

Kritik einer idealistischen Geschichtsauffassung

Jahresarbeit 1956/57

Martina Müller

Institut für Philosophie

3. Studienjahr

2. Seminargruppe

Es bleibt die unbestreitbare Tatsache bestehen ..., daß sich ein Erfolg der sozialistischen Doktrin gerade dann einstellt, wenn sie alles Raisonieren über die der menschlichen Natur entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnisse aufgibt und die materialistische Analyse der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse in Angriff nimmt ...“

(Lenin, Ausg. Werke I, Dietz Verlag 1954, S. 137*)

A) Einleitung

I. Zum Thema der vorliegenden Arbeit

Seit ihrem Bestehen führt die sozialistische Bewegung nicht nur einen harten Kampf auf ökonomischen und politischen Gebiet, – sie muß sich auch gegen alle Auffassungen behaupten, die einer wissenschaftlichen Klärung der gesellschaftlichen Zusammenhänge und somit einer wissenschaftlichen Strategie und Taktik der Bewegung widersprechen. Ob diese letzten Endes bürgerlichen Theorien einem subjektiv ehrlichen Bemühen um Anschluß an den Progreß der Zeit entspringen, oder ob sie mit feindlichen Absichten in die Arbeiterbewegung eingeschleust wurden, ist eine Frage von untergeordnetem Rang. Nicht der subjektive Wille, sondern das objektive Resultat entscheidet über den Wert einer Sache für das Anliegen der Arbeiterklasse. Die Forderung des Kampfes gegen jede Form einer „Koexistenz“ auf ideologischem Gebiet darf nicht als Phrase aufgefaßt, sondern muß als Aufgabe begriffen werden, deren ständige Lösung eine Lebensnotwendigkeit für den Sieg der klassenlosen Gesellschaft ist. Das 30. Plenum des Zentralkomitees der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands hat deshalb den Fragen der ideologischen Reinheit unsere Partei besondere Bedeutung beigemessen. Im Referat des Genossen Walter Ulbricht heißt es: „Man muß stets vom Klassenstandpunkt, das heißt vom marxistisch-leninistischen Standpunkt an alle Erscheinungen der bürgerlichen Ideologie herangehen, mögen sie sich nun in offen reaktionärer Form oder in verschleierter Form äußern. Es gilt, die reaktionären bürgerlichen Ideologien schonungslos zu entlarven und eine geduldige Aufklärungsarbeit über die Schädlichkeit der verworrenen, wenn auch nicht direkt reaktionären bürgerlichen Anschauungen zu führen.“ (Forumbeilage 3/57, S. 7)

Die in den letzten Monaten begonnenen Auseinandersetzungen mit dem Werk Ernst Blochs sind ein Ausdruck der konsequenten Bemühungen der Marxisten unserer Republik, ihre Theorie reinzuhalten, sie vor allen Verzerrungen zu schützen und von jeder Form bürgerlicher Ideologie abzugrenzen. Die vorliegende Arbeit soll ebenfalls ein kleiner Beitrag dazu sein.

Es kann nicht Aufgabe dieser Ausführungen sein, die gesamte Blochsche Philosophie gründlich zu analysieren und zu jeder einzelnen Frage den marxistischen Standpunkt darzulegen. Es soll hier ein Werk besonders untersucht werden, und zwar „Das Prinzip Hoffnung“ in seinen bisher erschienenen Bänden; – und auch so wäre der Stoff für diesen Rahmen zu umfangreich, da es sich in diesem Werk um die Gesamtdarstellung eines ganzen philosophischen Systems handelt. Anliegen dieser Jahresarbeit ist es, Ernst Blochs Gedanken zum Produktionsprozeß zu analysieren. Hauptprobleme sind hierbei:

- a) Die materielle Produktion – Ihre treibenden Faktoren.
- b) Die geistige Produktion – Die Erkenntnistheorie Ernst Blochs
- c) Die Beziehungen zwischen Mensch und Natur
- d) Die Perspektiven der Menschheitsentwicklung.

* Die deutsche Übersetzung in den gesammelten Werken (1961 ff.) weicht etwas von der aus den Ausgewählten Werken ab: „Es bleibt unbestreitbare Tatsache, ... daß die sozialistische Doktrin gerade dann Erfolg hat, wenn sie – anstatt der menschlichen Natur entsprechende gesellschaftliche Verhältnisse zu behandeln – sich mit der materialistischen Analyse der modernen gesellschaftlichen Verhältnisse befaßt“. [LW Bd. 1, S. 180]

[3] Dabei ist es allerdings unerläßlich, daß ein kurzer Abriß des Blochschen Gesamtsystems vorausgeht, da Ernst Blochs Auffassungen vom Menschen und von der Rolle der menschlichen Arbeit nur begriffen werden können als folgerichtige Konsequenz aus der weltanschaulichen Grundlage heraus.

II. Die Aufgabe, die sich das Blochsche Werk stellt

Zunächst wäre noch die Frage zu stellen, welche Aufgabe sich Ernst Bloch selbst mit seinem Buch „Das Prinzip Hoffnung“* stellt. Das ist insofern von Wichtigkeit, weil Bloch an verschiedenen Stellen den Anspruch erhebt, unmittelbar an den Marxismus anzuknüpfen.

Lassen wir ihn zunächst selbst sprechen: „Vorliegendes Buch handelt von nichts anderem, als vom Hoffen über den gewordenen Tag hinaus. Das Thema der drei Bände dieses Werkes sind die Träume vom besseren Leben.“

Nun ist damit zunächst noch nicht viel gesagt, klärt man nicht, was Bloch unter „Hoffen über den gewordenen Tag hinaus“ versteht. Gegen eine Untersuchung der Träume vom besseren Leben, die sowohl im täglichen Leben des einzelnen Menschen als auch in philosophischen Erwägungen wie in Utopien z. B. ihren Ausdruck finden, kann vom marxistischen Standpunkt aus nichts eingewendet werden; ja es ist sogar ein zu begrüßendes Unterfangen, wenn es auf streng wissenschaftlicher Grundlage stattfindet.

Was nun versteht Bloch unter der „Hoffnung über den gewordenen Tag hinaus“? Vielleicht kann uns folgendes längere Zitat darüber Auskunft geben: „Sehnsucht, Erwartung, Hoffnung also brauchen ihre Hermeneutik, die Dämmerung des Vor-uns verlangt ihren spezifischen Begriff. Und all das im Dienst des Zwecks, daß durch das vermittelte Reich der Möglichkeit endlich die Heerstraße zum notwendig Gemeinten kritisch gelegt werde, unabgebrochen orientiert bleibe. Docta spes, begriffene Hoffnung, erhellt so den Begriff eines *Prinzips in der Welt*, der [4] diese nicht mehr verläßt. Schon deshalb nicht, weil dieses Prinzip seit je in ihrem Prozeß darin war, philosophisch solange ausgekreist. Indem es überhaupt keine bewußte Herstellung der Geschichte gibt, auf deren tendenzkundigem Weg das Ziel nicht ebenso alles wäre: utopisch-prinzipieller Begriff, als der der Hoffnung und ihrer menschenwürdigen Inhalte, hier ein schlechthin zentraler ... das ist nicht nur ein Grundzug des menschlichen Bewußtseins, sondern konkret berichtet und erfaßt, eine *Grundbestimmung innerhalb der objektiven Wirklichkeit* insgesamt. Es gibt seit Marx keine überhaupt mögliche Wahrheitsforschung und kein Realismus der Entscheidung mehr, der subjektiven und objektiven Hoffnungs-Inhalte der Welt wird umgehen können; es sei denn bei Strafe der Trivialität oder der Sackgasse. Philosophie wird Gewissen des Morgen, Parteilichkeit für die Zukunft, Wissen der Hoffnung haben, oder sie wird kein Wissen mehr haben. Und die neue Philosophie, wie sie durch Marx eröffnet wurde, ist dasselbe wie die Philosophie des Neuen, dieses uns alle erwartenden, vernichtenden oder erfüllenden Wesens.“ (Hoffnung I, S. 16)¹

Halten wir also zunächst folgenden Gedanken fest: Hoffnung ist eine Grundbestimmung innerhalb des Bewußtseins *und* der objektiven Wirklichkeit, – sie wird also zum Weltprinzip ausgedehnt. Über die Berechtigung eines solchen Vorhabens wird später noch einiges gesagt werden müssen, – zunächst folgt daraus, daß Blochs Buch als „Enzyklopädie der Hoffnung“ (Hoffnung I, S. 26) ein Weltprinzip und nicht etwa nur ein Randproblem untersucht. Hoffnung wird zum zentralen Begriff, er ist der Frontbegriff des Novum, welches vor uns liegt, dem alles zustrebt; das „notwendig Gemeinte“, das Ziel, „das auf dem tendenzkundigen Weg alles ist“, wird in der Hoffnung immer neu erfahren. Sie muß also auch in der Philosophie ihren angemessenen Platz haben, – denn, wie zitiert: „Philosophie wird ... Wissen der Hoffnung haben, oder sie wird kein Wissen mehr haben“.

Nach Blochs Meinung hat der Marxismus zwar die Hoffnungsphilosophie eröffnet, – aber eben nur eröffnet, noch nicht genügend entwickelt: [5] „Die Hoffnung, mit ihrem positiven Korrelat: der noch un abgeschlossenen Daseinsbestimmtheit, über jenes res finita [letzte Sache], kommt derart in der

* Zitiert wird nach der Ausgabe: Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Aufbau-Verlag Berlin 1954 (Erster Band) und 1955 (Zweiter Band). Beide Bände stammen aus dem Nachlaß von Achim Thom (jetzt befindlich im Max-Stirner-Archiv Leipzig).

¹ Alle Wortunterstreichungen sind von mir. Die von den einzelnen Verfassern der Zitate getroffenen Hervorhebungen wurden hier nicht berücksichtigt.

Geschichte der Wissenschaften nicht vor, weder als psychisches, noch als kosmisches Wesen und am wenigsten als Funktionär des nie Gewesenen, des möglichen Neuen ...“ – und das, obgleich Hoffnung eine Weltstelle sei, „die bewohnt ist wie das beste Kulturland“. (Hoffnung I, S. 16)

Bloch sieht nun seine Aufgabe darin, diesen Mangel wettzumachen. Wenn er also in der Einleitung seines Werkes sagt, dieses Buch handle „von nichts anderem als von der Hoffnung über den gewordenen Tag hinaus, so muß das recht verstanden werden: dieses von nichts anderem“ bedeutet keine Einschränkung der Untersuchung auf ein bestimmtes Teilproblem – es bedeutet bei dem Begriff der Hoffnung als Weltprinzip, als Triebkraft der objektiven und subjektiven Welt (denn so wird Hoffnung bei Bloch gefaßt, wie wir später noch deutlich sehen werden), eine Ausweitung der Untersuchung auf das angebliche Wesen echter Philosophie. So erhebt das „Prinzip Hoffnung“ den Anspruch, den Marxismus in seinem wesentlichen Kern weiterzuentwickeln. Die Hoffnung als da Treibende im Prozeß, als das Intendieren des Menschen auf das „Eine, das nottut“, auf das „höchste Gut“, das Reich der Freiheit – das ist Gegenstand des Blochschen Philosophierens.

Diese Vorbemerkung soll vorläufig genügen. Wir werden im weiteren sehen, ob Blochs „wesentlicher Kern“ der Philosophie auch wirklich sein Korrelat im Wesen der Welt hat. Wäre dies der Fall, so müßte der Marxismus tatsächlich mit der Blochschen Philosophie identisch sein, wenn er Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben will. Spielt die Hoffnung tatsächlich eine so gewaltige Rolle in der Praxis der Menschen und im Weltprozeß, zielt sie tatsächlich auf das „noch ausstehende Ziel, dem alles zustrebt“, so wären die Blochschen Gedankengänge von großer Wichtigkeit nicht nur für die Bereicherung der Wissenschaft an sich, sondern vor allem für den Kampf der Arbeiterklasse. Es wäre dann die Blochsche Auffassung vom Geschichtsprozeß und seinen Triebkräften von eminent praktischer Bedeutung. Wir wollen [6] sehen, ob Bloch sein indirekt gegebenes Versprechen, den Marxismus grundlegend zu bereichern, das wesentliche Anliegen der Theorie der Arbeiterklasse weiter herausarbeiten, auch hält. [7]

B) Ernst Blochs philosophischer Standpunkt (Kurze Darstellung des Gesamtsystems)

Die Zuordnung einer Philosophie zu Idealismus oder Materialismus findet bekanntlich ihr Kriterium in der Auffassung vom Verhältnis Materie – Bewußtsein. Wird die Materie als das Primäre, das Bewußtsein als das Sekundäre angesehen, wird dem Bewußtsein prinzipiell die Fähigkeit der Erkenntnis der objektiven Außenwelt zuerkannt, so handelt es sich um eine materialistische Auffassung.

Da Ernst Bloch sich immer wieder auf den Marxismus beruft, völlig mit der marxistischen Auffassung einverstanden zu sein scheint, da er sich kein einziges Mal offen von ihr abgrenzt – da aber der Marxismus der konsequente Materialismus ist, so muß es sich doch wohl bei „Prinzip Hoffnung“ um ein Werk des Materialismus handeln, und zwar des dialektischen Materialismus, denn gegen den mechanistischen, vulgären Materialismus hat unser Verfasser die heftigsten Vorwürfe gerichtet.

Zunächst also: Wird im „Prinzip Hoffnung“ die Materie als das Primäre anerkannt, als dasjenige, was unabhängig vom Bewußtsein existiert?

Bei oberflächlicher Betrachtung erscheint die Antwort eindeutig zu sein. Der Begriff Materie taucht in Blochs Werk sehr häufig auf, – sei es nun als allgemeine philosophische Kategorie, sei es in der Feststellung, daß der Trieb den Leib als seinen Träger hinter sich haben müsse.

Wir gehen aber in unserem Urteil viel sicherer, wenn wir einmal untersuchen, in welchem Zusammenhang und in welcher Bedeutung der Begriff bei Bloch verwandt wird.

Bloch verwendet drei Kategorien, welche die Hauptmomente des „sich intensiv bewegenden Weltstoffes“ kenntlich machen sollen: Nicht (Noch-Nicht), Nichts und Alles.

[8] Hören wir dazu eine entsprechende Stelle aus diesem Abschnitt, um besser unterscheiden zu können, ob es sich hier nur um eine Konkretisierung des marxistischen Materiebegriffs in „abgekürzter Terminologie“ handelt, oder wenn nicht, was es dann damit auf sich hat: „Das Nicht ist Mangel an Etwas und ebenso Flucht aus diesem Mangel; so ist es Treiben nach dem, was ihm fehlt. Mit Nicht wird also das Treiben in den Lebewesen abgebildet: als Trieb, Bedürfnis, Streben und primär als Hunger. In diesem aber meldet sich das Nicht eines Da als ein Nicht-Haben, und zwar durchaus als ein Nicht, nicht als ein Nichts. Weil das Nicht Anfang zu jeder Bewegung nach etwas ist, so ist es darum keineswegs ein Nichts ... Das Nicht liegt im Ursprung als das noch Leere, Unbestimmte, Unentschiedene, als Start zum Anfang, das Nichts dagegen ist ein Bestimmtes.“ (Hoffnung I, S. 332, 333)

Bloch versteht unter dem Akt des Nichts die Vernichtung, das Vereiteln der Bemühungen, unter dem Akt des Nicht das Treiben, mit anderen Worten also die Ursache der Bewegung. Das Alles aber ist bei ihm das direkte Gegenteil des Nichts, ist die völlige Befriedigung des Mangels, die nichts mehr zu wünschen übrig läßt. Nun ist in dem angeführten Zitat von Lebewesen die Rede; und es ist durchaus nicht abzuleugnen, daß der Mangel, das Bedürfnis eine große Rolle in der organischen Natur spielt.² Bloch geht aber, wie oben schon angedeutet, noch viel weiter. Er baut auf diesen drei Kategorien eine ganze Ontologie auf. Er spricht vom Abscheu des Nicht vor dem Nichts, von seinem positiven Bezug auf das Alles und folgert daraus: „Und auch an diesem Punkt, besonders an diesem, zeigt sich, daß kategoriale Grundbegriffe (Gründlichkeiten) einzig durch die Affektlehre hindurch zugänglich gemacht werden. Denn nur die Affekte, nicht die affektlosen, vielmehr affektlos gemachten Gedanken reichen so tief in die ontische Wurzel, daß an sich so abstrakt erscheinende Begriffe wie Nicht, Nichts, Alles samt ihren Unterscheidungen mit Hunger, Verzweiflung (Vernichtung), Zuversicht (Rettung) synonym werden. Diese Begriffe erhellen so die Grundaffekte, wie die Grundaffekte die ontologischen

² Vgl. hierzu den Abschnitt „Der treibende Faktor in der materiellen Produktion“.

Das Bedürfnis als ideologische Kategorie kann in dieser Arbeit nicht untersucht werden. Selbstverständlich spielt auch bei Pflanze und Tier das Bedürfnis eine große Rolle. Aber auch beim Tier bzw. bei der Pflanze ergibt sich das Bedürfnis aus der spezifischen Organisationsform der Materie, die eine spezifische Form der Beziehungen zur Umwelt verlangt. Nicht aber ist es als Ausdruck des dumpfen Vorwärtsdrängens des Natursubjekts zu seiner Vollendung zu deuten. Auch hier ist das Treibende nicht einfach das Bedürfnis, sondern ebenso gut auch die objektive Außenwelt, die die Bedürfnisse mitproduziert und formt.

Grundbegriffe, indem sie ihnen den intensiven Stoff kenntlich machen, dem sie entspringen, durch den sie brennen, und den sie erhellen. Ontologische Grundbegriffe: hier werden also das [9] Nicht, das Noch-Nicht, das Nichts oder aber das Alles als diejenigen ausgezeichnet, welche in abgekürzter Terminologie den intensiv sich bewegenden Weltstoff in seinen drei Hauptmomenten kenntlich machen. Darum bezeichnen diese scharf-geprägten Grundbegriffe Realkategorien, nämlich Gebietskategorien* der Realität durchaus; denn ihre konzise Ontologie bilden den *objektiven Affektgehalt*, also *Intensitätsgehalt* in den drei Hauptmomenten der *Prozeßmaterie* aufs Angenäherte ab.“ (Hoffnung I, S. 333)

Ernst Bloch stellt also eine direkte Analogie zwischen den menschlichen Affekten und den ontologischen Bestimmungen her. Wir wollen hier nicht auf die Frage eingehen, ob Hunger, Verzweiflung, Zuversicht tatsächlich drei Grundaffekte der menschlichen Psyche sind, – und kommt es in diesem Zusammenhang darauf an, zu untersuchen, ob es marxistisch ist, die ganze Materie dermaßen zu anthropologisieren. Bloch hält eine solche Analogie für richtig: „Man kann von der Materie nicht groß genug denken ... Nicht nur Bewegung und ein scheinbar so ‚Anthropomorphes‘ wie Widerspruch (mit der Bewegung selber als ersten Widerspruch) sind ihre Daseinsweisen, sondern auch ein scheinbar so viel mehr ‚Anthropomorphes‘ wie Antizipation. Diese ist herausgeföhlt und erschlossen durch Hoffnung, abgebildet durch deren objektiv-positiven Tendenz- und Latenzbegriffe. Und noch Aurorisches bricht nicht nur menschlich-historisch immer wieder vor, es qualifiziert und umfaßt auch die Landschaft der physischen Welt, der keineswegs nur quantitativen und Kreislaufhaften³.“ (Hoffnung I, S. 363)

Es ist also ganz deutlich gesagt: Die Materie hat sich nicht nur ihre Daseinsweise in der Bewegung und im Widerspruch, sondern auch in der Antizipation und in dem jede Antizipation begleitenden Erwartungsaffekt Hoffnung⁴. Eine solche Darstellung widerspricht aber völlig der marxistischen Auffassung von dem Zusammenhang von Materie und Bewegung.

Es ist zunächst unexakt, Bewegung und Widerspruch als Daseinsweisen der Materie nebeneinanderzustellen. Die Bewegung vollzieht sich in Widersprüchen, und die ständige Lösung und Neuerstehung von Widersprüchen ist die Bewegung. Es handelt sich also nicht um *zwei* Daseinsweisen, sondern um die Betrachtung ein und derselben Sache von zwei Seiten her. Dem Marxismus völlig wider-[10]sprechend aber ist die Annahme der Antizipation als weitere Daseinsweise des Weltstoffes.

Wohl handelt es sich bei der Antizipation um eine Funktion der Materie, aber nicht der gesamten Materie, sondern speziell der hochentwickelten Materie menschliches Gehirn. Antizipation ist ein Begriff, der eine bestimmte Fähigkeit des menschlichen Bewußtseins charakterisiert, – nämlich die Fähigkeit, auf Grund der Widerspiegelung der objektiven Außenwelt logische Schlüsse über den weiteren Verlauf eines Prozesses zu ziehen. Diese Nebeneinanderstellung verschiedener Daseinsweisen der Materie erweist sich aber tatsächlich als unexakte Ausdrucksweise: in Wirklichkeit ist bei Bloch die Ursache aller Bewegung nicht der Widerspruch im dialektischen Sinne, als Ausdruck der Einheit und des Kampfes der Gegensätze, sondern ein Intensives, Treibendes, ein voluntaristisches Wesen, das dem Alles zustrebt, aber ebensogut auch im völligen Nichts enden kann. Die Wurzel, das Wesen der Materie ist also dieses Intensive.

Untersuchen wir, wie das Intensive näher bestimmt wird:

An einigen Stellen wendet sich Bloch heftig gegen die Auffassung des mechanischen Materialismus von einer „Klotzmaterie“, vom mechanischen „Tanz der Atome“, und weist unter anderem auch auf die Feuerbachthesen von Marx hin, in denen dieser die Herausarbeitung des subjektiven Faktors durch den Idealismus gegenüber dem (vormarxistischen) Materialismus unterstreicht. Nun dehnt aber Bloch den subjektiven Faktor auf die ganze Materie aus, obgleich Marx von nichts anderem spricht, als von der Herausbildung des Praxisbegriffes, indem er sich gegen Feuerbachs abstrakten Menschen wendet. In metaphysischer Auslegung des Verhältnisses von Qualität und Quantität glaubt Bloch

* In der Jahresarbeit steht: Geisteskategorien.

³ Muß wahrscheinlich „Kreislaufhaften“ heißen. [Mit dieser Annahme hat Martina Thom recht mit einer Ausnahme, daß dieses Wort klein geschrieben ist: kreislaufhaften; siehe Bloch-Ausgabe des Suhrkamp-Verlages, 1985, S. 391]

⁴ Vgl. dazu Kapitel C.

durch die Subjektivierung der Natur zum qualitativen Naturbegriff zu gelangen⁵. [11] So spricht er in seinem Buch „Subjekt-Objekt“ vom dialektischen Materialismus als „... ein solcher, der sich auf sein Subjekt-Objekt versteht und die Materie an der Wurzel packt: der hungrigen Existenz.“ (Berlin 1951, S. 370)

Weiterhin kritisiert er den Hegelschen Panlogismus und hebt Schellings „alogisches Element im Sein“, das „Quod, Daß“ hervor, – dessen Auffassung vom realen Existieren als Drang, Wille, Hunger nach Existenz. Bloch verwahrt sich zwar gegen den Mystizismus Schellings in dieser Frage, aber den Grundgedanken heißt er gut und fruchtbar. So lobt er den späteren Schelling, „... der als einziger immerhin das Realisierungs-Problem vom totalen Rationalismus losreißen wollte, es dafür freilich heillosen Mythologie überantwortet hat: der Mythologie vom Sündenfall und vom Abfall Luzifers.“ (Hoffnung I, S. 209)

Diese Verweisung des Logischen auf das Willenhafte, Daß-Intensive bildet für Bloch den Anknüpfungspunkt für seine Ontologie. Das Daß bleibt auch für ihn sowohl das Fruchtbare, das Wesen der Materie, als auch die letzte Ursache aller Bewegung: „... im Hunger, in der Entbehrung vermittelt sich die Leere (der Nullpunkt des unmittelbaren Daß des Existierens) gerade als horror vacui [Angst vor der Leere]. Dieser horror vacui ist der originäre Daß- und Setzungsfaktor, der intensive Verwirklichungsfaktor, der die Welt in Gang bringt und in Gang hält ...“ (Hoffnung I, S. 333/334)

Wir sehen also: Materie ist nicht immer gleich Materie. Man kann ganze Bücher über die Materie schreiben, sie auch als das Primäre bezeichnen, und braucht doch kein Materialist zu sein, – wenn man eben unter Materie nicht wirkliche Materie versteht, – wenn man sie zurückführt auf „Wirkungskraft und Samen“, ein Goethescher Ausdruck, den Bloch nicht ganz zufällig verwendet. Die pantheistische Materie. bzw. Naturauffassung Goethes ist Blochs Natursubjekt nicht völlig wesensfremd⁶.

Daß Bloch unter Materie im Grunde etwas Immaterielles, bloßes Treiben, Prozeß versteht, zeigt uns folgende Stelle aus „Prinzip Hoffnung“: „Kein Ding ließe sich wunschgemäß umarbeiten, wenn die Welt geschlossen, voll fixer, gar vollendeter Tatsachen wäre. Statt ihrer gibt es *lediglich Prozesse*, das heißt dynamische Beziehungen, in denen das Gewordene nicht völlig gesiegt hat. Das Wirkliche ist Prozeß ...“ (Hoffnung I, S. 214)

[12] Diese Reduzierung der Materie auf Bewegung findet ihren Anknüpfungspunkt vor allem auch im physikalischen Idealismus der Gegenwart, der bestrebt ist, die Materie als Anhäufung von Kraftzentren, als reine Energie zu interpretieren.

Der Materiebegriff des dialektischen Materialismus ist von all diesen Versuchen, die Materie als Materie zu leugnen, sie auf irgend welche Kräfte, sei es geistiger oder mystisch-psychischer Art herunter zu reduzieren, scharf abzugrenzen. Gestützt auf die exakten Ergebnisse der Naturwissenschaften sieht der Marxismus in der Materie zwar die Ursache der Bewegung, den Träger der Bewegung, nicht aber die Bewegung selbst. Die exakte Forschung kennt bisher nur zwei Materiearten: Stoff und Feld, – diese bedingen sich gegenseitig. Die Materie mit Bewegung gleichzusetzen, öffnet aller Mystifizierung Tür und Tor. Von der Bezeichnung der Materie als Kraft, Energie bis zu Begriffen wie Gott, Idee, Wille, Daß-Intensives ist nur ein kleiner Schritt.

Daß Bloch die Materie gar nicht als etwas Wirkliches, Materielles betrachtet, zeigt sein Möglichkeitsbegriff. Dieser ist nur zu verstehen im Zusammenhang mit der Blochschen Auffassung vom Weltprozeß überhaupt. Nach Bloch ist das Wirkliche noch gar nicht heraus, befindet sich noch in Möglichkeit. Das Wirkliche ist das „Eine, das nottut“, das „letzthin Gemeinte“, – ist dasjenige, nach dem alles hinstrebt, ohne dessen Fernwirkung es gar keine Bewegung gibt. Bloch faßt die Bewegung als Ergebnis der magnetischen, aussaugenden Wirkung eines Zieles, welches zwar potentiell schon im Prozeß enthalten ist, aber als Wirkliches noch nicht in der Zukunft aussteht. (Hier ist es allerdings nicht nur der mechanische Materialismus, welchen man Mangel an Dialektik vorwerfen kann, sondern auch der Verfasser des „Prinzip Hoffnung“.) Der Prozeß ist nach Bloch die Einheit von Tendenz

⁵ Vgl. dazu Kapitel D/I.

