

Fermenta philosophica



Thomas Friedrichs

Tiefenschichten konkreter Utopie

Arbeit, Natur und Bewusstsein
bei Ernst Bloch und im gegenwärtigen
utopischen Diskurs

VERLAG KARL ALBER



Fermenta philosophica



Thomas Friedrichs

Tiefenschichten konkreter Utopie

Arbeit, Natur und Bewusstsein
bei Ernst Bloch und im gegenwärtigen
utopischen Diskurs

VERLAG KARL ALBER





Onlineversion
Nomos eLibrary

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

ISBN 978-3-495-99341-5 (Print)

ISBN 978-3-495-99342-2 (ePDF)

1. Auflage 2024

© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2024. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	9
Was dieses Buch will – im Überblick	11
1. Konkrete Utopie – eine Begriffsbestimmung	15
1.1 Was erst werden soll: Das Unbewusste als Hoffnungstrieb des Noch-nicht-Bewussten	15
1.2 Präsenz und Geschichte	19
1.3 Blochs historischer Materialismus: von der abstrakten zur konkreten Utopie	27
1.3.1 Das Wünschen: Tagtraum	27
1.3.2 Wünschen und wollen: abstrakte Utopie	28
1.3.3 Wünschen, wollen und wissen: historischer Materialismus	30
1.3.4 Wünschen, wollen, wissen und wirken: in den »Fahrplan« der Geschichte eingreifen	36
1.3.5 Die utopische Invariante	39
1.3.6 Vorschein und konkretes Ideal	43
1.4 Zurück hinter Marx und über ihn hinaus: Entelechetischer Materialismus	47
1.4.1 In-Möglichkeit-Sein und Entelechie	48
1.4.2 Einheit, Widerspruch und qualitativer Sprung	51
1.4.3 Das unvollständige und das vollständige Ganze: Totalität und Totum	56
1.4.4 Blochs eigenwillige politische Mystik – das Totum in der Kritik	59

2. Auf der Suche nach einer konkreten Gesamtutopie	67
2.1 Thematisierungen – kapitalismuskritische utopieträchtige Problemfelder	67
2.1.1 Die Invariante	67
2.1.2 Themenfelder	72
2.1.3 Marx und Bloch – Metatheorie und Praxisphilosophie	85
2.2 Vertiefungen – Ansätze zwischen marxistischer, konkreter und abstrakter Utopie	92
2.3 Verknüpfungen – utopische Felder und Themen in Zusammenhang bringen	144
3. Konkrete Utopie des Mensch-Natur-Verhältnisses . .	163
3.1 Abstrakt-utopische ökosozialistische Forderungen	163
3.1.1 Sarkar	164
3.1.2 Foster	170
3.1.3 Löwy	172
3.1.4 Engel	175
3.2 Konkret-utopischer Ökosozialismus	178
3.2.1 Ökosozialistische Nah- und Fernziele bei Kern . .	178
3.2.2 Desiderate bei den Fernzielen	184
3.2.3 Rezensionen zu Kerns Ansatz	193
3.3 Weitere Konkretisierungsversuche ökologisch-sozialer Transformation	198
3.3.1 Wachstumskritik	198
3.3.2 Demokratisierung	204
3.3.3 Latenzen und Tendenzen	210
3.3.4 Klimakrise als potentieller Wärmestrom	213
3.3.5 Den Gesamtzusammenhang sehen	215
3.4 Tendenzen und Latenzen ohne utopische Konkretisierung bei naturwissenschaftlichen RadikalökologInnen	218
Exkurs: Eine kleine Kasuistik zur Aporie einer ökokapitalistischen Betriebswirtschaft	257

3.5	Zwischen Grenzwerten und Wertegrenzen – Die Schwierigkeiten des rot-grünen transformatorischen Subjekts	262
3.6	Der Paradigmenwechsel im Mensch-Natur-Verhältnis und seine utopischen Dimensionen	286
3.6.1	Vom Wohlstandsparadigma zum Nachhaltigkeitsparadigma in der Naturgeschichte des Menschen	286
3.6.2	Natursubjekt und Allianztechnik	294
3.6.3	Biophilie	302
3.6.4	Heilende Natur und heilendes Bewusstsein	311
3.7	Vom Unternehmer zum Übernehmer im Rätssystem – eine konkrete Teil-Utopie mit dem Schwerpunkt »Sozialismus«	318
3.8	Das universalisierte ökologische Fußabdruck-Budget – eine konkrete Teil-Utopie mit dem Schwerpunkt »Öko«	338
4.	Utopisches Bewusstsein als politische Spiritualität	381
4.1	Das verschüttete utopische Bedürfnis in der Entfremdung	381
	Exkurs: Foucault und die Möglichkeit der Entsubjektivierung	386
4.2	Utopische Formen zwischen abstrakt und konkret: Tiefenschicht konkreter Utopie, theoretisch-rationale Utopien, »Fiktologeme«, Praxisformen als Heuristik und Propädeutik des Utopischen	396
4.2.1	Elemente konkreter Utopie	396
4.2.2	Zusammenspiel von konkreter und abstrakter Utopie	398
4.2.3	Zwei Beispiele theoretisch-abstrakter Utopie: »Parecon« und die »Bedürfnisorientierte Versorgungswirtschaft«	405
4.2.4	Fiktologeme – zwei abstrakt-utopische Tagträume	411
4.2.4	Abstrakte Utopien als Propädeutik und Heuristik	416

4.3 Unbewusstheit, Selbstreflexion und Präsenz: die Arbeit am subjektiven Faktor als zeitlos-übergreifende Begleit-Utopie	418
4.3.1 Das Dunkel kann erhellt werden	418
4.3.2 Selbstbewusstsein trifft Unbewusstes: Erkenntnistheorie und Psychoanalyse	420
4.3.3 Selbstbewusstsein trifft Präsenz: Mystik, Parapsychologie und implodierende Symbolik	429
4.3.4 Blochs semi-mystisches Erlebnis	449
4.4 Polit-spirituell ausgeweiteter utopischer Horizont	456
4.4.1 Linksaristotelismus: materialistisch-idealistische Gesellschaftstheorie beerbt die Religion	456
4.4.2 Blochs polit-spirituelle »Beerbungslehre« aus Sicht der Theologie	460
4.4.3 Kairologie und konkrete Utopie	466
Schluss	473
Literatur	477

Vorbemerkung

Seitdem ich mich selber kenne, also seit meinen Jugendjahren, habe ich das Gefühl, dass unsere Gesellschaft und unsere Lebensformen nicht an dem Punkt sind, an dem sie sein könnten und sollten. Wieso doch immer wieder proklamierte Werte und Ideale wie Gerechtigkeit, Solidarität, Gleichheit, Freiheit Mitbestimmung, Selbstbestimmung, Toleranz, Frieden, später dann auch Nachhaltigkeit sich kaum spürbar und anschaulich manifestieren, habe ich nie wirklich verstehen können. Klar, weil die Menschheit einfach so weit noch nicht ist, musste die Antwort regelmäßig lauten. Der Funke Hoffnung, der in dem »Noch-Nicht« liegt, resultiert aber eben gerade aus der Existenz der Ideale und Werte, auf die man sich immerhin immer wieder zuzubewegen versucht. Aber die eingefleischten Sicht- und Verhaltensweisen, die Ideologien, Einhegungen und Beschwichtigungen gegenüber Macht und Herrschaft sitzen tief, werden, wie ich im sozialkundlichen Unterricht feststellen musste, mühelos und wie von selbst reproduziert. Grundbegriffe des historischen Materialismus z. B. werden von einigen SchülerInnen tatsächlich kurz mal verstanden, dann aber möglichst schnell wieder verdrängt und vergessen.

Eine herrschaftslose und damit wohl eher sozialistische Gesellschaft will ja doch niemand, dachte ich und wandte mich den eigenen inneren Entfremdungszuständen und Entwicklungsmöglichkeiten in Selbsterfahrung und Psychotherapie zu, machte Ausbildungseinheiten in körperpsychotherapeutischer bioenergetischer Analyse. Doch der Eindruck, in einer falschen Gesellschaft zu leben, ließ mich nicht los. Ich formulierte einen 30seitigen utopischen Entwurf mit »Diagnose« und »Therapie« zu einer Gesellschaft hin, die (herrschafts)frei sein könnte. Ich wandte mich an die Attac-Gruppe in Krefeld und initiierte einen Utopie-Workshop, in welchem meine Vorschläge besprochen wurden, aber auch mit wenig nachhaltigem Erfolg. Stattdessen luden wir aber gemäß dem Attac-Motto »Eine andere Welt ist möglich« namhafte ReferentInnen ein, die sich auf

unterschiedliche Weise diesem Motto verpflichtet fühlen: Wir lernten viel von Elmar Altvater, Raul Zelik, Bruno Kern, Friederike Habermann, Tanja Busse, Niko Paech und anderen, die alle entsprechend auch in diesem Buch zu Wort kommen.

