ERWIN OTT

Die Ontologie des Noch-Nicht im Zeitalter algorithmischer Geschlossenheit

Ernst Blochs Position im zeitgenössischen philosophischen Diskurs

Heidelthaler Studien - Band 2

Die Monographie untersucht die systematische Position Ernst Blochs innerhalb des gegenwärtigen philosophischen Diskurses und argumentiert für seine Unverzichtbarkeit als Korrektiv zu dominanten Denkströmungen der Spätmoderne. Während der akademische Mainstream zwischen poststrukturalistischer Fragmentierung, spekulativem Realismus und neomaterialistischen Ansätzen oszilliert, bietet Blochs Philosophie des Noch-Nicht eine singuläre Synthese: Sie verbindet die Prozesshaftigkeit der Materie mit einer nicht-deterministischen Teleologie, die weder in die Resignation des „Ende der großen Erzählungen" verfällt noch in naive Fortschrittsgläubigkeit regrediert.

Die Untersuchung kartografiert Blochs Resonanzen und Spannungen mit zentralen philosophischen Strömungen des 20. und 21. Jahrhunderts: von Whiteheads Prozessphilosophie über Heideggers Existenzialontologie, die Dialektik der Frankfurter Schule, die unorthodoxen Marxismen Benjamins, Gramscis und Marcuses bis zu den Dekonstruktionen des Poststrukturalismus und den psychoanalytischen Interventionen Žižeks und Butlers. Systematisch wird gezeigt, wie Blochs Insistenz auf dem ontologischen Status der Möglichkeit ihn zu einem unverzichtbaren Gesprächspartner für die drängenden Fragen der Gegenwart macht: Klimagerechtigkeit, algorithmische Gouvernementalität, die Krise der Zukunft im Spätkapitalismus und die Bedingungen post-kapitalistischer Imagination.

Dabei wird deutlich, dass Blochs Philosophie nicht als museales Erbe zu verwalten ist, sondern als lebendige Ressource für eine Gegenwart, die zwischen technokratischem Fatalismus und fragmentierter Mikropolitik zu erstarren droht. Die Arbeit schließt mit einer Neubewertung des „konkreten Utopismus" als methodologische Haltung, die den gegenwärtigen Theoriediskurs aus seiner präsentistischen Lähmung befreien könnte – nicht als naive Affirmation, sondern als „docta spes", als gelehrte Hoffnung, die durch die harte Schule der Kritik hindurchgegangen ist, ohne ihre orientierende Kraft einzubüßen.

Erwin Ott

Die Ontologie des Noch-Nicht im Zeitalter algorithmischer Geschlossenheit

Ernst Blochs Position im zeitgenössischen philosophischen Diskurs

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Die Aktualität des Unzeitgemäßen

- 0.1 Forschungsstand und Fragestellung
- 0.2 Methodische Überlegungen: Systematische Rekonstruktion statt Historiographie
- 0.3 Aufbau der Untersuchung

ERSTER TEIL: GRUNDLEGUNGEN

I. Die Architektur des Noch-Nicht: Blochs ontologisches Programm

1.1 Das Sein als Prozess: Gegen die Substanzontologie

- 1.1.1 Die S-P-Formel: Subjekt ohne Prädikat
- 1.1.2 Materia prima und das vorausweisende Sein
- 1.1.3 Das Dunkel des gelebten Augenblicks als ontologische Kategorie

1.2 Die Stufenleiter der Möglichkeit

- 1.2.1 Formal-Mögliches versus real-Mögliches
- 1.2.2 Das objektiv-real Mögliche als zentrale Kategorie
- 1.2.3 Latenz und Tendenz: Die Richtung der Materie

1.3 Kältestrom und Wärmestrom: Die Dialektik der Hoffnung

- 1.3.1 Der Kältestrom: Analyse, Nüchternheit, instrumentelle Vernunft
- 1.3.2 Der Wärmestrom: Affekt, Utopie, das Pathos des Novums
- 1.3.3 Docta spes: Die gelehrte Hoffnung als methodisches Prinzip

1.4 Vorschein und Heimat: Die Teleologie des Offenen

- 1.4.1 Der Vorschein in Kunst, Musik und kulturellen Praktiken
- 1.4.2 Heimat als das „worin noch niemand war”

- 1.4.3 Die Nicht-Determiniertheit des Ultimums

II. Prozessontologie im philosophischen Feld: Bloch und Whitehead

2.1 Parallele Revolutionen: Die prozessphilosophische Wende der 1920er Jahre

- 2.1.1 Whiteheads actual occasions und Blochs S-P-Prozess
- 2.1.2 Gegen die „Bifurkation der Natur": Materie als kreativ
- 2.1.3 Concrescence und Konkretisierung: Strukturanaloge Denkfiguren

2.2 Divergenzen: Ästhetik versus Ethik

- 2.2.1 Whiteheads kosmologische Neutralität
- 2.2.2 Blochs Parteilichkeit für das Emanzipatorische
- 2.2.3 Die Frage der Normativität in der Prozessphilosophie

2.3 Zeitgenössische Anschlüsse: Process Philosophy und New Materialism

- 2.3.1 Karen Barads agential realism als Whitehead-Rezeption
- 2.3.2 Jane Bennetts vibrant matter und Blochs Materie-Begriff
- 2.3.3 Synthesemöglichkeiten: Normative Prozessontologie

ZWEITER TEIL: KRITISCHE KONSTELLATIONEN

III. Existenz und Hoffnung: Die Auseinandersetzung mit Heidegger

3.1 Zwei Ontologien der Zeitlichkeit

- 3.1.1 Sein zum Tode versus Sein zum Werden
- 3.1.2 Geworfenheit versus Entwurf auf das Noch-Nicht
- 3.1.3 Eigentlichkeit in Angst versus Authentizität in Hoffnung

3.2 Geschichtlichkeit: Wiederholung oder Novum?

- 3.2.1 Heideggers Gewesenheit und die Last der Tradition
- 3.2.2 Blochs Zukunftsprimität und der Exodus
- 3.2.3 Die politischen Implikationen: Bodenständigkeit versus aufrechter Gang

3.3 Technik und Natur

- 3.3.1 Das Ge-stell als totale Verfügbarmachung
- 3.3.2 Allianztechnik als ko-produktive Vermittlung
- 3.3.3 Das Natur-Subjekt gegen die „tote Materie"

3.4 Heimat: Blut und Boden versus universelle Verheißung

- 3.4.1 Heideggers reaktionäre Heimat-Romantik
- 3.4.2 Blochs futurische Umdeutung: Heimat als utopisches Ziel
- 3.4.3 Zeitgenössische Relevanz: Migration und Beheimatung
- Exkurs: Bloch und Sartre – Zwei Wege existenzialistischer Hoffnung

---

IV. Dialektik der Hoffnung: Bloch und die Frankfurter Schule

4.1 Adorno: Die Spannung von Negativität und Utopie

- 4.1.1 Das Bilderverbot und die Weigerung des Positiven
- 4.1.2 Blochs „Risiko des Affirmativen"
- 4.1.3 Kunst als Vorschein versus Kunst als Stachel
- 4.1.4 Ästhetische Theorie: Versöhnung oder Verwundung?
- 4.1.5 Geschichtsphilosophie: Fortschritt oder Katastrophe?

