

VOLKER CAYSA

Bloch – (k)ein toter Hund

I. Kontext

Betrachtet man den akademischen Philosophiebetrieb hinsichtlich der Bloch-Rezeption, scheint eines klar zu sein: Blochs Philosophie wird wie ein toter Hund behandelt. Wenn ihr ein historisches Interesse entgegengebracht wird, dann muß sie als Beleg für eine utopische Ideologie des 20. Jahrhunderts dienen, die mit den Wendeereignissen von 1989 endgültig ihre Legitimität verloren hat. Auf jeden Fall gilt Bloch nicht als moderner Denker. Bestenfalls gilt er als Prophet des Übergangs von der Vormoderne zur Moderne und allzuoft als unaufgeklärter Mythopoet. Die Konsequenzen sind deutlich erkennbar: Verdrängung der Philosophie Ernst Blochs aus der akademischen Philosophie Deutschlands, indem sie als antiquiert, unaktuell, unmodern bewertet wird.

Der Ansatz aber, der der Bloch-Interpretation des Buches »Hoffnung kann enttäuscht werden« zugrunde liegt, ist ein anderer. In ihm wird nämlich davon ausgegangen, daß Bloch der Vordenker einer noch nicht realisierten, reflexiven Modernierung in Ost und West und nicht nur des vermeintlichen Real-Sozialismus, sondern auch des Realkapitalismus ist.¹ Bloch wird von uns also nicht vor- oder postmodern begriffen, sondern als Denker einer noch nicht seienden Moderne, einer reflexiven Moderne, einer Moderne, die sich in der Gestalt des Marxismus und Nietzscheanismus selbst zum Problem wird und deren erste vorläufige Gestalten dieser Selbstproblematisierung der Moderne Denker der Postmoderne sind. In Blochs Denken kommt eine andere Moderne zur Sprache, die sich selbst reformiert, indem sie sich zum Problem macht und mit dem gewonnenen Problembewußtsein sich Korrekturpotential und auch Möglichkeitssinn, der heute überall und insbesondere in der Berufspolitik fehlt, zurückgewinnt. Denn wir können zwar stolz darauf sein, daß wir uns nicht mehr als »Volk ohne Raum« verstehen, aber der damit verbundene Skeptizismus der Deutschen sich gegenüber hat zu einer »Unterproduktion von Transzendenz«² geführt, so daß wir nun ein Volk ohne Traum sind.

Bloch ist in diesem Kontext als Denker einer anderen, reflexiven Moderne zu verstehen, als einer Moderne, die in das »Nach« der Postmoderne, das noch nicht ist, das aber auch nicht vormodern ist, verweist.³ Insofern ist Bloch tatsächlich ein unzeitgemäßer Denker. In dem man aber das Denken dieses Unzeitgemäßen, anders Modernen und anders Postmodernen verdrängt, zeigt man auch an, daß man das mit diesem Denken verbundene Modernisierungskonzept nicht

Volker Caysa – Jg. 1956, Dr., Philosoph und freier Publizist, Mainz. Vorsitzender der Nietzsche-Gesellschaft; Publikationen u. a.: »Hoffnung kann enttäuscht werden«. Ernst Bloch in Leipzig (gemeinsam mit P. Caysa, K.-D. Eichler, E. Uhl), Frankfurt/M. 1992; Wunde Bloch, in: Ernst Blochs Leipziger Jahre. Beiträge des fünften Walter-Markov-Kolloquiums, Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2001.

Beitrag auf dem Workshop der Rosa-Luxemburg-Stiftung zum 25. Todestag von Ernst Bloch »Hoffnung muß gelernt werden« am 2. November 2002.

will, daß man sich ihm verweigert. Bloch gehört also zu jener ungewollten Moderne, die nach 1990 im Osten und Westen Deutschlands ausgegrenzt wird, der man sich verweigert, weil es um die Wahrung der eigenen Besitzstände geht und die man deshalb so gern mit den Kampfbegriffen »vor« oder »postmodern« diffamiert.