Vor allem die Ökosozialisten Bruno Kern und Klaus Meier sind diejenigen, die mich zu meinen Überlegungen zur politischen und auch weltanschaulichen Kombination von »Rot« und »Grün« inspiriert haben. Im Rahmen der von der Linkspartei veranstalteten »Cassandra Talks« stellte ich meine utopischen Ideen dazu vor. In der Schule machte ich im Rahmen eines Schulentwicklungstages zum Thema Nachhaltigkeit eine Umfrage zur Bereitschaft von KollegInnen und SchülerInnen, ihren Lebensstil global-solidarisch in Richtung Umverteilung und konsumistischer Suffizienz hin auszurichten. Fast alle der 160 Rückmeldungen signalisierten Bereitschaft zu Veränderungen in ökosozialistische Richtung. Aus dem Kontakt zur Düsseldorfer Gruppe zur Gemeinwohl-Ökonomie ergab sich für mich die Möglichkeit, in der Hochschule Düsseldorf kurze Vorträge über die Behandlung von Gemeinwohl-Ökonomie im Schulunterricht zu halten.

Dann dachte ich mir, dass ich, wenn ich nach dem Ende meiner Dienstzeit an der Schule mit dem Utopie-Thema unterwegs sein möchte, es besser ist, ein Buch dabei zu haben, in welchem alle meine Überlegungen dazu abgelegt sind, ein Buch, das möglichst auf Praxis zielt, eine Theorie oder Philosophie der Praxis utopischen Denkens uns Handelns.

Ich danke an dieser Stelle allen Einzelpersonen und Organisationen, die direkt oder indirekt mein Denken beeinflusst und beflügelt haben, vor allem der Attac-Gruppe Krefeld und darin meinem Freund Dr. Peter Haep für anregende Aktionen und Gespräche, nicht zuletzt auch meiner Freundin Pfarrerin Frauke Niewöhner für unzählige inspirierende Gespräche über das Verhältnis von Spiritualität und Politik.

Einen Dank möchte ich auch richten an Heinz Günter Masthoff, der mir mehrere Wochen privat bei der formalen Durchsicht des Manuskripts große Hilfe geleistet hat.

Was dieses Buch will – im Überblick

Im Bemühen um das Ausmachen utopischer Potentiale in heutigen theoretischen oder praktisch-aktivistischen und gesellschaftskritischen Diskursen ist das Attribut »konkret« zum Begriff »Utopie« gang und gäbe. Es scheint so zu sein, dass die Möglichkeit dieser begrifflichen Differenzierung nach dem Motto »Wir sind nicht *bloß* utopisch, sondern *konkret* utopisch« ein wichtiges Motiv ist, sich an ausdrückliche Bekenntnisse zu utopischen Zielen heranzuwagen. Einher geht die verstärkte Thematisierung von Utopie, eben als – zunächst einmal zumindest proklamatorisch – »konkrete« mit einer wieder erwachten Kapitalismuskritik, die vor Rekursen auf Marx und der Verwendung des Begriffs »Sozialismus« nach einer Abstinenz von den späten 80er bis in die ersten 2000er Jahre hinein nicht mehr zurückschreckt. Soweit erfreulich.

Was jedoch auffällt, ist die Selbstverständlichkeit, mit der das Attribut »konkret« verwendet wird, ohne es wirklich zu explizieren, so als sei das einst von Friedrich Engels verhängte Denkverbot von Utopien umstandslos dadurch zu umgehen. (Ähnliches gilt übrigens auch für die Verwendung von Blochs Buchtitel »Das Prinzip Hoffnung«, der zu einer Redewendung geworden ist, die scheinbar auch nicht der Erläuterung bedarf). Nur gelegentlich beziehen sich utopische Autoren auf Bloch als den »Erfinder« dieses scheinbar paradoxen Ausdrucks »konkrete Utopie«, noch seltener wird begründet, was denn nun genau den jeweiligen utopischen Vorschlag als im Bloch'schen Sinne konkret-utopisch kennzeichnet.

Das muss jedoch passieren, wenn »konkret« mehr sein will als ein Passepartout für ein Denken, das sich dem heiklen, weil eben nicht vorweisbaren, nicht sichtbaren, anfechtbaren Utopos, dem Nicht-Ort, nähern will. Es muss deshalb passieren, weil einerseits ein Reden über Utopie ohne Blochs Vorgaben in das Egel'sche Verdikt zurückfällt und von vornherein als »abstrakt« abgetan wird, weil andererseits Blochs Vorgaben alles Reden über Utopie erst in der Tiefe ausloten können. Es soll gezeigt werden, dass in den

Diskursen vorgestellte (konkrete) Utopien als Teil-Utopien zu einer wirklich konkreten Gesamt-Utopie zusammengeführt werden müssen, dass die Öko-Krise und ihre theoretisch-praktische Bearbeitung im Ökosozialismus der wichtigste Fokus heutiger konkreter Utopie sind und dass utopische Bewusstseinsformen unter Rückgriff auf Blochs Mystik-Verständnis als eine Art politische Spiritualität gefasst werden müssen.

Das erste Kapitel gibt einen Überblick über Blochs Gedankenführung hin zum Begriff der konkreten Utopie. Der Begriff des Unbewussten (in Abgrenzung zu Freud), seine Materialismuskonzeption in Anlehnung an Marx, aber auch in Anlehnung an Aristoteles, sein dialektisch entwickelter Begriff eines »Totum« als teleologische Geschichts- und Gesellschaftsauffassung werden expliziert. Das »Totum« ist nur von einer eigenwilligen Form von Mystik her zu verstehen, die da, wo man sich gesellschaftstheoretisch auf Bloch beziehen will, meist kritisiert wird. Ausführlich kommt dieser Aspekt im 4. Kapitel wieder zur Sprache.

Im zweiten Kapitel greife ich diverse Ansätze mehr oder weniger explizit konkret sein wollender Utopien aus dem gegenwärtigen Transformationsdiskurs auf, die um die Vorstellungen zum Thema Arbeit kreisen, und stelle Überlegungen zu Verknüpfungspunkten an, die aber nicht erschöpfend erarbeitet, sondern nur angedacht werden mit dem Ziel, aus Teil-Utopien so etwas wie eine Gesamt-Utopie ersichtlich werden zu lassen. Die Gedankenlinie zum »Ende der Arbeit« von André Gorz über Jeremy Rifkin und Paul Mason bis hin zu den Varianten von John Holloway, Robert Kurz und zum »Commonismus« von Friederike Habermann werden aufgezeigt. Eine Sonderstellung nimmt Horst Müller mit seinem im Diskurs kaum wahrgenommenen Konzept der »Sozialwirtschaft« ein, weil er der einzige ist, der sich explizit als Weiterentwickler von Blochs Idee der konkreten Utopie versteht. Marxismus wird hier in Anlehnung an Bloch als eine Metatheorie, als eine Leitlinie bestimmt, die nicht mehr in allen ihren einzelnen Aussagen maßgebend ist, sondern als Bedingung der Möglichkeit für gesellschaftskritisches, systemtransformierendes und konkretes utopisches Denken fungiert: Alle Utopie zielt als »Invariante«, wie Bloch es genannt hat, auf eine »klassenlose Gesellschaft«, nähere Bestimmungen dazu müssen sich aber jeweils aus den historisch sich herstellenden utopischen Bedürfnissen ergeben. Untersucht wird auch, wo sich die Tendenz

zur »Invariante« auch in gewerkschaftlichen Konzepten zur Kritik der Arbeit aufweisen lässt oder etwa auch in nicht-marxistischer systemimmanenter Kritik an Arbeitssystemen und -verhältnissen.

Das dritte Kapitel befasst sich mit dem Naturverhältnis des Menschen. Die Zuspitzung der ökologischen Krise ist einschließlich aller sozialen, ökonomischen und politischen Verwerfungen das entscheidende Thema, an dem sich gesellschaftliche Widersprüche auf eine nie dagewesene ultimative und möglicherweise irreversible Weise zeigen. Utopische Konkretionsbemühungen haben hier anzusetzen, sie entsprechen dann auch unmittelbar Blochs Verständnis sowohl von Natur wie von Arbeit und deren Vergesellschaftungsweise. Bloch wäre heute, das ginge gar nicht anders, Ökosozialist. Das Verhältnis von ökologischem Denken zu sozialistischem Denken steht deswegen im Mittelpunkt des Kapitels, neben spekulativen Erwägungen zu einem erneuerten Naturverständnis.