4.2 Horkheimer: Instrumentelle Vernunft und Wärmestrom

- 4.2.1 Die Krise der objektiven Vernunft
- 4.2.2 Kältestrom als notwendige, aber unzureichende Rationalität
- 4.2.3 Die Rettung der Vernunft durch utopische Energie

4.3 Habermas: Prozedur versus Substanz

- 4.3.1 Der kommunikative turn und seine Grenzen
- 4.3.2 Formale Rationalität ohne materialen Gehalt
- 4.3.3 Naturrecht versus diskursive Legitimation
- 4.3.4 Recht und Hoffnung
- 4.3.5 Öffentlichkeit und Utopie

V. Unorthodoxe Marxismen: Bloch, Benjamin und die messianische Linke

5.1 Walter Benjamin: Messianismus und materialistischer Augenblick

- 5.1.1 Die geschichtsphilosophischen Thesen: Jetztzeit versus Noch-Nicht
- 5.1.2 Der „Tiger-Sprung ins Vergangene" und Blochs Zukunftsprimität
- 5.1.3 Dialektisches Bild versus Vorschein
- 5.1.4 Erlösung und Revolution
- 5.1.5 Ästhetik und Aura

5.2 Antonio Gramsci: Hegemonie und organischer Pessimismus des Intellekts

- 5.2.1 „Pessimismus des Intellekts, Optimismus des Willens"
- 5.2.2 Blochs Kältestrom/Wärmestrom-Dialektik als Parallele
- 5.2.3 Kulturelle Hegemonie und der Kampf um Vorscheine

- 5.2.4 Zivilgesellschaft als Terrain der Utopie

5.3 Herbert Marcuse: Große Weigerung und libidinöse Utopie

- 5.3.1 Der eindimensionale Mensch und die Schließung des Möglichkeitsraums
- 5.3.2 Blochs Noch-Nicht versus Marcuses Phantasie
- 5.3.3 Eros und Zivilisation: Die sinnliche Dimension der Utopie
- 5.3.4 Die Neue Linke und die Revolte

5.4 Henri Lefebvre: Das Recht auf Stadt und die Produktion des Raums

- 5.4.1 Raum als soziales Produkt versus Blochs Zeitontologie
- 5.4.2 Konkrete Utopie der urbanen Revolution
- 5.4.3 Momente versus Noch-Nicht: Zwei Wege zum Außeralltäglichen
- 5.4.4 Zeitgenössische Stadtutopien

VI. Dekonstruktion und Hoffnung: Poststrukturalistische Herausforderungen

6.1 Derrida: Différance versus Noch-Nicht

- 6.1.1 Die Kritik der Präsenz-Metaphysik: Konvergenzen
- 6.1.2 Endlose Verschiebung versus gerichtete Differenz
- 6.1.3 Messianizität ohne Messianismus: Derridas Annäherung an Bloch

6.2 Deleuze: Rhizom versus Tendenz

- 6.2.1 Das Werden als primäre Kategorie
- 6.2.2 A-zentriertes Geschehen versus orientierte Prozessualität
- 6.2.3 Die Frage der immanenten Teleologie

6.3 Foucault: Macht ohne Außen?

- 6.3.1 Mikrophysik versus Makroutopie
- 6.3.2 Die Produktivität der Macht und die Möglichkeit der Befreiung
- 6.3.3 Späte Selbsttechnologien und das „objektiv-real Mögliche”
- 6.3.4 Genealogie und Latenz

VII. Psychoanalyse und Ontologie: Žižek und Butler

7.1 Žižek: Mangel versus Überschuss

- 7.1.1 Lacans Reales als Trauma versus Blochs Reales als Verheißung
- 7.1.2 Das Subjekt der Spaltung: Konstitutiver Mangel oder Prozessualität?
- 7.1.3 Ideologiekritik: Fantasie versus konkrete Utopie

7.1.4 Revolution und Gewalt

- 7.1.4.1 Žižeks „Akt" und der Durchbruch des Realen
- 7.1.4.2 Blochs Revolution als Realisierung von Tendenzen
- 7.1.4.3 Die Frage des revolutionären Terrors

7.2 Butler: Vulnerabilität und aufrechter Gang

- 7.2.1 Die Dekonstruktion des autonomen Subjekts
- 7.2.2 Prekarität als Grundbedingung
- 7.2.3 Der aufrechte Gang neu gedacht: Kollektive Solidarität der Verletzlichen
- 7.2.4 Gender und Prozess

7.3 Relationale Ontologie der Hoffnung

- 7.3.1 Subjekt als Netzwerk, nicht Monade
- 7.3.2 Vulnerabilität und Hoffnung als komplementär
- 7.3.3 Tentacular Thinking (Haraway) meets Noch-Nicht

DRITTER TEIL: ZEITGENÖSSISCHE FELDER

VIII. Algorithmen und das Ende der Zukunft

8.1 Kapitalistische Realismus und präsentistische Erstarrung

- 8.1.1 Mark Fishers Diagnose: „Es ist einfacher, das Ende der Welt vorzustellen…"
- 8.1.2 Die Verwaltung der Zukunft durch Big Data
- 8.1.3 Temporalität im Spätkapitalismus: Beschleunigung ohne Richtung

8.2 Algorithmische Gouvernementalität

- 8.2.1 Rouvroy/Berns: Prädiktion statt Politik
- 8.2.2 Datafizierung als Schließung des Möglichkeitsraums
- 8.2.3 Das Dunkel des Augenblicks gegen die totale Transparenz

8.3 KI und machinic agency

- 8.3.1 Können Maschinen am Noch-Nicht partizipieren?
- 8.3.2 Generative Modelle: Rekombination versus Novum
- 8.3.3 Kältestrom-Intelligenz ohne Wärmestrom

8.4 Digitale Utopien und ihre Grenzen

- 8.4.1 Akzelerationismus: Mehr Technik als Befreiung?
- 8.4.2 Blockchain-Anarchismus und seine Aporien
- 8.4.3 Bloch gegen Techno-Solutionismus

IX. Ökologie des Noch-Nicht: Natur als Mitsubjekt

9.1 Bloch im Anthropozän

- 9.1.1 Anthropozän versus Kapitalozän (Jason W. Moore)
- 9.1.2 Der Mensch als geologische Kraft: Fluch oder Potenzial?
- 9.1.3 Allianztechnik als Antwort auf die ökologische Krise

9.2 Das Natur-Subjekt und der New Materialism

- 9.2.1 Bennetts vibrant matter: Konvergenzen
- 9.2.2 Barads intra-action: Relationalität der Materie
- 9.2.3 Blochs Eigenständigkeit der Natur: Differenzen
- 9.2.4 Normativität in der Ökologie

9.3 Klimagerechtigkeit und Ungleichzeitigkeit

- 9.3.1 Differentielle Betroffenheit: Globaler Süden versus Norden
- 9.3.2 Blochs Ungleichzeitigkeiten-Konzept
- 9.3.3 Pluriversale Zukünfte statt einer Universal-Utopie
- 9.3.4 Indigene Ontologien und Blochs Eurozentrismus

9.4 Konkrete Ökologie: Keimformen des Anderen

- 9.4.1 Energiegenossenschaften als Vorschein
- 9.4.2 Degrowth-Bewegung: Regression oder Neuorientierung?
- 9.4.3 Solarpunk als ästhetischer Vorschein

X. Ästhetik und Politik: Der Vorschein heute

10.1 Rancière: Aufteilung des Sinnlichen

- 10.1.1 Politik als Störung der Wahrnehmungsordnung
- 10.1.2 Vorschein als ästhetische Antizipation
- Exkurs: Bloch, Brecht und Peter Weiss – Politisches Theater zwischen Vorschein und Verfremdung
- 10.1.3 Die Frage der Normativität: Nicht jede Störung ist emanzipatorisch

10.2 Die Krise der kritischen Kunst

- 10.2.1 Übermaß an Kritik, Mangel an Affirmation
- 10.2.2 Abstrakte versus konkrete Utopie in der Kunst
- 10.2.3 Solarpunk, Afrofuturismus: Neue Vorscheine?