Zu beachten ist nun, daß Bloch als Vordenker einer reflexiven Modernisierung diese Modernisierung nicht jenseits von Marxismus und Christentum, Aufklärung und Romantik, nicht jenseits von links und rechts denkt, sondern integrativ – Marxismus und Christentum, Aufklärung und Romantik, links und rechts einbeziehend. Dies aber ist nur möglich, weil seine Philosophie sich grundlegend im Spannungsfeld von Nietzsche und Marx bewegt. Es ist daher verfehlt, Bloch entweder als Marxisten oder als Nietzscheaner »einzustufen«. Ein solche Disjunktion verfehlt selbst Blochs dialektischen Umgang mit der philosophischen Tradition. Wie das Problem des Marxismus in Blochs Philosophie bewältigt wurde, ist nicht zu begreifen, versteht man nicht, wie das Problem Nietzsche in Blochs Philosophie bewältigt wird. Dabei ist davon auszugehen, daß Bloch nicht nur vom Nietzscheaner zum Marxisten wurde, sondern auch, daß der nietzscheanische Impuls in seinem Denken immer anwesend blieb, wenn auch in unterschiedlichen Interpretationen, und daß auch der marxistische Bloch immer ein nietzscheanischer Marxist und marxistischer Nietzsche war. Blochs Marxismus ist Marxo-Nietzscheanismus und insofern ist Blochs Marxismus ein anderer als der von Georg Lukács, dessen Marxismus wesentlich durch die Verdrängung des Problems Nietzsche in Form einer negativistischen und finalistischen Ideologiekritik gekennzeichnet ist, die dann von Wolfgang Harich dogmatisiert wurde, der bekanntlich Nietzsches Denken nicht nur verdrängen, sondern verbieten wollte. Nur, man bewältigt ein philosophisches Problem nicht, indem man das Denken darüber verbietet.

Der andere Marxismus⁴, wie wir ihn in Blochs Philosophie finden, ist einer, der in der Bejahung der Marxschen Philosophie die Kritik der marxistischen Vernunft einschließt; es ist ein reflexiver Marxismus, der die Konsequenzen der Kritik Nietzsches an einer dogmatischen Aufklärung, an einer Aufklärung, die sich selbst gegenüber nicht aufgeklärt ist, die sich nicht selbst auf ihre Unkritik hin hinterfragt, anknüpft; es ist ein solcher Marxismus, der von Nietzsches Aufklärung – einer Aufklärung, die nicht reflexiv kritisch ist, ausgeht. Analog zu Nietzsches Idee einer »neuen Aufklärung« kann man deshalb Blochs Philosophie als eine Aufklärung »zweiten Grades« oder als Philosophie der zweiten Aufklärung verstehen. Der damit verbundene reflexive, selbstaufgeklärte Marxismus öffnet sich aber für das Noch-Nicht-Seiende und für das Noch-Nicht-Bewußte, das Zukunft verspricht, indem eine dogmatische Verstandesrationalität aufgehoben wird in einer reflexiven Vernunft, die für eine offene Rationalität steht, weil in ihr der vorrationale Grund von Rationalität zur Sprache kommt und nicht verdrängt, sondern integriert wird. Der reflexive Marxismus Blochs ist also einer, der durch Reflexion der Unreflektiertheit der Aufklärung, die mit Nietzsche begann, hindurch gegangen ist. Deshalb ist ihm eine reflexive Aufklärung eigen, die die Leerstellen einer dogmatischen Aufklärung reflektiert, um

1 So schreibt Bloch 1965: »Wir haben im Westen eine gönnerische pluralistische Langeweile, und wir haben im Osten eine befohlene, verordnete, gedrückte, monolithische Langeweile. Beides ist Ausdruck dafür, daß sozusagen die Hormonproduktion nicht stimmt.« Ernst Bloch: Der Mensch des utopischen Realismus, in: Bloch-Almanach 17/1998, S. 27.

2 Ebenda.

3 Siehe Andreas Steffens (Hg.): Nach der Postmoderne, Düsseldorf / Bensheim 1992.

4 Volker Caysa: Der andere Bloch – Bloch contra Lenin. Blochs »Vademecum für heutige Demokraten« und die Russische Revolution 1917, in: Willi Beitz u. a. (Hg.): Die Russische Revolution 1917 und die Linke auf dem Weg in das 21. Jahrhundert, Leipzig 1998.

5 Vgl. Ernst Bloch: Über das Problem Nietzsches, in: Ders.: Viele Kammern im Welthaus. Ein Auswahl aus dem Werk. Hrsg. von Friedrich Dieckmann und Jürgen Teller, Frankfurt am Main 1994, S. 590.