⁶ Vgl. dazu Kapitel D/II.

und Latenz: [13] „Das Noch-Nicht charakterisiert die Tendenz im materiellen Prozeß, als des sich herausprozessierenden, zur Manifestierung seines Inhalts tendierenden Ursprungs. Das Nichts oder aber das Alles charakterisiert die Latenz in dieser Tendenz, als zu und negative oder positive, vorzüglich am vordersten Frontfeld des materiellen Prozesses. Auch diese Latenz aber bezieht sich wieder nur auf den Inhalt des intensiven Ursprungs, das ist, auf die Füllung des in seinem Hunger Gemeinten, auf die einschlagende Befriedigung dieses Interesses.“ (Hoffnung I, S. 333)

Das Alles bzw. das Nichts sind also das letzte Ziel, zu dem alles hinstrebt. Beides geht aber schon in der Welt um, ist im Gegenwärtigen schon angelegt, nur noch nicht herausprozessiert. In dieser Alternative des Alles oder Nichts, welche noch im „Dunkel des Augenblicks“ verborgen ist, liegt der Weltknoten, das Weltgeheimnis. Es löst sich erst am Ende des Prozesses, dann, wenn das Daß in das Was einschlägt, – wenn das Wesen heraus ist. Die ganze Entwicklung ist ein einziges riesiges Experiment zu diesem Ziele hin, die menschliche Geschichte ist das letzte Stadium dieses Experimentierens. Das Novum, die Zukunft ist alles – die Gegenwart ist nur die reelle Möglichkeit zur Erreichung des wirklichen Totum oder Ultimatum, wie Bloch es nennt. Er erklärt sich somit zum Vertreter der immanenten Teleologie (im 2. Band des „Prinzip Hoffnung“, S. 429, erklärt er die immanente Teleologie für eine „noch lange nicht erschöpfte Perspektive“.) Der Begriff Tendenz, wie Bloch ihn gebraucht, beinhaltet somit die Auffassung, daß alles nur geschieht, um eines noch nicht erreichten Zieles willen. Nicht das „Unterwegs“ ist das Entscheidende, sondern das „zu Hause“. Zugleich aber ist das „zu Hause“ bereits potentiell im „Unterwegs“ enthalten. Dieser Gedanke ist in der Geschichte der Philosophie nichts Neues, er taucht bei den meisten objektiven Idealisten auf.

Bloch führt für seine Teleologie den Begriff des Novum ein. Das Novum ist das noch Ungewordene, aber bereits partiell (potentiell) im Gewordenen enthaltene. Es ist die hervorstechende Wiederholung des Zielinhaltes auf höherer Stufe der Erscheinungen: „In Summa: zum Novum gehört, damit es wirklich eines sei, nicht nur der abstrakte Gegensatz zur mechanischen Wiederholung, sondern selber eine Art spezifische Wiederholung: nämlich des noch ungewordenen totalen Zielinhalts selber, der in den progressiven Neuheiten der Geschichte gemeint und tendiert, versucht und herausprozessiert wird.“ (Hoffnung I, S. 221) [14] Das letzte, höchste Novum ist das Ultimatum, in dem die Wiederholung völlig aufhört.

Wenn auch betont wird, daß die Wiederholung des Novum keine mechanische, sondern eine spezifische ist, so ist das Spezifische an der Wiederholung doch immer nur äußere Hülle, Scheint – betrifft nicht das Wesen. Das Wesen-Ziel ist wie bei jeder Teleologie schon fertig, faktisch „en miniature“ im Prozeß enthalten; es wird nicht wirklich produziert von den jeweiligen objektiven Bedingungen, sondern ist nur unter diesen verborgen, davon eingehüllt. Man kann so nur entweder annehmen, daß das Wesen sich selbst die Erscheinung setzt, als Mittel zum Zweck der „Selbstergreifung“ (wie bei Hegel), – oder man stellt Wesen und Erscheinung metaphysisch nebeneinander, besser streckt das Wesen in die Erscheinung wie in eine äußere Hülle hinein, und läßt es nun sich voluntaristisch immer mehr hervorarbeiten, bis es selbst „in volle Erscheinung“ getreten ist. (Vgl. Bloch: Subjekt-Objekt, S. 386). Alle Hinweise auf eine „entwickelnde Entfaltung“ (Bloch [Hoffnung I, S. 258]) können nicht darüber hinwegtäuschen, daß bei einer teleologischen Philosophie der Entwicklungsgedanke im Grunde negiert wird. Veränderung, Entwicklung kann es hier höchstens für die Erscheinung geben; das Wesen selbst bleibt in seiner Substanz davon unberührt. Hier liegt auch eine Ursache dafür, daß die Teleologie so nahe an die – Theologie herankommt. Nicht ohne Grund freute sich Engels an dem Bekanntwerden der Darwinschen Lehre, daß die Teleologie nun auch in dieser, in der biologisch-naturwissenschaftlichen Richtung, zerschlagen wurde. In der „Deutschen Ideologie“ weisen Marx und Engels auf die erkenntnistheoretischen Ursachen einer teleologischen Interpretation des Geschichtsprozesses hin: „Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen, von denen Jede die ihr von allen vorhergegangenen übermachten Materiale, Kapitalien, Produktionskräfte exploitiert, daher also einerseits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätigkeit fortsetzt und andererseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert, was sich nun spekulativ so verdrehen läßt, daß die spätere Geschichte zum Zweck der früheren gemacht wird, z. B., daß der [15] Entdeckung Amerikas der Zweck zugrunde gelegt wird, der französischen

Revolution zum Durchbruch zu verhelfen, wodurch dann die Geschichte ihre aparten Zwecke erhält und eine ‚Person neben anderen Personen‘ (als da sind: ‚Selbstbewußtsein, Kritik, Einziger‘ etc.) wird, während das, was man mit den Worten ‚Bestimmung‘, ‚Zweck‘, ‚Keim‘, ‚Idee‘ der früheren Geschichte bezeichnet, weiter nichts ist als eine Abstraktion von der späteren Geschichte, *eine Abstraktion von dem aktiven Einfluß, den die frühere Geschichte auf die spätere ausübt.*“ [MEW Bd. 3, S. 45]

Der Marxismus ist weit davon entfernt, eine ungerichtete chaotische Bewegung in Natur und Gesellschaft anzunehmen. Er erklärt aber die Bewegung nicht als auf irgend ein abstraktes Ziel hin gerichtet, sondern als Ergebnis des gesetzmäßigen Zusammenhangs und der Wechselwirkung aller Erscheinungen. Dabei ist in Natur und Gesellschaft, also vorerst vor allem auf unserer Erde, deutlich eine Höherentwicklung zu erkennen. Diese ist aber nicht gekennzeichnet durch eine immer vollkommeneren Annäherung an ein letztes Ziel, – sie findet vielmehr ihr Kriterium im Grade der Komplizierung der Organisation eines Teiles der Materie. In der Gesellschaft drückt sich das aus im Stand der Entwicklung der Produktivkräfte, in der Fähigkeit der Menschen, die Natur und ihre eigenen gesellschaftlichen Beziehungen zu beherrschen. In der organischen Natur zeigt sich das in der Entwicklung vom Eiweiß zum Menschen. Die Klassiker des Marxismus-Leninismus haben wiederholt davor gewarnt, vom Menschen auf die ganze Natur zu schließen, Besonderheiten der menschlichen Existenz wie die Fähigkeit der Vorausplanung, der Zielsetzung oder z. B. auch Willensakte zum Allgemeinen für die ganze objektive Realität auszudehnen. Man landet dann unweigerlich im Idealismus, da man ein Wesen in der Welt annimmt, welches mit Eigenschaften des menschlichen Subjekts ausgestattet ist. –

Doch zurück zum Blochschen Zielbegriff. Auch für Bloch gibt es Ziele, denen die objektiven Prozesse zustreben, – mehr auch: Es gibt ein alles beherrschendes Endziel. Eine unendliche Bewegung der Materie wird als schlechte Unendlichkeit abgelehnt. Es sei nur recht und billig, daß alles Treiben einmal ein Ende hat, daß jeder Mangel einmal verschwindet. Da Bloch entsprechend seiner Ontologie (Nicht – Nichts – Alles) jede Bewegung aus dem Mangel, aus dem Bedürfnis heraus erklärt, aus [16] der Sehnsucht das Nicht nach dem Alles, da über das Alles einmal erreicht werden muß – es sei denn, das Nichts vereitelt es. Hört am Ende jede Bewegung auf, die Ruhe ist absolut. Bloch stellt auch Ruhe und Bewegung als voneinander isoliert gegenüber – während das Unterwegs lediglich Prozeß, das heißt dynamische Beziehungen (vgl. Hoffnung I, S. 214) ist, ist das „zu Hause“ lediglich vollendete Tatsache ohne jeden Prozeß.

Was ist aber nun am Ende des Weges mit der Materie geworden? Bisher war sie selbst der Weg, der Prozeß, – als solcher hört sie am Ziel auf zu existieren. Ihr subjektiver Gehalt existiert als Treibendes, Intensives auch nicht mehr – er existiert aber nun als das Was-Wesen, das völlig herausgebrachte Wesen. Als solches ist die Materie aber völlig unbestimmbar. Sie ist auch kein psychischer bzw. logischer Punkt, denn Psychisches bzw. Logisches ist ja Funktion, Bewegung. Die Materie wird also zum absoluten Nichts – zu einem Nichts, das weniger ist als Chaos und Vernichtung, denn dann wäre es ja noch Etwas⁷.

Aber auch schon während ihres Weges zum Alles ist die Materie nichts Reelles, – sie ist, wie wir gesehen haben, nur Prozeß, und (das kommt neu hinzu) sie ist als Prozeß nur reale Möglichkeit, denn das wahrhaft Wirkliche ist nun das Ziel. Wirklich ist nur das Treiben, das Intensive in der Materie, da es seinen Wert durch das Ziel erhält. Es ist wirklich als das Realisierende, Verwirklichende des einzig Wirklichen, – es ist dessen Mittel, aber nicht selbst Zweck. In Anlehnung an Aristoteles (aber ohne dessen Dualismus von Stoff und Form) spricht Bloch von zwei Funktionen der Materie – von Potenz als dem Realisierenden (subjektiver Faktor) und von Potentialität als dem Realisierbaren (objektiver Faktor). Wenn er auch im Menschen die größte (allerdings auch die letzte) Potenz sieht, betont er doch: [17] „Realisierendes ist gewiß auch, mit wilder Wirkungskraft und Samen, auch großer Breite, in der vormenschlichen und außermenschlichen Geschichte. Ist hier, obzwar mit keinem oder schwachem Bewußtsein, von der gleichen intensiven Wurzel, aus der dann auch die menschliche subjektive Potenz* entsprungen ist.“ (Hoffnung I, S. 269)

⁷ Vgl. dazu Kapitel D/III und E/II.

* Statt Potenz schrieb Martina Thom: Tendenz.

Beides aber, Potenz und Potentialität, sind nur Eigenschaften einer „prozessualen“ Materie, einer Materie, die noch nicht zur Erfüllung, noch nicht nach Hause gelangt ist. Zu Hause ist bei Bloch die Materie Alles, das endlich verwirklichte Totum (und damit eben das Nichts); Unterwegs aber ist sie noch Ungelungenes, reale Möglichkeit und nicht mehr. Sie hat noch nicht ihr volles Dasein.

„... reale Möglichkeit ist nichts anderes als die dialektische Materie“ (Hoffnung I, S. 225)

„... die Materie ist die reale Möglichkeit zu all den Gestalten, die in ihrem Schoß latent sind und durch den Prozeß aus ihr entbunden werden.“ (Hoffnung I, S. 255)

Möglichkeit ist sie in zweierlei Hinsicht: einmal ist sie das nach Maßen mögliche, d. h. die partielle Bedingung für das jeweils bevorstehende Novum, – zum anderen aber ist sie das letztthin Mögliche, die Möglichkeit des latent in ihr enthaltenen Nichts bzw. Alles des letzten Zieles. Möglichkeit im ersteren Sinne – als nach Maßen möglich – ist auch nur interessant in bezug auf das letztthin Mögliche. Es ist nur der Aufbewahrungsort für das letztthin Mögliche.

Wir sehen, was hierbei von der Materie übrigbleibt, – es ist weniger als nichts!

Auf Grund der abstrakten Gegenüberstellung von möglicher und wirklicher Existenz des Weltwesens, an dem er den Wert aller Dinge mißt, kommt Ernst Bloch zu einem Gedanken, der ebenfalls nichts Neues in der Geschichte der Philosophie ist: zur Annahme einer Daseins-Stufung. So sagt er über den Menschen, daß er mit Pflanze und Tier verglichen, „viel intensiver da ist“. (Hoffnung I, S. 214)

Der dialektische Materialismus teilt diese Auffassung nicht, da er die Materie als reell existierend und nicht als bloße Möglichkeit faßt, und da er ihre Existenz-Intensität nicht an irgend einem abstrakten Ziel mißt. Wir stehen auf dem Standpunkt, daß alles [18] als Erscheinung der objektiven Realität gleich intensiv da ist. Jedes Mögliche ist nur Mögliches in bezug auf ein bevorstehendes partielles Resultat eines Prozesses. Das Mögliche ist in anderer Beziehung (als partielle Bedingungen) ebenso gut Wirkliches. Mögliches gibt es überhaupt nur in bezug auf eine Formveränderung der Materie, aber niemals in bezug auf ihre Existenz. Der Begriff Möglichkeit ist ein relativer Begriff und dem Begriff Wirklichkeit untergeordnet. Daß die Materie *wirklich* schon seit Ewigkeit und in Ewigkeit existiert, ist eine absolute Tatsache. Wenn man die ganze Entwicklung allerdings auf ein letztes Resultat bezieht, wenn man annimmt, daß das ganze Universum sich relativ gleichmäßig in *eine* Richtung entwickelt, kann man allerdings auf den Gedanken kommen, alles nach diesem letzten Ziel zu werten und den vorhergehenden Stufen geringere Wirklichkeitsgrade anzusprechen. Das ist aber nicht die Meinung des Marxismus.

Für den Marxismus sind Mensch, Tier, Pflanze, Stein usw. gleich intensiv da – es gibt keine Intensitätsunterschiede in der Existenz. Wohl aber gibt es Unterschiede in der Daseinsweise – das ist aber eine völlig andere Frage. Natürlich ist das Tier *anders* da, als der Stein oder der Mensch; der Mensch ist eine höhere Entwicklungsstufe als Tier und Stein – aber eben keine intensivere Wirklichkeit als diese! Möglichkeit bezieht sich eben nicht auf die Intensität des Daseins der Materie, sondern auf ein Resultat ihrer Bewegung, auf das Gesicht dieses Resultats, welches nur in einer anderen Organisation eines Teils der gleichstark existierenden Materie bestehen kann. Daß eine solche Abwertung des Gegenwärtigen einer abstrakten Zukunft gegenüber seine Auswirkung auf den praktischen Wert einer Philosophie hat, werden wir noch später sehen.

[19] Zusammenfassend können wir Ernst Blochs Gesamtsystem folgendermaßen charakterisieren:

1. Bloch geht von der Materie aus, identifiziert Materie mit Bewegung, Prozeß, wobei er als Kern der Materie und Ursache der Bewegung einen subjektiven Faktor annimmt.
2. Der subjektive Faktor der Materie, der Daß-Faktor wird erklärt als Tendenz-Latenz-Gehalt der Materie; Tendenz ist das Streben des Nicht(-Mangel) nach dem Alles, wobei das Nichts als Verneinung, Vereitlung nicht ausgeschlossen ist. Latenz drückt das potentielle Enthaltensein des Alles bzw. Nichts im Prozeß aus. Es handelt sich bei Bloch also um immanente Teleologie.
3. Bloch nimmt ein Endziel an, dem alles zustrebt, welches auch erreicht wird (sonst wäre die Unendlichkeit eine schlechte). In diesem Endziel hört jede Bewegung auf, da es keinen Mangel, kein Nicht mehr gibt. Der Abstand zwischen dem bisher Erreichten und dem Gemeinten = Null geworden, das

Gemeinte ist gelungen, das riesige Experiment der Welt ist geglückt. Die Geschichte der Menschheit bildet die letzte Etappe des Experimentierens.

4. Die Materie wird im bzw. als Prozeß zur reinen Möglichkeit und im Endziel ein unbestimmbarer Punkt. Sie wird also ihrer vielfältigen Eigenschaften beraubt.
5. Ernst Bloch nimmt auf Grund seiner teleologischen Auffassung und seiner metaphysischen Gegenüberstellung von Möglichkeit und Wirklichkeit eine Daseinsstufung an im Sinne einer zunehmenden Intensität der Existenz des Wesens der Welt.

Dieses gesamte System widerspricht den dialektischen Materialismus, ist mit ihm unvereinbar. Das zeigt sich besonders auch in den Fragen, die die menschliche Gesellschaft betreffen. Ernst Blochs Auffassungen von den Triebkräften der gesellschaftlichen Entwicklung, vom (geistigen und materiellen) Produktionsprozeß, von der Stellung des Menschen zur Natur sind in sein ganzes System folgerichtig eingebaut. Im folgenden soll von diesen Problemen die Rede sein.

[20]

C) Die Grundlage der gesellschaftlichen Entwicklung – die materielle und geistige Produktion

Es war schon erwähnt worden, daß der Geschichtsverlauf im Blochschen System eine ganz besondere Stellung einnimmt. Er ist gleichsam das letzte Stadium des Weltprozesses, der Höhepunkt im Prozeß, der zum guten Ende oder aber auch zur Vernichtung führen kann. Uns interessiert vorläufig, aus welchen Faktoren heraus Ernst Bloch die Entwicklung der Geschichte erklärt.

Der historische Materialismus erklärt die Geschichte aus der Produktionstätigkeit der Menschen heraus. „Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in *letzter Instanz* bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens ...“ (Engels an J. Bloch, Ausgewählte Briefe, Berlin 1953, S. 502 [MEW Bd. 37, S. 463])

Auch Ernst Bloch gibt an, von dieser Grundlage auszugehen: „Atome und dann die ganze Biologie liegen zwar entwicklungsgeschichtlich jedem weiteren Bau zugrunde, doch der ‚starting point‘ [Ausgangspunkt], wie später Engels in der ‚Dialektik der Natur‘ das nannte, dann der archimedische Punkt (für die Geschichte) ist dem Marxismus der arbeitende Mensch. Seine gesellschaftliche Weise der Bedürfnisbefriedigung, das ‚Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse‘, wie es an Stelle des Feuerbachschen Mensch-Abstraktums trat, der gesellschaftliche Austauschprozeß mit der Natur selber: all das wurde nun als die einzig relevante und wirkliche Basis erkannt, was das Reich der Geschichte und Kultur angeht.“ (Hoffnung I, S. 311)

Menschliche Produktion, produzierender (arbeitender) Mensch sind aber Begriffe, die näher untersucht werden müssen.

Die Produktion ist in zwei Sphären aufteilbar: in die geistige und in die materielle Sphäre. Beide Seiten stehen in enger Wechselwirkung. Der Mensch als denkendes Wesen verrichtet in der Regel jede Tätigkeit bewußt. Der Begriff der Praxis schließt das Moment der Bewußtheit mit in sich ein. Das ist es ja gerade, was die Tätigkeit des Tieres von der des Menschen qualitativ unterscheidet. Auch bei der körperlichen [21] Arbeit denkt der Mensch: er muß sich den Zweck und die Methode seiner Tätigkeit überlegen. Dieses Überlegen ist selbst wieder eine Tätigkeit und zwar auf geistigem Gebiet. Je komplizierter die Arbeit ist, je höher ihr Niveau ist, umso mehr nimmt der Anteil des Denkens an der Praxis zu, umso tiefgreifender sind aber auch die materiellen Veränderungen, die der Mensch mit seiner Umgebung vollzieht. Die menschliche Praxis ist die Einheit der Wechselbeziehungen zwischen geistiger und materieller Tätigkeit. „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen ...“ (MEW Bd. 3, S. 22)

Innerhalb dieser Wechselwirkung kommt der materiellen Seite der Produktion das Primat zu, und zwar in dreifacher Hinsicht:

Erstens ist sie Quelle des Bewußtseins. Ohne aktive sinnliche Berührung mit der Außenwelt ist eine Erkenntnis überhaupt nicht möglich.

Zweitens ist sie das Kriterium für die Richtigkeit des Bewußtseins. Nur in der weiteren aktiven Auseinandersetzung mit der Natur kann der Mensch Richtigkeit und Falschheit seiner Gedanken erkennen.

Drittens ist sie der Zweck des Bewußtseins. Es gibt kein Bewußtsein für sich, bzw. für irgend ein abstraktes Wahrheitsideal. Die Erkenntnis ist da für die materielle Seite der Produktion, zumindest in erster Linie. (Dabei heißt das aber nicht, daß das Denken zum Zweck des menschlichen Handelns geschaffen wurde, sondern es hat sich aus der Notwendigkeit ergeben.)

Diese enge Verflechtung von materiellen und geistigen Momenten in der Produktion ist überall vorhanden, ganz gleich, ob es sich um einfache Handarbeit oder ob es sich um schwierige wissenschaftliche Arbeit handelt. Dennoch kann man eine gewisse grobe Trennung von materieller und geistiger Arbeit vornehmen, da es im Verlauf der gesellschaftlichen Arbeitsteilung unter den einzelnen Menschen und vorwiegend unter den einzelnen Klassen zu einer solchen Arbeitsteilung kam.

In diesem Kapitel wollen wir in je einem Abschnitt untersuchen, welche Ansichten Ernst Bloch über die materielle bzw. über die geistige Produktion in seinem Buch „Prinzip Hoffnung“ geäußert hat. [22]

I. Der treibende Faktor in der materiellen Produktion

Ernst Bloch hat in seinem Werk „Prinzip Hoffnung“ weniger die materiellen Faktoren der Produktion reflektiert, als vielmehr das bewußte Moment.

Nun ist es vom marxistischen Standpunkt aus durchaus nicht zu verurteilen, ja es ist ein notwendiges Vorgehen, wenn man die bestimmten Seiten des gesellschaftlichen Lebens, schwerpunktmäßig untersucht, zwar im Zusammenhang sieht, aber doch ein bestimmtes Problem in einem bestimmten Werk gesondert behandelt.

Da Ernst Bloch sich aber in seinem Buch die Aufgabe gestellt hat, die Grundtriebe der Entwicklung der Welt, vor allem aber der Gesellschaft zu untersuchen, und sich zugleich offenbar zum Marxismus bekennt, muß man doch von seinem Buch erwarten, daß es sich, wenn auch nicht in der Hauptsache, so doch in vielen Partien auf die menschliche Produktion bezieht.

Zumindest muß ein marxistischer Philosoph bei der Behandlung jeder die Gesellschaft betreffenden Fragen von der ökonomischen Basis ausgehen. Dabei darf man natürlich nicht in der Ökonomie stekkenbleiben. Daß die Klassiker das ausgezeichnet verstanden haben, zeigt folgendes Wort Lenins über Marx' Methode: „Das ist das *Gerippe* des ‚Kapitals‘. Entscheidend ist nun aber, daß Marx sich mit diesem Gerippe nicht zufriedengegeben, sich nicht auf die ‚ökonomische Theorie‘ im üblichen Sinne beschränkt hat, sondern, obwohl er die Struktur und die Entwicklung der betreffenden Gesellschaftsformation *ausschließlich* aus den Produktionsverhältnissen erklärt, dennoch überall und immer wieder dem diesen Produktionsverhältnissen entsprechenden überbau nachgegangen ist und so das Gerippe mit Fleisch und Blut umgeben hat.“ (Lenin, Ausgewählte Werke, S. 93 [LW Bd. 1, S. 132])

Wir wollen aber noch nicht darüber rechten, daß im „Prinzip Hoffnung“ die materielle Stellung zu kurz gekommen ist. Je nach der Thematik eines Werkes ist ein gründliches Eingehen auf die gesellschaftliche Basis notwendig oder nicht. Vorerst sollte genügen, die bei Bloch in dieser Beziehung vorhandenen Gedankengänge zu analysieren, ihre Richtigkeit mit der Wirklichkeit zu überprüfen, um so ihren marxistische oder nichtmarxistischen Charakter festzustellen zu können.

Erst dann wird es auch möglich sein zu beurteilen, ob ein nur flüchtiges Berühren der Ökonomie im „Prinzip Hoffnung“ gerecht-[23]fertigt ist oder nicht – ob es sich aus der schwerpunktmäßige Bearbeitung des Problems Hoffnung ergibt, ob es ein tatsächlicher Mangel des Buches ist, oder ob gar das Blochsche Gesamtsystem eine Analyse der ökonomischen Verhältnisse nicht zuläßt.

Was sind nach Ernst Blochs Auffassungen die Triebkräfte der gesellschaftlichen Entwicklung?

Ebenso wie der Marxismus scheint Bloch im arbeitenden Menschen den „starting point“ der gesellschaftlichen Entwicklung zu sehen. Geschichte ist die Geschichte des Menschen in seiner Produktivität, die primär in der aktiven Umgestaltung der Außenwelt besteht und damit auch zugleich diese Geschichte der Selbstproduktion des Menschen ist. Bloch untersucht aber weniger die objektiven Faktoren, die die Entwicklung der Produktion vorantreiben, als vielmehr den subjektiven Faktor. Dieser ist für ihn der ausschlaggebende. Ihn versucht er zu analysieren und daraus das Handeln der Menschen zu erklären. Entsprechend seiner „Ontologie des Noch-Nicht“, d. h. des Schemas „Nicht (Noch-Nicht) – Nichts – Alles“ entwickelt er eine Anthropologie, die er als marxistisch hinzustellen sucht. Das ist aber nicht damit getan, indem man den Menschen als materiell bezeichnet, als bisher höchste Entwicklungsstufe der Materie, und indem man die hin und wieder auf die gesellschaftlichen Beziehungen eingeht.

Erinnern wir uns an das Zitat von „wilder Wirkungskraft und Samen in der ganzen Natur“, als die Wurzel, aus der auch der Mensch herzuleiten sei (S. 17 der Arbeit). Diese Wurzel ist das „Realisierende“ überhaupt, welches in der ganzen Materie enthalten ist, und das mit anderen Worten das Tendieren des Nicht auf das Alles ist. Dieses Realisierende ist im Menschen ebenso vorhanden wie in der

anorganischen Natur; zwar ist es im Menschen spezifiziert durch die Form, in der es wirkt. Das Wesen des Menschen, sein intensiver Kern ist aber im Grunde nichts spezifisch menschliches, sondern ein Allgemeines der ganzen Materie, im Menschen nur zu vollerer Entwicklung bzw. Auswicklung gebracht. Der Mensch lebt als höchstes Realisierendes zum Zweck der völligen Realisierung des auch in ihm latent enthaltenen Endzieles.