Ein radikaler Bewusstseinswandel ist unumgänglich, wenn die katastrophale Menschheits- und Zivilisationskrise, deren hervorstechendster Ausdruck die ökologische Krise ist, überhaupt noch eigedämmt werden soll. Die Entfremdungszustände, die seit Marx als Ursache für falsches Bewusstsein beschrieben worden sind, sind aber nicht ausreichend, um die Blockaden im notwendigen Transformationsprozess von Bewusstsein zu erklären. In Blochs Konzeption von »konkreter Utopie« liegen nicht nur die Zugänge zur Objektivierbarkeit von Utopie begründet, sondern auch die Bedingungen für subjektive Zugänge. Das ist Thema des vierten Kapitels. Der Mensch als »homo absconditus«, als einer, der in seiner Wesenhaftigkeit noch gar nicht entwickelt und voll in Erscheinung getreten ist, muss sich von Gewordenem immer wieder befreien, gleichzeitig im Gewordenen aber die Notwendigkeit und Möglichkeit für Neues erkennen. Dies »Novum«, wie Bloch es nennt, muss von utopischer Sehnsucht getragen sein, die den innersten Bewusstseins- und Gefühlskern des Menschen ausmachen, solange er sein volles politisches, soziales, psychisches, kreatives und spirituelles Potential noch nicht ausgearbeitet hat. Das ist nach Bloch – und die vorliegende Arbeit lässt sich hier auf diese Sichtweise ein – als Ziel sowohl in menschlicher Geschichte als auch in der dieser zugrunde liegenden Naturgeschichte aber angelegt. Mystische und religiöse Erfahrungen mit dem Zetrum von Präsenzerfahrung sind integraler Bestandteil dieser Bewusstseinshaltungen. Hier muss eine spirituelle Dimension

Was dieses Buch will – im Überblick

in die vollständige Konzeption von konkreter Utopie einbezogen werden, allerdings nicht nur als psychische Selbsterfahrung, sondern auch als auf das gesellschaftliche »Totum« gerichtete politische Spiritualität.

1. Konkrete Utopie – eine Begriffsbestimmung

»Wir benötigen utopische Entwürfe, wir brauchen Träume, wir müssen Verwegenes atmen. Wer keine Visionen hat, sollte zum TÜV gehen.«
(Ilja Trojanow)

1.1 Was erst werden soll: Das Unbewusste als Hoffungstrieb des Noch-nicht-Bewussten

Auf anthropologischer Ebene beginnt Bloch ähnlich wie Freud: Der Mensch ist ein Trieb- und Wunschwesen, das seine innere Natur mit der ihn umgebenden äußeren Natur abgleichen muss. Unser Hoffen und »Sehnen« sitzt auf einem »Drängen« (Trieb), das im Körper seinen Ursprung hat. (PH, 49) Das beginnt zunächst mit der einfachen Selbsterhaltung, die durch Arbeit an der äußeren Natur gewährleistet wird. Hier berühren sich Triebtheorie und historischer Materialismus, beide sehen den Menschen als bedürftiges, seine Welt nach (Über)lebenszwecken bearbeitendes, entwickelndes und konsumierendes Naturwesen. Doch während Bloch dem marxistischen Schwerpunkt dieses Naturwesen-Ansatzes, der im Arbeitsbegriff liegt, vorbehaltlos folgt, grenzt er sich von der Freud'schen Konzeption einer den Trieb ausdrückenden Symbolgebung in den Wunschgestalten des Naturwesens ab. Man müsse beim realen Hunger bleiben, wenn man den Menschen von seinem natürlichen Ausgangspunkt verstehen wolle, dürfe diesen nicht in ein Konstrukt wie das »orale Bedürfnis« verwandeln, das einer bestimmten Phase zugehört und als prägenitale Vorform des eigentlichen Haupttriebs, der Sexualität, fungiert. (vgl. PH, 71) Es gehe dabei nicht in erster Linie um Sexualität, sondern um die allgemeine materiell-körperliche Selbsterhaltung. Der Selbsterhaltungstrieb sei daher der Ausgangspunkt aller Trieb- und Wunschstrukturen des Menschen. (PH, 74)

Bei Freud beginnt die »Oralität« des Menschen, das Einverleibungsbedürfnis, zwar mit der Ernährungssituation des Säuglings

(dieses Wort »Säugling« ist gleichsam schon das orale Programm) im frühen Mutter-Kind-Verhältnis, aber von vornherein nur unter anderem: Sowohl die Fürsorge-Erwartungen des Kleinkindes als auch die späteren komplexen Prozesse der Identifizierung, Introjektion, Einverleibung bilden symbolisch-bildhaft-fantasmatische Strukturen, die den psychischen Innenraum des Menschen aufbauen. Dieser sitzt dem ursprünglichen körperlichen Selbsterhaltungsbedürfnis durch Nahrung zwar auf, geht dann aber vielfältige eigene, zum Teil davon gelöste Entwicklungswege. Bloch wirft nun als historischer Materialist der Psychoanalyse vor, sich nur noch mit diesen – spezifisch bürgerlich kultivierten – Innenräumen zu beschäftigen statt mit den äußeren sozioökonomischen Lebensbedingungen der Menschen. Den Selbsterhaltungstrieb schlechthin mache Freud am Ich (seiner Instanzenlehre) fest, er sei aber unmittelbar aus dem Körpergefühl abzuleiten (vgl. PH, 73).

Das Unbewusste ist die Nahtstelle, an der der Körper zu Psyche wird, es löst konzeptuell das erkenntnistheoretische Problem, den Menschen gleichzeitig als Körper-Naturwesen und auch als – der Selbstreflexion zugängliches – psychisch-denkendes Wesen zu bestimmen: Der Körperprozess kann nicht unmittelbar erlebt werden, er muss im psychischen Raum des Erlebbaren erst auftauchen. In der Bestimmung dieser Grenz- bzw. Übergangslinie lehnt sich Bloch an Freud an, der Begriff des Unbewussten stellt für ihn kein grundsätzliches Problem dar.

Wo Freud jedoch die hoch verwickelten Symbolisierungsprozesse in den psychischen Repräsentationen des ursprünglichen Körpervorgangs beschreibt, sieht Bloch das Unbewusste, hier die phänomenologisch-existentialistische Denklinie bemühend, eher als Bedingung für unmittelbares Evidenzerleben, als Wissen von mir im noch nicht gedanklichen Raum. An die Stelle eines statisch-konstanten Tableaus einer Ansammlung bestimmter inhaltlicher Triebe setzt Bloch deren Historizität: Triebstrukturen unterliegen, historisch-materialistisch betrachtet, dem Wandel in der Dialektik von realen Lebensverhältnissen und ideologischen Verbrämungen dieser Verhältnisse als Überbauphänomen, ein statisches Tableau sei rein willkürlich. Trotz dieser historisch-materialistischen Sichtweise des Triebs entwirft Bloch umstandslos dann doch ein statisch-konstantes Klassifikationsraster, das für den Menschen schlechthin gelten soll, nämlich die Einteilung des Triebgeschehens in »gefüllte Affekte« und »Er-