6 Dies zu zeigen, war wesentlicher Ansatz des Aufsatzes: Hegel im Bann des anamnestischen Materialismus; contra Ernst Blochs materialistische Anamnesis des Hegelschen Philosophie, in: Volker Caysa u. a.: »Hoffnung kann enttäuscht werden.« Ernst Bloch in Leipzig, Frankfurt am Main 1992. Erwähnt werden soll, daß Blochs Ontologie des Noch-Nicht in diesem Aufsatz nicht im Sinne einer realistischen Verstandesontologie und auch nicht im Sinne einer negativen Ontologie, wie sie beim späten Heidegger zu finden ist, begriffen wird. Blochs Ontologie ist, soweit sie diese Entgegensetzung positiv zu überwinden versucht, als transontologisch zu kennzeichnen. Die mit ihr verknüpfte Anthropologie wäre daher als Transanthropologie zu bezeichnen. Man könnte also Blochs Ontologie und Anthropologie, sofern sie vom möglichen Sein und Menschsein ausgeht, als Transontologie und Transanthropologie charakterisieren, deren Entwurf sich im antimetaphysischen Denken Nietzsches gründet. Vgl. Volker Caysa: Körperutopien. Eine philosophische Anthropologie des Sports, Frankfurt am Main 2003, S. 36 ff.

dort nach Möglichkeiten für Zukünftiges zu suchen. Diese Aufklärung nahm für den jungen Bloch nicht nur ihren Ausgang bei Nietzsche, sondern Nietzsche tritt für Bloch da nur das Erbe von Kant an, der für Bloch als »Vollender« der Aufklärung zugleich deren »Überwinder« ist⁵, insofern seine Kritik der Vernunft eine Kritik der dogmatischen, unkritischen Vernunft immer zur Voraussetzung und Bedingung hat.

Eine solche reflexive Aufklärung negiert nicht nur Bestimmtes, sie ist nicht nur (abstrakte) bestimmte Negation, sondern insofern sie das Negierte in sich neu thematisiert und aufnimmt, wird die bestimmte Negation reflexiv und konkret. Bloch erweitert aber damit das Nietzscheanische Konzept der reflexiven Aufklärung, indem er den Hegelschen Begriff der reflexivbestimmten Negation in sein Konzept der reflexiven Aufklärung systematisch einbaut.⁶ Dadurch bestimmt sich nun aber sein marxistisches Aufklärungskonzept selbst reflexiv-negativ und das heißt, es muß sich nicht nur gegen eine dogmatische Aufklärung, sondern auch gegen einen orthodoxen Marxismus wie den der »Zerstörung der Vernunft« wenden – vor allem, wenn er sich entgegen den Intentionen seines Schöpfers zu einem Staatsmarxismus verfestigt, mit dem dann auch noch Wissenschafts-, und Verlagspolitik gemacht wird. Aufklärung ist für Bloch daher immer »Kritik des Aufklärer« und Marxismus ist daher für ihn immer Kritik des Schmalspurmarxismus, der einen abstrakten Gegensatz von Marx und Nietzsche behauptet.

Indem Bloch Moderne, Aufklärung, Nietzscheanismus und Marxismus reflexiv begreift, kommt er nicht nur zu einem reflexiven Vernunftbegriff, der an die Komplexität des Hegelschen Vernunftbegriffes wieder heranreicht, sondern er erweitert die traditionelle Vernunftphilosophie Kants und Hegels hin zu einer Kulturphilosophie im Sinne Nietzsches. Bloch sucht also nicht nur die Vernunft in der Kultur, wie dies Lukács tut, sondern ihm geht es um eine andere Kultur der Vernunft, um eine Vernunft, in der das Andere der Vernunft zu Sprache kommt und zur Durchsetzung des Vernünftigen genutzt wird und nicht wie in Lukács' »Zerstörung der Vernunft« das Andere der Vernunft verdrängt und geächtet wird. Das aber hat zur Voraussetzung, die dionysischen Wurzeln der apollinischen Vernunft positiv zu reflektieren.