Wir wollen dieses Intensive, dasjenige, was angeblich die Aktivität des Menschen ausmacht und damit sein Wesen, näher untersuchen und dann unsere Meinung dazu sagen: [24] Ausgangspunkt ist für Bloch die psychische Struktur des Menschen – zumindest scheint es so, da er das Realisierende im Menschen mit Begriffen kennzeichnet, die der Psychologie entlehnt sind.

Das menschlich Psychische setzt sich für Bloch zusammen aus wesentlich drei Momenten: aus den Trieben, aus den Affekten und aus dem Antizipationsvermögen (letzteres wird im 2. Abschnitt dieses Kapitels behandelt).

Hinter allem aber steht als das aktive Moment das eigentlich Intensive, der Wille.

Der subjektive Faktor im Menschen ist das ganz und gar Begehrliche, das Treibende, Drängende, welches schon im Säugling wirkt (siehe Hoffnung I, S. 31).

„Wer treibt in uns an? Wir regen uns, sind warm und scharf. Was lebt, ist erregt, und zwar zuerst durch sich selbst. ... Leer und daher gierig, strebend und daher unruhig geht es in unserem unmittelbaren Sein her. Aber all dies empfindet sich nicht, es muß dazu erst aus sich herausgehen. Dann spürt es sich als ‚Drang‘, als ganz vagen und unbestimmten. Vom Daß des Drängens kommt kein Lebender los, so müde er auch davon geworden sein mag.“ (Hoffnung I, S. 57)

Wir haben also auch im Menschen das Daß als letzten Grund des Treibens. Das gierige Daß des Lebens auch im Draußen, d. h. in der Umwelt dasjenige, welches seine Gier befriedigen kann. Das einzelne konkrete Gerichtetsein auf ein Etwas ist der Trieb bzw. das Bedürfnis. Je nach dem Etwas ist der Trieb unterschieden: Bloch stellt sich die Aufgabe, den Grundtrieb herauszufinden. Er sieht wohl die Schwierigkeit, die dabei auftreten, betont auch die Klassenbezogenheit des menschlichen Handelns, sieht aber dann doch im Hunger, im Selbsterhaltungstrieb das Grundlegende: „Dieser Trieb (der durchgängige – M. M.) ist der Selbsterhaltungstrieb, er allein dürfte so grundlegend sein – bei allem Wechsel –, daß er die anderen Triebe überhaupt erst ins Werk setzt.“ (Hoffnung I, S. 77)

Und weiter heißt es: „Daher bleibe man endlich auch hier beim realen Ausdruck der Sache: beim wirtschaftlichen Interesse, als dem gleichfalls nicht einzigen, aber grundlegenden. Die sich darin bekundende Selbsterhaltung ist der solideste unter den mehreren Grundtrieben und, bei allen zeitlichen, klassenmäßigen Abwandlungen, denen auch er unterliegt, sicher der durchgängige. Daher kann gesagt werden, bei aller Reserve und bekundeten Abneigung gegen [25] Verabsolutierung: Selbsterhaltung – mit dem Hunger als sinnfälligstem Ausdruck – ist der einzige Grundtrieb unter den mehreren, der diesen Namen verlässlich verdient, er ist die letzte und konkreteste auf den Träger bezogene Triebinstanz.“ (Hoffnung I, S. 79)

Wir sehen schon, daß der Begriff „Hunger“ sehr weit gefaßt ist, so weit, daß er ein Ausdruck für Mangel, Bedürfnis überhaupt ist. Er ist das „Noch-Nicht“ im Menschen, denn auch der Mensch nimmt an der „hungrigen Existenz der Materie“ teil. Er ist also faktisch das Allgemeine in allen Bestrebungen des Menschen. Zugleich begleitet der Hunger alle Affekte und die Affekte begleiten ihn. Die Unlustaffekte sind Ausdruck der Vereitelung der Befriedigung des Hungers, die Lustaffekte Ausdruck der Befriedigung.

Bloch hält nun aber die Einteilung in negative und positive Affekte für äußerlich, da eine Bewertung nicht nach dieser Einteilung vorgenommen werden kann (Lustaffekte können mitunter wertloser sein als Unlustaffekte) und da es auch Mischaffekte gibt. Er teilt deshalb die Affekte in gefüllte und Erwartungsaffekte ein. Es ist interessant, wie diese Einteilung aussieht, da sie für das Blochsche System charakteristisch ist. Die gefüllten Affekte sind nach Bloch kurzsinig, auf bereits Vorhandenes bezogen. Sie werden von ihm auch nicht näher untersucht, da sie nur das Äußere betreffen und nicht zum Wesen vordringen. Anders die Erwartungsaffekte, deren Gegenstand das Noch-Nicht-Gewordene ist.

Diese haben einen ungleich größeren antizipierenden Charakter, wollen tiefer ins Wesen eindringen. Während die gefüllten Affekte unechte Zukunft betreffen, betreffen die Erwartungsaffekte echte Zukunft. Die Erwartungsaffekte erhalten ihren Wert durch das Ziel, auf das sie gerichtet sind. Sie helfen mit, das höchste Gut vorauszuahnen oder auch das Nichts zu empfinden, je nachdem ob es sich um Zuwendungsaffekte (mit Hoffnung als stärkstem) oder Abwendungsaffekte (mit Furcht als stärkstem) handelt: „Jede Furcht impliziert, als Erfüllungskorrelat, totale Vernichtung, die so noch nicht da war, hereinbrechende Seligkeit, die so noch nicht war.“ (Hoffnung I, S. 122)

[26] Daraus wird deutlich, daß auch Blochs Affekteinteilung völlig seiner teleologischen Auffassung untergeordnet ist. Es gibt also einmal Affekte, die nur auf Äußerliches bezogen sind; sie sind unwesentlich, nichtig, da sie nur die Hülle betreffen, das, was geworden ist, und nicht das letzte Ziel. Auf dieses sind zum anderen die Erwartungsaffekte gerichtet, auf etwas, was noch nicht geworden ist.

Das hieße also, daß die Emotionen an sich schon auf ein letztes Ziel hinstreben. Sie beziehen sich auf den partiell in jedem Prozeßmoment enthaltene Alles bzw. Nichts. Das objektiv Mögliche wird also „gefühlte“. Damit ist zwar nicht der Wissenschaftlichkeit, wohl aber dem Mystizismus eine Lanze gebrochen. Es ist eine wissenschaftlich belegte Tatsache, daß Emotionen entweder von Empfindungen ausgelöst werden, oder aber durch unser Bewußtsein, d. h. durch das Wissen um die Bedeutung einer Sache für uns. Beim Menschen sind Emotionen stets sogleich vom Denken begleitet, auch wenn es sich um Stimmungen handelt, deren Anlaß uns nicht mehr bewußt ist. Beim Tier treten ebenso Emotionen auf, aber auf einer niedrigen Stufe und direkt von Empfindungen abhängig, vom Befinden, von sinnlichen Reizen. Stets aber sind Emotionen ausgelöst von Realitäten, niemals von einer bloßen Möglichkeit, vom Endziel, welches noch in weiter Zukunft steht.

Wichtigster Erwartungsaffekt nun ist die Hoffnung: „Der wichtigste Erwartungsaffekt, der eigentlichste Sehnsuchts-, also Selbstaffekt bleibt aber bei all dem stets die Hoffnung. ... Hoffnung, dieser Erwartungs-Gegenaffekt gegen Angst und Furcht, ist deshalb die menschlichste aller Gemütsbewegungen und nur Menschen zugänglich, sie ist zugleich auf den weitesten und den hellsten Horizont bezogen. Sie steht jedem Appetitus im Gemüt, den das Subjekt nicht nur hat, sondern aus dem es, als unerfülltes, noch wesentlich besteht.“ (Hoffnung I, S. 88)

Also der Mensch besteht wesentlich aus Trieben und Affekten – besonders Hoffnung spielt hier eine Rolle. Hunger als Haupttrieb wird verbündet mit Hoffnung zu dem, was den Menschen vorantreibt, ihn zum Handeln zwingt.

Wissen, Antizipation, also das bewußte Element, kommen als drittes hinzu. Hinter allem aber steht, wie schon gesagt, der Wille als aktives Moment, als eigentlich Intensives. „... der Mensch ist ein ebenso wandelbares wie umfängliches Triebwesen, ein Haufe von wechselnden Wünschen und meist von schlecht geordneten.“ (Hoffnung I, S. 62)

[27] Diese Darstellung des Menschen als psychisches Wesen ist zumindest einseitig und betrifft nicht das wirkliche Wesen des Menschen. Der Mensch ist primär ein gesellschaftliches Wesen, ein gesellschaftlich produzierendes Wesen. Das Allgemeine, welches der Mensch auch mit anderen Lebewesen gemeinsam hat, ist zwar allgemeiner als das Merkmal gesellschaftliches Wesen – aber gerade deshalb ist es nicht das Spezifikum des Menschen. Allgemeines und Wesen fallen nicht immer zusammen.

Bevor wir zur marxistischen Auffassung vom Wesen des Menschen kommen, zunächst schon ein Wort zum Menschen als Naturwesen, d. h. zum biologisch-psychologischen Wesen.

Die psychologischen Eigenschaften sind bei Bloch nicht wissenschaftlich erklärt, wie schon aus seiner Affekteinteilung ersichtlich wurde. Erstens sind Triebe, Affekte bei ihm nicht Funktionen einer ganz bestimmt organisierten Materie, sondern jeder Materie; sie sind nicht Produkt einer bestimmten Entwicklungsstufe der Materie, sondern der intensive Kern, das Wesen der Materie, der im Grunde schon seit Ewigkeit darin aufbewahrt ist. Zweitens werden damit die materiellen Faktoren, die das Psychische doch primär bestimmen, als sekundär betrachtet. Sowohl das Nervensystem erscheint nur als äußere Hülle, als passiver Träger des Subjektiven, als auch die außermenschliche Umwelt. Primär ist der Mensch aus sich selbst, aus seinem Daß-Intensiven heraus bewegt, alles andere ist Äußerlichkeit. Und

auch in den Objekten, die uns umgeben, ist das, was eigentlich mit uns in Wechselwirkung steht, ebenfalls Subjekt und im Grunde, vom menschlichen Subjekt nur durch die Intensität seiner Existenz unterschieden.

Wir wissen aber, daß die psychischen Eigenschaften der Menschen nicht schon seit Ewigkeit im Natursubjekt enthalten sind, sondern daß die Entwicklungsprodukte sind, aber nicht bloß in der Form, in der sie wirken, in der Hülle, in der sie in Erscheinung treten, sondern überhaupt in ihrer qualitativen und quantitativen Existenz. Die anorganische Materie hat keine solchen Eigenschaften. Es hieße, das Leben auf irgend ein mystisches Wesen, auf irgend welche Vitalkräfte zurückzuführen, die von der Materie im Grunde unabhängig sind, nur von ihr umschlossen werden. Daß hier Gott „durch alle Ritze schaut“, ist einleuchtend.

[28] Außerdem zeugt es von idealistischer Identifizierung der Materie mit ihren Funktionen, wenn man vom intensiven Kern spricht. Bewegungsformen, wie sie auch das Psychische darstellt, können nur Daseinsweisen^{7a} der Materie sein, nicht aber irgend ein Kern, also selbst Materie. Aber durch ein solch idealistisches Grundsystem, wie Ernst Bloch es zur Grundlage seiner Philosophie nimmt, kommt man auch bei den Fragen, die die lebende Materie und den Menschen betreffen, nicht aus dem Idealismus heraus.

Man muß also, wenn man Bloch kritisiert, weil er den Menschen primär als biologisches, psychologisches Wesen betrachtet, hinzufügen, daß auch diese Darstellung des Menschen bei ihm nicht wissenschaftlich ist, sondern mystifiziert erscheint.

Der Marxismus betrachtet den Menschen primär als gesellschaftliches Wesen. Es ist lehrreich, sich in diesem Zusammenhang die 6. Feuerbach These ins Gedächtnis zu rufen:

„Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen.
2. Das Wesen kann daher nur als „Gattung“, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.“ (MEW Bd. 3, S. 6)

Diese These soll vor allem auch deshalb angeführt sein, weil sich Bloch in seiner Interpretation der Thesen scheinbar damit identifiziert. Es gibt auch noch viele anderen Stellen, wo Bloch den Menschen als gesellschaftliches Wesen zu betrachten scheint, als unmittelbar mit dem Produktionsverhältnisse, in denen er lebt, verbunden und in einer ganz bestimmten Klasse angehörend. So betont er, daß auch der Hunger nichts Konstantes ist, sondern je nach Klasse und zeit variiert. Da aber der Hunger bei ihm letzten Endes nicht bestimmt wird durch die jeweils objektiven Gegebenheiten, sondern von einem letzten Ziel her, dem alles andere nur Mittel zum Zweck ist, bleibt Bloch im Abstrakten stecken. Kritisiert Marx Feuerbach wegen seiner abstrakten Auffassung vom Menschen, so trifft das gleiche auch für Bloch zu. Wo Bloch auf Produktionsverhältnisse, Klassen usw. zu sprechen kommt, kann es bei ihm nur die Hülle des Menschen betreffen, nicht aber das Wesen. Wenn wir vom gesellschaftlichen Wesen sprechen, meinen wir zugleich auch, [29] daß der Mensch das Ergebnis der gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit ist. Bei Bloch aber ist das Wesen der Menschen, das

^{7a} Der Begriff „Daseinsweisen“ ist hier so zu verstehen, daß die Bewegung als solche zwar allgemeine Daseinsweise ist, daß aber die konkreten Bewegungsformen der Materie ihre spezifischen Daseinsweisen darstellen. Was ich vorher (S. 9/10) an Blochs Auffassung von verschiedenen Daseinsweisen zu kritisieren suchte, war die Nebeneinanderstellung von Bewegung, Widerspruch und Antizipation als gleichwertige Daseinsweisen. Überhaupt ist der Begriff „Daseinsweise“ bei Bloch nicht identisch mit dem marxistischen, denn für ihn ist z. B. Antizipation als ein Bestandteil des intensiven Kerns der Materie ebenfalls Materie und nicht eine ihrer Bewegungsformen, also Daseinsweisen. Er identifiziert die Materie mit ihren Funktionen, wobei er die allgemeinen Funktionen der Materie ihrem Wesen nach wieder mit menschlichen Funktionen identifiziert.

Humanum, das Ziel, zu dem sie zuletzt gelangen, bereits von vornherein im Prozeß angelegt. Er übersieht auf Grund seiner immanenten Teleologie, das das „Humanum“ selbst erst Entwicklungsprodukt ist. Dabei sind bestimmte Züge des Menschen schon relativ zeitig vorhanden, – z. B. das Streben nach Geselligkeit, Zusammenarbeit und Hilfe. Dieser Grundzug des menschlichen Wesens hält sich auch durch alle Klassengesellschaften hindurch – aber in welchen Variationen und in welcher erbitterten Kämpfen oft gegen das Gegenteil! Dabei wird er immer wieder neu produziert – aber nicht deshalb, weil seine Verwirklichung ein letztes Ziel ist, sondern weil bestimmte objektive Bedingungen dafür schon immer vorhanden waren, weil er sich aus der Produktion direkt ergibt, ganz gleich, unter welchen Bedingungen sie stattfindet. Anstatt also das wirkliche Wesen des Menschen aus dem Geschichtsprozeß und insbesondere aus der materiellen Produktion abzuleiten, es als Entwicklungsprodukt zu betrachten, sieht Bloch in ihm ein immanent im Prozeß enthaltenes Ideal, dem die Menschen ihre Verhältnisse immer annähernder anpassen. Bis dann schließlich der Endzustand erreicht ist, der Zustand eines Menschseins, „das in seinem Daseinskreis mit nichts ihm Fremden mehr behaftet ist, ein Realisierendes, das selber realisiert ist: dieses ist der Grenzbegriff der Verwirklichung der Erfüllung.“ (Hoffnung I, S. 326)

Wie diese Perspektive der Menschen dann aussehen soll, wird an anderer Stelle beschrieben (vgl. Aufhebung der Entfremdung und Perspektiven der Menschheitsentwicklung).

Hier wollen wir nun noch die Faktoren untersuchen, die eine Höherentwicklung der menschlichen Produktion verursachen. Wir sehen: bei Bloch zieht letzten Endes ein utopisches Endziel den Menschen an. Die Bedürfnisse der Menschen und die sich daraus ergebenden Triebe sind nur insofern für die Höherentwicklung der Geschichte wichtig, als sie dieses Endziel intendieren. Bedürfnisse, die nur auf Nächstliegendes gerichtet sind, verlieren demgegenüber ihren Wert, genauso wie die gefällten Affekte den Erwartungsaffekten gegenüber verblassen.

Bedürfnisse, die auf höher gesteckte Ziele gerichtet sind, tragen, wenn die Menschen sich um ihre Erfüllung bemühen, selbstverständlich viel zur weiteren Entwicklung bei. Aber ebenso gut trifft das auch auf die anderen Bedürfnisse zu. [30] Die Höherentwicklung hat ihre Ursache nicht primär im Streben nach „dunkel geahnten Idealen“, sie ist vielmehr Ergebnis der ständigen Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur; es kommt zur Weiterentwicklung der Produktivkräfte und diese wieder ziehen eine entsprechende Gestaltung der Produktionsverhältnisse, der Basis nach sich. Dieser Prozeß gewinnt nicht Richtung durch ein Ziel, welches angepeilt wird, sondern durch den bisherigen Verlauf seiner Entwicklung.

Bloch sieht den treibenden Faktor in der geschichtlichen Entwicklung und damit in der materiellen Produktion im Bedürfnis der Menschen, im Grundtrieb Hunger im weitesten Sinne. Dabei ist ihm der Hunger in erster Linie ein mystisch-psychischer Trieb und nur scheinbar gesellschaftlich bedingt. Seinen Ursprung hat er in der intensiven Wurzel allen Seins: ausgelöst wird er letzten Endes durch ein zukünftiges Ziel.

Welche Auffassung vertritt nun der Marxismus in dieser Frage? Die Kategorie „Bedürfnis“ ist auch für den Marxisten eine grundlegende Kategorie, die zur Erklärung der Produktionstätigkeit der Menschen unerlässlich ist. Ohne Bedürfnis gäbe es keine Produktion; ohne ständiges Steigen der Bedürfnisse gäbe es keine erweiterte Produktion. Zugleich gäbe es keine Erweiterung der Bedürfnisse ohne Produktion.

Da Ernst Bloch aber den letzten Sinn der menschlichen Tätigkeit in der Erreichung des Endstadiums sieht, da er die Produktion letzten Endes nur als Drängen, Treiben zu diesem Endziel auffaßt, interessieren ihn auch vor allem das Bedürfnis als solches, der Hunger als solches – also allgemein gefaßt, bezogen auf das „höchste Gut“. Der Marxismus aber erklärt die Bedürfnisse aus dem „Schon-Gewordenen“ (um mit Bloch zu sprechen), das heißt aus den objektiv vorhandenen Bedingungen. Deshalb kann er sich nicht mit irgend einem abstrakten Bedürfnis-Begriff begnügen, sondern muß genau analysieren, wie die Bedürfnisse determiniert sind, welche Ursachen sie haben und welchen Einfluß das Streben zu ihrer Befriedigung konkret auf die weitere Entwicklung der Produktion hat.

Es soll hier nur kurz auf einige wesentliche Gesichtspunkte in diesem Zusammenhang hingewiesen werden, damit der Unterschied zwischen dem marxistischen und dem Blochschen Standpunkt in dieser Frage klar wird.

[31] Man kann die Bedürfnisse zunächst unterteilen in solche, die sich direkt aus der physischen Struktur des Menschen ergeben, die also seiner unmittelbaren Lebenshaltung dienen, und solche, die sich nur indirekt daraus ableiten lassen, bei denen ihre Herkunft kaum noch erkennbar ist. Letztere sind auch wieder sehr unterschiedlich. Einmal gibt es Bedürfnisse, die sich aus dem Produktionsprozeß im allgemeinen ergeben (z. B. das bereits erwähnte Bedürfnis nach Geselligkeit). Dann gibt es wieder Bedürfnisse, die charakteristisch sind für eine bestimmte Entwicklungsstufe der Produktivkräfte. Hierzu gehört zunächst als wichtigstes das Bedürfnis der zur Macht strebenden Klasse nach unspezifischen Produktionsverhältnissen, wobei sich aus den neuen Produktionsverhältnissen wieder eine Anzahl neuer Bedürfnisse ergeben. Stets aber ist es die jeweilige Entwicklungsstufe, die bestimmte Ziele auf die Tagesordnung stellt. Oder, wenn es sich um durchgängige Bedürfnisse handelt, sind es die relativ gleichbleibenden materiellen Bedingungen dafür, die immer wieder dasselbe Bedürfnis – in etwas variiertem Erscheinungsform – produzieren.

Von großer Wichtigkeit ist es auch zu untersuchen, welche Bedürfnisse jeweils den herrschenden Einfluß auf eine Epoche haben. Untersuchen wir zunächst, ob es die sogenannten durchgängigen Bedürfnisse sind, z. B. der Hunger als doch immerhin unaufhebbares Bedürfnis für den Menschen. Der Hunger ist zwar eine gewaltige Triebfeder der Produktion; er sorgt dafür, daß immer wieder aufs Neue produziert werden muß und zwingt den Proletarier, seine Arbeitskraft an den Kapitalisten zu verkaufen, und zwar sehr billig zu verkaufen, so daß im großen Umfang erweitert produziert werden kann. Aber der Kapitalist läßt nicht in erster Linie produzieren, weil der Hunger der Menschen befriedigt werden muß, sondern aus Profitstreben heraus. Das kapitalistische Klasseninteresse hat Einfluß auf Tempo, Bedingungen und Zielsetzung der Produktion, sowie auf die Verteilung der Produkte. Es hat dabei auch Einfluß auf die Befriedigung solcher allgemeiner Bedürfnisse wie den Hunger. Die jeweiligen Bedürfnisse der herrschenden Klasse sind herrschende Bedürfnisse der jeweiligen Epoche. Das Interesse einer herrschenden Ausbeuterklasse deckt sich nur zeitweilig mit den allgemeinen gesellschaftlichen Interessen, und zwar in den Zeiten des Aufstieges dieser Klasse, weniger in Zeiten ihres Abstieges: so ist z. B. die Entwicklung der Technik im Imperialismus auch im Interesse der Arbeiterklasse in der Beziehung, daß später im Sozialismus bereits eine entwickelte Industrie vorhanden ist, auf die man sich stützen kann.

[32] Das ist allerdings nur relativ zu sehen. Die fortschritthemmende Wirkung des Imperialismus ist ungleich größer und auch in bezug auf die Technik!

Die Rolle der Produktionsverhältnisse ist also bei der gesellschaftlichen Entwicklung sehr wichtig. Es führt nur zu furchtlosen Spekulationen, wenn man von ihnen so weit abstrahiert wie es Bloch tut. Nur wenn man nicht von den konkreten Verhältnissen, sondern von einer teleologisch-idealistischen Warte aus die geschichtliche Entwicklung betrachtet, ist ein solches Vorgehen erklärlich. Nur wenn man die gesellschaftliche Bewegung nicht aus ihren Widersprüchen heraus begreift, sondern als ein voluntaristisches Streben annimmt, wird man das Bedürfnis dermaßen abstrakt und einseitig fassen, wie es bei Bloch der Fall ist.

Dabei sind die Produktionsverhältnisse in zweierlei Hinsicht von Einfluß:

Einmal bestimmen sie, in welchem Maße die sogenannten allgemeinen Bedürfnisse sich auf die Gestaltung und Entwicklung der Produktion auswirken können, zum anderen produzieren sie selbst Bedürfnisse, die oft im Widerspruch zu den allgemeinen stehen, und zwar in der Klassengesellschaft. Sie produzieren aber auch spezifische Bedürfnisse der unterdrückten Klasse, in denen die allgemeinen Bedürfnisse zum Teil mit aufgehoben sind. Diese spezifischen, sich antagonistisch gegenüberstehenden Bedürfnisgruppen spiegeln den herrschenden Antagonismus wider. Sie stehen im ständigen Widerstreit und werden in ihm immer neu produziert, bis das gesellschaftliche Bedürfnis nach der Ablösung der Produktionsverhältnisse gesiegt hat.

Wenn wir also das Bedürfnis zur Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung erklären, so ist das einseitig. Erst aus der Beachtung der ständigen Wechselwirkung von Bedürfnis und Produktion unter bestimmten Produktionsverhältnissen läßt sich eine marxistische Erklärung ableiten.⁸

Hier kam es daher darauf an, die marxistische Grundhaltung zu dieser Frage von der Blochschen abzugrenzen.

All die falschen Auffassungen Blochs ergeben sich aus seinem teleologischen System. Für ihn wird das Handeln der Menschen nicht letzten Endes aus der objektiven Welt bestimmt, die Ziele, die sich die Menschen setzen, ergeben sich bei ihm nicht aus Vergangenheit oder Gegenwart, sondern aus der Zukunft und zwar aus dem objektiven Endziel.

[33] „Primär lebt jeder Mensch, indem er strebt, zukünftig, Vergangenes kommt erst später, und echte Gegenwart ist fast überhaupt noch nicht da. Das Zukünftige enthält das Gefürchtete oder das Erhoffte; der menschlichen Intention nach, als ohne Vereitlung, enthält es nur das Erhoffte.“ (Hoffnung I, S. 14)

Wie will aber eine solche Auffassung, daß die Menschen faktisch nur die Marionetten des Fernzieles sind, mit der marxistischen Auffassung vereinbart werden, wie Lenin sie formuliert: „In Wirklichkeit werden die Zwecke des Menschen durch die objektive Welt erzeugt und setzen diese voraus – finden sie als Gegebenes, Vorhandenes vor. Aber dem Menschen *scheint* es, daß seine Zwecke von außerhalb der Welt stammen, von der Welt unabhängig sind ...“ (Philosophischer Nachlaß, Berlin 1954, S. 108 [LW Bd. 38, S. 179])

Freilich, Blochs Zwecke, Ziele scheinen nicht von außerhalb der Welt zu stammen; sie sind ja immanent schon im Prozeß enthalten. Aber es ist im Grunde gleichgültig, ob ein transzendentes Wesen die Zwecke setzt, oder ob es ein immanentes Wesen ist, welches durch seine potentielle Anwesenheit die Richtung gibt. Beide Male ist der Idealismus nicht vermieden. Ob Gott schon in der Gegenwart wirklich ist und das Handeln der Menschen bestimmt, oder ob es ein erst in Zukunft wirklicher Gott ist, der aber seiner Wirkung nach dem bereits wirklichen Gotte in nichts nachsteht – beide Male ist das Resultat dasselbe. [34]

II. Das Bewußtsein – die geistige Produktion

Von großer Wichtigkeit für die menschliche Praxis ist das in ihr enthaltene Moment der Bewußtheit, die Fähigkeit der Menschen, ihre Umwelt zu erkennen und ihre Handlungen vor auszuplanen. Der Marxismus-Leninismus spricht in der Erkenntnistheorie von der Fähigkeit des menschlichen Gehirns, die Wirklichkeit widerzuspiegeln, und zwar in einem unendlichen Prozeß des immer besseren Erfassens der Außenwelt durch Sinnesorgane und Denken. Dabei weist der Marxismus immer wieder darauf hin, daß das menschliche Denken weitgehend von den gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt wird.