wartungsaffekte«: Erstere (z. B. Neid, Habsucht, Verehrung) sind auf Befriedigung bekannter, konkreter Objekte in einem gut überblickten Zeitraum bezogen, letztere dagegen (z. B. Angst, Glaube, Hoffnung) auf Zukünftiges, das als Triebobjekt gar nicht genau eingrenzbar ist. Blochs Absicht ist es, das Entwicklungsmoment, das Prozessuale im nie ganz festlegbaren Trieb- und Affektgeschehen des Menschen herauszustellen. Die Psychoanalyse beschreibt aus Blochs Sicht gefüllte Affekte, denn sie werden durch den Weg vom Triebsubjekt zum symbolisch konstituierten Triebgegenstand ja gerade beschreibbar. Die symbolischen Repräsentationen des Triebs auf oraler, analer, narzisstischer, genitaler Ebene usw. bewegen den Menschen immer wieder auf gleiche Weise, der Horizont des Erlebens ist – trotz des kultivierenden und verändernden Prinzips Arbeit – im Grunde ähnlich fest abgesteckt wie der Instinkt eines Tiers. Die Erwartungsaffekte hingegen sind gekennzeichnet durch den »unvergleichlich größeren antizipierenden Charakter in ihrer Intention, ihrem Gehalt, ihrem Gegenstand ... Sie öffnen sich völlig in diesen Horizont [der Zeit; T.F.]« (PH, 83) Sie haben im Gegensatz zu den gefüllten Affekten »eine echte Zukunft; eben die des Noch-Nicht, des objektiv so noch nicht Dagewesenen«. (ebd.) Der bedeutendste Erwartungsaffekt ist die Hoffnung, sie ist »die menschlichste aller Gemütsbewegungen ..., sie ist zugleich auf den weitesten und den hellsten Horizont bezogen.« (PH, 84) Die Alltagspraxis der Hoffnung, die gelebte Hoffnung also, ist bei Bloch der Tagtraum, das wache, bewusste Sich-Vorstellen eines anderen, besseren Zustands als den, in dem der Träumende sich befindet. Bei Freud ist der Tagtraum nur ein unbedeutendes Nebenthema innerhalb der bahnbrechenden Analyse der Nachtträume in der »Traumdeutung«; bei Bloch wird er zu einer zentralen anthropologischen Kategorie. Umstandslos bringt er hier das individuelle Wünschen mit instrumentell-strategischem Denken in Zusammenhang, indem er das bekannte Baumeister-Beispiel aus Marx' »Kapital« zitiert: Im planenden Überlegen, das menschlichem Handeln vorhergeht, liegt die verändernde Kraft, die dem Tier bei der Ausübung seiner instinktgesteuerten Aktivität fehlt. (PH, 85) Ob materiell durch Arbeit, ob innerpsychisch durch Körperwünsche, ob einzeln oder gesellschaftlich, ob zügig realisierbar oder kaum sichtbar am »Horizont«: »Tagträume ... sind allesamt Träume von einem besseren Leben.« (PH, 85)

1. Konkrete Utopie – eine Begriffsbestimmung

Ihren Impuls bekommen die Tagträume aus dem Noch-nicht-Bewussten. Im Gegensatz zum Freud'schen Unbewussten, das aus vergangenen Ereignissen im (frühkindlichen oder gar pränatalen) Leben gespeist wird, findet sich das Noch-nicht-Bewusste »auf der dem Vergessen entgegengesetzten Seite, wo ein bisher nicht Bewusstes aufdämmert.« (PH, 130) Es ist nicht wie das Freud'sche Unbewusste heutigem Bewusstsein untergeordnet, sondern künftigem, das heißt also, dass ein Bewusstwerden des Noch-nicht-Bewussten nicht in einem Wissen und Erkennen endet, das auf heutiges »richtiges« Leben bezogen ist, sondern auf Vorstellungen, die normale gegenwärtige Wissenshorizonte überschreiten, letztlich auf Utopie. Freud'sche Bewusstmachung, die Psychoanalyse, klärt das Wachbewusstsein, indem sie es von den Verzerrungen und Eintrübungenhaften gebliebener negativer psychischer Erfahrungen befreit, es wird auf die Höhe der Zeit gebracht, idealerweise auf ein optimales Management der Affekte, Verstandesleistungen, Befriedigungen, Verhaltensweisen einer betreffenden Person – aber eben im Rahmen eines bestimmten historischen Horizontes, der absteckt und definiert, was Menschsein optimalerweise ist und sein soll. Im Bewusstwerden des Noch-nicht-Bewussten hingegen kann ein dafür offener Mensch durch inspirierten »plötzlichen Durchblick« (PH, 138) Neues erkennen, das »Noch-nicht-Gewordene« (PH, 140), das als menschlich-gesellschaftlicher Entwicklungsschritt ansteht. Ein dermaßen Inspirierter, oft Künstler, Philosoph, Forscher oder dergleichen, weiß um das »nicht festgestellte Wesen« (PH, 135) des Menschen. In der Regel stehen aber selbst dafür Begabte vor einer »ökonomisch-sozialen Blickschränke« (PH, 147), sie können dies mögliche Neue nicht direkt wahrnehmen und benennen, es gibt ja keine Begriffe und Vorstellungsbilder dafür, die sie mit anderen teilen könnten. Diese Inspirierten stören und verstören gewohnte Wirklichkeitsvorstellungen, werden dafür wahrscheinlich angefeindet, belächelt, ausgegrenzt, mundtot gemacht oder schlicht überhört. Hier zeigt sich Blochs gnostisch-ontologische Sichtweise, nämlich dass das Sein, das Leben, der Mensch, die Natur immer differenzierter und tiefer in ihrer Essenz ergründbar sind. Das Öffnen des Bewusstseins in Unbekannt-Neues schafft nicht nur gesellschaftliche Lebens- und Erfahrungsformen neuer Qualität, sondern gleichzeitig Erkennbarkeit des »Wesens des Universums« (PH, 149), im Öffnen des Noch-nicht-Bewussten fallen die gesellschaftstheoretische Dimension und

die erkenntnistheoretische zusammen. Der Erwartungsaffekt Hoffnung wird zur »utopischen Funktion« (PH, 163), wenn er sich um das Bewusstwerden des Noch-nicht-Bewussten kümmert, wobei dieses »seinem Akt nach bewusst, seinem Inhalt nach gewusst« (PH, 163) werden muss: das hoffend-utopische Subjekt muss sich also klarmachen, inwiefern das von ihm gesehene Neue wirklich auf dem Weg menschlich-gesellschaftlicher Entwicklungsmöglichkeiten liegt, es spielt nicht mit einem »leer Möglichen«, sondern nimmt »Real-Mögliches« voraus (gewusster Inhalt) (PH, 163); es muss sich gleichzeitig dies Neue als durchzusetzendes Neues, als »Novum«, bewusst machen, es gezielt wollen, es vertreten und kommunizieren (bewusster Akt). Dies Subjekt ist dann nicht neutral, es geht nicht nur um eine rein verstandesmäßige Extrapolation einer Zukunft aus den Koordinaten des Bestehenden (wie Technik-Visionäre sie oft betreiben), sondern um den Einblick in das Noch-nicht-Gewordene als Besseres, mehr dem Wesen des Menschen Entsprechendes als das Bestehende: »Noch-nicht-Gewordenes ist Noch-nicht-Gutgewordenes, wenn Hoffnung darauf fällt.« (PH, 166)¹

1.2 Präsenz und Geschichte

Wenn Bloch den Menschen von seiner Triebstruktur her versteht, dann muss er dieses »Triebchicksal«, wie Freud es genannt hatte, erklären, also den oder die möglichen Befriedigungsweg(e). Der Hunger braucht Nahrung, die Unbehaustheit braucht Sicherheit, die erogene Erregbarkeit braucht Sexualität, die Schaffenskraft braucht Kultur usw. Wir haben oben gesehen, dass der« Erwartungsaffekt«

1 Die Hoffnung als anthropologische Konstante findet sich auch bei diversen anderen »Hoffnungs-Philosophen«, vgl. dazu B. Schumacher, 126. Josef Pieper etwa definiert den Menschen ähnlich wie Bloch als »homo viator«, als auf der »Wanderung«, also im historischen Prozess befindlich, der das »Noch-nicht-Sein« in ein erfülltes Sein überführen kann und soll, jedoch – ebenfalls wie bei Bloch – nicht zwangsweise muss. (z.B. Schumacher, 133) Pieper begründet den Hoffnungsanspruch jedoch theologisch als »Geschenk« eines unbegrenzten Seins an das Seiende, das man nur annehmen müsse, sich auf die Ethik Thomas von Aquins stützend, während Bloch ihn als aus Natur und Geschichte herausgearbeitet fasst. Die idealistisch-spirituellen Elemente in Blochs Denken, trotz seines Selbstverständnisses als Materialist, werden von Schumacher unterschätzt. (Vgl. dazu unten in 4.2).

Hoffnung demgegenüber aber derjenige Triebanteil ist, der derart auf Zukunft gerichtet ist, dass er immer wieder weiterhofft, unabhängig von möglichen relativen Befriedigungserlebnissen. Das befriedigende Pendant zum Hoffungstrieb hat unendlich viele wechselnde Gestalten, endgültig befriedigend oder erfüllend ist keine.