II. Das Problem Blochs

Das Problem der Vernunft ist nicht zu trennen von dem der Kultur der Reflexion des scheinbar Unvernünftigen, Rauschhaften, Ekstatischen. Diese neue Reflexionskultur ist aber für Bloch mit dem Übergang von der Naturphilosophie zur Kulturphilosophie verbunden⁷, in deren Spannungsfeld Blochs eigene Vernunftphilosophie sich bewegt. Der Philosophiehistoriker Ernst Bloch ist daher grundlegend als Kulturphilosoph zu begreifen, dessen Gegenstand nicht einfach die Kritik der Vernunft in der Geschichte und die Geschichte der Vernunft ist, sondern diese begreift er von Anfang an auf dem Grund einer Kritik der Kultur, die bekanntlich bei ihm keine spießhafte Scheu vor Menschlich-Allzumenschlichem kennt, der nichts Menschliches fremd ist. (Was man von der heutigen philosophischen Kulturkritik wohl nicht sagen kann, wo doch allzuoft erschrockene

Spieß- und Bildungsbürger Phänomene einer Jugend- und Körperlichkeitskultur abkanzeln, die sie oftmals noch nicht einmal bei ihren exakten Namen benennen können). Für Blochs Denken gilt: Kulturphilosophie ohne Philosophiegeschichte ist blind, Philosophiegeschichte ohne Kulturphilosophie leer. Daher ist das »Prinzip Hoffnung« nicht nur als systematisch nacherzählte Philosophiegeschichte zu verstehen, sondern vor allem als Kulturphilosophie, mit der Bloch auf der Suche nach einem Wert ist, für den es sich lohnt zu leben. Kulturphilosophie ist die Perspektive der Blochschen Philosophie, Kulturphilosophie ist die Philosophie der Zukunft und auch die Zukunft der Blochschen Philosophie.

Dies aber verweist zurück auf Blochs ursprüngliches Problem, das er mit Nietzsche teilt: »das Problem der Kultur«. Das Problem der Kultur liegt »in dem Widerstreit des geistigen Lebens und den Werten des geistigen Lebens mit der Sinnlichkeit«, in »dem Widerspruch zwischen Arbeiten und Genießen, zwischen dem Männlichen und Weiblichen, zwischen dem stillen Erfassen der Kulturgüter und dem brennenden Verlangen nach leidenschaftlichem Leben.« Es geht Bloch um die Versöhnung der Gegensätze von Werktag und Sonntag, von »sauren Wochen und frohen Festen«, es geht ihm um eine Vermittlung »zwischen dem Glück der Sinne und dem Frieden der Seele«.⁸

Nietzsche faßte diese widerstreitenden Mächte »unter dem Namen des Dionysischen und Apollinischen. Im Dionysischen liegt der Geist des Morgenlandes, die Stimmung, die in Farben, Freude, Tanz, Rausch lebt. Dionysos ist der mystische Gott dieses Rausches, der narkotischen Verschmelzung des einzelnen Menschen mit den Dingen. Er zerstört die Individualität, indem er sie in die Welt auflöst. Apollo dagegen ist der Gott des Abendlandes. Er drängt auf Ordnung, Maß, Arbeit, Zucht hin. Er nimmt die Welt in das Individuum herein, unterwirft dem Subjekt die Dinge und bringt dadurch die höchste Steigerung des persönlichen Lebens. Im Dionysischen liegt jene morgenländische Stimmung, die vom Weibe nur den Leib verlangt: Persien schloß das Weib zum Genuß des Gebieters in den Harem ein. Im Apollinischen lebt der abendländische Wunsch nach der geistigen Bedeutung der Frau: Athen ließ die Frau zur freien Freundin geistig bedeutender Männer werden.«⁹

Das Problem der Kultur, das Problem Nietzsches, liegt für Bloch »in diesem Gegensatz zwischen Fleisch und Geist, zwischen dem faustischen und mephistophelischen Moment« begründet. Aus diesen Entgegensetzungen ergibt sich die für Blochs Philosophie grundlegende Fragestellung: »Ist die Geburt des Apollinischen aus dem Dionysischen, die Überwindung des Dämonischen in der Kultur möglich? Kann das menschliche Leben auf eine Höhe geführt werden, wo Seele und Sinne eins werden?«¹⁰

Die anzustrebende Aufhebung der Entgegensetzung von Dionysischem und Apollinischem wäre für Bloch die »Vergoldung der Begierde«. Das aber ist nietzschekritisch zu lesen, denn es ist klar gegen die systematische Aufwertung bis hin zur Verabsolutierung des Dionysischen und gegen die systematische Abwertung des Apollinischen im Spätwerk Nietzsches gerichtet, wodurch es zu dem Schein der Verherrlichung des Antiapollinischen und der ungehemmten