⁸ Wenn hier die Vergesellschaftung der Produktion als letzte Ursache für die Erkenntnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge bezeichnet wird, so spielen hierbei folgende Faktoren eine Rolle:

- a) Der gesellschaftliche Charakter der Produktion überhaupt, d. h. die Notwendigkeit der Beziehungen der Menschen untereinander im Produktionsprozeß, die sich ja dem menschlichen Bewußtsein direkt „aufdrängen“.
- b) Das ständige Anwachsen des gesellschaftlichen Charakters der Produktion; die Anhäufung gesellschaftlicher Arbeit auf materiellem und geistigem Gebiet, sie vergesellschaftet sich auch immer mehr durch die Arbeitsteilung. Der Mensch wird sich immer mehr seiner Abhängigkeit von den Erfahrungen der vorhergehenden Generationen, von deren Produktion, aber auch seiner Abhängigkeit von der Produktion seiner Zeitgenossen bewußt. Er wird sich seines gesellschaftlichen Wesens bewußt.
- c) Die ständigen Auseinandersetzungen zwischen den Klassen, die sich aus einer bestimmten Stufe der Produktion ergeben, führen ebenfalls zur Notwendigkeit, sich mit zwischenmenschlichen Beziehungen, mit Beziehungen zwischen den einzelnen Schichten und Klassen zu beschäftigen. Dabei gelangt besonders die aufstrebende Klasse zu gewissen Erkenntnissen über die Gesellschaft, die sie aber in ihrer abtseigenden Periode selbst am heftigsten bekämpft. Eine Ausnahme spielt hier das Proletariat.
- d) Da es keine Ausbeuterklasse, sondern die jede Ausbeutung abschaffende Klasse ist, ist auch in ihrer Theorie die erste in allen Zügen wissenschaftliche Gesellschaftsauffassung enthalten. Dieser qualitative Sprung im Denken ist aber nur möglich, weil die Vergesellschaftung der Produktion einen Stand erreicht hat, auf dem die Vergesellschaftung der Produktionsmittel eine historische Notwendigkeit geworden ist.

Ernst Blochs idealistischer Ausgangspunkt, seine Bemühungen, die Welt auf ein mystisches subjektives Wesen zurückzuführen, verhindern auch in dieser Frage eine wirklich wissenschaftliche Lösung.

Wie sich schon aus der Überschrift des philosophischen Hauptteils seines Werkes „Prinzip Hoffnung“ (Band I) erkennen läßt (Das antizipierende Bewußtsein), räumt unser Verfasser dem Antizipationsvermögen eine bedeutende Stellung im Erkenntnisprozeß ein. Schon in der Einleitung des Werkes sagt er: „Denken heißt Überschreiten. So jedoch, daß Vorhandenes nicht unterschlagen, nicht überschlagen wird ... Wirkliches Überschreiten kennt und aktiviert die in der Geschichte angelegte, dialektisch verlaufende Tendenz.“ (Hoffnung I, S. 14)

Auch die marxistische Erkenntnistheorie räumt der Antizipation einen bedeutenden Platz ein, aber den Platz, der ihr gebührt, nicht mehr und nicht weniger. Selbstverständlich leugnen wir nicht die Fähigkeit des Menschen vor auszuplanen bzw. den weiteren Verlauf eines objektiven Prozesses schon vor auszusehen. Glänzende Beispiele einer echten Antizipation gaben uns die Klassiker des Marxismus-Leninismus, indem sie auf die bevorstehenden großen gesellschaftlichen Umwälzungen hinwiesen und diese als unausbleiblich erkannten.

[35] Worin nun unterscheidet sich der marxistische Begriff der Antizipation vom Blochschen? Im Zusammenhang mit dem antizipierenden Bewußtsein verwendet der Verfasser des „Prinzip Hoffnung“ zwei Begriffe, die sich auf das Novum, das Zukünftige, Heraufkommende beziehen. Es ist zum einen das Noch-Nicht-Bewußte, zum anderen das Noch-Nicht-Gewordene. Beide Begriffe verhalten sich zueinander wie Bewußtseinsform und Korrelat. Dem Noch-Nicht-Bewußtsein „ist keinesfalls das heutige, manifeste Bewußtsein übergeordnet, sondern ein künftiges, erst heraufkommendes. Das Noch-Nicht-Bewußte ist so einzig das Vorbewußte des Kommenden, der psychische Geburtsort des Neuen. Und es hält sich vor allem deshalb vorbewußt, weil eben in ihm selber ein noch nicht ganz manifest gewordener, ein aus der Zukunft erst heraufdämmernder Bewußtseinsinhalt vorliegt. Gegebenenfalls sogar ein erst objektiv in der Welt entstehender; so in allen produktiven Zuständen, die mit nie Dagewesenem in Geburt stehen. Dazu ist der Traum nach vorwärts disponiert, damit ist Noch-Nicht-Bewußtes als Bewußtseinsweise eines Anrückenden geladen; das Subjekt wittert hier keinen Kellergeruch, sondern Morgenluft.“ (Hoffnung I, S. 130/131)

Dieses Noch-Nicht-Bewußte ist also ein „relativ noch Unbewußtes“ (siehe Hoffnung I, S. 21); es kennzeichnet einmal den „Horizont“ des Denkprozesses und meint zum anderen hauptsächlich den Horizont des Weltprozesses. Auf dieses Noch-Nicht-Bewußte bzw. Noch-Nicht-Gewordene bezieht Bloch in erster Linie die Antizipation. Dabei betont er ausdrücklich, das dem Noch-Nicht-Bewußten nicht das „heutige, manifeste Bewußtsein“ übergeordnet werden kann. Es handelt sich hier um eine völlig neue „Bewußtseinsklasse“, die Bloch „entdeckt und un[ver]wechselbar notiert“ hat (Hoffnung I, S. 21*). Diese Bewußtseinsklasse blieb daher unnotiert. Sie findet ihren Niederschlag in Tagträumen und in sämtlichen Utopien, wobei der Utopiebegriff für jede Antizipation verwendet wird; das Unbewußte im Sinn des Noch-Nicht-Bewußten ist der eigentliche „Raum der Bereitschaft zum Neuen und der Produktion des Neuen“ [Hoffnung I, S. 130].

Wenn dem so ist, so hat Bloch hier tatsächlich eine gewaltige Entdeckung gemacht. Der Marxismus hat dieses Unbewußte bis jetzt noch nicht „un[ver]wechselbar notiert“. Es drängt sich nur die Frage auf, weshalb er dann eine so große Bedeutung für die bewußte Tätigkeit der Menschen hat und die Bereitschaft zum Neuen und die Produktion des Neuen so ungeheuer aktiviert hat. Doch er konnte das nicht deshalb, weil er das Noch-Nicht-Bewußte reflektiert, sondern weil er auf der Grundlage der [36] genauen Analyse von Vergangenheit und Gegenwart die richtigen Schlüsse für die zukünftige Entwicklung und für die sich danach zu richtende Tätigkeit der Menschen zieht. Wollte der Marxismus von einem Noch-Nicht-Bewußten sprechen und dieses in den Mittelpunkt seiner erkenntnistheoretischen Auffassungen stellen, so könnte er den Menschen außer dem Begriff „Noch-Nicht-Bewußtes“ rein gar nichts sagen; dieser Begriff aber ist inhaltlich nichtssagend. Er sagt nur aus, daß es etwas

* „Ein Hauptgeschäft ist in diesem Teil [Zweiter Teil: Grundlegung: Das antizipierende Bewußtsein] die *Entdeckung und unverwechselbare Notierung des ‚Noch-Nicht-Bewußten‘*.“

geben wird, was wir zwar einmal wissen werden, was wir aber jetzt auf Grund der Raum- und Zeitgebundenheit, in der wir leben, noch nicht kennen. Freilich ermöglicht uns die wissenschaftliche Geschichtsbetrachtung eine verhältnismäßig weite Voraussicht für die Zukunft der Menschheit. Wir wissen z. B. genau, daß die Zeit kommen wird, in der der Kommunismus auf der ganzen Welt gesiegt hat, wir haben auch schon bestimmte Vorstellungen der klassenlosen Gesellschaft. Es wird aber im Konkreten noch vieles geben, was für uns jetzt noch ein „Noch-Nicht-Bewußtes“ ist. Das ist eine ganz logische Sache, über die sich den Kopf zu zerbrechen nutzlos ist. Es ist eben eine Besonderheit des Erkenntnisprozesses, daß er eine unendliche Annäherung an die absolute Wahrheit darstellt.

Bloch hilft sich aus diesem Dilemma, daß über das Noch-Nicht-Bewußte rein gar nichts wissenschaftlich ausgesagt werden kann, scheinbar dadurch, daß er die ganze Angelegenheit mystifiziert. Das Noch-Nicht-Bewußte kann noch gar kein wirkliches Bewußtes sein – warum aber soll es nicht schon ein Ahnen von Zukünftigem sein? Da wirkliches handfestes Wissen nicht soweit in die Tiefe oder auch nach vorwärts reicht, um bis zum „Weltgeheimnis“ [Hoffnung I, S. 146] vor zu gelangen, spricht Bloch vom „Ahnen nach vorwärts“. Antizipation, Ahnen nach vorwärts sind bei ihm dasselbe; wesentlich dasselbe ist aber auch konkrete Hoffnung (Hoffnung mit Wissen durchtränkt) und utopische Funktion im menschlichen Bewußtsein. Dasjenige, was das Bewußtsein hauptsächlich interessieren muß, ist die Tendenz-Latenz im Prozeß; diese gilt es zu erkennen. Das Vergangene und Gegenwärtige ist auch nur interessant, soweit es das Zukünftige in sich birgt: „Das fortgeschrittenste Bewußtsein arbeitet derart auch in der Erinnerung und Vergessenheit nicht als in einem abgesunkenen und so geschlossenen Raum, sondern in einem offenen, im Raum des Prozesses und seiner Front. Dieser Raum aber ist ausschließlich mit Dämmerung nach vorwärts erfüllt, auch noch in seinen Exempeln aus fortbedeutender Vergangenheit ...“ (Hoffnung I, S. 156/157)

[37] Auch den Marxismus interessieren Vergangenheit und Gegenwart vor allem wegen des weiteren Verlaufs einer Entwicklung, aber der Begriff der Zukunft ist für Bloch ein ganz anderer. Ihn interessiert an der Zukunft hauptsächlich nur das angeblich immanent in ihr enthaltene „Eine, letztthin Gemeinte“, das Endziel, welches noch nicht erreicht ist, aber schon als Möglichkeit im Prozeß enthalten ist und dessen Wesen, den Kern ausmacht. Was an der Zukunft wirklich konkret ist, wirklich von uns erkannt werden kann, ist für Bloch nur die Hülle, die Erscheinung, durch die sich der Kern, das Wesen ein Stück weiter herausgearbeitet hat. Daraus ergibt sich, daß seine Zukunft gar keine echte ist – ist sie doch wesentlich ein schon in der Welt Vorhandenes, welches nur die Metamorphose von der Möglichkeit zur Wirklichkeit durchmacht.

Eine große Bedeutung haben nach Bloch Tagträume, Wünsche der Menschen; in ihnen würden sich, wenn auch oft in verzerrter Form, immer wieder der alte Wunschtraum der Menschen nach dem „höchsten Gut“ widerspiegeln. Ein wichtiger Bestandteil des menschlichen Bewußtseins sei hierbei die Phantasie. Nach Blochs Meinung nimmt gerade die Phantasie das Real-Mögliche, das „Noch-Nicht-Sein erwartbarer Art“ (Hoffnung I, S. 159) voraus. Er wendet sich dabei gegen abstrakte Phantasterei ohne Bezug zum Real-Möglichen und auch gegen die Empiristen „mit den Brettern vorm Kopf, die nicht die Welt bedeuten“ [Hoffnung I, S. 160]. Auch der Marxismus hat gegen beide Richtungen ernste Einwände, lehnt beides ab, aber man kann sich auch keinesfalls einverstanden erklären mit der Blochschen Auffassung von der Phantasie. So behauptet Bloch: „Sich ins Bessere denken, das geht zunächst nur innen vor sich. Es zeigt an, wieviel Jugend im Menschen lebt, wieviel in ihm steckt, das wartet. ... Daß man derart in Träume segeln kann, daß Tagträume, oft ganz ungedeckter Art, möglich sind, dies macht den großen Platz des noch offenen, noch ungewissen Lebens im Menschen kenntlich. Der Mensch fabelt Wünsche aus, ist dazu imstande, findet dazu eine Menge Stoff, wenn auch nicht immer vom besten, haltbarsten, in sich selbst. Das Gären und Brausen oberhalb des gewordenen Bewußtseins ist das erste Korrelat der Phantasie, das zunächst nur inwendige, ja in ihr selbst befindliche.“ (Hoffnung I, S. 213/214)

Das zweite Korrelat aber sieht Bloch im vermittelten Novum: „... das real Mögliche zureichend vermittelter, also dialektisch-materialistisch vermittelter Neuheit gibt der utopischen Phantasie ihr zweites, ihr konkretes Korrelat: eine außerhalb eines bloßen Gärens, Brausens im inneren Kreis des Bewußtseins.“ [Hoffnung I, S. 214/215]

[38] Bloch erklärt also die Phantasie primär aus einem zunächst nur inwendigen Gären und Brausen heraus. Dieses Gären und Brausen, das Treibende im Menschen, ist aber nicht nur Ursprung, Quelle der Phantasie, – es spiegelt sich auch in ihr wider, liefert „eine Menge Stoff“, es ist „das erste Korrelat“ [Hoffnung I, S. 213]. Freilich kann auch das psychische Leben des Menschen selbst Gegenstand des menschlichen Denkens, Gegenstand der Phantasie sein – niemals aber ist es materialistisch, dieses psychische Leben als Gären und Brausen zu bezeichnen. Auch meint Bloch gar nicht das Nachdenken über verschiedene Seiten der menschlichen Psyche; er versteht darunter das Ahnen des Daß-Grundes, der intensiven Wurzel, die auch im Menschen selber steckt. Dieses Ahnen ist das Intendieren auf das Totum hin. Nur ist es eben noch verhüllt und oft irrig.

Eine solche Auffassung widerspricht dem marxistischen Grundsatz, daß das Sein das Bewußtsein bestimmt, daß das Bewußtsein nichts anderes ist als das Ergebnis der materiellen Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, – und mag es in noch so phantastischer Form auftreten. Hierin, in der materiellen Produktion liegt die Ursache, die Quelle *jedes* menschlichen Denkens, nicht etwa im Gären und Brausen im Inneren des Menschen, im Hintreiben auf ein fernes Ziel zu, welches aber schon als potentiell angelegtes selbst wieder Ursache allen Treibens ist. Man kann sich drehen und wenden wie man will, mit einer solchen teleologischen Auffassung, wie sie bei Ernst Bloch vorhanden ist, kann man keine einzige Frage konsequent wissenschaftlich lösen; man kommt immer wieder dazu, den wirklichen konkreten Prozeß nur als Mittel zum Zweck, als reine Farce zu betrachten. Das Bewußtsein wird hier nur insofern als Produkt der Arbeit betrachtet, als es durch die Arbeit weiter herausgebracht wird. Wirklich geschaffen, wirklich produziert wird es nicht, – denn es ist ja schon seit jeher in der ganzen Materie „angelegt“. Man könnte Bloch in dieser Frage mit Hegel vergleichen, nur mit der Einschränkung, daß Bloch das Wesen der Welt nicht rein logisch faßt, sondern eher psychologisch; er lehnt ein Wissen ohne Affektbeteiligung ab, auch für die gesamte Materie, und faßt als noch tieferes Wesen den Hunger. Das Bewußtsein überlagert faktisch den Hunger, zusammen mit den Erwartungsaffekten, sowohl positiver als auch negativer Art. Außerdem unterscheidet sich Bloch von Hegel dadurch, daß er keine Anfangsschöpfung für den Prozeß annimmt, sondern nur einen Endzustand, in dem jeder Prozeß aufhört, also auch die Erkenntnis.

Die Antizipation ist also schon seit jeher eine Eigenschaft der Welt, nur kommt sie im Menschen zu vollerer Erscheinung: [39] „... antizipatorische Elemente sind ein Bestandteil der Wirklichkeit selbst. Also ist der Wille zur Utopie mit objekthafter Tendenz durchaus verbindbar, ja in ihr bestätigt und zu Hause.“ (Hoffnung I, S. 215/216)

In seiner Untersuchung der drei Stadien der geistigen Produktion zeigt sich Blochs idealistischer Ausgangspunkt ganz deutlich: Geistige Produktivität ist „arbeitsfähige Ahnung“ (Hoffnung I, S. 136). Im folgenden entwickelt er dann die drei Stadien Inkubation, Inspiration und Explikation. Man kann in der geistigen Arbeit von einer solchen Stufung sprechen, nur muß man das Rechte darunter verstehen, Die Inkubation als „heftiges Meinen“, Hinzielen „auf das Gesuchte“ [Ebenda], als Gärung zu bezeichnen ist zumindest schon begrifflich verschwommen ausgedrückt. So können angestrengte geistige Vorarbeiten und Erfahrungssammlung nicht exakt benannt werden.

Manchmal erscheint es, als sei Blochs Auffassung gar nicht so unmarxistisch; so z. B. dann, wenn er vom „Auftrag der Zeit“, von „Bedingungen ökonomisch-sozialer Arbeit“ spricht, die eine Erkenntnis erst ermöglichen. Hören wir eine solche Stelle ab: „Die Zündungsgegend der Inspiration liegt in der Zusammenkunft einer spezifisch genialen, das heißt schöpferischen Anlage mit der Anlage einer Zeit, den spezifischen Inhalt zu liefern, der für die Aussage, Formung, Durchführung spruchreif geworden ist. ... ohne kapitalistischen Auftrag hätte der subjektive Auftrag zum Cogito ergo sum nie seine Inspiration gefunden; ohne beginnend proletarischen Auftrag wäre die Erkenntnis der materialistischen Dialektik unfindbar gewesen oder ein bloßes brütendes Aperçu geblieben und auch nicht als Blitz in den nicht mehr naiven Volksboden eingeschlagen.“ (Hoffnung I, S. 138)

Aber in der letzten Bemerkung vom bloßen brütenden Aperçu zeigt sich schon des „Pudels Kern“, deutlicher noch in folgenden Zeilen: „Das Geheimnis der Welt, daß als unsere Aufgabe in der Zeit vorrückt und der großen Begabung vorgerückt wird, ist zwar mächtig genug, um die zu seiner

Artikulation Berufenen mit Inkubation geladen zu halten, aber noch nicht mächtig genug, um den Schuß der jeweils möglichen, gesellschaftlich bevorstehenden Erhellungsweise zu lösen.“ (Hoffnung I, S. 138)

Also der Klassenauftrag kann nur die Inspiration herbeiführen, nur Auslöser sein; das wirklich Inhaltliche der Erkenntnis besorgt das Weltgeheimnis. Die zeitgebundenen Umstände, die Klassenstellung des einzelnen Menschen sind auch hier nur die äußere Hülle, in die das Weltgeheimnis eingebettet ist und mit deren Hilfe es immer weiter vorrückt. Deshalb kann uns auch beim Erkennen des Weltgeheimnisses das wirkliche, konkrete Studium der Situation wenig nützen; es meldet sich als [40] Ordnung* von selbst im Menschen an, wenn auch noch dumpf und undeutlich, denn das Weltgeheimnis, die intensive Wurzel ist ja, wie in der ganzen Welt so auch im Menschen enthalten. Eine solche Auffassung setzt natürlich die Rolle der Praxis bei der Erkenntnis der Welt herab.

In diesem Zusammenhang ist noch ein weiterer Gedanke wichtig: Die übergroße Betonung der Genies, der genialen Persönlichkeit. Genialität ist laut Bloch „Pionier an den Grenzen einer vorrückenden Welt, ja selber ein wichtigster Teil der Welt, die sich erst bildet.“ (Hoffnung I, S. 140)

Man wird nicht leugnen, daß die geniale Persönlichkeit eine große Rolle in der Geschichte spielt. Gerade in der Arbeiterbewegung ist die Theorie als Ergebnis höchster geistiger Produktion vor allem der Klassiker des Marxismus-Leninismus wichtigster Bestandteil, ohne den es einen erfolgreichen Kampf gar nicht geben kann. Die historische Aufgabe des Proletariats erfordert unbedingt die wissenschaftliche Einsicht in die Entwicklungsgesetze von Natur und Gesellschaft. Es ist aber nicht richtig, wollte man darüber nicht beachten, daß auch die geistigen Produkte großer Persönlichkeiten das Ergebnis der gesamten bisherigen gesellschaftlichen Praxis sind. Die Gesellschaft ist nicht nur das Feld, auf dem das Genie wirkt, – sie ist auch das Feld, von dem das Genie erntet. Wenn man aber in einem Buch, welches den Anspruch erhebt, marxistisch zu sein, zwar viel von der Bedeutung einzelner großer Denker spricht, aber dabei kaum ein Wort verliert über die primäre Rolle der Massen, so ist das zumindest sehr einseitig. Dieser Mangel ist aber wiederum zu verstehen aus der Gesamtkonzeption Ernst Blochs heraus: Da es ihm in erster Linie auf das „Ahnen“ des Wesens der Welt, welches im Weltgeheimnis verborgen ist, ankommt und erst in zweiter Linie auf die Erkenntnis der einzelnen Erscheinungen und Gesetzmäßigkeiten, die ja vorwiegend nur den unmittelbaren Zwecken und weniger dem Endzweck-Endziel dient, muß er die geniale Persönlichkeit mit dem „intensivsten Subjektfaktor“ besonders hervorheben – ist sie doch „intensiver da“ als die Masse der „Durchschnittsmenschen“. – Ernst Bloch untersucht anhand der Ideologie, inwieweit Denken klassegebunden und inwieweit es klassenindifferent ist. Er spricht dabei von zwei Seiten der Ideologie⁹:

1. vom falschen Bewußtsein und 2. vom utopischen Bewußtsein. Die beiden Elemente sind je nach Auf- und Abstieg einer Klasse verschieden verteilt.

„Die großen philosophischen Werke enthalten [41] zwar, infolge der jeweiligen gesellschaftlichen Schranke des Erkennens, mehr Zeitgebundenes und so Vergängliches, jedoch zeigen auch sie, gerade sie wegen der Höhe des Bewußtseins, das sie ausgezeichnet und das weit in Künftiges, Wesentliches hineinblicken läßt, jene echte Klassik, die nicht aus Abrundung besteht, sondern aus ewiger Jugend, mit immer neuen Perspektiven in ihr. Nur die Scheinprobleme und die Ideologie an Ort und Stelle sind beim Symposion, der Ethica, gar der Phänomenologie des Geistes niedergesunken und abgetan,

* Diese Stelle im Manuskript nicht eindeutig erkennbar, daher ist es ungewiß, ob das Wort „Ordnung“ richtig entziffert wurde.

⁹ Bloch verwendet hier den Begriff „Ideologie“ in einem erweiterten Sinne, nicht so, wie ihn z. B. Engels in einem Brief an Mehring verwendet: „Die Ideologie ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewußtsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt“. (Ausgewählte Briefe, S. 549 – geschrieben 1893 [MEW Bd. 39, S. 97])

Man kann den Ideologie-Begriff aber auch im erweiterten Sinne anwenden. Wir sprechen ja auch vom „ideologischen Kampf der Arbeiterklasse“, von „ideologischer Reinheit der Partei“ usw. Die Ideologie der Arbeiterklasse fällt also mit Wissenschaftlicher Weltanschauung zusammen und nicht mit falschem Bewußtsein. Allerdings liegt bei dem Begriff „Ideologie“ der Akzent eindeutig auf der Klassenbezogenheit des Denkens. Er wird wohl auch mit Aufhebung des Klassenantagonismus, mit Überwindung jeder bürgerlichen Ideologie nicht mehr auf irgendwelche Resultate des Denkens angewendet werden.

dagegen der Eros, die Substanz, die Substanz als Subjekt stehen mitten in allen Veränderungen als *Variationen des Ziels*.“ (Hoffnung I, S. 171)

Freilich kann man das Denken nicht vollinhaltlich als klassengebunden bezeichnen, Die echten Ergebnisse der menschlichen Erkenntnis werden immer wieder von der nachfolgenden Generation aufgehoben, in der Praxis erprobt und erweitert (allerdings nur vom progressiven Teil der Menschheit, der nicht auf Grund seiner Gebundenheit an eine reaktionäre Klasse daran gehindert ist). Sind aber diese wirklichen Erkenntnisse wirklich Variationen des Ziels? Wir sind nicht der Meinung. Die wirklichen Erkenntnisse der Menschheit entstanden aus der Auseinandersetzung der Menschen mit der Natur und zum Teil auch innerhalb der gesellschaftlichen Kämpfe. Keineswegs ist es so, daß die Erkenntnis das immer weitere Hervorbrechen des Weltgeheimnisses ist zum Zweck seiner Lösung. Die Tatsache, daß es auch Denken gibt, welches nicht klassengebunden ist, erklärt sich nicht aus einem mystischen Wesen der Welt heraus, welches nun endlich zu sich kommt, sondern diese Erscheinung findet ihre Ursache in der *allgemeinen* Existenzgrundlage der menschlichen Gesellschaft – in der materiellen Produktion. Auch das Streben der Menschen nach immer menschlicheren Beziehungen untereinander ist nur zu erklären aus der zunehmenden Vergesellschaftung der Produktion.¹⁰ Es ist weder so, daß die Menschen eine Rückerinnerung an die Urgesellschaft haben und sich deshalb nach diesen Verhältnissen zurücksehnen, noch ist es so, daß die Menschen in sich den „dunklen Drang“ nach einem in der Welt angelegten Ziel spüren. Auch hier würde eine teleologische Auffassung uns nur zum Idealismus führen.

[42] daß es sich bei der Blochschen Erkenntnistheorie nicht um die marxistische Widerspiegelungstheorie handelt, sondern um eine im Wesen irrationalistische Auffassung, soll uns noch ein letztes Beispiel beweisen.