10.3 Populärkultur und utopische Energien

- 10.3.1 Blochs Verteidigung des „Kitsches”
- 10.3.2 Science Fiction als Labor des Möglichen

- 10.3.3 Die ambivalente Rolle der Kulturindustrie

VIERTER TEIL: REVISION UND AUSBLICK

XI. Kritische Bilanzen: Grenzen und blinde Flecken

11.1 Der Eurozentrismus der Hoffnung

- 11.1.1 Blochs lineare Geschichtsphilosophie
- 11.1.2 Postkoloniale Kritik (Chakrabarty, Mignolo)
- 11.1.3 Notwendigkeit einer pluriversalen Utopik

11.2 Gender, Sexualität und die Struktur des Subjekts

- 11.2.1 Die Geschlechtsblindheit des „aufrechten Gangs”
- 11.2.2 Queer Theory als Erweiterung des Noch-Nicht
- 11.2.3 Relationale versus autonome Subjektivität

11.3 Die Gefahren der Teleologie

- 11.3.1 Determinismus-Vorwurf
- 11.3.2 Totalitäre Potenziale geschichtsphilosophischer Gewissheit
- 11.3.3 Regulative statt konstitutive Teleologie?

11.4 Religion und Säkularisierung

- 11.4.1 Blochs atheistische Mystik
- 11.4.2 Das Problem der säkularisierten Eschatologie
- 11.4.3 Post-säkulare Perspektiven (Habermas, Taylor)

XII. Methodologische Konsequenzen: Hoffnung als Forschungshaltung

12.1 Epistemologie der Hoffnung

- 12.1.1 Hoffnung als Erkenntniskategorie, nicht nur Affekt
- 12.1.2 Gegen den selbsterfüllenden Pessimismus
- 12.1.3 Transformationsforschung und schwache Signale

12.2 Transdisziplinarität des Noch-Nicht

- 12.2.1 Blochs Enzyklopädismus als Vorbild
- 12.2.2 Trading Zones zwischen Disziplinen
- 12.2.3 Philosophie als orientierende Praxis

12.3 Konkrete Utopie als Methode

- 12.3.1 Unterscheidung: abstrakt versus konkret
- 12.3.2 Arbeit an Tendenzen, nicht Ausmalen von Endstadien
- 12.3.3 Politische Praxis: Reform als Moment der Revolution

XIII. Schlussbetrachtung: Bloch für das 21. Jahrhundert

13.1 Drei zentrale Korrektive

- 13.1.1 Gegen präsentistischen Konstruktivismus
- 13.1.2 Gegen spekulativen Nihilismus
- 13.1.3 Gegen mikropolitische Resignation

13.2 Produktive Hybridisierungen

- 13.2.1 Bloch + New Materialism = normative Prozessontologie
- 13.2.2 Bloch + Butler = vulnerable Utopie
- 13.2.3 Bloch + Postkoloniale Theorie = pluriversale Hoffnung
- 13.2.4 Bloch + Klimabewegung = konkrete Ökologie
- 13.2.5 Bloch + Benjamin = messianischer Materialismus für die Gegenwart

13.3 Die offene Baustelle

- 13.3.1 Philosophie als Orientierung, nicht Dogma
- 13.3.2 Das Prinzip Hoffnung als unabgeschlossenes Projekt
- 13.3.3 Schlusswort: Heimat als Versprechen

Literaturverzeichnis

Einleitung: Die Aktualität des Unzeitgemäßen

0.1 Forschungsstand und Fragestellung

Ernst Bloch (1885-1977) gehört zu jenen philosophischen Denkern, deren Werk eine merkwürdige Paradoxie aufweist: Er ist einerseits kanonisch – sein monumentales „Prinzip Hoffnung" (1954-1959) zählt unstrittig zu den Hauptwerken der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts –, andererseits wirkt er seltsam abwesend in den gegenwärtigen theoretischen Debatten. Während andere Vertreter der kritischen Theorie wie Adorno, Benjamin oder Habermas kontinuierliche Rezeptionswellen erfahren haben und Heideggers Einfluss trotz aller Kritik ungebrochen scheint, bleibt Bloch ein Schattendasein: zitiert, aber nicht wirklich gelesen; respektiert, aber selten produktiv angeeignet.

Diese Marginalisierung ist umso erstaunlicher, als die Gegenwart vor Problemen steht, für die Blochs Philosophie Antworten geben kann, die den Horizont deutlich erweitern. In einer Ära, die Mark Fisher als „kapitalistischen Realismus" diagnostiziert hat – jener kulturellen Konstellation, in der „es einfacher ist, sich das Ende der Welt als das Ende des Kapitalismus vorzustellen" –, bietet Bloch eine Ontologie an, die das scheinbar Unmögliche als real möglich zu denken erlaubt. In Zeiten algorithmischer Gouvernementalität, in denen Big Data-Analysen die Zukunft aus vergangenen Datenmustern zu extrapolieren versuchen und damit den Raum des Neuen systematisch zu schließen drohen, insistiert Bloch auf dem „Dunkel des gelebten Augenblicks" – jener ontologischen Unterbestimmtheit der Gegenwart, die sich jeder totalen Datenerfassung entzieht. Angesichts der ökologischen Krise, die nach radikalen Transformationen verlangt, mangels Vorstellungskraft aber an der Entwicklung alternativer Naturbeziehungen scheitert, bietet Bloch mit seiner „Allianztechnik" und seinem Begriff des „Natur-Subjekts" konzeptuelle Ressourcen, die weit über naive Öko-Romantik hinausgehen.

Der Forschungsstand zu Bloch ist fragmentiert und weist signifikante Lücken auf. Die deutschsprachige Bloch-Forschung konzentriert sich traditionell auf werkimmanente Interpretationen, religionsphilosophische Fragestellungen und die historische Einordnung in die Tradition des deutschen Idealismus und Marxismus. Wichtige Beiträge leisteten hier die Arbeiten von Burghart Schmidt, Arno Münster und Francesca Vidal, die Blochs Denken in seinen historischen Kontexten erschlossen haben. Die angelsächsische Rezeption, zunächst von Vincent Geoghegan, Ruth Levitas und neuerdings von Peter Thompson vorangetrieben, fokussiert stärker auf die sozialphilosophischen und utopiekritischen Dimensionen, bleibt aber häufig im Paradigma der „utopian studies" verhaftet, ohne die ontologischen Fundamentierungen hinreichend zu würdigen.