Diese Asymmetrie ist nun aber kein Konstruktionsfehler im menschlichen Organismus oder der menschlichen Psyche oder dergleichen, sondern die Ablagerung eines anderen Prozesses als desjenigen des individuellen Lebens, nämlich des historisch-gesellschaftlichen, der seinerseits asymmetrisch oder schlicht unerfüllt oder nicht gelungen ist. Die Tatsache, dass der Mensch sich in seiner von ihm selbst gemachten Welt noch nicht so wohlfühlt, wie er sich wohl fühlen möchte und vielleicht könnte, führt dazu, dass das unmittelbare Dasein als solches von befriedigenden Daseinsinhalten abgeschnitten ist. Das »Dass« ist vorhanden, aber das »Was« (oder auch das »Wie« oder »Wozu« usw.) fehlt. Wir spüren den Grund unseres Lebens als bewusst gemachtes »Dass des Lebens« oder »An-sich« in uns nicht (PH, 334 ff.). Die Parallele zu Sartres existentialistischen Grundkategorien ist deutlich, es geht um den Gegensatz von unbestimmter Existenz und diese dann zum sinnhaften Leben erweckende Essenz. Doch während Sartre die Existenz als Ansich dialektisch im Fürsich befriedigen kann, indem das Subjekt um das An-sich einen negierenden und darum auch gleichzeitig sinnhaft-konstruierenden Raum schaffen kann, der dann als Freiheit erlebt wird, bleibt das Dass oder Ansich bei Bloch ungesättigt. Sartre entwickelt das existentialistische Problem vom Boden idealistischer Subjektphilosophie her, in dessen Rahmen kann er es auch lösen, für Bloch hingegen ist es (wenn überhaupt, dann nur) historisch-materialistisch zu lösen, ja sogar im Zusammenhang der Genese historisch-gesellschaftlicher Grundwidersprüche erst entstanden; wenn Gesellschaft und Geschichte gut wären, würde kein Dass dem Was vorausgehen, beide würden zusammenfallen.

Könnten wir hinter dem Dass seinen Grund spüren, also hinter dem Trieb das, was uns eigentlich treibt, würden wir damit den Grund und die Aufhebungsmöglichkeit aller gesellschaftlichen und menschlichen Entfremdung spüren können. Aber genau das können wir nicht: Das unmittelbare Dasein im Jetzt ist unbewusst, wir leben im »Dunkel des gelebten Augenblicks«. (PH, 341 ff) Unser Erleben ist immer ein Bewusstwerden mit Verzögerung, sei der Ab-

stand zwischen Leben und Erleben zeitlich auch noch so winzig. Gemeint sind hier nicht die neuronalen und gehirnphysiologischen Abläufe, die im Millisekundenbereich die Vermittlung von Ereignissen, Unbewusstem und Bewusstseinsinhalten automatisch steuern. Gemeint ist eher ein aktives existentielles Ergreifen des gerade Stattfindenden, eine konzentrierte Wachheit, die dieses vollständig und angemessen erfassen kann. Besser als an physiologische Reiz-Reaktionszeiten denkt man z. B. an die bekannte später einsetzende Freude angesichts eines plötzlichen Erfolgs (z.B. sportlicher Sieg, bestandene Prüfung, unerwartete Anerkennung oder Sympathiebekundung o.ä.) nach einer gewissen Zeit phlegmatischer Dumpfheit oder umgekehrt an den (körperlichen oder psychischen) Schmerz nach schrecklichen Erlebnissen, der ja noch durch den Schock weiter verzögert werden kann. Das »Ich kann es nicht fassen!« am Ziel oder am Unglücksort verzögern das Bewusstwerden des Jetzt wegen des hohen emotionalen Aufwands, den es mitbrachte.

Das unbewusste Jetzt ist als »glühend-dunkle Insel« (LM, 259) für Bloch eine ontologisch eigene Zeitkategorie. Im Alltagsverständnis ist für uns das Jetzt – wenn ich mal eine Definition wage – der am kürzesten erlebbare Teil der Gegenwart, der in der Mitte zwischen gerade Vergangenen einerseits und gerade in die Zukunft hinein Geschehendem andererseits liegt, wobei beide Seiten dann jeweils immer weiter weg vom Jetzt in »tieferer« Vergangenheit oder »fernerer« Zukunft landen, das Ende jeweils offen. Bloch sieht die Zeitdimensionen völlig anders. Die Mitte der Zeit, das Jetzt als erste Dimension, ist wie gesagt unbewusst, erlebbar ist es als Dimension Gegenwart, die außer dem Akt der Bewusstwerdung des Jetzt als Vergangenes einen mehr oder weniger kurzen Abschnitt Vergangenheit und Zukunft enthält. Gegenwart ist die dehnbare zweite Zeitdimension, sie kann z.B. das ganze »gegenwärtige Zeitalter« sein. Die dritte Dimension ist dann die Zukunft, die aber nicht dem Menschen sozusagen von vorn entgegenkommt, sondern die er schafft, und zwar aufgrund des Vorantreibens des seinerseits von unbekannter Kraft getriebenen Daseins des Menschen, also aufgrund der mit dem Existenzdruck mitgegebenen Erfüllungssuche. Die Zukunft ist das eigentliche Lebens- und Entfaltungsexpansionsfeld von Jetzt und Gegenwart, es ist ungleich bedeutsamer als die Vergangenheit, die ohnehin eine Dimension ist, die sich aus der Zukunft ableiten lässt (und nicht etwa umgekehrt, wie unser Alltagsbewusstsein meint), denn Vergan-

genheit ist diejenige Zukunft, »welche ihr Resultat abgeliefert hat, aus der die Spannung heraus und ans Ende des Alten abgegeben worden ist.« (LM, 262) Sie ist die »Verdinglichung der Zeit« und ihr werde deswegen im verdinglichenden Kapitalismus auf verschiedenen Ebenen besondere Bedeutung zuerkannt.

Eine ganz eigene Zeitdimension ist die Präsenz. Sie verbindet auf eigentümliche Weise Zukunft, Gegenwart und Jetzt: Präsenz steige »meta-historisch« aus dem einfachen historischen Prozess in die Zukunft hinein aus, indem sie einen Moment »Zukunft der Zukunft«, so etwas wie Neuwerden der Zeit oder »eine neue Zeit«, vorwegnehme. Was Zukunft betrifft, enthält Präsenz also Erkenntnis darüber, dass die vorgefundene Geschichte in die Zukunft hinein nicht unbedingt prolongiert werden muss, es ist eine Art Aussteigen aus der Zeit als einfacher Zukunft. Die Gegenwart erhält durch Präsenz etwas Letztgültiges, Ultimatives, es ist keine Gegenwart mehr, die sich mit einfacher Zukunft oder Vergangenheit arrangieren muss, sie steigt aus der statischen Ursachen-Folgen-Logik, die unsere Zukunft aus der Vergangenheit entstehen lässt, aus. Das eigentlich unbewusste »dunkle« Jetzt wird durch Präsenz erhellt, bewusst und »gefüllt«; für einen präsenten Moment ist die existentialistische Kluft von Existenz und Essenz geschlossen. Bloch nennt vier Erlebnisweisen, in der die Zeitform Präsenz dominiert: Auf der Alltagsebene ist es die »konkrete« Handlung, in der im Gegensatz zur »leeren«, »abstrakten« oder »kontemplativen« das handelnde Subjekt wach, konzentriert, zielgerichtet, bewusst und »auf der Höhe der Zeit ist«, also alle relevanten Faktoren rund um die Handlung in diese einbezieht. Bloch spielt hier auf den politisch aktiven Menschen an, der aufgrund der Einsicht in die historisch-dialektisch vermittelten komplexen Prozesse der Gesellschaft in diese eingreift, dabei Neues schaffend; Präsenz kann aber auch in allen anderen einfachen Handlungen und Tätigkeiten sein, wir sprechen dann von »Geistesgegenwart«. Das politisch-gesellschaftlich bewusste Subjekt ist auch dasjenige, das die »neue Zeit«, also den Ausstieg aus der alten Zeit mit Blick auf die Zukunft vorwegnehmen kann; hier genau ist der Ort von konkreter Utopie, die die Brücke zwischen Gegenwart und Zukunft als »neuer Zeit« ist. Bloch sieht hier – zum Leidwesen bestimmter Flügel im Marxismus – religiös oder spirituell motivierte Heilserwartung in unmittelbarer Nähe zur politischen, aber nur, wenn sie einen Emanzipationsimpuls in sich hat, wie z.