7 Vgl. Ernst Bloch: Über das Problem Nietzsches, a. a. O., S. 590-91. Blochs Philosophie hat also schon sehr früh den »cultural turn« vorgedacht, bevor dieser zum Zentralthema der Philosophie des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts wurde. Mit diesem »cultural turn« in Blochs Philosophie, deren Modernisierungspotential in Verbindung mit seiner Ungleichzeitigkeitstheorie überhaupt noch nicht erschlossen ist, ist bei Bloch, übrigens analog zu Gadamer, das Problem des Verstehens der Kulturen verknüpft als einem Zukunftsproblem ersten Ranges. Siehe auch Volker Caysa: Der andere Gadamer und sein Leipziger Rektorat, in: Gerhardt, V., Rauh, H.-C. (Hg.): Anfänge der DDR-Philosophie, Berlin 2001.

8 Ernst Bloch: Über das Problem Nietzsches, a. a. O., S. 592.

9 Ebenda.

10 Ebenda.

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

III. Der Impuls Blochs

Doch die neue Apollinik des »Prinzips Hoffnung« kann nur werden auf dem Grund des Dionysischen, ja hat den dionysischen Aufbruch zur Voraussetzung. Denn den »Impuls Nietzsches« erkennt Bloch in seinem antibürgerlichen Affekt. In Nietzsches Philosophie greift nicht nur das bürgerliche Ich, sondern auch das schlecht lebende Ich sich selbst an. Dionysos ist demzufolge nicht mit der Verherrlichung der eiskalten, blonden Bestie zu verwechseln, das MenschTier ist kein Raubtier, der Übermensch ist nicht der imperialistische Herrenmensch. Die erstzunehmende Gewalt und Faszination des Dionysos besteht vielmehr in der »abstrakt-phantastischen Flucht« in die Anarchie, einer Flucht, die gegen die kalte und verdinglichte Bürgerwelt gerichtet ist. Dionysos, wird er zügellos, läuft Amok gegen Apollo, Sokrates, Jesus, gegen die Zivilisation, gegen jede Art von Objektivierung und Verdinglichung, gegen jede Art von Domestizierung. Deshalb hat es den Anschein, als blühen in seinen Namen neue Formen der Rebarbarisierung wie Sport, Tanz, Kriegsfurie, Jugendbünde, Glaube an Urdämonen, Naturromantik, Archaismus auf. Darin zeigt sich aber für Bloch nicht nur, daß Dionysos eben »nicht bloß der hemmungslose Reflex des Kapitals« ist, »das Zucht, Maß, Recht, Bürgertugend beizeiten abbauen läßt, sondern es ist formale Ausschweifung in ein unbestimmtes Außer-sich-sein, Außer-der-Zeit-Sein schlechthin.«¹¹ Dionysos, daran hält Bloch selbst dann noch fest, als die Macht der Nationalsozialisten übermächtig wurde und es zu entschuldigen gewesen wäre, deren blutigen Machtrausch mit der Gewalt des Dionysischen bei Nietzsche zu verwechseln. »Dionysos steht für ein sehr allgemeines ortloses Subjekt, das in den bisherigen Bestimmungen durch Moral und Intellekt nicht satt wurde, in den bürgerlichen am wenigsten; doch wie dunkel bleibt er im bloß archaischen, scheinbewegten Protest.«¹²

Dionysos ist für Bloch nicht bloß ein Gott, mit dem sich eine imperialistische Herrenmoral verklärt, sondern gerade der »Sklavenmoral« ist Dionysos »ein nicht unbekannter, ein fröhlicher, vor allem ein sprengender Gott.«¹³ Die Feste der antiken Sklaven, der mittelalterliche Karneval, die Bauernkriege beweisen für Bloch, daß Dionysos »eines der kräftigsten, wenn nicht das kräftigste Zeichen des Menschen« ist, »der noch außer sich ist und falsche Formen zerbricht: und er ist es nicht an einem großkapitalistisch visierten Anfang der Geschichte, sondern immer nur in ihr darin, an ihren neuen Einsatz- und Wendepunkten.«¹⁴ In Dionysos zeigt sich für Bloch der Wille zu leben, anders zu leben, indem man auf sich selbst, »nämlich aufs Wilde«, auf den »vorlogischen Anfang« zurückgeht, in dem sich alle Logik gründet. Dionysos ist daher »der mythologische Name für das historisch verdrängte, unterschlagene, geschwächte, mindestens abgelenkte ›Subjekt‹.«¹⁵

11 Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit, in: Ders.: Werk-
ausgabe. Band 4, Frankfurt
am Main 1985, S. 359.