Was bislang weitgehend fehlt, ist eine systematische Konfrontation von Blochs Denken mit den zentralen philosophischen Strömungen der Gegenwart. Es gibt zwar punktuelle Studien zu einzelnen Konstellationen – etwa Gérard Raulets Arbeiten zur Beziehung Bloch-Benjamin oder Anna Fiorellis Untersuchungen zu Bloch und der italienischen Autonomia-Bewegung –, doch eine umfassende Verortung im Feld der zeitgenössischen Philosophie steht aus. Besonders eklatant sind die Leerstellen hinsichtlich:

1. **Bloch und die Prozessphilosophie**: Die strukturelle Verwandtschaft zu Whiteheads Denken wurde zwar gelegentlich bemerkt (etwa bei Arran Gare), aber nie systematisch ausgearbeitet. Die möglichen Anschlüsse an den zeitgenössischen New Materialism (Bennett, Barad, Braidotti) sind noch kaum exploriert.
2. **Bloch und der Poststrukturalismus**: Während die Differenzen zu Derrida oder Deleuze gelegentlich thematisiert werden, fehlt eine produktive Auseinandersetzung, die über bloße Oppositionsbildung hinausgeht. Die Frage, wie Blochs „Noch-Nicht" zu Derridas „différance" oder Deleuzes „Werden" ins Verhältnis zu setzen ist, ist noch nicht einer befriedigend beantwortet.
3. **Bloch und die zeitgenössische Technikphilosophie**: Seine „Allianztechnik" könnte fruchtbar mit aktuellen Debatten um Künstliche Intelligenz, Posthumanismus und digitale Gouvernementalität konfrontiert werden – dies ist bislang kaum geschehen.
4. **Bloch und die ökologische Krise**: Obwohl sein „Natur-Subjekt" und sein Konzept der „Vermittlung" von Mensch und Natur hochaktuell sind, fehlt eine systematische Einbettung in die Anthropozän-Debatte und die Klimagerechtigkeitsdiskurse.
5. **Bloch und Gender/Queer Theory**: Die feministische und queertheoretische Kritik an der impliziten Maskulinität des „aufrechten Gangs" und der Geschlechtsblindheit der klassischen Utopie ist zwar gelegentlich formuliert worden, eine konstruktive Weiterentwicklung blochscher Kategorien aus dieser Perspektive steht jedoch aus.

Die vorliegende Untersuchung setzt an diesen Leerstellen an und verfolgt eine dreifache Fragestellung:

Erstens (systematisch): Welche Position nimmt Blochs Philosophie des Noch-Nicht im Feld der zeitgenössischen Ontologien ein? Wie verhält sich seine Prozessontologie zu konkurrierenden Ansätzen – von Heideggers Fundamentalontologie über Whiteheads Kosmologie bis zu den flachen Ontologien des New Materialism? Welche spezifischen Stärken, aber auch welche Grenzen und blinden Flecken zeigt Blochs Denken im Vergleich?

Zweitens (kritisch): Welche produktiven Spannungen und welche unauflösbaren Differenzen bestehen zwischen Bloch und anderen zentralen Strömungen des 20. Jahrhunderts – der Frankfurter Schule (Adorno, Horkheimer, Habermas), den unorthodoxen Marxismen (Benjamin, Gramsci, Marcuse, Lefebvre), dem Poststrukturalismus (Derrida, Deleuze, Foucault) und der psychoanalytischen Theorie (Žižek, Butler)? Lassen sich Blochs Kategorien mit Einsichten aus diesen Traditionen hybridisieren, oder markieren sie inkommensurable Paradigmen?

Drittens (praktisch): Welche Relevanz besitzt Blochs Denken für die drängenden Probleme der Gegenwart – die algorithmische Schließung des Zukunftsraums, die ökologische Krise, die Krise der politischen Imagination? Kann die „konkrete Utopie" als methodologische Haltung für Transformationsforschung, politische Praxis und ästhetische Intervention fruchtbar gemacht werden?

Die Grundthese der Untersuchung lautet: Ernst Blochs Philosophie des Noch-Nicht stellt ein unverzichtbares Korrektiv zu drei dominanten Tendenzen des gegenwärtigen philosophischen Diskurses dar.

Gegen den **präsentistischen Konstruktivismus** – der in seiner radikalen Form behauptet, es gebe nichts außer diskursiven Konstruktionen und sozialen Praktiken – insistiert Bloch

auf einer Materialität, die Eigenrechte, Tendenzen und Latenzen besitzt. Die Welt ist nicht nur, wie wir über sie sprechen; sie hat eine ontologische Struktur, die unser Sprechen überschreitet und konditioniert. Bloch teilt mit dem New Materialism die Kritik am linguistischen Idealismus, geht aber über dessen häufig normativ indifferente „flat ontologies" hinaus, indem er eine Hierarchie der Möglichkeiten einführt: Nicht alle Tendenzen der Materie sind gleichermaßen zu affirmieren.

Gegen den **spekulativen Nihilismus** – der in Meillassoux' „Hyperchaos" oder in bestimmten Lesarten Deleuzes das Sein als radikal kontingent, richtungslos, ohne jede intrinsische Orientierung konzipiert – beharrt Bloch auf dem Begriff der „Tendenz". Das Werden ist nicht neutral; die Materie trägt Richtungen in sich. Diese Position ist nicht deterministisch – die Tendenzen können scheitern, das Ultimum bleibt ungarantiert –, aber sie ist auch nicht nihilistisch: Es gibt objektive Möglichkeiten, die realer sind als andere, weil sie in den Latenzen der Materie selbst angelegt sind.

Gegen die **mikropolitische Resignation** – die nach dem Ende der großen Erzählungen nur noch lokale, fragmentierte Interventionen für möglich hält und strukturelle Transformation als totalitär diskreditiert – verteidigt Bloch die Notwendigkeit von Orientierung, von einem „Horizont" des Handelns. Konkrete Utopie bedeutet nicht, perfekte Endzustände auszumalen, sondern die Tendenzen der Gegenwart auf ihre emanzipatorischen Potenziale hin zu befragen und zu verstärken. Dies ist weder naiv noch totalitär, sondern die Bedingung der Möglichkeit jeder Praxis, die mehr sein will als bloße Anpassung.

Die methodische Herausforderung besteht darin, Bloch weder als historisches Monument zu musealisieren noch als fertiges System zu dogmatisieren, sondern sein Denken als offene Ressource zu behandeln, die kritisch angeeignet, mit anderen Traditionen konfrontiert und gegebenenfalls korrigiert werden muss. Die Untersuchung versteht sich explizit nicht als Verteidigung Blochs gegen alle Einwände, sondern als Versuch einer produktiven Aktualisierung, die Stärken nutzt, Schwächen benennt und Synthesemöglichkeiten exploriert.

Damit positioniert sich diese Arbeit bewusst gegen zwei Extreme der Bloch-Rezeption: gegen die unkritische Hagiographie, die Bloch zum Propheten verklärt, und gegen die arrogante Ablehung, die sein Werk als hoffnungslos veraltet abtut. Beides wird der Sache nicht gerecht. Bloch ist weder der Wahrheit letzter Schluss noch ein bloßes Relikt der Philosophiegeschichte. Er ist ein unzeitgemäßer Zeitgenosse – einer, dessen Fragen und Kategorien gerade in ihrer Sperrigkeit gegen den Zeitgeist produktiv irritieren und Alternativen eröffnen können, wo der Philosophiebetrieb nur noch Sackgassen sieht.