B. die Wiedertäufer-Bewegung Thomas Münzers, der die Bauernaufstände beflügelte, die mystische Laienbewegung des Mittelalters, die das klerikale Herrschaftssystem unterlief oder wie auch das neutestamentarische Wirken Jesu. Mystisches Erleben selbst ist auch präsentenes Erleben, denn hier wird insgesamt die menschliche Alltagsvorstellung vom Ich, die ein Verdinglichungsvorgang ist, außer Kraft gesetzt. Einfache Varianten dieses mystischen Erlebens sind präsentenes »Staunen« und besondere »Betroffenheit«, Zustände, in denen, meist wirklich nur einen Moment lang, Wirklichkeit unmittelbarer, spontaner, direkter, lebendiger, wacher, empathischer und daher neuer erlebt wird als normalerweise.

Im Grunde sind Blochs Zeitkategorien ein Kreis, denn, nimmt man sie in der hier dargestellten Reihenfolge, die auch ihren ontologischen Status wiedergibt, dann reagiert die Präsenz auf das Jetzt, sie ist die Antwort auf die im Jetzt gestellte existentialistische Frage des Dass. Bezeichnend ist, dass diese Antwort kein besonderer Inhalt ist, sondern ein Zustand. Im mystischen Erleben wird er hergestellt:

»Es geschieht Einkehr in einen Augenblick, der sich für die mystische Erfahrung nicht mehr in der Zeit befindet. Zeit und Augenblick waren sich nie so nahe, gar so ineinander wie Ewigkeit und dieser Augenblick. Nunc stans oder Nunc aeternum wird also sein Name, worin die scheinbar gespanntesten Gegensätze: Augenblick und Ewigkeit wiederum sich vertauschen, in vollkommener dialektischer Einheit. Der Gott der Mystik war der Gott dieses Nunc aeternum, folglich der höchste Augenblicksgott; Jetzt ist darin immer, Hier ist darin überall. So dass auch die Gegensätze Gott und Nicht-Gott sich aufheben.« (PH, 1537)

Ewigkeit ist also nichts anderes als Präsenz, in der mittelalterlichen Mystik, vor allem bei Meister Eckhart, »Nu« genannt (latinisiert als »Nunc stans«). »Das ›Nu‹ bedeutet das ›Nun‹, aber ein sehr kurzes ›Nun‹, also ›Jetzt‹, das *Nunc stans*, das Jetzt Stehende, das heißt einen alles erfüllenden Augenblick, den Augenblick, in dem alles erfüllt wird und der zugleich das ist, was die Erfüllung bringt.« (Christ, 111). »Das Nu ist, um es sehr säkularisiert auszudrücken, der unvorstellbar kleine Bruchteil einer Sekunde, und in ihm ist die ganze Ewigkeit.« (Christ, 111) Als unio mystica trete hier die »Vergottung des Menschen« ein, in ihr »verschwinden sämtliche Zeitkategorien«. Das ›Nu‹ ist »der Mittelpunkt, der überall wohnt«. Zeittheoretisch betrachtet berühren sich hier aber nicht quantitativ Kleines (Jetzt/Augenblick) und Großes (Ewigkeit), sondern die bei-

1. Konkrete Utopie – eine Begriffsbestimmung

den Zeitformen Jetzt und Präsenz (hier als »Ewigkeit«) fallen aus im Alltag erlebten Zeitmustern heraus, denn »nicht die Zeit, aber der Augenblick als dasjenige in der Zeit, was nicht zu ihr gehört, kommuniziert mit der Ewigkeit.« (PH, 1548) Der »Augenblicksgott« ist derjenige Teil Gottes, der zu »Nichts« wird und in der mystischen Erfahrung dem Menschen begegnen kann, weil dieser selbst bereit ist, zu Nichts zu werden, d. h. seine Persönlichkeit, seine Alltags-Individualität, aufzugeben. »Beide Pole streifen Überflüssiges ab, Formhaftes, Weltliches und werden wesentlich, werden dabei zu »Nichts«. »Es wird auf die Weise ein leerer Abgrund erzeugt, in dem der sich entwordene Mensch und der sich entwordene Gott einander begegnen.« (Christ, 110) Das Nichts verbürgt aber gerade das Erfahren des wirklichen eigenen Wesens, im Aufgeben äußerer Fülle bekommt der mystisch Versenkte sich selbst als innere Fülle zurück.

»Das individuelle Ich, als bloßer Teil der Vergänglichkeit und der Vielheit, also des sich mitteilenden Nichts, versinkt hierbei; dies Versinken ist sowohl Bedingung wie immer wieder bezeugter Grundzug der mystischen Erfahrung. Ledigwerden von seinem individuellen Sosein wie von der Vielheit der Dinge, dies Verlassen von allem gilt als der Hauptweg zum Finden von allem, das ist: zum Finden der Einheit des Wesens mit dem wahren Selbst.« (PH, 1535)

Doch wie gesagt, im Präsenzbegriff liegt noch mehr als die individuelle Berührung (die dann ja schon mehr und anderes ist) mit Ewigem und wahren inneren Selbst, es wird auch die Dimension des Zukünftigen berührt, die in Präsenz auf das Dunkel des Jetzt reagiert und latent und dem Wesen nach, aber noch nicht manifest, auf dies die Antwort ist. »Die Bewegung der Mystik zu Gott ist nicht nur Selbstbewegung, Selbsterkenntnis, Selbstoffenbarung Gottes, ... sondern sie ist eben deshalb auch dasselbe wie der Weltprozess.« Dieser kehre wie die individuelle mystische Seele zum Urgrund zurück, »die mystische Funktion wird hier Funktion der Weltwende selbst.« (PH, 1539) Unio mystica erreicht also dieselbe Dimension, die ein gelungener Weltprozess, durchaus historisch-gesellschaftlich zu verstehen, auch erreicht: »Die vollkommene Utopie oder Utopie der Vollkommenheit ... schlägt hier in den Kern der Menschen wie ins Problem-Subjekt der Natur zurück. Nunc stans ist derart die Präzisionsformel für immanenteste Immanenz, das ist für die zeitlich so ferne und noch schlechthin unausgemachte Welt ohne jede mögliche

Entfremdung.« (PH, 1540) Doris Zeilinger verweist auf Blochs Kategorie »Übergleichzeitigkeit« in »Experimentum Mundi«, und seine Beobachtung, dass historisch unterschiedliche Entwicklungsstufen von unterschiedlicher Länge in-, neben- und übereinander bestehen können. Lineare Zeitgesetze gibt es schon in der äußeren Geschichte nicht, erst recht nicht im Bewusstsein. Übergleichzeitigkeit vereine die drei Zeitdimensionen Gegenwart, Präsenz und Zukunft in sich, Sich- Einlassen darauf hat tendenziell mystische Qualität: »Das im Übergleichzeitigen geborgene Bewusstsein und Sein zielt letztendlich auf den ›mit sich identisch gewordenen Augenblick‹.« (Vorschein 27, 154)

Doch wer macht schon wirklich mystische Erfahrungen? Selbst das Durchlaufen anspruchsvoller und langwieriger spiritueller »Schulungswege« garantiert diese Schlüsselerlebnisse keineswegs, dem unbedarften Normalmenschen sind sie schon dem Namen nach fremd, so fremd, dass sie als irrationale Scharlatanerie oder als Formen des Wahnsinns abgetan werden. Aber das macht den dunklen Augenblick des Jetzt nicht heller, er bleibt als »Weltknoten des Daseinsrätsels« (PH, 341) immer da, und zwar als Aufgabe, Anreiz, Motiv für den zu utopischem Denken drängenden Erwartungsaffekt Hoffnung im Menschen: »Alle intensiv-utopischen Blicke ... führen zum Dunkel des gelebten Augenblicks zurück; denn dort treibt das gärende Alles, und dort ist es sich noch utopisch versteckt und ungeworden.« (PH, 1534) Die im Menschen angelegte Dialektik von Jetzt und Zukunft hat (noch) nicht den Status von Präsenz, deswegen ist der »Bewegungsmoment« des Augenblicks, »das hic et nunc ... überall das Frage-Sein, das zu seiner Lösung die nicht- oder halbadaquaten Prozessgestalten des Weltseins heraussetzt.« (PH, 1549)

Blochs bekannt gewordene und von ihm immer wieder selbst zitierte Sentenz »Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Also werden wir erst«² fasst diesen hoffenden Suchprozess menschlicher Geschichte zusammen: Das Sein, das sich nicht selber hat, ist das Dass oder Jetzt oder – in dialektischer Sprache Hegels – das An-sich. Das Nicht-Haben ist das fehlende Was, die fehlende vollständige Erfüllung, die den Menschen hoffend sein lässt, ihn sogar als hoffend definiert. Das Werden findet im Plural statt: Nur vermittelt mit Gesellschaft und ihrer Geschichtsbildung kann das hoffende Subjekt sich vervoll-