12 Ebenda, S. 360.

13 Ebenda, S. 362.

14 Ebenda.

15 Ebenda, S. 364.

Kritisch gegen Nietzsche bemerkt Bloch nun völlig zutreffend, daß das »Subjekt« des Dionysos im Menschen [...] gewiß nicht klassenmäßig völlig faßbar ist« – weder in bezug auf die »jeweils revolutionäre Klasse«, womit Bloch hier das Proletariat meint, aber auch nicht in bezug auf die jeweils herrschende Klasse. Gegen die Entschärfung des Protest-, Widerstands- und Revolutionspotentials in Dionysos durch Alfred Baeumler hält Bloch am »feuerhaft-revolutionären Element« in Dionysos fest: »Dionysos kann aber nur schaffen als Krieg gegen jede Entäußerung, als das feuerhaft-revolutionäre Element jeder Erhebung gegen ›Zeus‹«. ¹⁶

16 Ebenda, S. 365.

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

Das Dionysische ist in seiner Negativität für Bloch das Nichts, aus dem Alles werden kann. Das Dionysische zerstört nicht nur, es erschließt uns durch seine Negativität neue Perspektiven, indem es neue Möglichkeiten des Menschseins in den Abgründen des Menschseins offenbart. Aus diesem offenen Möglichkeitsfeld aber kann sich für Bloch nur ein neuer Möglichkeitssinn ergeben, wenn es ein »Wir«, eine »Klasse der Zukunft« gibt, die in der Lage ist, das Dionysische in Vergangenheit und Gegenwart derart zu gebrauchen, daß aus dem Rausch kein todbringender Zusammenbruch, kein kollektiver Selbstmord, sondern ein allen neues Leben ermöglichender Aufbruch wird. ¹⁷

17 Vgl. ebenda, S. 336.

IV. Die Zukunft Blochs

Dionysos, daran hält Bloch in »Erbschaft dieser Zeit« fest, ist wesentlich als Rebell gegen Zeus zu verstehen. Im »Prinzip Hoffnung« tritt uns dieser Dionysos nun in einer neuen Maske entgegen: in der des Prometheus. Prometheus ist ein »abgründiger Haß, ja Verachtung gegen die Herren der Welt« eigen. ¹⁸ Zwar fehle ihm, wie Dionysos, der »soziale Auftrag«, aber aus dem »ursprünglichen Kämpfer gegen den Weltherrn« wird nun der Weltschöpfer und Weltherr selbst, indem der Selbsthelfer den Menschen lehrt, sich selbst zu helfen, sich selbst zu erschaffen und sich selbst zu regieren.

18 Vgl. Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, in: Ders.: Werkausgabe Band 5, Frankfurt am Main 1985, S. 1428.

Hier werden nun aber Nietzsches Ideen aus der »Geburt der Tragödie« mit Marx erweitert, denn bekanntlich ist für Marx in seiner Doktordissertation Prometheus »der vornehmste Heilige und Märty-

19 Vgl. ebenda, S. 1431.

rer im philosophischen Kalender«.¹⁹ In der Maske des Prometheus wird nun Dionysos zum Kulturstifter für Bloch, indem Prometheus durch seine Tat es ermöglicht, daß die bedrängten, abhängigen Kreaturen frei werden von den Göttern und von den Zwängen der Natur. Dieser Prometheus ist ein Aufklärer, denn mit dem Feuer bringt er den Menschen natürlich auch das Licht, aber er kann dies Gute nicht tun, ohne Böses zu tun und das heißt, er kann nicht Aufklärer sein, ohne Dieb zu sein: Bevor er die bisher nur den Göttern vorbehaltenen Gaben den Menschen bringen kann, muß er sie den Göttern entwenden. Die Erhabenheit seiner Tat wird also notwendigerweise von der Durchtriebenheit seines Tuns getragen. Der Held ist ein Frevler, der neue Heilige ist ein Häretiker. Denn Prometheus ist Bloch der Gott, der den Unglauben an Gott bezeichnet, er ist selbst der Halbgott, der durch seinen Atheismus den Menschen ermöglicht, sich selbst zu schaffen, selbst göttlich zu werden, sich selbst zu überwinden und dadurch erst wirklich Mensch zu werden.