Im „Prinzip Hoffnung“ auf S. 22 des ersten Bandes heißt es: „Und ebenso ist das Jetzt und Hier, dies immer wieder Anfangende in der Nähe, eine utopische Kategorie, ja die zentralste; ist sie doch, zum Unterschied vom vernichtenden Umgang eines Nichts, vom aufleuchtenden eines Alles, noch nicht einmal in Zeit und Raum eingetreten. Vielmehr gären die Inhalte dieser unmittelbarsten Nähe noch gänzlich im Dunkel des gelebten Augenblicks als des wirklichen Weltknotens, Welträtsels. Das utopische Bewußtsein will weit hinaussehen, aber letztthin doch nur dazu, um das ganz nahe Dunkel des gerade gelebten Augenblicks zu durchdringen, worin alles Seiende so treibt wie sich verborgen ist.“

Und auf Seite 318 desselben Bandes wird der Gedanke noch weiter ausgeführt: „... das Dunkel des gelebten Augenblicks ist abbildlich für das Dunkel des objektiven. Also für das Sich-nicht-Haben jenes intensiven Zeitelements, das sich noch nicht selber in die Zeit und den Prozeß als inhaltlich manifestiert entfaltet hat. Nicht das Fernste also, sondern das Nächste ist noch völlig dunkel und ebendeshalb, weil es das Nächste, das Immanenteste ist; in diesem Nächsten steckt der Knoten des Daseinsrätsels. Das Leben des Jetzt, das eigentlich intensive, ist noch nicht vor sich selbst gebracht, als gesehen, als aufgeschlossen zu sich selbst gebracht; so ist es am wenigstens Da-Sein, gar Offenbar-Sein. Das Jetzt des Existierens, das alles treibt und worin alles treibt, ist das Unerfahrenste, was es gibt; es treibt noch ständig unter der Welt. Es macht das Realisierende aus, das sich am wenigsten realisiert hat – ein tätiges Augenblicks-Dunkel seiner selbst.“

Dieses Dunkel des gelebten Augenblicks kann nach Bloch nur durchbrochen werden, wenn Subjekt und Objekt sich berühren. Das ist einmal möglich durch Zeitnähe, durch unkontemplatives Herangehen, wie es bei der Inspiration beschrieben wurde. Es ist aber auch möglich auf eine andere Weise – auf ganz zufällige, durch sie sogenannte „Symbolintention eines Überhaupt“. (Hoffnung I, S. 315)

Die Symbolintention betrifft den „Kern der Latenz, und zwar als letzte Frage, in sich selbst wiederholend“. [Ebenda]

¹⁰ Vgl. auch S. 29.

Wir haben ja nicht nur ein wissenschaftliches Denken in bezug auf die Naturerkennt[nis], sondern auch in bezug auf die Gesellschaftserkenntnis in vormarxistischer Zeit. Nur war es bruchstückhaft, entstellt, keine umfassende Erklärung der geschichtlichen Zusammenhänge, vom Klasseninteresse verzerrt und vom niedrigen Stand der Produktivkräfte verhindert.

Sie ist ein Aufblitzen, ein plötzliches Erhellen des Welträtsels, aber nicht die Lösung des Rätsels, sondern das Rätsel wird als Rätsel begriffen, als die absolute Frage. Anlässe und Inhalte solchen Aufblitzens sind ganz „uneigentliche“, nebensächliche, doch für diesen Moment sind Subjekt und Objekt, „beide in durchdringender Betroffenheit“ [Ebenda], identifiziert. Diese Symbolintentionen werden eigentlich nur als Affekte, als tiefstes Staunen, [43] nicht aber als Erkenntnisse wahrgenommen. Der Inhalt des Weltknotens wird geahnt, aber nicht gelichtet. Ist das Staunen ein positives, so wird das Alles geahnt, ist es negativ, so meldet sich das Nichts, usw. usf.

Wir hatten schon bei der Untersuchung der drei Stadien der Produktivität festgestellt, daß es im Grunde gar nicht um eine wirkliche Erkenntnis geht, sondern um Intuition. Hier wurde dies noch deutlicher ausgesprochen. Nicht Erfahrungen können letzten Endes den Weltknoten lösen, sondern eine zufällige Identifizierung von Subjekt und Objekt, deren Ursache nicht erkennbar ist, lassen ihn höchstens mal aufblitzen, – aber nur für einen Augenblick, denn dann verschwindet er wieder im „Dunkel des gerade gelebten Augenblicks“ [Ebenda, S. 316]. Das Wesen, der Kern der Welt, das Weltgeheimnis ist also vorläufig gar nicht zu erfassen. Damit ist jedes bisherige exakte Wissen nur Wissen um die Erscheinung, nicht um das Wesen, Man stößt hier unweigerlich auf Differenzen mit den Ergebnissen der bisherigen Wissenschaft, vor allem auch mit den Ergebnissen des Marxismus. Wie ist überhaupt eine Weltveränderung möglich, ohne Wissen um die innersten Zusammenhänge der Welt? Wenn wir das „Ding an sich“ noch nicht erkannt haben, ja gar nicht erkennen können, wäre unser ganzes Handeln tatsächlich nur Experiment. Alles wäre der subjektiven Willkür überlassen, weil ja jeder mit demselben Recht sagen kann, daß nach seiner Intuition der Weg ins Glück nicht nach links, sondern nach rechts abzweige.

Dieser Agnostizismus in Blochs Erkenntnistheorie leugnet die positive Beantwortung der zweiten Seite der Grundfrage der Philosophie, leugnet damit auch eine gültige Aussage über die Materialität der Welt – denn wie will man behaupten, daß das Welträtsel, dieses „Ding an sich“ im universalen Maßstab, von materieller Substanz ist, wenn man es nicht erkennen kann? In dem Moment aber, wo das Wesen heraus ist, das heißt am Endziel, müßte es zwar erkannt sein, – aber zugleich wäre das die letzte Erkenntnis, denn das Daseinsrätsel ist gelöst. Der Denkprozeß ist an seinem Ende angelangt.

Es wird also für den Prozeß eine Erkenntnis des Welträtsels geleugnet; mit dem Punkt der Auflösung des Welträtsels wird der Fortgang des Denkens selbst geleugnet. Beides Gedanken, die sich nicht mit dem Marxismus vereinbaren! [44]

III. Zusammenfassung: Eine abstrakte und zugleich mystische Betrachtungsweise

Zusammenfassend ist gegen Blochs Auffassung von den Triebkräften der gesellschaftlichen Entwicklung folgendes kritisch einzuwenden:

Für Ernst Bloch ist auch der Geschichtsprozeß von einem mystischen Fernziel bestimmt. Jede Höherentwicklung der Produktivkräfte der Gesellschaft stellt bei ihm nur als immer intensiveres Hervortreiben des subjektiven Faktors dar, als immer stärkere Annäherung an das letzte Ziel, nicht aber als Ergebnis des Produktionsprozesses der Menschen, in dem sie nicht nur immer bessere, zahlreichere Produkte, sondern auch sich selbst produzieren, – ihre höhergeschraubten Bedürfnisse, ihre körperlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten und auch ihr Bewußtsein.

Die wirklich konkreten Verhältnisse, unter denen die Menschen produzieren, untersucht Bloch nicht, da sie für ihn nicht wesentlich sind – sind sie doch nur Mittel zum Zweck. Im Grunde besteht bei ihm auch gar keine rechte Beziehung zwischen dem „intensiven Kern“ des Menschen und seiner konkreten Produktionstätigkeit. Die einzige Verbindung besteht darin, daß der Mensch durch die Praxis mit dem „Natursubjekt“ vermittelt wird und das „Verwandte“ in der Natur ahnt. Der Mensch ist wie die ganze Natur wesentlich Träger des letzten Zieles und zugleich Treiben zu diesem hin. Er ist im Grunde vom Gesamtuniversum nicht unterschieden. Das, was den wirklichen Menschen ausmacht, seine gesellschaftliche und seine (wirkliche) biologische Natur, bleibt nur äußere Hülle. Bloch kann auf viele Fragen keine Antwort geben: so z. B. auf die Frage, wie denn nun eigentlich eine echte Beziehung zwischen Hülle (Erscheinung) und Kern (Wesen) aussehen soll. Die Produktion z. B. ist ihm nur eine allgemeine Erscheinungsform des allgemeinen Treibens des Nicht zum Alles. Zugleich

aber wird das Wesen nicht von der Erscheinung mitproduziert, sondern ist etwas Ewiges, während die Erscheinung stetig wechselt – direkt wechselt, nicht nur variiert. Es besteht keine echt dialektische Beziehung zwischen Erscheinung und Wesen. Die Erscheinung kann das invariante Wesen nur umschließen, ihr sofortiges volles Hervortreten verhindern.

[45] Für Bloch gibt es also einmal den intensiven Kern, zum anderen als „äußere“ Gesetze. Man sieht daraus, daß Blochs immanente Teleologie nicht nur idealistisch ist, sondern auch undialektisch, metaphysisch.

Bei Hegel z. B. war es möglich, daß der Entwicklungsprozeß selbst als dialektischer erklärt werden konnte, da Hegel keinen intensiven Kern annahm, sondern die Umwandlung des Geistes in Materie – also die Erklärung des Weltprozesses aus einem Prinzip.

Bei Bloch aber stehen „Kern-Intensives“, „Daß-Grund“ oder wie er es sonst noch nennt, und die konkrete Welt im Grunde isoliert nebeneinander, bzw. ineinander.

Die Auswirkung auf die Erklärung des Geschichtsprozesses ist evident:

Bloch gelangt nur zu einer eklektizistischen Betrachtungsweise. Seine Hinweise auf die materielle Basis, auf die objektiven Bedingungen der gesellschaftlichen Entwicklung, bleiben eine reine Farce, ohne wirklich inneren Bezug zu seinem System. Sie haben in der Praxis allerdings dazu geführt, dem Blochschen Werk einen marxistischen Anstrich zu verleihen.

Aus diesem Grunde ist es erklärlich, warum im „Prinzip Hoffnung“ auf die genaue Untersuchung der materiellen Basis so wenig Wert gelegt wird. Es kam ihm darauf an, den „intensiven Kern“ des Weltgeschehens, das auch das Treibende der Geschichte sein soll, zu untersuchen und näher zu bestimmen. Daß er dabei in Mystizismus geriet, ist bei seinem idealistischen Ausgangspunkt nur natürlich.

Er unterschiebt der Geschichte einen mystischen Sinn, dessentwillen alles geschieht. Anstatt den geschichtsverlauf aus seiner materiellen Basis heraus zu erklären, dreht er die ganze Sache auf den Kopf und nimmt das Ergebnis der Entwicklung für die Ursache.

Unter den Produktivkräften, die die gesellschaftliche Entwicklung vorantreiben, untersucht er nur den Menschen, und zwar einen abstrakten Menschen, der im Grunde nur ein Bündel von Trieben, Affekten und Ahnungen ist. Anstatt die psychischen Eigenschaften der Menschen aus ihrem Sein heraus zu erklären, anstatt den Menschen als das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ [MEW Bd. 3, S. 6] zu betrachten, erklärt er das menschliche Subjekt aus einer mystischen intensiven Wurzel heraus, aus irgendwelchen [46] Vitalkräften, die seit Ewigkeit in der Materie enthalten sind. Damit werden die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen untereinander, besonders auch ihre Klassenbeziehungen als zweitrangig betrachtet.

Das ist eine Auffassung, die der Wirklichkeit widerspricht und damit den Interessen der Arbeiterbewegung. Eine Philosophie, die letzten Endes die Welterkenntnis leugnet, die ein Erkennen des Welträtsels (nicht einmal ein Lösen des Welträtsels!) zum subjektiven Erlebnis macht, die die konkreten Verhältnisse als äußerlich empfindet und deshalb kaum beachtet, kann niemals Anleitung zum Handeln sein. Die Arbeiterklasse will nicht nur Hoffen, daß sie siegen wird, will nicht nur mit dunklen Ahnungen herumtappen, – sie will wissen, wie der Geschichtsverlauf in großen Zügen aussehen wird. Da ist es nicht die Blochsche Philosophie, sondern der Marxismus, der ihr die theoretische Ausrüstung dazu gibt.

[47]

D) Die Beziehungen zwischen Mensch und Natur

Bisher haben wir die Gedanken Ernst Blochs zur materiellen und geistigen Produktion untersucht und dabei besonderes Schwergewicht auf die Frage der Triebkräfte der gesellschaftlichen Entwicklung gelegt. Wir wollen jetzt daran gehen, das Verhältnis zwischen Mensch und Natur, wie es im „Prinzip Hoffnung“ dargestellt wird, zu analysieren.

I. Das Natur-Subjekt – Der Blochsche Naturbegriff

An verschiedenen Stellen der Arbeit, insbesondere bei der Darstellung der Materieauffassung, war schon ersichtlich, daß Ernst Bloch unter „Materie“ einen intensiven Stoff versteht, dessen Kern im Keim alle Eigenschaften besitzt, die eigentlich specifica der menschlichen Psyche sind. Wir hatten gesehen, daß die Blochsche Philosophie so weit geht, diesen „intensiven Stoff“ in eine Anhäufung dynamischer Beziehungen aufzulösen, ihn seiner Materialität zu berauben und in von jedem Träger gelöste Prozesse zu verwandeln. Es war schon angedeutet worden, daß Bloch für sich den Anspruch erhebt, die Qualität in der Natur aufzudecken und diese Art der Naturauffassung einer „generalisierenden Quantifizierung“ der Natur durch die Einzelwissenschaften gegenüberzustellen: „Denn die Quantifizierung macht alle Katzen grau, sie ignoriert die verschiedenen Modi, in denen Naturkraft doch erscheint und sich auswirkt. Sie läßt ein mechanisches Einerlei über die allemal qualitativen Stufen der Entwicklung siegen, einen Satz der Identität (nicht nur der Erhaltung) der Energie über deren allemal noch gärenden Kern ... und deren immer höher qualifizierten Objektivationen ... Gerade die Reduktion der verschiedenen Kraftdominanten auf eine einzige Grundkraft der Natur kann nicht nur eine sein, die alles mechanistisch zugrunde analysiert.“ (Hoffnung II, S. 260)

Wir sind nicht der Meinung, daß man die „verschiedenen Modi, in denen Naturkraft“ auftritt, auf philosophischem Gebiet ignorieren soll. Gerade der Marxismus legt besonderen Wert auf die Untersuchung der verschiedenen Formen der Bewegung. Es ist allerdings in manchen Naturwissenschaften eine „Quantifizierung“ nötig, eine Zurückführung aller Bewegung auf Energie, auf den generell wirkenden Energie-[48]erhaltungssatz, der aber ja bekanntlich durch den Satz von der Möglichkeit der Umwandlung einer Energie- bzw. Bewegungsform in eine andere ergänzt ist. Dagegen kam man gerade bei Bloch von einem Satz der Identität der Energie sprechen, denn indem er alle Bewegung auf mystisch-psychische Vorgänge im kosmischen Maßstab zurückführt, hebt er tatsächlich die Spezifik der einzelnen Energieformen auf. Zugleich aber wendet er sich mit einer Endziel-Hypothese gegen den Energieerhaltungssatz. Für ihn existiert am Ende keine Bewegung, also keine Energie mehr.

Bloch verlangt ein wirkliches Eindringen ins „Produzierende einer natura naturans“ (Hoffnung II, S. 261). Dabei stellt er sich unter diesem Produzierenden Eigenschaften der Materie vor, die sich durch nichts außer durch den Rahmen, die Erscheinung, in der sie wirken, von den Eigenschaften der Menschen unterscheiden. Die Produzierende ist nicht selbst wieder Produkt bestimmter objektiver Bedingungen – d. h. einer bestimmten Organisation der Materie – es ist vielmehr ein Unvariables, der stetige Kern, der „Herd des Produzierens“ [Ebenda, S. 262]; Produkt ist es nur für das noch nicht erreichte Endziel. Dieses ist die allerletzte Ursache des treibenden Natursubjekts. Wenn der Marxismus davon spricht, daß der Mensch auch Natur, ein Stück Natur ist, kann man doch die Sache nicht umdrehen, und die Natur als menschliches Wesen auffassen. Der Mensch ist ein spezifisches Stück Natur, und zwar spezifisch nicht nur seiner äußeren Gestalt, seiner Erscheinung nach, sondern gerade auch in seinem Wesen, – sowohl in seinem gesellschaftlichen als auch in seinem biologisch-psychologischen Wesen. Als letzteres besitzt der Mensch zwar die grundlegenden Eigenschaften des Tieres, überhaupt der organischen Materie – aber er besitzt sie in anderer, spezifisch menschlicher Weise – er hebt sie ständig gesellschaftlich auf und produziert sie immer auf anderer Stufe.

[49] Das Blochsche Natursubjekt erhält zwar einen gewissen materialistischen Anstrich, indem es als die eigentliche Materie bezeichnet wird. Das Korrelat dieses Materiebegriffes ist aber alles andere als die wirkliche Materie. Mehr noch, dieser Begriff hat gar kein adäquates Korrelat. Die Einheit der Welt besteht nicht in irgendeinem mystischen Natursubjekt, in irgendwelchen „Lebenskräften“, die den „Herd des Produzierens“ ausmachen: „Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität, und diese ist bewiesen nicht durch ein paar Taschenspielerphrasen, sondern durch eine lange und

langwierige Entwicklung der Philosophie und der Naturwissenschaft.“ (Engels, Anti-Dühring, Berlin 1956, S. 51 [MEW Bd. 20, S. 41])

Zu Anfang hatten wir bereits auf die Verwandtschaft des Blochschen Naturbegriffes mit dem pantheistischen hingewiesen. Gott in der Natur, untrennbar mit der Materie verbunden – das ist die philosophische Wurzel dieser Auffassung. Sie reicht von Blochs „Aristotelischer Linken“ über alle pantheistischen Ideen der Goethezeit bis – zu Bloch selbst, nicht etwa, wie behauptet wird, zum dialektischen Materialismus. Wir wollen nicht die große Bedeutung der pantheistischen Gedankengänge für ihre Zeit unterschätzen. Sie waren Waffe im Kampf gegen die kirchlichen Schranken und enthalten auch bestimmte materialistische Momente, indem sie Bewegung und Materie untrennbar verbinden. Keineswegs aber sind, sie vom wissenschaftlichen Standpunkt in ihrer Grundhaltung zu akzeptieren.

Spricht Bloch davon, daß der Gottesbegriff in mythologischem Gewande den letzten Zielinhalt intendieren würde (Hoffnung I, S. 324), so trifft er selber den wirklichen, idealistischen Gehalt seiner Philosophie ziemlich genau, – wenn er auch meint, den Idealismus in Materialismus zu kehren, indem er das mit „Gott“ Gemeinte durch Begriffe wie Tendenz-Latenz-Gehalt, höchstes Gut, Daß-Intensives usw. bezeichnet. Bloch meint, was in unwissenschaftlicher, religiöser Weise „Gott“ genannt wurde, ist in Wahrheit der ausstehende letzte Zielinhalt, der sowohl „Agens wie Kern der sich entwickelnden Materie“ [Ebenda] sei. Wir sehen hier wieder die absolute Auslegung der ersten Feuerbachthese: besonders der Idealismus hat den subjektiven Faktor reflektiert – gemeint ist aber eben nicht das menschliche Subjekt, sondern das Natursubjekt. Damit wird aber zugleich dem vormarxistischen Materialismus die Erkenntnis des Wesens der Welt abgestritten; er hat höchstens das Äußerliche reflektiert. [50] Eine Ausdehnung der besondere Eigenschaften der organischen Materie auf die Gesamtmaterie ist unzulässig, unwissenschaftlich. Lenin äußert zu diesem Problem in seiner Auseinandersetzung mit dem Machismus* folgendes:

„Der Materialismus betrachtet im vollen Einklang mit der Naturwissenschaft die Materie als das ursprünglich Gegebene und Bewußtsein, Denken, Empfindung als das Sekundäre; denn die Empfindung ist in klar ausgesprochener Form nur in den höchsten Formen der Materie (der organischen Materie) verbunden, und in den ‚Grundsteinen des Gebäudes der Materie‘ (Machs Ausdruck für anorganische Materie, M. M.) kann man nur die Existenz einer Fähigkeit, die der Empfindung ähnlich ist, vermuten.“**

Lenin bezieht sich bei dieser letzten Äußerung auf eine Hypothese Haeckels, Lloyd Morgens u. a. Biologen; er meint, daß die Frage des Übergangs von der anorganischen zur organischen Natur eine noch ungelöste Frage ist, die nur die exakte naturwissenschaftliche Forschung lösen kann.¹¹ Zugleich betont er aber immer wieder den qualitativen Unterschied zwischen diesen beiden Entwicklungsstufen der Materie, während Bloch im Grunde nur einen Unterschied in quantitativer Hinsicht sieht: allem liegt die gleiche intensive Wurzel zugrunde, nur ihr Intensitätsgrad ist verschieden. Lenin hebt auch immer wieder den primären Charakter der Materie vor dem Bewußtsein hervor, und kritisiert Mach und seine Anhänger, die die Materie zu Empfindungskomplexen erklären wollen. Bloch ist zwar kein subjektiver Idealist, der nur vom menschlichen Subjekt ausgeht, er ist aber objektiver Idealist, wenn er das Natur-Subjekt als das eigentliche Wesen der Materie hinstellen will – im Grunde ist ja sein Natursubjekt auch nichts anderes als ein Bündel psychischer Eigenschaften, nur im universellen Maßstab gesehen. Er glaubt, durch eine solche Auffassung die Produktivität zu retten, die angeblich durch

* Martina Thom schrieb aus Versehen: Marxismus

** Eine etwas andere Übersetzung in der Werk-Ausgabe von 1975: „Der Unterschied zwischen Materialismus und ‚Machismus‘ besteht also in dieser Frage in folgendem. Der Materialismus betrachtet in vollem Einklang mit der Naturwissenschaft als das ursprünglich Gegebene die Materie, als das Sekundäre – Bewußtsein, Denken, Empfindung; denn die Empfindung ist in klar ausgeprägter Form nur mit den höchsten Formen der Materie (der organischen Materie) verbunden, und in den ‚Grundsteinen des Gebäudes der Materie‘ kann man nur die Existenz einer Fähigkeit, die der Empfindung ähnlich ist, annehmen.“ [LW Bd. 14, S. 37]

¹¹ Dieses Problem bedarf auch heute noch einer exakten Forschung, wenn auch die Sowjetwissenschaft hier einen großen Schritt nach vorn gemacht hat (Oparin!). Es gilt hier nachzuweisen, wie und welche Bewegungsformen der anorganischen Materie in Bewegungsformen der organischen Materie übergegangen sind. Das ist aber ein ganz anderes Herangehen an die Frage, als es bei Bloch der Fall ist (siehe weiter im Text!).

die quantifizierenden Einzelwissenschaften nicht erfaßt werde. Die „Urrelation des Produzierens selber“ [Hoffnung II, S. 262] will er untersuchen, die „Natur-Produktivität“ [Ebenda, S. 263]. Bei ihm ist aber nicht die Materie selbst das Produktive, sondern ein intensiver Kern, ein Natursubjekt, welches faktisch ein mystisches Bündel von Funktionen „an sich“ ist; dabei ist das Natursubjekt auch nicht aus seiner gegenwärtigen Existenz heraus bewegt, sondern wird von dem potentiellen zukünftigen Zielinhalt erst zum Treiben.

[51] In der Tat hat der Materialismus niemals die Natur als Subjekt aufgefaßt; er hat auch niemals ein Subjekt in der Natur angenommen und ist stets gegen eine solche Weltanschauung aufgetreten. Aber gerade an dieser Grundlage knüpft der Marxismus, der dialektische Materialismus an, hierin sahen die Klassiker die Genialität des vormarxistischen Materialismus, seine Bedeutung für die Herausarbeitung einer wissenschaftlichen Philosophie. Freilich haben sie die Einseitigkeit des mechanischen Materialismus abgelehnt und nur die Vielfalt der Bewegungsformen der Materie, auf ihre unzähligen Eigenschaften hingewiesen. Niemals ist ihnen aber in der Sinn gekommen, das Qualitative in der Natur emsig durch eine anthropologische Darstellung zu finden. Es zeugt von Mangel an dialektischem Denken, wenn man unter qualitativer Naturauffassung nur versteht, irgendwelche menschlich-spezifischen Eigenschaften auf die ganze Materie zu beziehen. Es soll nicht geleugnet werden, daß das Verhältnis Qualität-Quantität in der anorganischen Materie noch exakter Forschung bedarf, daß hier noch ein weites Feld für die philosophische Verallgemeinerung naturwissenschaftlicher Ergebnisse vor uns liegt. Keinesfalls aber ist der Weg aber der von Bloch eingeschlagene – oder richtiger gesagt, der von Bloch fortgesetzte der Anthropologisierung der Natur. Das Verhältnis von Quantität und Qualität ist ein viel engeres, im wahren Sinne dialektisches. Man kann nicht letzten Endes alles auf Qualitäten reduzieren, die im Grunde – menschliche Qualitäten sind oder aber Qualitäten der belebten, organischen Natur überhaupt. Wenn Bloch sagt: „Archeus und Vulcanus oder was seitdem in einer dynamisch-qualitativen Naturphilosophie als die ‚Produktivität‘ der Natur mit Namen bezeichnet worden ist: alle diese wie immer noch mythischen Iris- wie Pan-Derivate stehen in dem, was sie nicht-mythisch bezeichnen, dem Konkretum Naturerfahrung und der Zuordnung zu ihrem Produktivfaktor näher als die Abstrakt- oder Partialwahrheiten des Mechanismus ...“ (Hoffnung II, S. 261), wenn er sich dann auf Paracelsus, Schelling und Hegel in dieser Frage stützt, so befindet er sich eben nicht in Gesellschaft des dialektischen Materialismus, sondern in Gesellschaft des Idealismus.

Bloch erklärt die Produktivität der Natur aus dem Streben des Natursubjekts zu seiner vollen Verwirklichung, die in der menschlichen Geschichte ihre letzte Etappe erreicht – und zwar durch die Vermittlung von menschlichen und außermenschlichem subjektiven Faktor mit Hilfe der menschlichen Praxis. Mensch [52] und Natur, Subjekt und Objekt werden identisch. Der Marxismus erklärt die Produktivität der Materie aus der Bewegung als ihrer Daseinsweise, die sich gesetzmäßig vollzieht, – vollziehen muß, da die Relationen zwischen den Dingen und Erscheinungen, die inneren und äußeren Widersprüche, sich ja in gesetzmäßiger Weise „eingespielt“ haben müssen. Nicht das Drängen nach einem Ziele hin, kein dumpfes Gären und Brausen des Natursubjekts kann hier erklären. Die Erscheinungen der materiellen Welt finden alle ihre wissenschaftliche Begründung, so daß man zu keiner Mystifizierung zu greifen braucht.

Man sollte sich doch auch davor hüten, Ursache und Wirkung zu verwechseln, auch wenn die Erscheinung manches Mal den wahren Sachverhalt zu verbergen scheint. Ein Resultat im objektiven Prozeß kann nur Wirkung der vorhergegangenen Entwicklung sein, nicht ihre Ursache. Nur bei der menschlichen Tätigkeit scheint es so, als ob das vorhergeplante Ziel die Ursache der nachfolgenden Handlung ist. Aber auch hier ist das vorgeplante Ziel nicht letzte Ursache. Letzte Ursache sind vielmehr bestimmte objektive Bedingungen, die auf das Subjekt wirken und seine Planung bestimmen. Dabei wissen wir, daß geplantes Ziel und objektives Resultat oft auseinanderfallen, wenn nicht alle Eventualitäten mit eingeplant werden können, was fast nie der Fall ist. Das Natursubjekt bei Bloch ist auch in dieser Frage dem Menschen ganz ähnlich: Es antizipiert ebenso das Ziel, tendiert zum Ziele hin. Es trägt also das Ziel schon potentiell in sich, genauso, wie der Mensch das Ziel seines Handelns „potentiell“ in sich trägt, wenn er es vorausplant. Nur gibt es für das Natursubjekt keine objektiven Bedingungen, die das „Vorausplanen“ bestimmen. Es trägt alle Bedingungen in sich oder

richtiger: das Ziel fällt mit den Bedingungen zusammen, ist selbst Bedingung. Es ist somit faktisch der allmächtige Gott des theologischen Idealismus, der Ursache und Ziel jedes Prozesses ist. Es ist kein transzendenter Gott, sondern Pan, Ein und Alles in allem.