2 Z. B. zum Vorwort in ExpM.

ständig, sich selbst schaffen, indem es sein Hoffen in Utopie – es muss dann aber konkrete Utopie sein – verwandelt. Es gibt für den Menschen kein unmittelbares »gutes« Sein, das dann – wie es Erich Fromm trivialisierend vorschwebte – das »schlechte«, weil ja kapitalistisch verdinglichte, Haben ablösen könnte. Das Sein ist zuerst unzulänglich, bezogen auf das Wesentliche, das der Mensch sucht, ist dieser überhaupt noch nicht da: »Nicht-Da ist der Zustand des Jetzt« (PH, 343), der auf ein Da oder auf ein »Etwas« zutriebe (ebd., 356). Erst der menschliche Aneignungsprozess kann dies leere Sein füllen, sowohl der historisch-materialistische als auch parallel der intellektuell-spirituelle. In dialektischer Sprache ausgedrückt wird der Mensch in diesem Prozess Für-sich. So seien denn auch die mystischen Metaphern wie Eckharts »Fünklein der Seele« oder die »Inburgheit« »Bezeichnungen eines berührten Fürsichseins« (PH, 1536). Es bedarf der »wachsenden Selbstvermittlung des Herstellers der Geschichte« (PH, 349), der Mensch macht seine Geschichte und erfindet bzw. findet sich damit selbst, wobei der Unterschied zwischen Finden und Erfinden im Grad der Konkretheit liegt: In Konstrukten meint der Mensch sich gefunden zu haben, durch konkrete Utopie im dialektischen Geschichtsprozess werden diese Konstrukte dann hin zum mehr Wesentlichen, zum wahren Selbst des Menschen weitergetrieben. Konstrukte sind im Grunde alle Wunscherfüllungen inhaltlicher Art, die immer partial, vorübergehend und nur scheinbar sind, individuell wie kollektiv. Volle Befriedigung, volles Was zum treibenden Dass liegt im »Totum«, im »summum bonum«, das heißt im alle Faktoren einbeziehenden Gesamtzustand eines guten Seins, das für uns heute schwer fassbar ist, ein Zustand, der mehr in der Form, der Haltung von Präsenz aufgehoben ist als im einzelnen Inhalt. Für Utopie heißt das, dass sie sich diesem Zustand von Präsenz und damit dem gesellschaftlichen Totum nur asymptotisch annähern kann. »Unterhalb« der Wunscherfüllungen ist der Mensch »verborgen«, sein Wesen nur »latent« vorhanden, Bloch stellt dem verborgenen Gott, dem deus absconditus, der nur im mystischen Erleben berührt werden kann, den homo absconditus entgegen. (vgl. Christ, 112)

Die zwei bewussten Akte, die dem Menschen gegeben sind, um sich dem Totum anzunähern, sind die theoretisch-praktische Arbeit an konkreter Utopie, einmal als eher nüchterne kritisch-analytische Arbeit (von Bloch metaphorisch »Kältestrom« des historisch-

dialektischen Materialismus genannt), sodann die eher betroffen-emotionale synthetisch-vorantreibende Arbeit (von Bloch entsprechend »Wärmestrom« des historisch-dialektischen Materialismus genannt), zweitens jedoch auch das »Eingedenken«, eine Art mystisches Erleben auf niederer Stufe, ein »Staunen« über die Dinge der Welt aus der Ruhe heraus. In diesem »antizipierten Stillehalten« blitze der »utopische Endzustand« auf³, Subjekt und Objekt werden darin einen Augenblick lang identifiziert. Das Dunkel des Jetzt wird in diesem Zustand ein Stück weit erhellt, was auch Angst, Grauen und Erschrecken auslösen kann, da durch den Erhellungsvorgang dieses ja teilweise bewusst wird. Es kann aber auch ein »ruhmächtiger Augenblick« entstehen (PH, 352), im Unscheinbaren und Unauffälligen ist kurz die Tiefe der Existenz, der Grund der Dinge, erkennbar. Dies Staunen wird in mystischen Bewegungen, in mittelalterlich-christlicher Mystik, in altindischer Yoga-Philosophie, im Taoismus kultiviert, es kann aber auch den Alltagsmenschen spontan und unvorbereitet ereilen. Die »Evidenz in Nähe«, also das unmittelbar tief und wirklich Erfasste in der nächstbesten kleinen Situation, könne den »Weltknoten« des dunklen Dass und Jetzt entwirren helfen (PH, 354). Das Staunen offenbart nicht das Totum, das Wesen aller Dinge, aber es gibt zu wissen: »Das Endgültige ist lautlos und einfach.«⁴

1.3 Blochs historischer Materialismus: von der abstrakten zur konkreten Utopie

1.3.1 Das Wünschen: Tagtraum

Das einfache Wünschen im spontanen Tagtraum hat weder den Ehrgeiz, Neues zu schaffen, geschweige denn dies Neue zu realisieren, noch auch einen Allgemeingültigkeitsanspruch, der dies Erwünschte auch für andere, für die Gesellschaft als unbedingt wünschenswert sieht. Erst wenn diese Ziele an den Wunsch geknüpft werden, verwandelt sich das tagträumerische Wünschen über das Erhoffen in Utopie. Von vornherein zielt Blochs Begriff des Tagtraums jedoch

3 PH, 337 f.; s. unten in 4.2.

4 PH, 354; vgl. unten in 4.2.

1. Konkrete Utopie – eine Begriffsbestimmung

auf etwas Allgemeines, auf Visionen von neuen Dingen, Zuständen, Verhältnissen, Erfahrungen, die ein gesellschaftliches Novum bilden, weil es ja für alle neu wäre, die damit in Berührung kommen. Unser Alltagsbegriff des Tagtraums richtet sich eher auf individuelles Interesse; so träumt jemand etwa von Wohlstand, Erfolg und Karriere, Anerkennung, glücklicheren Lebensumständen als den vielleicht gerade bedrückenden, von kreativer Selbstverwirklichung, erotischer Befriedigung oder wegweisender Sinnggebung usw. In alltägliche Wunschbilder dieser Art spielt sowohl das Neue als auch das Gesellschaftliche hinein, ersteres weil die Vorstellung von etwas Künftigem immer auf kreative Weise mehr ist als bloß Wiederholung des Bekannten, zweitens weil alle Wunschbefriedigungen immer auch auf soziale Resonanz, auf Außenwahrnehmung, angelegt sind.

Blochs Tagtraum ist eher auf Situationen gerichtet, in denen der Träumende für sich und mit ihm für andere über Bestehendes hinaus will, weil dieses Lebens-, Entfaltungs- und Freiheitsmöglichkeiten im gegebenen Status quo begrenzt. Das wünschende Subjekt begnügt sich in diesem Zustand nicht mit bekannten tradierten Bedürfnisbefriedigungsmustern aus persönlichem Interesse, sondern will über diese hinaus in Erlebensformen, die als besser erahnt werden und gegen den Druck des Bestehenden hergestellt werden sollten (PH, 98, 103 ff.), was dann wohl nur als kollektiver Vorgang möglich ist. Der Wachtraum oder Tagtraum will an den »Erfüllungsort«, ist Ausdruck eines »utopischen Hoffnungsinhalts« (Christ, 108), wird zusammengehalten durch die »Intention auf ein Vollkommenes« (ebd., 110), macht keine »Seifenblasen«, sondern schlägt Fenster auf (ebd., 111), ist »antizipierend«, bedarf keiner »Deutung« wie der Nachttraum, sondern der »Berichtigung« oder »Konkretion« (ebd., 111) durch Nachdenken und genauere Analyse. Er unterliegt nicht dem »Bann« (PH, 98), den historisch und individuell tradierten beschränkten Mustern, die Neues in der Regel blockieren.⁵

1.3.2 Wünschen und wollen: abstrakte Utopie

Wird dieser Impuls ausdrücklich und Schwerpunkt des Träumens, dann entwickelt der Träumende aus seinem Wünschen heraus Uto-