Nicht erst in Nietzsches »Geburt der Tragödie«, sondern schon in Goethes Prometheus-Dichtung ist Prometheus der titanische Künstler, der den Menschen nicht nur ermöglicht, selbst Werke herzustellen, es ist nicht nur der übermütige Künstler, der Menschen schafft, sondern in dem er sie nach seinem Bilde formen will, sollen sie lernen, Schöpfer ihres eigenen Lebens zu werden. Prometheus ist hier demzufolge der Künstlerphilosoph, der das Leben als Kunstwerk gestalten will und der den Menschen helfen will, ihr Leben selbst als Kunstwerk zu formen. Bloch ordnet sich durch diese, von Goethe und Nietzsche inspirierte Prometheusinterpretation selbst in die Artistenmetaphysik ein, die nun nicht mehr nur, wie bei Kant, die Moral, oder wie beim frühen Nietzsche, die Kunst, sondern die Erschaffung des Lebens selbst als eigentlich metaphysische Tätigkeit begreift. Artistenmetaphysik nach dem Tode Gottes ist demzufolge nur noch als philosophische Lebenskunst möglich.²⁰

Was aber steht nach Bloch im Mittelpunkt einer solchen Philosophie der Lebenskunst? Die Antwort des jungen Bloch ist ganz klar und sie durchzieht sein gesamtes Denken: Freiheit im Sinne von Selbstbewußtwerden, Selbstbestimmung, Selbstregierung; Freiheit im Sinne von Autonomie, die grundlegend vom Individuum auszugehen hat. Nur auf diesem Grund kommt es zum Erschaffen unseres Selbst, ohne das Sinnliche und Dämonische bloß zu verdrängen, nur so wird die »Fähigkeit sich in den Dingen und Menschen zu entdecken, zu erleben und zu genießen« entwickelt, nur so werden Werte möglich, »worin wir uns finden, zu uns selbst kommen, uns mit uns selbst zusammenschließen. [...] Von hier aus geht der Weg zu einer neuen Philosophie der Kultur: zu einem durch genaue Erforschung und Vertiefung des Selbst ermöglichten und eroberten Standpunkt der vollkommenen Autonomie.«²¹

Die Kulturphilosophie Nietzsches wird von Bloch also von Anfang an als Philosophie der Befreiung, des Selbständigwerdens, der Emanzipation begriffen und diese leitende Idee führt ihn nicht entgegen seinem Nietzscheanismus zu Marx, sondern konsequenterweise. Wie für Kant Aufklärung mit Selbstdenken anhebt, so wird für Bloch, anknüpfend an Nietzsche, diese Aufklärung weitergeführt und radikalisiert, indem man lernt, auf der Basis von Selbst-

20 Blochs Marxismus erweist sich also nicht nur als eine Philosophie des Selbsthelfertums, sondern als aufgeklärte Philosophie ist sie ein lebenskünstlerischer Marxismus, eine mögliche Philosophie der Lebenskunst, die explizite an die vergessene Philosophie der Lebenskunst in der Aufklärung erinnert. Blochs Denken ist hier also nicht nur im Spannungsfeld von Nietzsche und Marx zu sehen, sondern auch in der Linie von Christian Thomasius bis Rosa Luxemburg. Vgl. Ernst Bloch: Naturrecht und menschliche Würde, in: Ders.: Werkausgabe Band 6, Frankfurt am Main 1985, S. 315 ff. sowie Volker Caysa: Rosa Luxemburg – das Leben als Werk, in: Kinner, K., Seidel, H. (Hg.): Rosa Luxemburg. Historische und aktuelle Dimensionen ihres theoretischen Werkes, Berlin 2002.