Erinnern wir uns hier an eine Notiz Lenins zu Feuerbachs „Vorlesungen über das Wesen der Religion“, die m. E. auch auf Bloch bezogen werden kann:

„Jakob Böhm = ‚*materialistischer Theist*‘: er vergöttert nicht nur den Geist, sondern auch die Materie. Bei ihm ist Gott materiell – darin liegt sein Mystizismus (202)“. (Philosophischer Nachlaß, S. 316 [LW Bd. 38, S. 51])

[53] Eine andere Stelle sei noch angeführt, wo Lenin Feuerbach zitiert: „*Das Geheimnis der Religion ist ‚die Identität des Subjektiven und Objektiven‘, d. h. die Einheit des Menschen- und Naturwesens, aber im Unterschied von dem wirklichen Wesen der Natur und Menschheit.*“ (Philosophischer Nachlaß, S. 322 [LW Bd. 38, S. 57; Hervorhebungen des 2. Teilsatzes von Martina Thom])

Wir betonen noch einmal: zu einer Zeit, in der es galt, gegen einen transzendenten Gottesbegriff aufzutreten, der Materie und Bewegungskraft mechanisch nebeneinanderstellte, waren die pantheistischen Gedankengänge ein Fortschritt, – sie waren aber auch damals nur bedingt progressiv. Konsequenter waren hier die atheistischen Gedankengänge des mechanischen Materialismus. Diese beiden Richtungen aber – sowohl die idealistische als auch die mechanisch-materialistische – sind philosophisch schon längst überwunden und praktisch und wissenschaftlich widerlegt bzw. berichtigt worden. Wenn die eine Richtung heute in der Blochschen Philosophie wieder auflebt, so hat sie zugleich aber auch die Einseitigkeit der anderen Richtung an sich: die metaphysische, undialektische Betrachtungsweise in vielen Fragen. Grundlage ist hier hauptsächlich die teleologische Auffassung, die es „gestattet“, mechanisch menschliche Spezifika zu allgemeinen Grundzügen des Universums zu erklären, – ist doch die Annahme einer immanenten Teleologie bereits schon eine solche unzulässige Analogie, die uns die Natur zu einem subjektiven Wesen werden läßt!

In diesem Zusammenhang ist aber, wenn wir von menschlichen Spezifika sprechen, zu beachten, daß diese selbst wieder nicht materialistisch erklärt werden. So erklärt zwar Ernst Bloch das Natursubjekt aus dem menschlichen Wesen heraus; dieses aber wird wieder aus dem Natursubjekt abgeleitet, so daß zuletzt beides idealistisch verzerrt erscheint – sowohl Natur, als auch Mensch.

Ein idealistisches Gesamtsystem muß natürlich, wenn es einigermaßen konsequent verfolgt wird, auch in Einzelfragen zu Mystizismus führen. Ein Beispiel:

Ernst Blochs Meinung teilt sich das Natursubjekt symbolhaft den Menschen mit, und zwar in Gestalt von Realchiffren, d. h. bestimmten Gestalten und Formen in der [54] Natur, die vom Menschen als Archetypen, Allegorien, Symbole widergespiegelt werden. Die Chiffer ist die Rätselgestalt des noch verschlossenen Geheimnisses in der Welt. Es ist das „(Figuren-) Experiment der Welt auf ihre noch latente zentrale Figur“ (Hoffnung I, S. 194) „... die in der Welt sich lebend entwickelnden Entelechien sind allesamt ebenso viele lebende, objekthaft vorhandene Allegorien und Symbole. Es gibt derart diese Chiffer auch in der Realität, nicht bloß in allegorischen und symbolischen Bezeichnungen dieser Realität; und es gibt eben deshalb solche Real-Chiffren, weil der Weltprozeß selber eine utopische Funktion ist, mit der Materie des objektiv Möglichen als Substanz. Die utopische Funktion der menschlich bewußten Planung und Veränderung stellt hierbei nur den vorgeschobensten, aktivsten Posten, der in der Welt umgehenden Aurora-Funktion dar: des nächtlichen Tags, worin alle Real-Chiffren, das heißt Prozeßgestalten noch geschehen und sich befinden.“ (Hoffnung I, S. 194)

Die Natur ist also bei Bloch auch in dieser Frage der ins Kosmische ausgedehnte Mensch – sie experimentiert, indem sie Gestalten schafft, die symbolisch auf ein Endziel intendieren, die dieses Ziel meinen, es jedoch noch nicht endgültig fixieren.

Allerdings muß auch hier wieder eingeschränkt werden, wenn wir vom Ausdehnen menschlicher Eigenschaften aufs Universum sprechen: Die menschliche Produktion ist nicht auf Symbolexperimente beschränkt, auch die künstlerische Produktion nicht. Sie „meint“ auch jetzt irgend ein nebelhaftes Endziel.

Wenn der Mensch Symbole, Allegorien usw. schuf, so spiegeln sie natürlich die objektive Realität wider, wenn auch in phantastischer Form. Noch mehr aber als bestimmte Naturformen und -erscheinungen enthalten sie eine Bedeutungsinterpretation, die sich in erster Linie aus dem gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen ergibt.

Hören wir noch einmal Bloch zu dieser Frage:

„Das Universum ist außer seiner Größe zuverlässig voller Bedeutungen und Chiffren, voll weit haltbarer, als es etwa die Figuren des Tierkreises waren, die die alte Astronomie imaginiert hat. Aber wenn diese Chiffren: die der anorganischen Natur insgesamt, einen Sinn haben, so bezieht er sich, als Sinn, ebenso zuverlässig auf die Angelegenheiten und Bedeutungsinhalte der bewohnten Erde.“ [Hoffnung II, S. 367]

Bloch hat sich also gleich Faust „der Magie ergeben“; aber dem Dr. Faust war das beim damaligen Stand der Natur-[55]wissenschaften nicht zu verdenken, während wir heute doch zumindest die Gewißheit haben, daß uns Magie nicht helfen kann, sondern weitere exakte Forschung. Wir wollen aber hier gegen Ernst Bloch keinen weiteren Vorwurf erheben als den, daß er seine Philosophie zu Unrecht mit dem Marxismus identifiziert. [56]

II. Der Blochsche Begriff der Entfremdung

Wenn man die ganze Natur vergöttert, so hat man bekanntlich Schwierigkeiten, das Böse in der Welt unterzubringen. Jeder theologische Idealismus hat große Mühe, das „Ungelungene“, „Unvollkommene“, von dem die Welt doch augenscheinlich voll ist, in seinem Ursprung zu erklären. Wie soll man begreifen, daß der Mensch, der doch selbst dem göttlichen Willen entsprang und den göttlichen Funken in sich trägt, selbst so wenig Göttliches an sich hat? Es gibt verschiedene Auslegungen dazu. Entweder man stellt Materie und Gott als absolut Schlechtes und absolut Gutes von Anfang an gegenüber und sieht in der Menschenwelt die Mischung beider Prinzipien (Plotin) – oder man erklärt das Böse in gewaltsamer Weise aus Gott selbst: aus dem Abfall Lucifers von Gott, aus dem Herausbrechen eines Partialwillens aus dem Universalwillen (Schelling) – kurz aus dem Sündenfall.

Auch Ernst Bloch gerät mit seiner Natursubjekt-Hypothese in ein ähnliches Dilemma, sobald er das Verhältnis der Menschen zur Natur untersucht. Da allen Dingen, Natur und Mensch, das Daß-Intensive zugrunde liegt, welches dem höchsten Gute zustrebt, da also Mensch und Natur im Grunde identisch, verbrüderert sein müßten, erhebt sich für Bloch die Frage, wie das bisherige Mensch-Natur-Verhältnis einzuschätzen sei und wie es sich in Zukunft gestalten werde. Fest steht für Bloch, daß es bisher schlecht, unbefriedigend war, da der Mensch der Natur als ausbeutendes Wesen gegenübertrat und nicht als Bruder. Die Natur war und ist dem Menschen auch heute noch nur Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse, nicht aber der vermittelte Mitarbeiter am gemeinsamen Ziel – am „Umbau der Welt zur Heimat“ [Hoffnung I, S. 312].

Bloch verwendet bei der Kennzeichnung der bisherigen Naturbeziehungen den Begriff der Entfremdung zwischen Mensch und Natur – und zwar in typisch Hegelscher Weise.

Entfremdung zwischen Mensch und Natur – das heißt, der Mensch steht der Natur wie ein fremdes Wesen gegenüber, behandelt sie wie ein fremdes Wesen, obgleich er im Grunde ihr Bruder ist. Letztes Ziel ist Aufhebung der Entfremdung, d. h. völlige Subjekt-Objekt-Identität, oder richtiger: Subjekt-Objekt-Identität, nämlich Identität von menschlichem und Natursubjekt, wobei alles Fremde wegfällt, d. h. alles Objekthafte.

[57] Gehen wir schrittweise vor und untersuchen zunächst, was für Bloch die Ursachen der Entfremdung sind. In seiner Interpretation der Feuerbachthesen, und zwar bei der Behandlung der Thesen, 4, 6, 7, 9, 10, die er als „Anthropologisch-historische Gruppe“ bezeichnet, sagt Bloch: „Anerkannt wird hier, daß menschlich stets von der Entfremdung auszugehen ist ...“ (Hoffnung I, S. 285).

Er spricht dann im Zusammenhang mit der These 4 von der religiösen Selbstentfremdung.

Zunächst ist es gar nicht so anerkannt, daß man „menschlich stets von der Entfremdung“ ausgehen muß. Was dann über die religiöse Selbstentfremdung gesagt wird, kann akzeptiert werden. Bloch sieht

die Ursache der religiösen Selbstentfremdung in folgendem: „Die Menschen verdoppeln ihre Welt nicht nur deshalb, weil sie ein zerrissenes, wünschendes Bewußtsein haben. Vielmehr entspringt dieses Bewußtsein, samt seinem religiösen Widerschein, einer viel näheren Entzweiung, nämlich einer gesellschaftlichen. Die gesellschaftlichen Verhältnisse selber sind zerrissen und geteilt, zeigen ein Unten und Oben, Kämpfe zwischen diesen beiden Klassen und dunstreiche Ideologie des Oben, von denen die religiöse nur eine unter mehreren ist. Dieses Nähere der weltlichen Grundlage zu finden, war für Marx eben die Arbeit, die der Hauptsache nach noch zu tun blieb.“ (Hoffnung I, S. 287/288)

Die religiöse Selbstentfremdung hat zwei Wurzeln, eine erkenntnistheoretische und eine gesellschaftlich-klassenmäßige. Bloch ist es aber in seinem System gar nicht so sehr um die religiöse Entfremdung zu tun, die Hauptform der Entfremdung ist ihm ein „bürgerliches“ Mensch-Natur-Verhältnis“: Das wird in seiner Auffassung von der Technik klar. Zunächst einige entsprechende Stellen hierzu: „Das bürgerliche Denken insgesamt hat sich von den Stoffen, von denen es handelt, entfernt. ... So breitet ein nicht-organischer, ein entqualifizierender Sinn schon seit dem Ende der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals, also seit konzentrierter Warenerzeugung und entsprechendem Waren-Denken. Vom siebzehnten Jahrhundert an verschwinden die qualitativen Naturbegriffe, wie sie Giordano Bruno, stellenweise selbst Bacon noch gepflegt hatten. ... So steht gerade die bürgerliche Technik in einem reinen Waren-Bezug, einem von Haus entfremdeten, zu den Naturkräften, mit denen sie von außen operiert. ... Ohnehin schon verhält sich die bürgerliche Gesellschaft zum Substrat der Dinge, die ihr Denken und Handeln [58] betreffen, abstrakt. Also bleibt auch ein arbeitendes Substrat der Natur, das an ihr, was sonst, Wirkungskraft und Samen genannt worden ist, außer Bezug. Es ist aber dieses Bezugsproblem für jede konkret werdende Technik das dringendste; denn es ist das der technischen Hoffnung selber.“ (Hoffnung II, S. 238, 239)

In diesem Zusammenhang kritisiert Bloch Hegels Gedanken von der List der Vernunft, die die Naturgesetze ausnützt und beherrscht, aber nicht in das Substrat der Natur eindringt. Er meint, es komme gerade auf den Kontakt mit dem inhaltlichen Substrat an, den man nur durch Betrachtung der Natur als unseren Mitarbeiter und nicht etwa als die zu überlistende Umwelt erlangen könne. Bloch beruft sich auf folgendes Zitat von Marx: „Unter den *der Materie* eingebornen Eigenschaften ist die *Bewegung* die erste und vorzüglichste, nicht nur als *mechanische* und *mathematische* Bewegung, sondern mehr noch als *Trieb*, *Lebensgeist*, *Spannkraft*, als *Qual* – um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen – der Materie.“ (Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, Berlin 1953, S. 258 [MEW Bd. 2, S. 135; Hoffnung II, S. 242/243])

Bloch sagt im Anschluß an dieses Zitat: „Das bei aller Vorsicht gegen die zahlreichen mythischen Reste im Begriff eines quellenden Substrats, ja gegen einen pantheistischen Vitzliputzli, wie er wohl ebenfalls im Begriff einer *natura naturans* noch spuken konnte. ... Trotzdem ist der Unterschied zwischen bürgerlich-technischer Naturfremdheit, gar Weltlosigkeit und wahlverwandter Natureinwohnung sonnenklar: *Natura naturans* läßt sich auf die Füße stellen, der physikalische Nihilismus durchaus nicht. So wird das Problem eines zentral vermittelten Bezugs zur Natur *das dringendste*; die Tage des bloßen Ausbeuters, des Überlisters, des bloßen Wahrnehmers von Chancen sind auch technisch gezählt. *Die bürgerliche Technik war insgesamt ein Überlister-Typ*, und die sogenannte Ausbeutung der Naturkräfte war genausowenig wie die der Menschen primär aufs konkrete Material des Ausbeuteten bezogen oder daran interessiert, in ihm einheimisch zu sein. Gerade Aktivität übers Gewordene hinaus, dieser in der Technik so wunderbar starke Impuls, braucht aber Anschluß an die objektiv-konkreten Kräfte und Tendenzen; es ist die technisch intendierte ‚Übernaturierung‘ der Natur selber, welche Einwohnerschaft in der Natur verlangt.“ (Hoffnung II, S. 243).

Und noch ein letztes Beispiel, bevor wir unsere Auffassung gegenüberstellen.

[59] Bloch stellt einen Schillerschen Vers (aus der „Glocke“: „Wohltätig ist des Feuers Macht, wenn sie der Mensch bezähmt, bewacht.“ einer Stelle aus Goethes „Faust“ gegenüber. („Erhabener Geist, du gabst mir, gabst mir alles, worum ich bat. Du hast mir nicht umsonst dein Angesicht im Feuer zugewendet.“ (Faust I. Teil – Wald und Höhle)*)

* Obwohl im Bloch-Text nicht enthaltend, schreibt Martina Thom weiter: [siehe nächste Seite]

Er interpretiert nun diese Gegenüberstellung folgendermaßen: „Die Goethesche Wendung ist die eines aufschlagenden Naturvertrauens, am Ende den Busen eines Freunds erwartend; die Schillersche Wendung ist nicht ohne jede Gewaltsamkeit, welche aus der Natur, gleich einer gezähmten, bewachten Kolonie, nur unter der Bedingung der Herrschaft Wohltat zieht. Der kapitalistische Begriff der Technik insgesamt (und Schiller wie Hegel reagieren in diesem Punkt kapitalistischer als Goethe mit der älteren, der Renaissancelinie Fausts) zeigt dergestalt mehr von Domination als von Befreundung, mehr von Sklavenaufseher und Ostindischer Kompanie als vom Busen eines Freunds.“ (Hoffnung II, S. 242)

Halten wir also folgende Gedankengänge fest:

Erstens existiert eine Entfremdung des Menschen von der Natur, die aber unnatürlich ist, da dem Wesen nach die Natur der Bruder des Menschen ist – ja mehr noch, mit dem Menschen identisch ist und dessen Eigenschaften besitzt.

Zweitens zeige sich die Entfremdung in einem nur äußerlichen Bezug zur Natur – es bestehe noch kein zentral vermittelter Bezug, noch kein Bezug zum „arbeitenden Substrat“ [Hoffnung II, S. 239] der Natur. Daß ein solches arbeitendes Substrat auch im Marxismus anerkannt würde, soll das angeführte Marx-Zitat belegen. (Dabei wird allerdings übersehen, daß es sich bei dieser Stelle um die Beschreibung des Baconschen Materiebegriffes handelte und daß Marx gerade die theologischen Konsequenzen Bacons kritisiert, an die Bloch anknüpft.)

Drittens ist die Entfremdung von der Natur durch das bürgerliche Denken, durch den reinen Ware-Bezug verursacht worden, während im Denken der Renaissance, dessen (pantheistische) Linie von Goethe in dieser Frage fortgesetzt wird, ein geahnter Bezug zum Subjekt, zum Qualitativen der Natur bereits vorhanden war.

[60] Viertens schließlich ist angeblich die „bürgerliche Technik“ der krasseste Ausdruck der Mensch-Natur-Entfremdung, ihre Überwindung wird zum dringendsten Problem erklärt.

Was ist dazu vom marxistischen Standpunkt aus zu sagen?

Bloch faßt den Entfremdungsbegriff so weit, daß er denselben Anwendungsbereich hat wie der Hegelsche. Er versteht unter Entfremdung das Unvermitteltsein mit dem Kern der Natur, welches sich in der Stellung des Menschen zur Natur im Produktionsprozeß äußert. Der Mensch als Überlister, als Ausbeuter der Natur ist der „kapitalistisch“ denkende Mensch, der die Natur „vergewaltigt“. Wie stellt sich aber denn der „Marxist“ Bloch den Arbeitsprozeß ohne die beherrschende Hand des Menschen vor? Und was meint er denn zu den vielen Stellen aus den Werken der Klassiker, wo auf das wirkliche Verhältnis der Menschen zur Natur eingegangen wird? So heißt es z. B. im „Kapital“ (I, S. 185 [MEW Bd. 23, S. 192]): „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine *Naturmacht** gegenüber ...“

An vielen anderen Stellen wird von „Aneignung der Natur“. „Beherrschung der Naturgesetze“ usw. gesprochen. Das klingt alles sehr „kapitalistisch“ – ist es aber nur, wenn man die außermenschliche Natur als Mensch behandelt. Und die Natur als Menschen behandeln, das hieße ihren Charakter als außermenschliche Natur eben übersehen. Das hieße Verzicht auf die Ausbeutung der Natur – und die Ausbeutung der Natur ist Grundbedingung für den Arbeitsprozeß und damit für die menschliche Existenz.

Der Ausgangspunkt des Blochschen Fehlers liegt ähnlich wie bei Hegel in der Gleichsetzung von Entfremdung und Veränderung mit Entäußerung, Äußerung des Lebens überhaupt.¹² Um existieren

„Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft sie zu fühlen, zu genießen. Nicht
Kalt stauenden Besuch erlaubst du nur,
Vergönne mir in ihre tiefe Brust,
Wie in den Busen eines Freund's, zu schauen“

* Hervorhebung von Martina Thom.

¹² Ich verwende hier die Begriffe in der Unterscheidung, wie sie in unserem Kapital-Seminar herausgearbeitet wurden. In den Manuskripten wird diese Unterscheidung noch nicht klar getroffen, anders aber in der „Heiligen Familie“ bei der Kritik an Hegels Entfremdungsauffassung. Inhaltlich aber ändert sich nichts. Inhaltlich wird der Entfremdungsbegriff von

zu können, muß der Mensch arbeiten. Die Arbeit ist seine Lebensäußerung. Er entäußert sich im Produkt, welches er schafft – d. h. seine Muskelkraft, seine Fertigkeit und Fähigkeit, sein geistiges Vermögen finden im Produkt ihre Vergegenständlichung. Dieser Vorgang ist im [61] „Kapital“ sehr gründlich untersucht worden: er findet überall da statt, wo produziert wird. Damit aber ist noch nicht gesagt, daß zugleich eine Entfremdung der Arbeit vom Produkt eintreten muß, d. h. daß der Arbeiter dem Produkt wie einer fremden Macht gegenübersteht. Das tritt erst dann ein, wenn das Produkt entweder dem Arbeiter nicht zur Befriedigung seiner Bedürfnisse zugänglich ist oder wenn es in irgendeiner anderen Weise dazu dient, ihn in Verhältnisse zu drücken, die seinen wirklichen Interessen widersprechen. Aber auch die Arbeit selbst kann eine entfremdete sein, dann, wenn sie als Zwang auftritt, als notwendiges Mittel zur Bedürfnisbefriedigung, aber noch nicht selbst als erstes Bedürfnis. Die erstgenannte Form der Entfremdung nennt Marx die „Entfremdung der *Sache*“ [MEW Bd. 40, S. 515], die zweite die „*Selbstentfremdung*“ [Ebenda].

Zu diesen Faktoren ist zunächst zu sagen, daß sie zwei Seiten ein und derselben Sache sind, und zwar Ausdruck eines Ausbeutungsverhältnisses, in dem der Produzent steht, Ausdruck der Veräußerung, d. h. des Verkaufs seiner Arbeitskraft. Wie kann denn ein Produkt, ein toter Gegenstand über dem Menschen herrschen? Wie kann es seine eigene Tätigkeit, seine Lebensäußerung? Doch nur, indem sein Produkt und seine Tätigkeit nicht ihm selbst gehören, sondern einem „fremden Wesen“. „Das *fremde* Wesen, dem die Arbeit und das Produkt der Arbeit gehört, in dessen Dienst die Arbeit und zu dessen Genuß das Produkt der Arbeit steht, kann nur der *Mensch* selbst sein. ... Nicht die Götter, nicht die Natur, nur der Mensch selbst kann diese fremde Macht über d[en] Menschen sein.“ (Marx/Engels, Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, S. 107 [Ebenda, S. 518, 519])

Wir wollen nicht übersehen, daß auch Marx von einer Entfremdung des Menschen von der Natur spricht. Dabei kommt es doch aber darauf an, in welcher Bedeutung der Begriff „Natur“ gebraucht wird. Im Grunde sind es zwei Gedanken, die Marx damit ausdrücken will:

Erstens: Marx spricht davon, daß der Mensch selbst ein Teil der Natur ist und die Natur faktisch der „unorganische Körper des Menschen“. „Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem *unorganischen* Körper macht, sowohl insofern sie 1. ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie [2.] die Materie, der Gegenstand [62] und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist.“ (Ebenda, S. 103 [Ebenda, S. 515/516])

Marx spricht nun davon, daß die entfremdete Arbeit dem Menschen die Natur entfremdet. Ist das aber im Blochschen Sinne zu verstehen, ist das so zu verstehen, daß die Entfremdung von der Natur die noch bestehende Unvermitteltheit zum Natursubjekt ist? Keineswegs! Marx versteht hier unter Natur den unorganischen Leib des Menschen, das heißt die unmittelbare (schon bearbeitete oder noch unberührte) Arbeitsgrundlage, die sich durch die entfremdete Arbeit als entfremdet zeigt (das heißt als dem Produzenten nicht gehörend), und nicht durch jede Arbeit. Es handelt sich hier um nichts anderes, als eine Umschreibung der bereits erwähnten Entfremdung der Sache, die ihren Ausgangspunkt in den Produktionsverhältnissen hat. Diese Entfremdung der Sache zeigt sich in der Herrschaft des Produkts über den Arbeiter, wenn es ihm nicht mehr gehört, oder auch in der Herrschaft des Arbeitsgegenstandes und des Arbeitsmittels über ihn, wenn diese ihm ebenfalls nicht gehören. Beides, Unbearbeitetes und bereits Bearbeitetes, also alle Objekte, die neben der Arbeitskraft noch zum Arbeitsprozeß gehören, werden hier als Natur, als unorganischer Leib gefaßt. Also nicht die „Äußerlichkeit“ der Mensch-Natur-Beziehung ist Ursache der Entfremdung von der Natur, sondern die „Äußerlichkeit“ (Entfremdung) der Mensch-Mensch-Beziehung. Die Entfremdung ist keine äußerliche Beziehung zum Natursubjekt, sondern eine äußerliche Beziehung zum Menschen – und zwar eine antagonistische Klassenbeziehung.

Aber noch von einer anderen Seite her betrachtet Marx diese Frage; in einer noch anderen Bedeutung gebraucht er den Naturbegriff, und in der Mißachtung der Besonderheit dieses Begriffsinhalts besteht

Marx stets materialistisch und niemals hegelianisch aufgefaßt. Der Marxismus hat auch in dieser Frage Hegel überwunden, hat ihn materialistisch umgekehrt, während Bloch, allerdings ohne Hegels Logik und Konsequenz, dessen Entfremdungsbegriff im Grunde beibehält.

hauptsächlich die falsche Anwendung einiger Marx-Zitate bei Bloch: aus den beiden bisherigen Bestimmungen der Entfremdung ergibt sich nach Marx eine dritte Bestimmung: [63] „Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. die Natur entfremdet, 2. sich selbst, seine eigne tätige Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die *Gattung*; sie macht ihm das *Gattungsleben* zum Mittel des individuellen Lebens.“ (Kleine ökonomische Schriften, S. 103/104 [MEW Bd. 40, S. 516])

Das Gattungswesen des Menschen, das, was ihn wirklich zum Menschen macht, ist die freie, bewußte Tätigkeit, die nicht nur Mittel zur unmittelbaren Existenz des Menschen sein darf, nicht nur Mittel zur tierischen Existenz, sondern Mittel zur menschlichen. Nicht das unmittelbare physische Bedürfnis, sondern die erweiterte Reproduktion, d. h. die Reproduktion der ganzen Natur, sowohl der eigenen menschlichen als auch der außermenschlichen, auf immer höherer Stufe ist das Charakteristikum der Gattung Mensch. Wenn das Gattungswesen noch nicht entwickelt ist, wenn man noch von einer Vorgeschichte der menschlichen Entwicklung spricht, von einem Verhaftetsein des Menschen mit dem Tierreich, so ist das natürlich relativ zu sehen, – im Vergleich mit dem Menschen der klassenlosen Gesellschaft. Die Menschwerdung ist ja überhaupt ein unendlicher Prozeß.¹³

Offensichtlicher Ausdruck dieser Art der Entfremdung ist ebenfalls die Beziehung der Menschen untereinander als Klassenbeziehungen. In der Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen zeigt sich das eigentliche Wesen der Entfremdung. Die Klassenbeziehungen selbst sind aber nicht die letzte Ursache der Entfremdung, sondern ihr Ausdruck. Sie sind selbst erst Resultat eines Standes der Produktivkräfte, der noch zu niedrig ist, um bereits die klassenlose Gesellschaft und damit die Aufhebung der Entfremdung auf die Tagesordnung zu stellen, aber auch wiederum zu hoch, um das Privateigentum und die Klassenverhältnisse noch nicht zur geschichtlichen Notwendigkeit werden zu lassen. So führt also die Produktion selbst, die Entäußerung der Arbeit auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung zur Entfremdung der Arbeit. Der Entwicklungsstand des menschlichen Gattungswesens zeigt sich darin, „reduziert, inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist ... inwieweit seine *menschliche Natur* ihm zur *Natur* geworden ist“ (Ebenda, S. 126 [Ebenda, S. 535])

[64] Als naturgegebenstes Verhältnis des Menschen zum Menschen führt Marx das Verhältnis zwischen den Geschlechtern an. Im Verhältnis Mann-Frau spiegele sich besonders wider, inwieweit der Mensch Gattungswesen ist, „inwieweit das menschliche Wesen ihm zum natürlichen Wesen, inwieweit seine menschliche Natur ihm zur Natur geworden ist ... in[wie]weit das Bedürfnis des Menschen zum menschlichen Bedürfnis“ wurde. (Ebenda [Ebenda])

Außerdem faßt Marx das Gattungswesen noch weiter – überhaupt als gesellschaftliches Wesen: „3. Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen Wesens* durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streites zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“ (Ebenda, S. 127 [Ebenda, S. 536])

Der Begriff „Natur“ ist also hier in einer zweiten Bedeutung gebraucht, in der Bedeutung „menschliche Natur“ – nicht etwa „vermenschlichte“ Natur, wie Bloch es gern darstellen möchte. Die menschliche Natur ist aber das Gattungswesen des Menschen, das sich im Prozeß befindet. Und zwar

¹³ Das bedeutet natürlich nicht, daß die Menschheit unendliche Existenz hat. Durch die verschiedensten kosmischen Einflüsse kann sie gefährdet werden. Mit großer Gewißheit kann man aber sagen, daß ein Ende der Menschheit durch die regressiven Kräfte innerhalb der Menschheit von den progressiven Kräften selbst vereitelt werden kann. Von einer unendlichen Entwicklung bewußter Wesen kann man sprechen, wenn man das gesamte unendliche Weltall in seiner ewigen Existenz im Auge hat. Das ist aber vorläufig ebenfalls nur eine Hypothese, wenn auch eine, die sich mit den bisherigen Ergebnissen der Wissenschaft vereinbaren läßt.

manifestiert es sich im unendlichen Prozeß, es niemals ein Punkt eintreten [wird], in dem es völlig „herausgebracht“ ist.