0.2 Methodische Überlegungen: Systematische Rekonstruktion statt Historiographie

Die methodische Anlage dieser Untersuchung folgt bewusst nicht dem Paradigma der traditionellen Ideengeschichte oder Werkmonographie. Es geht nicht darum, Blochs Denken in seiner historischen Genese nachzuzeichnen, seine Einflüsse zu kartieren oder sein Werk erschöpfend zu kommentieren. Solche Arbeiten existieren bereits und haben ihre Berechtigung. Die hier verfolgte Strategie ist stattdessen eine systematisch-konstellative Rekonstruktion, die Bloch als theoretischen Akteur in ein Kraftfeld philosophischer

Positionen einschreibt, um durch diese Konfrontationen sein spezifisches Profil, seine Stärken und seine Grenzen sichtbar zu machen.

Systematik statt Chronologie

Die Gliederung der Arbeit folgt nicht der Chronologie von Blochs Schriften – von den frühen expressionistischen Texten über das Exilwerk bis zu den späten Tübinger Vorlesungen –, sondern einer systematischen Problemlogik. Im Zentrum stehen philosophische Grundfragen, die Bloch mit unterschiedlichen Traditionen und Denkern teilt oder in denen er in Opposition zu ihnen steht: Was ist das Sein? Wie verhält sich Möglichkeit zu Wirklichkeit? Was bedeutet Zeitlichkeit? Wie ist das Verhältnis von Natur und Subjekt zu denken? Welche Rolle spielt die Hoffnung im Erkenntnisprozess?

Diese systematische Orientierung erlaubt es, Bloch aus der historischen Isolation zu lösen, in die ihn manche Interpretationen manövriert haben. Bloch wird nicht als singuläres Genie behandelt, das ex nihilo eine originelle Position entwickelt, sondern als Teilnehmer an übergreifenden philosophischen Diskursen, in denen Grundprobleme der Moderne verhandelt werden. Die Frage lautet nicht primär: „Was hat Bloch gesagt?", sondern: „Welche Position bezieht Bloch zu Problemen, die auch andere Denker beschäftigen, und was folgt aus der Differenz oder Konvergenz dieser Positionen?"

Diese Methode hat den Vorteil, dass sie Anschlussfähigkeiten sichtbar macht, die in rein werkimmanenten Lektüren verborgen bleiben. Wenn etwa Blochs „S-P-Prozess" (Subjekt sucht Prädikat) neben Whiteheads „actual occasions" gestellt wird, werden strukturelle Ähnlichkeiten erkennbar, die darauf hindeuten, dass beide an einer gemeinsamen Front gegen die Substanzontologie kämpfen – auch wenn sie dies in unterschiedlichen Vokabularen und mit unterschiedlichen Zielsetzungen tun. Ebenso wird deutlich, dass Blochs Kritik am „Dunkel des gelebten Augenblicks" und Bergsons Kritik am „kinematographischen Mechanismus des Denkens" verwandte Intuitionen artikulieren. Solche Querverbindungen öffnen Möglichkeitsräume für Synthesen, die eine strikt chronologische oder monographische Darstellung nicht leisten kann.

Konstellative Lektüre nach Adorno

Methodisch orientiert sich diese Arbeit an Theodor W. Adornos Begriff der „Konstellation", wie er ihn in der „Negativen Dialektik" entwickelt hat. Eine Konstellation arrangiert heterogene Elemente so um einen Gegenstand, dass dieser nicht begrifflich subsumiert, sondern in seiner Komplexität und Widersprüchlichkeit zum Vorschein kommt. Übertragen auf diese Untersuchung bedeutet das: Blochs Philosophie wird durch die Konfrontation mit anderen Positionen nicht auf einen gemeinsamen Nenner reduziert, sondern in ihrer Eigenart geschärft.

Die Auswahl der „Sterne" in dieser Konstellation – Heidegger, Adorno, Benjamin, Whitehead, Deleuze, Žižek, Butler und andere – folgt keiner Vollständigkeitslogik. Es geht nicht darum, alle möglichen Vergleiche zu ziehen, sondern jene zu privilegieren, die philosophisch produktiv sind: Entweder weil sie verborgene Affinitäten freilegen, die zu Synthesen einladen, oder weil sie fundamentale Differenzen markieren, die das jeweilige Profil der Positionen schärfen. Heidegger fungiert als Antagonist, an dem Blochs Differenz zur Existenzialontologie exemplarisch wird. Whitehead dient als struktureller Verwandter, mit

dem die Möglichkeiten und Grenzen prozessontologischen Denkens ausgelotet werden können. Adorno ist der fraternale Kritiker, mit dem Bloch die meisten Prämissen teilt, aber in der entscheidenden Frage – Negativität versus Affirmation – divergiert.

Diese konstellative Methode vermeidet zwei Fallen: Sie verfällt weder in einen eklektizistischen Relativismus, der alle Positionen als gleichwertige „Perspektiven" behandelt, noch in einen Dogmatismus, der eine Position (etwa Blochs) als absolut wahr behauptet und alle anderen nur als Abweichungen davon wertet. Stattdessen entsteht ein Feld von Spannungen, in dem jede Position Stärken und Schwächen aufweist und in dem die Erkenntnis im Prozess der Auseinandersetzung selbst liegt, nicht in einem finalen Resultat.

Immanente Kritik und Überschreitung

Ein weiteres methodisches Prinzip ist das der immanenten Kritik, ebenfalls aus der Tradition der Kritischen Theorie übernommen. Immanente Kritik bedeutet, eine Position zunächst aus ihren eigenen Prämissen heraus zu verstehen und zu rekonstruieren, bevor man sie mit externen Maßstäben konfrontiert. Nur so kann vermieden werden, dass man einen Denker an Standards misst, die seinen Fragestellungen völlig äußerlich sind.

Im Fall Bloch heißt das: Bevor man beispielsweise seine „Teleologie" mit dem Verdacht des Determinismus belegt, muss man verstehen, was Bloch unter „Tendenz" versteht und warum er meint, diese Kategorie zu benötigen. Erst wenn klar ist, dass Bloch keine deterministische Geschichtsphilosophie vertritt, sondern eine offene Teleologie, in der das Ziel (Ultimum) nicht feststeht und der Prozess scheitern kann, lässt sich die Frage stellen: Ist eine solche offene Teleologie überhaupt kohärent? Oder kollabiert sie notwendig entweder in Determinismus oder in pure Kontingenz?

Gleichzeitig darf immanente Kritik nicht bei der Rekonstruktion stehenbleiben. Sie muss zur Überschreitung bereit sein: zur Frage, ob die rekonstruierte Position ihre eigenen Ansprüche einlösen kann, ob sie interne Widersprüche aufweist, ob sie blinde Flecken hat. Und sie muss offen sein für die Möglichkeit, dass Kategorien aus anderen Traditionen benötigt werden, um Probleme zu lösen, die eine Position allein nicht bewältigen kann.

So wird etwa argumentiert werden, dass Blochs Begriff des „aufrechten Gangs" aus feministischer Perspektive (Butler) als problematisch erscheint, weil er eine implizit maskuline Subjektivität – autonom, kämpferisch, unverletzlich – zu privilegieren scheint. Die immanente Kritik zeigt, dass dies Blochs Intentionen nicht gerecht wird, da der aufrechte Gang bei ihm immer kollektiv gedacht ist. Doch die Überschreitung fragt weiter: Reicht das? Müsste nicht der Begriff selbst transformiert werden, um die Dimension der Vulnerabilität und Relationalität systematisch zu integrieren? Die Antwort wird eine Synthese sein: Ein blochsches Denken, das durch Butler hindurchgegangen ist, könnte den „aufrechten Gang" als kollektive Praxis der Verletzlichen neu konzipieren – eine Hoffnung, die aus der Erfahrung der Prekarität entsteht, nicht trotz, sondern wegen der Vulnerabilität.