21 Ernst Bloch: Über das Problem Nietzsches a. a. O., S. 593.

denken sich selbst zu regieren. Nicht nur wer nicht selbst denken kann, sondern auch wer sich nicht selbst zu regieren vermag, wird immer ein Knecht bleiben. Freiheit als Autonomie hat zur Voraussetzung Freiheit nicht nur als Freiheit zur Selbstbestimmung, sondern auch als Freiheit zur selbstbestimmten Ordnung, in der man leben will, zu begreifen. Freiheit und Ordnung sind daher für Bloch nur möglich, wenn man nicht alle Formen von Macht, Herrschaft und Regierung ablehnt, sondern selbstbewußt sich für bestimmte Macht- und Regierungsformen entscheidet, die man sich als Alternative zu den bestehenden Herrschaftsformen wählt. Autonomie meint demzufolge auch nicht für Bloch den Willen, überhaupt nicht regiert zu werden, sondern sie meint bei Bloch den Willen, nicht dermaßen, nicht auf diese Art und Weise, nicht von denen da und nicht um diesen Preis (z. B. den der Selbstdemütigung) regiert zu werden oder sich regieren zu lassen. Das Freiheitsideal Blochs entzieht sich also nicht jeder Form von Regierungsentfaltung, sondern es stiftet sich in der Fähigkeit der Selbstregierung, durch die auch die Ordnung möglich wird, die wir selbst gewählt haben. Blochs kritische Philosophie gründet sich nicht nur in der Kritik der Macht, die herrscht, sondern auch in einem positiven und nicht nur negativistischen Machtbegriff. Bloch knüpft hier nicht nur an Nietzsche an, sondern durch Nietzsche vermittelt an Goethe, der im Aphorismus 99 seiner »Maximen und Reflexionen« auf die Frage »Welche Regierung die beste sei?« antwortet: »Diejenige, die uns lehrt uns, uns selbst zu regieren.«²²

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

In diesem Kontext ist der »Geist der Utopie« als Utopie unserer Selbstgestaltung zu verstehen, deren Verwirklichung nicht nur Selbstbegegnung in der Selbsterkenntnis, sondern vor allem die Praktiken der Selbstregierung zur Voraussetzung hat. Die Blochsche Utopie wird an dieser Stelle sogar das, was sie in bezug auf die neue gesellschaftliche Totalität, die er sich vorstellt, bestimmt nicht ist: nämlich pragmatisch. Sie ist hier auf das Naheliegende, auf das für das Individuum Machbare und auch Nützliche orientiert und gerade dieser durchaus auch bei Bloch vorhandene Sinn für das Pragmatische scheint mir dasjenige zu sein, das den »Geist der Utopie« auch wieder zu einem Sinn für uns machen könnte. In einer solchen Pionierexistenz scheint ein neues Wir auf, das zugleich Nietzsches Experimentalphilosophie wie auch Blochs Hoffungsphilosophie säkularisiert und zugleich heute lebbar erscheinen läßt, indem radikaler Individualismus und utopische WirGemeinschaft durch das Ethos der Selbstregierung miteinander verbunden werden.

22 Vgl. Johann Wolfgang Goethe: Maximen und Reflexionen, in: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe. Band XII, Hamburg 1963, S. 378.

Eine solche Säkularisierung des Geistes der Utopie bedeutet aber, Utopien nicht mehr nur auf ein abstraktes Gattungstelos zu beziehen, sondern diese konkret von den Möglichkeiten der existentiellen Praktiken der Individuen her zu begreifen, sie bedeutet eine Verbindung von revolutionärer Praxis und nüchternem Pragmatismus in den lebensweltlichen Praktiken des einzelnen, um seine Lebensform selbst umgestalten zu können. Utopien erweisen sich dann als Existenzialutopien²³, in denen sowohl Nietzsches Geist der Kritik und Blochs Geist der Utopie modern lebbar werden.

Die Idee der Selbstregierung, die im Geist der Utopie Blochs enthalten ist, geht aber nicht nur von einer nietzscheanischen Rehabilitation des Individualismus aus, sondern sie ist verbunden mit einem sozialen Sinn, der in dem kategorischen Imperativ besteht, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.«²⁴

So ist denn der Geist der Blochschen Utopie getragen von der Vermittlung der nietzscheanischen Idee der kulturellen Autonomie und dem Marxschen kategorischen Imperativ, von dem Vermittlungsversuch zwischen der Selbstregierung der Individuen und einer sozialen Regierung der Gesellschaft. In diesem Spannungsfeld bleibt die Hoffnung, die natürlich immer wieder enttäuscht werden kann, am Leben, wenn man es lernt, mit dieser Spannung zu leben, von hier aus wird der marxistische Perspektivismus in der nietzscheanischen Hoffnungsphilosophie Blochs gestaltbar, der doch in nichts anderem besteht als darin, daß an »die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen [...] eine Assoziation« tritt, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.«²⁵

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

23 Siehe: Volker Caysa: Kritik als existenzielle Praktik. Leipzig 2001.

24 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke. Band 1, Berlin 1981, S. 385.

25 Karl Marx, Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, in: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke, Band 4, Berlin 1977, S. 482.