5 Vgl. zum Begriff »Bann« ausführlich unten Kap. 3.6.

pie. Er entwickelt Vorstellungsinhalte von einem Leben, die gebündelt versuchen, tiefer liegende Bedürfnisse zum Ausdruck zu bringen und sich von verhindernden Zwängen zu befreien. Die Hoffnung besteht dann darin, dass das Erwünschte auch realisiert werden könnte. Das Wollen tritt also zum Wünschen hinzu, die Utopie bleibt jedoch abstrakt, weil ihr die dritte Komponente, das Wissen, noch fehlt.⁶ So haben alle Sozialutopien vor Marx, die Staatsutopien von Morus und Campanella, später die sozialistischen von Fourier und Owen, ihre kreativen Ideen und Ideale nicht aus dem analytischen Blick auf die Herrschaftsverhältnisse heraus entwickelt, die durch die Utopie zu überwinden wären. Hinter ihren Werken stand die Haltung »Könnte es nicht schön sein, wenn es so wäre!?!«, aber der Gegensatz zum Bestehenden wurde von ihnen nicht als Skandalon, als zum Handeln drängender und auf die Auflösung eben dieses Bestehenden zielender Widerspruch thematisiert. Hier die Wirklichkeit, dort die Utopie, die sich erträumt, wie es viel schöner sein könnte – beides in Harmonie nebeneinander, ohne dass das eine zur Aufhebung des anderen implizit aufriefe. (vgl. PH, 590 ff.)⁷

6 Harald Welzer unterschlägt die Abstufungen in den Tagträumen bei Bloch und kommt deswegen zu einer abstrakt bleibenden Definition: »Fast niemand, der tagträumt, träumt dystopisch, weshalb der Tagtraum eine Produktivkraft ist, die wie Ernst Bloch gezeigt hat, eng mit dem Wünschen verwandt ist. Nicht mit dem Konsumwunsch, von Amazon geweckt und schnellstmöglich befriedigt, sondern dem immateriellen Wunsch, wer man sein möchte, wie man leben möchte, wie die Welt bitte schön sein sollte und welche Hindernisse dafür nicht existieren mögen.« (Welzer, 59) Sowohl der Konsumwunsch als auch der »immaterielle« Wunsch nach allgemein gutem Leben sind im Sinne Blochs abstrakt und bedürfen der Konkretisierung durch marxistisch inspirierte konkrete Utopie. Genau dieser Stoßrichtung nimmt Welzer die Spitze, wenn er viel zu oberflächlich schreibt: »In seinen kommunistischen Hoffnungen irrte Bloch, aber in seiner Hochschätzung des Träumens, Wünschens, Hoffens als Produktivkräfte der Veränderung und in dem tiefen Wissen, dass das Soziale nichts Nachträgliches, sondern eben das Primäre ist, entwickelte er eine Philosophie mit Sprengkraft bis heute.« (ebd., 66) Ohne wohl verstandene »kommunistische Hoffnung« hat Blochs Werk auch keine »Sprengkraft«.

7 Dass utopische Werke wie die von Morus und Campanella nicht psychologisch und erkenntnistheoretisch weiterentwickelt wurden, liege an einem »uninteressierten ... Misstrauen gegen die Zukunft, nämlich im *nachwirkenden Bann des statischen Lebens und Denkens*« (PH 157; kursiv im O.). Abstrakte Utopien sind also für Bloch keineswegs sinnlos, sondern zu konkreten Utopien ausbaufähig. Vgl. dazu unten Kap. 4.2.

1.3.3 Wünschen, wollen und wissen: historischer Materialismus

Erst Marx war für Bloch der Erste, der dies vermocht hat, sowohl in seiner Analyse der Funktionsweise des Kapitalismus als auch in seiner theoretischen Vorstellung von Mensch, Gesellschaft und Geschichte. Der historisch-dialektische Materialismus war für Bloch die erste und bis heute gültige konkrete Utopie, der Marxismus sei »nicht keine Utopie, sondern das Novum einer konkreten Utopie«⁸

Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

Die Lesart des historischen Materialismus als Utopie ist nicht selbstverständlich und nicht unumstritten. Friedrich Engels wollte explizit die Utopie (er dachte an die Sozialutopien Fouriers und Owens) in Wissenschaft verwandelt wissen, exakte Analysen dialektisch-historischer Prozesse sollten das Unwirklich-Schwebende utopischen Imaginierens ersetzen. Bloch reagiert darauf mit einem Mittelding, das Engels zur Hälfte, aber eben auch nicht weiter, entgegenkommt, der konkreten Utopie: Utopie kann und darf nicht einfach abgeschafft werden, aber sie muss Abstraktes in Konkretes verwandeln, Wissen/Erkennen einerseits und Wünschen/Hoffen andererseits sollen sich gegenseitig verstärken, nicht Gegner sein. Es »erschien zuweilen ein allzu großer Fortschritt des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, dergestalt, dass mit der Wolke [gemeint hier im Sinne des idealistischen »Wolkenkuckucksheims«; T.F.] auch die Feuersäule der Utopie liquidiert werden konnte, das Mächtig-Vorherziehende«⁹, was zur »Unterernährung der revolutionären Fantasie« führte. Es reicht nicht aus, Kapitalbewegungen, Interessenlagen und historische Abläufe festzustellen, sich womöglich auf Gesetzmäßigkeiten festzulegen, die dann objektiv per dialektischem Fortschritt zur Auflösung bestehender Herrschaftsverhältnisse führen sollen. Diesem »Kältestrom« im historischen Materialismus, geprägt durch Nüchternheit, Analytik und Wissenschaftlichkeit, muss ein »Wärmestrom« zur Seite stehen, eine kritisch-revolutionäre Grundhaltung, die fühlend und wollend das Ziel einer neuen besseren Gesellschaft antizipiert und praktisch betreibt. Der Wunsch soll hier eben nicht verpönt, sondern darf gleichsam Vater des Gedan-

8 TLU, 263; ExpM, 188; hier zitiert nach E. Weiss, S. 329; auch in Vor, 79 und viele weitere Stellen verteilt im Werk Blochs.

9 PH, 726; vgl. auch Vor, 71.

kens sein, sofern dieser Vater eben auch marxistische Theorie und alle Konsequenzen daraus zur Kenntnis genommen hat und berücksichtigt. Bloch kritisiert ausdrücklich Empirismus und Positivismus, letztlich bürgerliche Wissenschaftsideale, denen der Marxismus sich angepasst habe. Richtig verstandener Marxismus habe damit nichts zu tun, sondern sehe diese Wissenschaftsverständnisse allenfalls im Zusammenhang einer übergeordneten konkreten Dialektik. (z. B. Vor, 71). Bloch verteidigt das utopische Moment im Marxismus: Dieser »ist nicht keine Antizipation (utopische Funktion), sondern das Novum einer prozesshaft-konkreten.« (PH, 726) Diese Kritik geht an zwei Seiten: erstens an den damaligen Staatssozialismus sowjetischer Prägung und aller Satellitenstaaten, in denen der Marxismus zu einem orthodox-doktrinären Lehrgebäude austrocknete, mit dem sich die Menschen so wenig identifizieren konnten wie vielleicht ein sozial aktiver Katholik in einer kleinen Gemeinde mit den Enzykliken des Papstes; zweitens aber auch an das Sektierertum orthodox-marxistischer Gruppen im Westen, die sich mehr damit beschäftigten, ob ein aktueller politökonomischer Sachverhalt nun mit dieser oder jener oder überhaupt einer Textstelle aus dem »Kapital« erklärt werden kann oder nicht, statt nach Maßgabe grundsätzlicher Erkenntnisse breite linke Bündnisse zu formieren, die effektiv Herrschaftsstrukturen blockieren könnten. Es komme darauf an, die »Unterernährung der sozialistischen Fantasie« in Theorie und Praxis«¹⁰ zu beenden, eine neue »sozialistische Melodie« zu schaffen. »Allerdings kann«, so kommentiert Arno Münster, »diese »neue Melodie« eines Sozialismus der Fantasie und der konkreten Utopie letztendlich nur durch die Freisetzung der schöpferischen Fähigkeiten und Potenzen all jener Menschen komponiert werden, die für die Ideen des Sozialismus ansprechbar sind und mit denen allein er realisiert werden kann.« (ebd., 191). Es komme darauf an, »das auch in den Mittelschichten latent vorhandene antikapitalistische Bewusstsein zu stärken, das Gebiet der Sehnsüchte und Träume zu besetzen, den sie einhüllenden mystischen Nebel zu zerreißen. Es wäre erforderlich gewesen, an diesen Träumen und frühen Utopien mit dem Licht der dialektischen Ratio den konkret-utopischen Kern der marxistischen Lehre herauszuarbeiten.« (ebd., 190) Es ist offensichtlich, dass es Bloch darum ging, den philosophischen Marx

10 Münster, 189, zitiert hier Bloch.