Genealogie und Systematik: Historische Kontextualisierung als Korrektiv

Obwohl diese Arbeit primär systematisch vorgeht, wird die historische Dimension nicht ausgeblendet. Philosophische Positionen sind keine zeitlosen Wahrheiten, sondern

Antworten auf spezifische historische Problemlagen. Blochs „Prinzip Hoffnung" entstand in den 1930er bis 1950er Jahren – einer Epoche, die von Faschismus, Stalinismus, Holocaust und Kaltem Krieg geprägt war. Seine Insistenz auf Hoffnung ist auch eine Reaktion auf diese „finsteren Zeiten" (Brecht), ein Versuch, gegen die Resignation anzuschreiben, die angesichts der Katastrophen des 20. Jahrhunderts nahelag.

Diese historische Sensibilität schützt vor Anachronismen: Man kann Bloch nicht einfach auf die Gegenwart übertragen, als wären die Probleme dieselben. Die algorithmische Gouvernementalität des 21. Jahrhunderts ist ein genuines Novum, das Bloch nicht antizipieren konnte. Gleichzeitig erlaubt die historische Kontextualisierung, Kontinuitäten zu erkennen: Die Schließung des Möglichkeitsraums, die Bloch im Stalinismus und in der verwalteten Welt des Spätkapitalismus diagnostizierte, hat strukturelle Parallelen zur Schließung durch Big Data und prädiktive Algorithmen heute. Die historische Differenz schärft den Blick für das Neue, ohne die Relevanz der alten Kategorien zu leugnen.

Eine genealogische Perspektive – im Sinne Foucaults oder Nietzsches – dient hier als Korrektiv gegen Substanzialisierungen. Sie erinnert daran, dass Begriffe wie „Hoffnung", „Utopie", „Subjekt" oder „Natur" keine ewigen Essenzen sind, sondern historisch gewordene Konstrukte mit variablen Bedeutungen. Blochs „Hoffnung" ist nicht identisch mit christlicher Erlösungshoffnung, auch wenn sie genealogisch daraus hervorgegangen ist. Sein „Natur-Subjekt" ist nicht die romantische Natur-Mystik, auch wenn es Spuren davon trägt. Die genealogische Sensibilität verhindert, dass man Blochs Kategorien naiv als selbstverständlich hinnimmt, und öffnet Raum für kritische Befragung und Transformation.

Transdisziplinarität als Notwendigkeit

Bloch selbst war ein entschiedener Grenzgänger zwischen den Disziplinen. Das „Prinzip Hoffnung" ist keine reine Ontologie, sondern zugleich Kulturphilosophie, Ästhetik, Religionskritik, politische Theorie und sogar Technikphilosophie. Diese transdisziplinäre Anlage ist kein Mangel an Systematik, sondern folgt aus Blochs Grundüberzeugung: Die Welt ist nicht fertig sortiert in Disziplinen; das Noch-Nicht lässt sich nicht einhegen.

Die vorliegende Untersuchung übernimmt diese transdisziplinäre Haltung, allerdings methodisch reflektiert. Sie bezieht Positionen aus der Prozessphilosophie (Whitehead), der Phänomenologie (Heidegger), der Kritischen Theorie (Adorno, Horkheimer, Habermas), dem Poststrukturalismus (Derrida, Deleuze, Foucault), der Psychoanalyse (Lacan, Žižek), der feministischen Theorie (Butler, Haraway), der Wissenschaftstheorie (Barad), der Politischen Ökologie (Moore, Morton) und anderen Feldern ein. Dies geschieht nicht aus Eklektizismus, sondern aus der Überzeugung, dass die Probleme, um die es geht – Zeitlichkeit, Materialität, Möglichkeit, Hoffnung, Transformation –, keine disziplinären Grenzen respektieren.

Methodisch bedeutet das: Jedes Kapitel arrangiert eine spezifische Konstellation aus philosophischen Positionen um ein Kernproblem herum. Das Kapitel zu Heidegger fokussiert die Frage der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Das Kapitel zu Whitehead die Prozessontologie. Das Kapitel zu Adorno die Dialektik von Negativität und Utopie. Das Kapitel zu Butler die Frage des Subjekts und der Vulnerabilität. Jedes dieser Kapitel ist in sich geschlossen lesbar, aber alle zusammen ergeben ein kohärentes Argument: dass Blochs Philosophie des Noch-Nicht als Korrektiv und Ressource für die Gegenwart

unverzichtbar bleibt, wenn sie kritisch angeeignet und mit Einsichten anderer Traditionen hybridisiert wird.

Normative Transparenz

Ein letztes methodisches Prinzip betrifft die normative Transparenz. Philosophie ist nie rein deskriptiv; jede Interpretation impliziert Wertungen. Diese Arbeit verschleiert ihre normativen Prämissen nicht, sondern legt sie offen: Sie vertritt die Auffassung, dass in der gegenwärtigen historischen Situation – gekennzeichnet durch ökologische Katastrophe, soziale Ungleichheit, autoritäre Tendenzen und die Erosion demokratischer Öffentlichkeiten – eine Philosophie der Transformation dringend benötigt wird. Eine Philosophie, die nicht nur kritisiert und dekonstruiert, sondern auch orientiert; die nicht nur zeigt, was nicht geht, sondern auch, was möglich sein könnte.

Bloch bietet Ressourcen für ein solches Denken. Das bedeutet nicht, dass seine Philosophie unkritisch übernommen werden sollte. Im Gegenteil: Gerade weil sie für Transformationsprozesse produktiv gemacht werden soll, muss sie genau geprüft werden. Ihre eurozentristischen Engführungen müssen ebenso kritisiert werden wie ihre Geschlechtsblindheit oder ihre gelegentlichen Tendenzen zur Eschatologie. Aber diese Kritik erfolgt nicht aus einer Position der Überlegenheit, sondern aus dem Wunsch, Blochs Potenziale zu aktualisieren.

Die normative Grundhaltung dieser Arbeit lässt sich mit Blochs eigener Formulierung auf den Punkt bringen: Sie praktiziert eine „Parteilichkeit für das Entstehende". Das heißt: Sie sucht nach den Tendenzen und Latenzen in der Gegenwart, die auf eine emanzipatorische Zukunft hinweisen könnten – in der Philosophie nicht anders als in sozialen Bewegungen, technologischen Entwicklungen oder ästhetischen Praktiken. Diese Parteilichkeit ist nicht naiv; sie weiß um die Ambivalenz aller Prozesse, um die Möglichkeit des Scheiterns, um die Gefahren regressiver Aneignungen. Aber sie ist auch nicht zynisch; sie weigert sich, die Gegenwart als alternativlos zu akzeptieren.

In diesem Sinne versteht sich die gesamte Untersuchung selbst als ein Akt der „docta spes", der gelehrten Hoffnung: als der Versuch, durch genaue Analyse und kritische Reflexion jene begrifflichen Werkzeuge zu schärfen, die gebraucht werden, um in einer Zeit multipler Krisen nicht zu resignieren, sondern das „objektiv-real Mögliche" zu identifizieren und zu realisieren. Ob dieser Versuch gelingt, wird sich in der Ausführung zeigen müssen.