Wir können uns große Mühe geben, um bei den Klassikern eine Andeutung auf das Natursubjekt zu finden. Wir werden es auch in den Frühschriften trotz der teils noch Hegelschen Terminologie nicht entdecken, weil die Annahme eines Natursubjekts ein idealistischer Ausgangspunkt in der ganzen weiteren Philosophie bedeutet.

Wir können aber bei den Klassikern gerade in bezug auf Hegel viele kritische Aussagen finden, die das Entfremdungsproblem betreffen und sich ebensogut auf Ernst Blochs Auffassung anwenden lassen. Marx und Engels heben den Gedanken der Entfremdung bei Hegel einesteils als positiv hervor, da er in verzerrter Weise „die Selbsterzeugung des [65] des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift.“ (Heilige Familie ..., S. 80 [MEW Bd. 40, S. 574]), d. h., da er die Selbstproduktion des Menschen als Gattungswesen begreift, die tatsächlich nur über die Form der Entäußerung (der Arbeit) sowie aber auch der entfremdeten Entäußerung (der entfremdeten Arbeit) möglich ist. Andererseits aber wird Hegels idealistischer Ausgangspunkt kritisiert: „Die ganze *Entäußerungsgeschichte* und die ganze *Zurücknahme* der Entäußerung ist daher nichts als die *Produktionsgeschichte* des abstrakten, i.e. absoluten Denkens, des logischen spekulativen Denkens. Die *Entfremdung*, welche daher das eigentliche Interesse dieser Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung bildet, ist der Gegensatz von *an sich* und *für sich*, von *Bewußtsein* und *Selbstbewußtsein*, von *Objekt* und *Subjekt*, d. h. der Gegensatz des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder der wirklichen Sinnlichkeit innerhalb des Gedankens selbst. Alle andern Gegensätze und Bewegungen dieser Gegensätze sind nur der *Schein*, die *Hülle*, die *exoterische* Gestalt dieser einzig interessanten Gegensätze, welche den *Sinn* der andren profanen G[egensätze] bilden. Nicht, daß das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz zu sich selbst sich *vergegenständlicht*, sondern, daß es im *Unterschied* vom und im *Gegensatz* zum abstrakten Denken sich *vergegenständlicht*, gilt als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung.“* (Ebenda ... S. 78 [Ebenda, S. 572])

Auch bei Bloch ist die Entfremdung im Grunde jedes Auseinanderfallen von Subjekt und Objekt; erst ihre zu erstrebende Identität ist der ideale Zustand. Zwar wendet er den Entfremdungsbegriff nur auf das Verhältnis des Menschen zur Natur an; wir werden aber später sehen, daß er hier nicht konsequent ist. Er ist aber auch in der Mensch-Natur-Beziehung nicht konsequent, wenn er die Entfremdung wesentlich erst mit der kapitalistischen Epoche einsetzen läßt. Abgesehen davon, daß es auch in Wirklichkeit nicht richtig ist – die Entfremdung setzt mit dem Privateigentum überhaupt ein und findet im Kapitalismus allerdings ihren Höhepunkt –, so ist es auch nicht zu [66] vereinbaren mit dem Inhalt des Blochschen Entfremdungsbegriffs. Durch seine Hinweise auf die Rolle der kapitalistischen Verhältnisse in dieser Frage verschleierte er nur das wirkliche Wesen seiner Auffassung und gibt ihr nur scheinbar einen marxistischen Charakter.

Bevor wir Blochs Auffassung vom Endziel analysieren, von der endgültigen Aufhebung der Entfremdung, noch ein Wort zu seiner Technik-Konzeption:

Es ist unwissenschaftlich, den Begriff Technik als Klassenbegriff darzustellen; die Produktivkräfte gehören bekanntlich nicht zur Basis. Sie sind klassenindifferent. Erinnern wir uns an Stalins humorvolle Bemerkung über die Troglodyten: „Es gab bei uns einmal ‚Marxisten‘, die behaupteten, die in unserem Lande nach der Oktoberumwälzung verbliebenen Eisenbahnen seien bürgerliche Eisenbahnen, es stehe uns Marxisten nicht an, sie zu benutzen, man müsse sie abtragen und neue, ‚proletarische‘ Bahnen bauen. Sie erhielten dafür den Spitznamen ‚Troglodyten‘ ...“ (Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft, Berlin: Dietz, 1953, S. 22)

* Der letzte Satz des Zitats wurde von Martina Thom komplett kursiv hervorgehoben.

Eine solche Technikkonzeption erklärt sich aber, wenn man die Klassenverhältnisse nur als äußere Hülle betrachtet und nicht als das Wesen einer Epoche, so daß das Schwergewicht nicht auf die zwischenmenschlichen Verhältnisse gelegt wird, unter denen die Menschen produzieren, sondern auf die Produktion, abstrakt begriffen.

Eine solche Konzeption ergibt sich aus dem (allerdings undialektischen) Widerspruch heraus, der entsteht, wenn man jede Entäußerung, jede Vergegenständlichung menschlicher Arbeitskraft als Entfremdung bezeichnet und dann aber doch noch irgendwie eine Klassenbeziehung zu diesem Problem herstellen will. Wir wollen uns an dieser Stelle an ein Marx-Wort erinnern, das den wahren Charakter der Technik und ihre große Bedeutung im Produktionsprozeß kennzeichnet: „Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen.“ (Kapital I, S. 389, Fußnote 89 [MEW Bd. 23, S. 393])

Kein Maschinensturm und die Errichtung einer „entbürgerlichten“ Technik, sondern die notwendige Umgestaltung [67] der menschlichen Beziehungen zu wahrhaft menschlichen, natürlichen, d. h. gesellschaftlichen ist die historische Aufgabe des Proletariats. Das Verhältnis zur Natur ist nur Ausdruck, nur eine Erscheinungsform der zwischenmenschlichen Verhältnisse und auch nur zu messen an diesen, nicht aber an einer Verbrüderung des Menschen mit der Natur, die noch „aussteht“. Ein unmittelbares Verhältnis zur Brüderlichkeit und Freundschaft kann der Mensch nur zur menschlichen Natur, nicht aber zur „vermenschlichten“ haben. Die „vermenschlichte“ Natur selbst, die humanisierte Natur, ist nur in dem Sinne zu verstehen, daß sie durch die Produktionstätigkeit des Menschen ihr unorganischer Leib geworden ist, das heißt die von ihm umgestaltete und geprägte Umgebung. Davon aber wird die Natur nur insofern „subjektiver“ als sie vergegenständlichte Arbeit enthält, nicht aber im wahren Sinne des Wortes ein „Subjekt“, dem menschlichen Subjekt vergleichbar. So und nicht anders ist auch der von Bloch oft zitierte und hervorgehobene Satz von der Humanisierung der Natur und der Naturalisierung des Menschen zu verstehen, auf den wir später noch zu sprechen kommen.

Genauso unwissenschaftlich ist Blochs Erklärung der technischen Unfälle und Wirtschaftskrisen, die gewissermaßen die „Rache des Natursubjekts“ an seinem „Prügelmeister“ [Hoffnung II, S. 268] sein sollen. Man kann Unfälle und Wirtschaftskrisen auch nicht als wesentlich dasselbe bezeichnen.

Freilich können beide Auswirkungen der bestehenden Produktionsverhältnisse sein, aber der Unfall kann auch andere Ursachen haben, zufällige Ursachen, die in mangelnder Beherrschung der Naturgesetze liegen. (Die einzig wissenschaftliche Umkehrung des Blochschen Entfremdungsbegriffes besteht überhaupt darin, an seine Stelle „mangelnde Naturbeherrschung“ zu setzen.)

Wenn es wirklich so wäre, wie Bloch sagt: „Unsere bisherige Technik steht in der Natur wie eine Besatzungsarmee in Feindesland, und vom Landesinnern weiß sie nichts, die Materie der Sache ist ihr transzendent ...“ (Hoffnung II, S. 270) – so läßt sich nicht erklären, wieso die Menschheit gerade in der kapitalistischen Epoche so große Fortschritte in der Naturbeherrschung gemacht hat. Denn der Fortschritt geschah nicht trotz der „bürgerlichen“ Technik, sondern gerade durch sie. [68]

III. Die Aufhebung der „Entfremdung“ – Die Natur als „Mitarbeiter“

Wir hatten bisher gesehen, daß der Abfall des menschlichen Subjekts vom Natursubjekt, der „Sündenfall“ des Menschen, bei Bloch nur scheinbar mit der bürgerlichen Gesellschaft beginnt und in Wahrheit im Arbeitsprozeß an sich begründet liegt. Wir hatten auch schon gesagt: Bloch ist nicht konsequent in bezug auf den Ursprung der Entfremdung. Er ist es aber auch nicht immer in bezug auf die Aufhebung der Entfremdung.

Es erhebt sich nun die Frage, wie sich der Verfasser des „Prinzip Hoffnung“ konkret die Vermittlung und Identität von Mensch und Natur vorstellt.

Ernst Bloch geht davon aus, daß der Mensch zwar das ausgeprägteste Subjekt ist, daß er aber ohne tätige Mithilfe, ohne „Mitarbeit“ des Natursubjekts nichts erreichen kann. „Das der technischen Weltveränderung objektiv Entsprechende muß aber für konkrete Technik so in einer objektiven Produktionstendenz der Welt gegründet sein, wie es, mutatis mutandis, für konkrete Revolution in der objektiven

Produktionstendenz der menschlichen Geschichte gegründet ist. Mitproduktivität der Natur ist vorausgesetzt ..., ein Kosmos, in dem sich der Mensch aufschließt, so wie der Mikrokosmos Mensch die Welt zu sich kommen läßt.“ (Hoffnung II, s. 262)

Und an anderer Stelle stellt er die Forderung: „An Stelle des Technikers als bloßen Überlisters oder Ausbeuters steht konkret das gesellschaftlich mit sich selbst vermittelte Subjekt, das sich mit dem Problem des Natursubjekts wachsend vermittelt.“ (Hoffnung II, S. 246)

Es wird also brüderliche Zusammenarbeit zwischen Mensch und Natur gefordert. Noch ein weiteres Zitat sei zur näheren Erläuterung angefügt: „Bereits als verwirklicht ist freilich nicht einmal das so unzweifelhafte Subjekt der menschlichen Geschichte, obwohl es als der arbeitende Mensch empirisch-organisch, vor allem empirisch-sozial sich wachsend manifestiert. Wieviel mehr also mag das als Natur-Subjekt hypothetisch Bezeichnete noch Anlage und Latenz sein müssen; denn der Begriff eines dynamischen Subjekts in der Natur ist in letzter Instanz ein Synonym“ für den noch nicht manifestierten Daß-Antrieb (das immanente materielle Agens) im Realen überhaupt (vgl. Bd. I, S. 334). In dieser Schicht also, in der materiell immanentesten, die es überhaupt gibt, liegt die Wahrheit des als Subjekt der Natur Bezeichneten.“ (Hoffnung II, S. 245/246)

[69] Eine solche Auffassung bedeutet nicht nur das „Subjekt der Geschichte“, sondern auch das „Natursubjekt“ entwickelt sich bis zu einer völligen Manifestierung. Dieses Wunder vollzieht sich nach Bloch durch die zentrale Vermittlung von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur; über den konkreten Vorgang äußert er sich nicht. Die Natur wird nach Ernst Blochs Meinung vor allem auch durch die Praxis der Menschen humanisiert – d. h. ihr Subjekt tritt selbst immer mehr in volle Erscheinung. Es müßte nun, wenn man den Blochschen Gedanken vom erreichten Endziel akzeptiert, eine parallele Entwicklung von menschlichem und Natursubjekt angenommen werden, wobei sich zwar beide Linien hin und wieder berühren, aber erst am Endziel in eins gehen. Natursubjekt und menschliches Subjekt sind sich dann an Intensität gleich. Bloch gerät in diesem Zusammenhang in Spekulationen über eine „entorganisierte Technik“ [siehe Hoffnung II, S. 235: „Entorganisation der Technik“] im „n-dimensionalen Raum“ (Hoffnung II, S. 236), wobei er den mathematischen Raumbegriff mit dem objektiven Raum identifiziert. (Vgl. Hoffnung II, S. 236 f.) Dieses Problem ist aber für unsere Betrachtung von zweitrangiger Bedeutung. Wenden wir uns wieder der Frage zu, wie sich Ernst Bloch die Aufhebung der Entfremdung denkt. Bloch nimmt nun zwar die Produktionsverhältnisse der klassenlosen Gesellschaft zur Voraussetzung für die echte Mensch-Natur-Vermittlung. „Und nur, wenn das zwischenmenschliche Verhältnis geziemend in Ordnung gekommen ist, das Verhältnis zum Menschen, dem Gewaltigsten, was lebt, kann auch eine wirklich konkrete Vermittlung beginnen mit dem Gewaltigsten, was nicht lebt: mit den Kräften der anorganischen Natur.“ (Hoffnung II, S. 194)

Aber im Grunde wird die Bedeutung der neuen Gesellschaftsverhältnisse nur gemessen an ihrer Bedeutung für das Verhältnis des Menschen zur Natur. Die Bereinigung der Beziehungen der Menschen untereinander ist nur Mittel zum Zweck der Bereinigung der Beziehungen zur außermenschlichen Natur. In Wahrheit aber wird stets das wichtigste, stets der Mittelpunkt der menschlichen Daseinsweise das zwischenmenschliche Verhältnis sein. Es soll nicht geleugnet werden, daß die Umgestaltung der gesellschaftlichen Beziehungen auch eine Umgestaltung der Beziehungen zur Natur mit sich bringt, aber keine in [70] wesentlichen Punkten. So vielleicht in den Anschauungen über Naturschönheit, in der Behandlung der Tiere (Vermeidung von Grausamkeit), in der Überwindung des Raubbaus an der Natur. Aber gerade das letzte Beispiel führt uns wieder zum echten Zweck der Natur-Mensch-Beziehungen hin: zum bestmöglichen Nutzen der Menschen von der Natur – nicht nur für die unmittelbar bevorstehende Zukunft, sondern vor allem auch für eine möglichst große Zeitspanne. Für eine Art „Gleichberechtigung“ der Natur dem Menschen gegenüber einzutreten, ist tatsächlich eine müßige Sache. Die außermenschliche Natur hat eben diese Daseinsweise, der Mensch eine solche. Da kann man keinen Rechtsmaßstab anlegen. Der Mensch kann nicht mit Produzieren aufhören, nur weil er noch nicht die richtige Vermittlung mit dem Natursubjekt hat. Außerdem drängt sich hier der Gedanke auf: Wenn für uns alle Dinge im Grunde noch Dinge an sich sind, so hat sich Jahrtausende alte Produktion nur immer mit Äußerlichkeiten beschäftigt, ohne vom eigentlichen Kern der Sache etwas zu begreifen. Dabei wären wir wieder beim Kantschen Agnostizismus angelangt und an der Stelle,

wo eine echte Erkenntnis der Welt und damit auch die gültige Aussage über ihre Materialität gelehrt wird.

Wie stellt sich nun Bloch den Zustand der Welt nach der vollständigen Aufhebung der Entfremdung – d. h. die Subjekt-Objekt-Identität vor? Dieses Problem war schon berührt worden bei der Darstellung des Gesamtsystems. Es ist aber notwendig, hier ausführlich darauf einzugehen:

Hören wir uns auch hier zunächst Ernst Bloch selbst zu dieser Frage an. Bloch gibt vor, an den Gedanken der Klassiker vom Reich der Freiheit anzuknüpfen und beruft sich dabei auf eine Stelle in den „Manuskripten“, die wir hier wiedergeben und zwar vollständig: „Wir haben gesehen, wie unter Voraussetzung des positiv aufgehobnen Privateigentums der Mensch den Menschen produziert, sich selbst und den andern Menschen; wie der Gegenstand, welcher die unmittelbare Betätigung seiner Individualität, zugleich sein eignes Dasein für den andern Menschen, dessen Dasein, und dessen Dasein für ihn ist. Ebenso sind aber sowohl das Material der Arbeit, als der Mensch als Subjekt, wie Resultat so Ausgangspunkt der Bewegung (und daß sie dieser *Ausgangspunkt* sein müssen, eben darin liegt die geschichtliche *Notwendigkeit* des Privateigentums). Also ist der *gesellschaftliche* Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung; wie die Gesellschaft selbst den *Menschen* als *Menschen* produziert, so ist sie durch ihn *produziert*. Die Tätigkeit und der Genuß, wie ihrem Inhalt, sind auch der *Existenzweise* nach *gesellschaftlich*, *gesellschaftliche* [71] Tätigkeit und *gesellschaftlicher* Genuß. Das *menschliche* Wesen der Natur ist erst da für den *gesellschaftlichen* Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als *Band* mit dem *Menschen*, als Dasein seiner für den andern und des andern für ihn, wie als Lebelement der menschlichen Wirklichkeit, erst hier ist sie da als *Grundlage* seines eignen *menschlichen* Daseins. Erst hier ist ihm sein *natürliches* Dasein sein *menschliches* Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden. Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“ (Kleine ökonomische Schriften, S. 129 [MEW Bd. 40, S. 537/538])

Wie interpretiert nun Ernst Bloch dieses Marx-Wort? Im Zusammenhang mit der Kategorie des Real-Möglichen sagt er: „Die Essenz des Perfektibeln ist nach der allerkonkretesten Marxschen Antizipation ‚die Naturalisierung des Menschen, die Humanisierung der Natur‘. Das ist die Abschaffung der Entfremdung in Mensch und Natur, zwischen Mensch und Natur oder der Einklang des unverdinglichten Subjekts mit dem manifestierten Objekt.“ (Hoffnung I, S. 261)

Über das Reich der Freiheit, das stets „Gemeinte“ im Prozeß schreibt er weiterhin: „Unsere Intention-Variante darin bleibt: Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur – als der mit dem Menschen total vermittelten Welt“. (Hoffnung I, S. 339)

Man kann noch viele Stellen finden, in denen Bloch von diesem Endziel in ähnlichen Worten spricht. Damit ist nun aber noch wenig gesagt, betrachten wir diese Frage nicht im Zusammenhang mit dem Blochschen Gesamtsystem.

Zunächst sei festgestellt, daß Marx die Naturalisierung des Menschen und die Humanisierung der Natur niemals als eine am Ende stehende fixe Tatsache auffaßte, sondern stets als Entwicklungsprozeß. Die Unendlichkeit der Weltprozesse galt den Klassikern seit je als Axiom; ebenso sprachen sie nie von einer vollendeten menschlichen Gesellschaft, sondern von einer sich ständig entwickelnden, verändernden. Gleich gar nicht ist im Marxismus die Rede von Subjekt-Objekt-Identität als letztes Ziel der Gesellschafts- und Naturentwicklung. Das Subjekt ist für die Klassiker stets ein Begriff gewesen, der nur auf den Menschen anwendbar ist, [72] m. E. auch auf Lebewesen überhaupt. (Abgesehen vom Subjektbegriff der Grammatik fand der formalen Logik.) Daß es sich hier nicht nur um eine terminologische Frage handelt, sondern um eine weltanschaulich-inhaltliche, beweist uns der Begriff des subjektiven Faktors bei Bloch, in dem alles ohne Differenzierung einbegriffen ist anorganische und organische Natur (bzw. Gesellschaft). Nach Bloch strebt nun die ganze Entwicklung zum „reinen Subjekt“ hin, alles Objekthafte wird überwunden, da es Fremdes ist. Dieser Prozeß aber ist ein endlicher. Immer wieder betont der Verfasser des „Prinzip Hoffnung“, daß ein unendlicher Prozeß eine „schlechte Unendlichkeit“ sei, daß man damit in „mündungslosen Relativismus gerate usw. Er begründet diese

Notwendigkeit damit, daß Hoffnung und Wille nicht Selbstzweck seien, sondern Mittel zur Erreichung eines Zieles: „Der letzte Wille ist der, wahrhaft gegenwärtig zu sein. So daß der gelebte Augenblick uns und wir ihm gehören, und ‚Verweile doch‘ zu ihm gesagt werden könnte. Der Mensch will endlich als er selber in das Jetzt und Hier, will ohne Aufschub und Ferne in sein volles Leben. Der echte utopische Wille ist durchaus kein unendliches Streben, vielmehr: er will das bloß Unmittelbare und derart so Unbesessene des Sich-Befindens und Da-Seins als endlich vermittelt, erhellt und erfüllt, als glücklich adäquat erfüllt.“ (Hoffnung I, S. 25)

„Nichts widerstrebt derart gerade utopischem Gewissen mehr als Utopie mit unbegrenzter Reise; Unendlichkeit des Strebens ist Schwindel, Hölle ... Der wesentliche Inhalt der Hoffnung ist nicht die Hoffnung, sondern indem er eben diese nicht* zuschanden werden läßt, ist er abstandslos Da-Sein, Präsens ... denn das Intensivum des Daß will in seinem Grunde statt endlosen Prozeß einzig knappes Resultat.“ (Hoffnung I, S. 341, 342)

„Die Hoffnung aber, die an keinem Ende nur so weit sein will, wie sie am Anfang schon war, hebt den scharfen Zyklus auf.“ (Hoffnung I, S. 222)

Also die Hoffnung und der mit ihr verbundene Wille des Natursubjekts, bzw. des menschlichen Subjekts bezwecken das große Wunder, den Kreislauf einer ständigen Wiederholung aufzuheben, dafür aber eine letzte höchste Wiederholung zu bewirken. Psychische Potenzen bewirken also die Errichtung des „Reiches der Freiheit“ – in der Tat ein wahrer Schöpfungsakt!

Was bei Eugen Dühring der Anfangszustand der Materie, ist bei Bloch der Endzustand: die absolute Ruhe.

[73] So deutlich ist dieser Fakt bei Bloch allerdings nicht ausgesprochen, zumindest nicht in den zwei Bänden des „Prinzip Hoffnung“ (im Gegensatz zu „Subjekt-Objekt“).

Hier werden die Begriffe „Humanismus der Natur, Naturalismus des Menschen“ zur Umschreibung verwendet und eine „Wesensidentität“ von Natur und Mensch darunter verstanden, eine qualitative Identität, doch kein quantitatives Zusammenfallen. Die ganze Angelegenheit ist ziemlich verschwommen und logisch nicht exakt zu Ende geführt. Wenn Hunger, Hoffnung völlig befriedigt sind, wenn das Wesen in den Daß-Grund eingeschlagen ist, dann muß ja jede Bewegung aufhören. Man kann sich also darunter außer dem undefinierbaren Punkt, der Subjekt-Objekt-Identität ist und auf den wir noch gleich zu sprechen kommen, höchstens noch ein mystisches Zusammenwirken von Natur und Mensch ohne eigentlichen Antrieb, ohne Ziel (denn ersterer ist ja in das Ziel hineingefallen) vorfallen, ohne weiteren Fortschritt, ohne eigentliche Zeit, vielleicht sogar im „n-dimensionalen Raum“, in dem die Kausalität angeblich gelockert ist oder aufhört, also eine Welt, die nicht unsere Welt sein kann, die keine Welt ist außer eine durch Spekulation geschaffene (und auch in der Spekulation wird sie immer wieder aus Bruchstücken der realen Welt zusammengesetzt werden müssen, weil auch unsere Spekulation nicht im luftleeren Raum geschieht).

Der Gedanke eines absoluten Endziels ist niemals akzeptabel, wenn man von den wirklichen Bewegungen der Welt ausgeht; er ist stets eine Vergewaltigung des Entwicklungsgedankens und führt zu großen logischen Widersprüchen im Gesamtsystem. Das sehen wir bei Hegel, wenn er in Verlegenheit kommt, den Anfang der Bewegung zu erklären, den er nur als abstrakten Zufall darstellen kann, nicht als echte innere Notwendigkeit, und das sehen wir auch an dem Dilemma, in das er mit dem Abschluß seiner Entwicklung gerät. Die Bewegung der Welt braucht keine Begründung ihrer Daseinsberechtigung durch irgend eine Endzielhypothese. Was wir Bloch eher am wenigsten zubilligen können, ist die Berufung auf Zitate der Klassiker in einem für ihn zurechtgebogenen Sinn. Abgesehen davon, daß das angeführte Zitat, welches als Autoritätsbeweis verwendet wird, in den Frühschriften der Klassiker steht und später dem Sinn nach konkretisiert wurde (und zwar werden solche Ausdrücke wie „Naturalisierung“, [74] „Humanisierung“, „Entfremdung“ später nicht mehr verwendet) – abgesehen davon ist der Sinn der Marxschen Worte auch in den Frühschriften ein völlig anderer, als Bloch darunter versteht. Marx geht vom gesellschaftlichen Charakter der Produktion sowie der Konsumtion

* Das Wort *nicht* fehlte im Zitat von Martina Thom.

aus und sieht darin ihren Inhalt und ihre Existenzweise. Es kommt ihm wesentlich auf den gesellschaftlichen Charakter der menschlichen Beziehung an, die auch sein gesellschaftliches Wesen ausmachen. Für Marx ist die Natur wesentlich als Band zwischen den Menschen, als Lebenselement der menschlichen Wirklichkeit, als „*Grundlage seines eignen menschlichen Daseins*“ [MEW Bd. 40, S. 538]. Darin besteht nach Marx einmal ihr menschliches Wesen – also im Hinblick auf die Verbindung zu den anderen Menschen. Zum anderen besteht ihr menschliches Wesen darin, daß der Mensch selbst ein Teil der Natur ist, menschliche Natur im wahrsten Sinne des Wortes ist: „Erst hier ist ihm sein *natürliches Dasein* sein *menschliches Dasein* und die Natur für ihn zum Menschen geworden.“ [Ebenda]

Marx spricht von der vollendeten Wesenseinheit des Menschen mit der Natur in der Gesellschaft und meint damit die klassenlose Gesellschaft, die Gesellschaft, in der das Privateigentum aufgehoben ist, in der der Mensch wirklich gesellschaftliches und geselliges Wesen sein kann – die Gesellschaft im wahrsten Sinne des Wortes. Die wirkliche Natur des Menschen besteht in seinem gesellschaftlichen Wesen. Dieses aber kommt in der kommunistischen Gesellschaft erst zu seinem natürlichen Dasein.

Der Begriff „Natur“ ist also im verschiedenen Sinne gebraucht: Einmal als Natur im Sinne des Vermittlers zwischen den Menschen, und in *dieser* Beziehung spricht Marx von einem menschlichen Wesen der Natur; nicht im Sinne eines Subjekts in der Natur. Weiterhin kommt hier noch der Gesichtspunkt hinzu, daß diese Natur zumeist nicht die unberührte, sondern die vom Menschen zum Zweck des Menschen reproduzierte ist, – und nicht aber zum Zwecke einer Freundesgewinnung in der Natur.

Außerdem wird menschliche Natur gleichgesetzt mit dem dem Menschen naturgemäßen Wesen, mit natürlichem, d. h. wahrhaft gesellschaftlichem Wesen des Menschen. Der Mensch als Teil der Gesamtnatur besitzt zugleich seine spezifische Daseinsweise, seine spezifisch menschliche Natur.

[75] Durchgeführter Naturalismus des Menschen heißt eben nichts anderes, als die Herstellung von der menschlichen Natur als gesellschaftlicher Natur gemäßen Verhältnissen.

(Das heißt aber nicht, daß die menschliche Natur in der Klassengesellschaft nicht existierte. Sie existierte auch hier, aber auf niedrigerer Stufe. Es darf aber auch nicht so verstanden werden, als gebe es eine abstrakte menschliche Natur von vornherein und die menschlichen Verhältnisse hätten sich nur mehr oder weniger gut angepaßt. Die menschliche Natur ist Produkt, Resultat der Verhältnisse. Sie ist hier niemals als absoluter Maßstab aufzufassen, sondern als Prozeß. Nur nach rückwärts schauend erscheint es uns so, als ob alles nur ihretwegen geschehen sei.)

Durchgeführter Humanismus der Natur aber bedeutet nichts anderes als Verarbeitung der Natur zu menschlichen Zwecken, wenn wir Natur als Arbeitsgegenstand nehmen, oder Produzierung eines Teils der Natur als Menschen, wenn wir Natur als menschliche Arbeitskraft nehmen (siehe oben). Niemals aber ist darunter eine Vermenschlichung des Natursubjekts in der außermenschlichen Natur oder überhaupt ein Natursubjekt zu verstehen.

Wir wollen uns jetzt einem Kapitel in Blochs Hegel-Buch „Subjekt-Objekt“ zuwenden, weil wir hier etwas finden, was wir in „Prinzip Hoffnung“ bis auf einige Andeutungen vermißt haben, was aber für unser Thema wichtig ist.

Die konsequente Durchführung des Blochschen Entfremdungsbegriffes, die Darstellung der konsequenten Aufhebung der Entfremdung zwischen Mensch und Natur – dort aber weiter abstrahiert zur Entfremdung zwischen Subjekt und Objekt.

Auch hier geht Bloch von der Anlehnung der „schlechten Unendlichkeit“, d. h. also jeder Unendlichkeit, aus. Er ist der Meinung, daß die Ablehnung der schlechten Unendlichkeit im Hegelschen Sinne im Marxismus positiv aufgehoben wurde. Daß das Gegenteil der Fall ist, daß der Marxismus die Endlichkeit des Weltprozesses als einen Hauptmangel des Hegelschen Systems verwarf, das heißt aufhob im Sinne von „beseitigen“, haben wir schon festgestellt.

Bloch wendet gegen die schlechte Unendlichkeit, gegen „zuviel Weltprozeß“ ein, daß echter Hunger nicht unendlich ist und daß er ziellos ist ohne ein in der Zukunft liegendes Wünschenswertes. [76] Er

vergleicht diese „unendliche Hungerleiderei“ mit Tantalusqualen: „Hegel intendiert statt ihrer erreichbares Ziel; was nicht Tantalus werden will, wird ihm darin recht geben.“ (Subjekt-Objekt, S. 423)

Wenn man allerdings die Bewegung aus einem Hunger erklärt, der 1. schon von Anfang an wesentlich auf ein Endziel gerichtet ist, und der 2. ein anthropologischer Hunger ist und nicht nur ein (allerdings unexakter) Ausdruck für Widerspruch, dann muß man einen endlichen Prozeß, d. h. die volle Befriedigung alles Hungers, annehmen. Da aber der Hunger nicht wesentlich auf ein Endziel gerichtet ist, sondern in zweierlei Hinsicht konkret ist – nämlich einmal als direktes Produkt einer bestimmten Entwicklungsstufe innerhalb der organischen Materie und damit zum anderen als Gerichtetsein auf ein z. B. erreichbareres (wenigstens in den meisten Fällen; die Bedürfnisse werden ja bekanntlich erst im Laufe der Zeit produziert, vor allem auch ihrem Inhalt nach), – und da die Bewegung der Welt sich nicht aus einer Differenz zwischen schon Erreichtem und letztlich zu Erreichendem ergibt, sondern aus den konkret bereits vorhandenen Widersprüchen, kann man, ohne Tantalus zu sein, eine unendliche Bewegung annehmen.

Bloch geht aber nicht von der wirklichen Welt aus, sondern von seinem teleologischen System. Und nach diesem ist das Endziel alles. Wenn er auch behauptet, daß Hegels Überwindung der schlechten Unendlichkeit um einen zu hohen Preis, nämlich um den Preis einer abgesperrten Zukunft geschehe, und daß das nicht nötig sei, da der von ihm entwickelte Identitätsgedanke die Zukunft offen lasse, so ist das nur inkonsequentes und ziemlich unverständliches Umgehen des Kerns der Sache. Welche Offenheit zeichnet denn eine Zukunft aus, in der es keine Veränderung in der Zeit, keine Bewegung mehr gibt?

Es gibt aber viele Beweise, wo Bloch seinen Endzielgedanken logisch zu Ende führt: „Gewiß, wenn Selbst und Ding zusammenrücken, so hören beide auf. Aber es ist noch ein langer Weg bis dahin, der Mensch ist arm, die Welt mindestens rau.“ (Subjekt-Objekt, S. 444)

Es wird also zugegeben, daß im Endziel jede Bewegung und damit auch jede Differenzierung aufhört. Wenn Wesen der Natur und Wesen des Menschen identisch sind, zusammenfallen, [77] hören eben Mensch und Natur als Unterschiedenes zu existieren auf. Es ist nur noch Wesen da. Bloch grenzt sich hier nur insofern von Hegel ab, als Hegel diesen Zustand schon fast erreicht zu haben glaubt, während bei Bloch „noch ein langer Weg bis dahin ist“.

Hören wir noch ein anderes Beispiel: Nicht die Ausweitung zum großen Pan (wie bei Hegel), sondern das Totum, daß Eigentliche, das überhaupt ist das Ziel: „Worin das Inwendige auswendig ist und das Auswendige – nicht verschwindet, sondern wie das Inwendige werden kann, das ist, des gleichen, sich Raum schlagendes Wesens.“ (Subjekt-Objekt, S. 446)

Also doch Verschwinden von Inwendigem und Auswendigem zugunsten des Wesen, Verschwinden jeder Determiniertheit. Denn wenn das Inwendige und das Auswendige von gleicher Qualität sind, hören sie als Inwendiges und Auswendiges auf zu existieren – es gibt nur noch ein Wesen.

Damit wird das Endziel zu einer Bestimmung, der jede Bestimmtheit fehlt.

Doch weiter im Text: „Die Entscheidung ist noch nicht gefallen, und die Sache selbst ist selber noch nicht heraus. Sonst gäbe es nicht das schlecht Viele in der Welt, dieses dem Durcheinander eines Nichts zugehörnde. Sonst gäbe es kein zeitliches Vergehen und kein räumliches Außereinander und Erstarren, beides dem Tod zugehörig. Sonst gäbe es aber auch keinen Prozeß, und er lief nicht weiter; ... Sonst wäre aber auch für den Versuch des universalen, das heißt, unter Totalität stehenden Begreifens die – wie immer problemhaft-vorgreifende – Zielorientierung unmöglich, nach der gerade die Vielheiten sich ausgerichtet zeigen.“ (Subjekt-Objekt, S. 456)

Deutlicher kann es kaum gesagt werden: Die noch nicht heraufgekommene Sache ist Nicht-Prozeß, Nicht-Zeit, Nicht-Raum. Sie ist die völlige Unbestimmbarkeit – das totale Nichts. Sie ist nicht Geist, nicht Wille, nicht Hoffnung, nicht Wissen: sie ist zwar nicht Tod, aber sie ist es nicht, weil sie nicht Leben ist.

Auf ein solches Ziel also soll sich die ganze bisherige Geschichte beziehen. Es geschieht also alles nur um dieses unbestimmbaren Zielen Wille, um des Nichts willen.

Das ist alles andere als eine Erklärung des Natur- und Geschichtsprozesses.

Aufhebung der Entfremdung, sagt Bloch, sei die endlich erreichte Subjekt-Objekt-Identität. Damit ist aber [78] die Aufhebung der Entfremdung die Aufhebung jeglicher Bestimmtheit. „Und wie unter Menschen, so ist in der ganzen uns umgebenden Welt, mit der wir im Austausch stehen, die Sache der Totalität noch nicht heraus; es gäbe sonst keinen Prozeß, auch nicht in der Natur, und keine Dialektik dieses Prozesses, Unzufriedenheit und Hoffnung sind der ständig treibende Bezug auf diese Sache der Totalität, als *eine des Seins ohne Entfremdung von sich*.“ (Subjekt-Objekt, S. 471 [Hervorhebung von Martina Thom])

Das reine Sein ohne Entfremdung von sich – was ist das anderes als bloße Existenz, abstrahiert von jeder qualitativen und quantitativen Bestimmtheit, einfach nur Existenz ohne ein Etwas, welches existiert. Das ist tatsächlich ein Gipfel der Abstraktion, wie er schon keinen Boden mehr hat. In diesem Zusammenhang wird noch einmal ersichtlich, welcher grundlegender Fehler im Blochschen Naturbegriff in bezug auf das Mensch-Natur-Verhältnis enthalten ist. Da für ihn die Entfremdung keine gesellschaftliche Kategorie ist, sondern eine Seinskategorie überhaupt, da jeder Unterschied und jede Determinierung in der Welt für ihn Entfremdung ist, so ist auch die angebliche Entfremdung zwischen menschlichem und Natursubjekt ein Charakteristikum des Arbeitsprozesses überhaupt. Alle klassenbezogenen Hinweise Blochs sind daher nicht das Wesentliche für ihn; sie verschleiern faktisch nur seine wirklichen Ansichten. Ziel ist nicht die Überwindung der entfremdeten Arbeit, sondern die Überwindung der Arbeit überhaupt.

Das ist erklärlich im Rahmen der Überwindung jeder Bewegung, jedes Prozesses. Auch hier muß man an den „Marxisten“ Bloch die Frage stellen, wie er das vereinbaren will mit folgender Stelle aus dem „Kapital“: „Der Arbeitsprozeß, wie wir ihn in seinen einfachen und abstrakten Momenten dargestellt haben, ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, *allgemeine* Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, *ewige* Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam.“ (Kapital I, S. 192 [MEW Bd. 23, S. 98; Hervorhebungen von Martina Thom])

So ist also für Bloch die Entfremdung erst aufgehoben, wenn die Geschichte aufgehoben ist. Für den Marxismus aber ist sie aufgehoben mit Aufhebung des Privateigentums und seiner Folgen. Bei Bloch kommt der Mensch erst aus der Entfremdung heraus, wenn er als Mensch verschwindet; der Marxismus betrachtet gerade erst den ohne Entfremdung lebenden Menschen als den wirklich Mensch gewordenen [79] Menschen. Bei Bloch ist die Aufhebung der Entfremdung eine noch kaum in Angriff genommene Sache; das Totum ist ja noch lange nicht heraus; sie ist auch noch keine entschiedene Sache, denn das totale Umsonst droht nach wie vor. Für den Marxismus ist die Aufhebung der Entfremdung eine Aufgabe der Gegenwart, die in einem Teil der Welt bereits in ihren Grundlagen gelöst ist und in der ganzen Welt auch bereits entschieden ist. Man kann davon sprechen, daß in den sozialistischen Ländern durch Vergesellschaftung des großen Teils der Produktionsmittel die ökonomische Basis der Entfremdung schon weitgehend beseitigt wurde. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß die Übergangsperiode, in der wir uns befinden, noch keineswegs jede Entfremdungserscheinung überwunden hat. Nicht nur, daß es noch einen privaten und genossenschaftlichen in den meisten sozialistischen Ländern gibt, daß wir noch Warenproduktion haben, – auch Entfremdungserscheinungen ideologischer Art machen uns noch zu schaffen. So ist z. B. das Bewußtsein, selbst Besitzer der Produktionsmittel zu sein, für sich selbst zu arbeiten, noch nicht in die Köpfe aller Arbeiter eingedrungen. Noch wird von vielen die Arbeit als Last empfunden, noch erscheint ihnen das Produkt ihrer Arbeit als fremde Macht. Es ist dies aber in erster Linie ein Problem der subjektiven Einsicht und nicht der ökonomischen Bedingungen. Oder wenn wir an die religiöse Entfremdung denken – auch diese ist bei weitem noch nicht überwunden. Andere Entfremdungserscheinungen, wie z. B. der Warenfetischismus, der sich aus der spontanen Warenproduktion ergibt, können in dem Maße als beseitigt angesehen werden, wie der Mensch die gesellschaftlichen Gesetze zu beherrschen lernt – in diesem Falle: wie der Mensch das Wertgesetz vom Gesetz der planmäßigen Lenkung der Volkswirtschaft unterordnet. All diese Probleme zu überwinden, wäre eine der Praxis helfende Aufgabe. Hier soll nur

darauf hingewiesen werden, um zu zeigen, daß das sogenannte „Entfremdungsproblem“ im Grunde nichts anderes ist, als die ganz konkreten Probleme der Überwindung der Klassengesellschaft auf den verschiedensten Gebieten. Es ist das eine Frage, welche in erster Linie die Beziehungen der Menschen untereinander im Produktionsprozeß betrifft. Erst in zweiter Linie spielt die Beziehung zwischen Mensch und Natur eine Rolle und hier auch nur in der Frage, inwieweit sich die Entfremdung auf die Naturerkenntnis und die aktive Auseinandersetzung des [80] Menschen mit der Natur auswirkt.

Die Aufhebung der Entfremdung ist eine konkrete Aufgabe der Gegenwart, aber nicht die letzte geschichtliche Aufgabe. Sie öffnet das Tor zur klassenlosen Gesellschaft und ist ihre erste Stufe – aber niemals ist sie der Schlußstrich unter jeder Entwicklung.

[81]

E) Die Perspektiven der Menschheitsentwicklung

I. Der (scheinbare) Optimismus

Wir haben vieles schon vorher gesagt und brauchen hier bloß das Resümee zu ziehen.

Bloch betrachtet den Geschichtsprozeß als letztes, höchstes Stadium der Entwicklung. Der Mensch kann durch seine Tätigkeit anscheinend entscheidend auf den Prozeß der Welt Einfluß nehmen, in seiner Existenz entscheidet sich das Gelingen oder Mißlingen des Weltexperiments. Damit gewinnt der Mensch und die von ihm umgestaltete Erde eine zentrale Stellung im Weltall. Sie ist Zentrum des Weltalls: „Alle Millionen Lichtjahre sind kürzer als Goethes Leben, und der Raum, den sie durchmessen, ist leer, aber die Erde ist die utopische Essenz des Weltalls.“ (Hoffnung II, S. 366)

Und an anderer Stelle heißt es: „Gibt es Bewohner auf anderen Sternen, so besitzen sie mindestens technisch keine bedeutend größere Vollkommenheit; denn noch kein sogenannter Marsriese ist auf der Erde gelandet.“ (Ebenda, S. 362)

Es wird also unsere Erde mit großer Wahrscheinlichkeit als höchstentwickelter Stern angenommen, was wissenschaftlich aber gar nicht erwiesen ist. Daß noch keine Marsriesen bei uns gelandet sind, ist bei der unendlichen Ausdehnung des Weltalls kein Beweis.

Aber auch der gesamte Weltprozeß kann nach Blochs Meinung ein Umsonst sein, wenn der subjektive Faktor – der Mensch – versagt: „Die Haltung vor diesem Unentschiedenen, jedoch durch Arbeit und konkret vermittelte Aktion Entscheidbaren heißt militanter Optimismus.“ (Hoffnung I, S. 217)

„Sind jedoch die Anschlüsse der Entscheidung eingesehen – und es ist eben das Wissen in der Entscheidung, das diese Einsicht garantiert –, dann kann die Macht des subjektiven Faktors nicht hoch, auch nicht tief genug eingeschätzt werden, gerade als die militante Funktion im militanten Optimismus.“ (Ebenda, S. 218)

Unter militantem Optimismus versteht Bloch nicht den „automatischen“ Optimismus, d. h. blinder Optimismus, ohne Einsicht in die Zusammenhänge, sorgloser Optimismus, und auch nicht den verabsolutierenden Pessimismus, der [82] alles Schwarz in Schwarz malt.

Indem sie den Anspruch erhebt, eine offene Philosophie zu sein, die auf die Front, das Novum bezogen ist, die Hoffnung in eine Zukunft des „höchsten Gutes“ zum Hauptanliegen hat, legt die Blochsche Philosophie viel Wert auf ihren optimistischen Charakter. Prozeß bedeutet hier nicht Kreislauf, sondern Höherentwicklung bis zur Subjekt-Objekt-Identität. Diese Gewißheit berechtigt, trotz des in der Welt drohend umgehenden Nichts, zu einem militanten Optimismus, zu optimistischer, tätiger Hoffnung. [83]

II. Der zweifache Pessimismus

Der Schein kann aber oft trügen, kann das Wesen einer Sache verbergen. R. O. Gropp hat in einer wissenschaftlichen Konferenz der Partei [SED] zur Blochschen Philosophie mit Recht darauf hingewiesen, daß Blochs Philosophie nur scheinbar Optimismus, in Wirklichkeit aber tiefen Pessimismus enthalte.

Er begründet dies mit Blochs Endzielkonzeption, die jeden Fortschritt ein Ende setzt, jede Perspektive begrenzt. Aber noch in einer anderen Richtung ist die Blochsche Philosophie eine pessimistische, in bezug auf den Prozeß bzw. auf das bisher Erreichte selbst.

Wir wollen diesen Gedanken vom zweifachen Pessimismus näher begründen:

Erstens ist es völlig unberechtigt, wenn sich Ernst Bloch auf die Offenheit seines Systems beruft. Mit seiner teleologisch aufgefaßten Endzielhypothese versperrt Bloch nicht nur dem Gedanken der geschichtlichen Entwicklung jede weitere Perspektive, sondern dem Entwicklungsgedanken überhaupt. Dieses Endziel aber, mit dem angeblich die Tantalusqualen vermieden werden sollen, wird auch jeden Genuß, jede Freude der Menschen am höchsten Gut vernichtet, denn der Mensch selbst existiert nicht mehr mit all seinen Lebensäußerungen. Das „höchste Gut“ ist somit ein sich selbst genügendes Alles

ohne jede Bestimmtheit, ohne Bewegung und Differenzierung in sich – das absolute Nichts! Wenn aber das letzte Ziel, welches angeblich unserem Leben erst Sinn gibt und dessen „Vorahnen“ uns mit Optimismus erfüllen soll, so aussieht, faktisch nach gar nichts aussieht, Nichts ist – wie können wir dann Optimismus empfinden?

Zweitens wird bei dieser Konzeption der Geschichtsprozeß nicht als Mittel zu menschlichen Zwecken betrachte, als Mittel zur Produktion des wirklich gesellschaftlichen Menschen, d. h. des Menschen, der ohne Entfremdung lebt und sich somit zur vollen Persönlichkeit ausbilden kann. Die Geschichte ist für Bloch Mittel zur Herstellung des oben gekennzeichneten letzten Zieles. Auch die Herstellung echt menschlicher Beziehungen ist nur eine äußerliche Aufgabe und nur wichtig, weil sich in ihr das Endziel etwas weiter nach außen schiebt. Bloch spiegelt damit einen seinem eigentlichen „Zweck“ (richtiger: Wesen) entfremdeten [84] Menschen wider, unterschiebt dem menschlichen Dasein einen Zweck, der sich im völlig Vagen, je im Nichts auflöst und nicht dazu angetan ist, Optimismus zu propagieren.

Drittens kann uns die Blochsche Philosophie tatsächlich nur eine vage Hoffnung vermitteln, kein optimistisches Wissen um den Ausgang der gesellschaftlichen Prozesse und auch kein Wissen um die ewige Existenz des sich ewig bewegenden, ständig neue Prozesse der Höherentwicklung gebärenden Weltalls. Das absolute Alles und das absolute Umsonst stellt Ernst Bloch gleichberechtigt gegenüber – sowohl für den Weltprozeß insgesamt, als auch für die menschliche Geschichte. „Zuletzt also bleibt die wendbare Alternative zwischen absolutem Nichts und absolutem Alles“. (Hoffnung I, S. 339)

Weltprozeß und Geschichtsprozeß sind nur Experimente. Diese Auffassung muß auf die Praxis besonders schädliche Auswirkung haben, wenn sie sich verbreiten würde. Dieser Gedanke des Geschichtsexperiments hängt mit Blochs agnostizistischer Haltung in der Erkenntnistheorie zusammen. Das Wesen der Welt ist eben noch ein Geheimnis. Es wird zwar unbestimmt geahnt, aber nicht erkannt. Zugleich aber ist es dasjenige, was die Menschen anzieht, sie vorwärts stößt. Die Menschen tapen also ziemlich im Dunkeln, sie haben nur eine unbestimmte Ahnung, wie der Weg gehen muß. Also können sie auch nur experimentieren. Damit leugnet man jede Wissenschaftlichkeit der Erkenntnis und auch jedes wissenschaftlich bestimmte Handeln der Menschen – eine sehr schädliche Auffassung in der Gesellschaftswissenschaft! Ein solcher Standpunkt kann dazu führen, allen ernsthaften Bestrebungen nach Weltveränderung überheblich und skeptisch gegenüberzustehen. Er kann zur Resignation bei Fehlschlägen führen.

Viertes führt uns das Ganze zu einer unzulässigen Abwertung der einzelnen Etappen der Entwicklung. Wichtig ist einzig die „Intentions-Invariante“, die „Subjekt-Objekt-Identität“, das „stets Gemeinte“, „stets Gesuchte“. Alles andere, nämlich die wirklich konkrete mannigfaltige Welt, ist das erst schlecht Gelingene, die äußere Hülle, die das Wesen nur verbirgt, die sein volles „in Erscheinung treten“ bisher verhinderte, die aber nicht die Ursache, der Produzent des Neuen ist. Damit geht den konkreten Erscheinungen [85] ihr wirklich aktives Moment verloren; das eigentlich Aktive ist das in ihnen enthaltene, von ihnen eingekapselte Daß-Intensive. Allem anderen muß man negativ gegenüber stehen. Dieser Pessimismus dem bereits Geschaffenen gegenüber birgt in sich die gleiche Überheblichkeit den konkreten Aufgaben gegenüber, von der schon die Rede war. Eine solche Geringschätzung der Teilziele kann nur dazu dienen, den wirklichen Optimismus, der sich an der Freude am bereits Erreichten stärkt, abzuschwächen.

Summa summarum muß also festgestellt werden, daß das Bekenntnis zum Optimismus dann formal bleibt, wenn es nicht bezogen ist auf den wirklichen Weltprozeß. Nur in der konkreten Analyse kann echter Optimismus seine Quelle finden, in der Gewißheit vom Verlauf der geschichtlichen Entwicklung, nicht in einer vagen Hoffnung. Das gilt besonders für unsere Zeit, die ja bekanntlich eine Zeitwende ist.

Im konkreten Geschichtsprozeß liegt der wahre Fortschritt, die wahre Offenheit – nicht in einem absoluten Endziel, welches Ende des Fortschritts, Vereitelung der Offenheit bedeutet. [86]

F) Ernst Bloch und der Marxismus

Wenn wir auf unseren Ausgangspunkt zurückkommen und uns die Frage stellen, ob das Blochsche Werk den Anspruch erheben kann, ein marxistisches Buch genannt zu werden, so müssen wir hier mit einem eindeutigen „Nein!“ antworten.

Es hat sich bei unserer Untersuchung herausgestellt, daß das „Prinzip Hoffnung“ die Darstellung eines philosophischen Systems enthält, welches in keiner Grundfrage mit dem Marxismus identisch ist. Die Blochsche Philosophie ist weder eine materialistische, noch ist die Erklärung der Zusammenhänge und der Bewegung der Erscheinungen der Welt dialektisch.

Der scheinbar marxistische Charakter des Werkes ergibt sich aus zwei Besonderheiten: Einmal tritt Bloch als ehrlicher Gegner der kapitalistischen Gesellschaftsordnung auf und versucht sich den Ideen der Arbeiterbewegung anzuschließen. Das geschieht aber von einem intellektualistischen Standpunkt aus ohne rechtes Verständnis für die historische Aufgabe der Arbeiterbewegung.

Zum anderen verwendet er viele Zitate der Klassiker des Marxismus-Leninismus, scheint sich vollinhaltlich damit einverstanden zu erklären und versucht sie „tiefer“ zu interpretieren. Dabei verwendet er aber nicht nur fast ausschließlich Zitate aus den Frühschriften, die noch nicht die konkrete Ausarbeitung gefunden haben, wie es in späteren Werken der Fall ist, – er reißt sie auch oft aus den Zusammenhang heraus und interpretiert sie in gewaltsamer Weise von seiner Warte aus. Dabei kommt es oft zu Inkonsistenzen, wie wir beim Entfremdungsbegriff gesehen haben.

Die Blochsche Philosophie kann der Sache der Arbeiterklasse auch praktisch nichts geben, weil sie weder eine gründliche Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung gibt, noch auf die allgemeine Richtung des Geschichtsprozesses richtig orientiert. Man muß also die Blochsche Philosophie als einen Versuch ansehen, den Marxismus als System zu revidieren und ihm ein idealistisches System unterzuschieben. Gegen solche Versuche wird sich die Partei der Arbeiterklasse als Trägerin der marxistischen Theorie zu verwahren wissen.