0.3 Aufbau der Untersuchung

Die Arbeit gliedert sich in vier Hauptteile, die jeweils unterschiedliche Aspekte von Blochs Position im philosophischen Diskurs beleuchten und zunehmend von den ontologischen Grundlagen zu konkreten Anwendungsfeldern fortschreiten. Diese Architektur folgt einer Bewegung vom Abstrakten zum Konkreten, die selbst von Bloch inspiriert ist: von den kategorialen Fundamenten über die kritischen Auseinandersetzungen mit anderen Denktraditionen bis zu den zeitgenössischen Problemfeldern und schließlich zur methodologischen Selbstreflexion.

Erster Teil: Grundlegungen

Der erste Teil legt das ontologische und methodologische Fundament. Er rekonstruiert die Kernkategorien von Blochs Philosophie – nicht als historische Entwicklung, sondern als systematisches Begriffsgefüge – und konfrontiert sie mit der strukturell verwandten philosophischen Tradition: der Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads.

Kapitel I (“Die Architektur des Noch-Nicht”) entfaltet Blochs ontologisches Programm in vier Schritten. Zunächst wird die S-P-Formel (Subjekt ohne Prädikat) als Grundfigur einer anti-substantialistischen Ontologie rekonstruiert: Das Sein ist nicht als fertige Substanz zu denken, sondern als Prozess, in dem das Subjekt sein Prädikat – seine endgültige Bestimmung – noch sucht. Die Materie wird als „vorausweisend” begriffen, nicht als totes Substrat, sondern als Raum von Möglichkeiten. Das „Dunkel des gelebten Augenblicks” erscheint als jene ontologische Kategorie, die die Nicht-Abgeschlossenheit der Gegenwart bezeichnet: Wir sind uns im Moment des Erlebens selbst am nächsten und zugleich am fernsten; der Augenblick ist erkenntnismäßig unterbestimmt und gerade dadurch der Ort der Freiheit.

Der zweite Abschnitt entwickelt die Stufenleiter der Möglichkeit: vom formal-logisch Möglichen (dem Widerspruchsfreien) über das sachlich-objektiv Mögliche (das mit den Naturgesetzen Kompatible) bis zum objektiv-real Möglichen, jener zentralen Kategorie, die das bezeichnet, was in den Tendenzen und Latenzen der Materie selbst angelegt ist und durch Praxis realisiert werden kann. Diese Kategorie unterscheidet Blochs Philosophie von bloßem Wunschdenken ebenso wie von deterministischem Fortschrittsglauben.

Der dritte Abschnitt widmet sich der Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom: Der Kältestrom bezeichnet die nüchterne, analytische Vernunft, die entzaubert, vermisst, berechnet. Der Wärmestrom umfasst die utopische Energie, das Pathos der Veränderung, den Affekt der Hoffnung. Bloch insistiert darauf, dass beide zusammengehören: Ein Kältestrom ohne Wärmestrom erstarrt zur technokratischen Kälte; ein Wärmestrom ohne Kältestrom verfällt in schwärmerische Abstraktion. Die *docta spes*, die gelehrte Hoffnung, ist die Synthese beider.

Der vierte Abschnitt behandelt Vorschein und Heimat: Der Vorschein in Kunst und Kultur zeigt antizipierend, wie eine versöhnte Welt aussehen könnte. Die „Heimat” wird als das „worin noch niemand war” bestimmt – nicht als verlorener Ursprung, sondern als utopisches Ziel, als Zustand der Nicht-Entfremdung. Entscheidend ist dabei die Nicht-Determiniertheit des Ultimums: Das Ziel steht nicht fest; die Teleologie ist offen.

Kapitel II (“Prozessontologie im philosophischen Feld: Bloch und Whitehead”) konfrontiert Blochs Ontologie mit der parallelen Revolution der Prozessphilosophie bei Alfred North Whitehead. Beide entwickeln in den 1920er Jahren unabhängig voneinander eine Ontologie des Werdens gegen die Substanzontologie. Der erste Abschnitt zeigt die strukturellen Parallelen: Whiteheads „actual occasions” und Blochs „S-P-Prozess” beschreiben beide ein Werden, in dem Entitäten sich selbst konstituieren, indem sie Möglichkeiten selektiv aktualisieren. Beide attackieren die „Bifurkation der Natur” (Whitehead) – die cartesianische Spaltung in tote Materie und lebendigen Geist. Materie ist bei beiden immer schon kreativ, prozessual, beseelt.

Der zweite Abschnitt arbeitet die fundamentale Divergenz heraus: Whitehead bleibt in einer kosmologischen Neutralität; jede actual occasion strebt nach maximaler „satisfaction”, aber

es gibt keine ethische Präferenz zwischen verschiedenen Aktualisierungen. Bloch hingegen führt eine klare Wertungsordnung ein: Nicht alle Möglichkeiten sind gleich wünschenswert. Das objektiv-real Mögliche ist jenes, das zur Emanzipation führt. Diese Differenz markiert die Scheidelinie zwischen einer ästhetischen und einer ethisch-politischen Prozessontologie.

Der dritte Abschnitt exploriert zeitgenössische Anschlüsse: Karen Barads „agential realism" und Jane Bennetts „vibrant matter" werden als Whitehead-Rezeptionen gelesen, die jedoch die normative Dimension vermissen lassen, die Bloch bietet. Die Synthese wäre eine normative Prozessontologie, die die Einsichten des New Materialism – die Eigenaktivität der Materie, die Relationalität alles Seienden – mit Blochs Parteilichkeit für das Emanzipatorische verbindet.

Zweiter Teil: Kritische Konstellationen

Der zweite Teil arrangiert Bloch in kritischen Konstellationen mit den prägenden philosophischen Strömungen des 20. Jahrhunderts. Hier geht es um Differenzen und Spannungen ebenso wie um Konvergenzen und Synthesemöglichkeiten.

Kapitel III ("Existenz und Hoffnung: Die Auseinandersetzung mit Heidegger") inszeniert den fundamentalen Antagonismus zwischen Heideggers Existenzialontologie und Blochs Philosophie der Hoffnung. Der erste Abschnitt kontrastiert zwei Ontologien der Zeitlichkeit: Heideggers „Sein zum Tode" versus Blochs „Sein zum Werden". Wo Heidegger das Dasein primär durch seine Endlichkeit bestimmt und Authentizität in der Entschlossenheit angesichts des Todes sucht, setzt Bloch dem ein „Sein zum Werden" entgegen, in dem die Zukunft nicht als Horizont der Unmöglichkeit (Tod), sondern als Raum des Noch-Nicht erscheint.

Der zweite Abschnitt thematisiert Geschichtlichkeit: Heideggers „Gewesenheit" betont die Last der Tradition, die das Dasein übernehmen oder verfallen lassen kann. Blochs „Zukunftsprimität" privilegiert hingegen das Novum, den Exodus aus dem Gewesenen. Die politischen Implikationen sind gravierend: Heideggers „Bodenständigkeit" tendiert zum Konservativen; Blochs „aufrechter Gang" ist strukturell progressiv.

Der dritte Abschnitt behandelt Technik und Natur: Heideggers „Ge-stell" diagnostiziert die moderne Technik als totale Verfügbarmachung, die alles Seiende zum „Bestand" degradiert. Bloch setzt dem die Vision einer „Allianztechnik" entgegen – einer Vermittlung von Mensch und Natur, die beide als Ko-Subjekte begreift. Sein „Natur-Subjekt" verwirft die Vorstellung von Natur als toter Materie.

Der vierte Abschnitt konfrontiert zwei Heimat-Begriffe: Heideggers reaktionäre Heimat-Romantik (Blut und Boden) versus Blochs futurische Umdeutung der Heimat als utopisches Ziel. Die zeitgenössische Relevanz zeigt sich in Debatten um Migration und Beheimatung: Bloch erlaubt es, „Heimat" als inklusives Versprechen zu denken, nicht als exklusiven Besitz.

Kapitel IV ("Dialektik der Hoffnung: Bloch in der Frankfurter Schule") untersucht Blochs Position innerhalb der Kritischen Theorie. Der erste Abschnitt widmet sich Adorno und der Spannung von Negativität und Utopie. Adornos „Bilderverbot" verweigert jede positive Bestimmung des Utopischen; Bloch hingegen riskiert das „Affirmative". Der Streit kulminiert

in der Ästhetik: Ist Kunst primär „Stachel" (Adorno), der die Wunde offenhält, oder „Vorschein" (Bloch), der Fragmente des Versöhnten zeigt? Die Geschichtsphilosophie divergiert ebenso: Adornos „Naturgeschichte" ist Verfallsnarration; Blochs „Erbschaft" sucht das Unabgegoltene in der Geschichte.

Der zweite Abschnitt zu Horkheimer analysiert die Krise der instrumentellen Vernunft durch die Brille von Blochs Kältestrom/Wärmestrom-Dialektik. Horkheimer diagnostiziert den Verfall der objektiven Vernunft; Bloch bietet mit dem Wärmestrom ein Korrektiv, das die Vernunft vor ihrer eigenen Erstarrung rettet.

Der dritte Abschnitt zu **Habermas** zeigt die Grenzen der Prozeduralisierung der Vernunft. Habermas' kommunikative Vernunft ist wesentlich Kältestrom: formale Rationalität ohne materialen Gehalt. Bloch würde einwenden, dass Diskurse nicht ausreichen; es braucht substantielle Orientierung. Die Unterabschnitte zu Recht (Naturrecht versus diskursive Legitimation) und Öffentlichkeit (herrschaftsfreier Diskurs versus Dringlichkeit) konkretisieren dies an zeitgenössischen Debatten, etwa zur Klimakrise.

Kapitel V ("Unorthodoxe Marxismen: Bloch, Benjamin und die messianische Linke") stellt Bloch in den Kontext heterodoxer marxistischer Traditionen. Der erste Abschnitt zu Walter Benjamin zeigt die produktive Spannung zwischen Benjamins „Jetztzeit" und Blochs „Noch-Nicht". Beide kritisieren den historischen Materialismus als Fortschrittsideologie, aber unterschiedlich: Benjamin setzt auf den „Tigersprung ins Vergangene", die Rettung vergangener Hoffnungen; Bloch auf die Antizipation zukünftiger Erfüllung. Benjamins „schwache messianische Kraft" jeder Generation und Blochs säkularisierte Eschatologie konvergieren in der Ablehnung deterministischer Geschichtsphilosophie. Die Ästhetik divergiert: Benjamins Auraverlust versus Blochs Vorschein in der Massenkultur.

Der zweite Abschnitt zu Gramsci parallelisiert dessen Motto „Pessimismus des Intellekts, Optimismus des Willens" mit Blochs Kältestrom/Wärmestrom-Dialektik. Gramscis Hegemonietheorie wird als Kampf um Vorscheine gelesen; die Zivilgesellschaft als Terrain konkreter Utopie. Der Kontrast zwischen Gramscis „Stellungskrieg" (geduldig-defensive Strategie) und Blochs „Aufbruch" (offensiv-utopisch) wird produktiv gemacht.

Der dritte Abschnitt zu Marcuse behandelt die „Große Weigerung" und die libidinöse Dimension der Utopie. Marcuses „eindimensionaler Mensch" diagnostiziert die Schließung des Möglichkeitsraums ähnlich wie Bloch; „Eros und Zivilisation" ergänzt Blochs Philosophie um die sinnlich-körperliche Dimension. Der Einfluss beider auf 1968 wird analysiert, ebenso die Grenzen: Wann kippt Utopie in Regression?

Der vierte Abschnitt zu Lefebvre konfrontiert dessen Raumphilosophie („Das Recht auf Stadt", „Die Produktion des Raums") mit Blochs Zeitontologie. Lefebvres „Momente" – intensive Erfahrungen, die den Alltag durchbrechen – werden mit Blochs „Noch-Nicht" verglichen. Zeitgenössische Stadtutopien (Commons-Urbanität, Recht auf Stadt-Bewegungen) erscheinen als Vorscheine.

Kapitel VI ("Dekonstruktion und Hoffnung: Poststrukturalistische Herausforderungen") testet Bloch an den radikalsten Kritiken der Metaphysik. Der erste Abschnitt zu Derrida zeigt Konvergenzen (Kritik der Präsenz-Metaphysik) und Differenzen (endlose Verschiebung

versus gerichtete Differenz). Derridas später „Messianismus ohne Messias" nähert sich Bloch an, bleibt aber in der Schwebe.

Der zweite Abschnitt zu Deleuze behandelt die Frage der Teleologie: Beide denken das Werden als primär, aber Deleuze radikal a-zentriert, ohne intrinsische Richtung; Bloch mit „Tendenzen". Ist eine immanente (nicht transzendente) Teleologie kohärent?

Der dritte Abschnitt zu Foucault fragt, ob Blochs Makro-Utopie mit Foucaults Mikrophysik der Macht vereinbar ist. Foucaults späte „Selbsttechnologien" werden als Arbeit am „objektiv-real Möglichen" des eigenen Lebens gelesen. Die Synthese via Laclau/Mouffe („radikale Demokratie") wird skizziert: Makro-Utopie als Horizont, Mikropolitik als Praxis.

Kapitel VII ("Psychoanalyse und Ontologie: Žižek und Butler") konfrontiert Bloch mit psychoanalytischer Kritik. Der erste Abschnitt zu Žižek kontrastiert Lacans „Mangel" mit Blochs „Überschuss": Ist das Subjekt durch einen konstitutiven Mangel strukturiert oder durch einen Überschuss des Noch-Nicht? Žižeks revolutionärer „Akt" wird gegen Blochs Revolution als Realisierung von Tendenzen gestellt.

Der zweite Abschnitt zu Butler dekonstruiert das autonome Subjekt und betont Vulnerabilität und Prekarität. Der „aufrechte Gang" wird als kollektive Solidarität der Verletzlichen neu gedacht. Butlers Performativitätstheorie wird mit Bloch gelesen: Gender als Werden, Queer als Praxis des Noch-Nicht.

Der dritte Abschnitt synthetisiert: Das Subjekt ist Netzwerk, nicht Monade (Haraway); Vulnerabilität und Hoffnung sind komplementär, nicht oppositionell.

Dritter Teil: Zeitgenössische Felder

Der dritte Teil wendet Blochs Kategorien auf drei zentrale Problemfelder der Gegenwart an: digitale Technologie, ökologische Krise und ästhetisch-politische Praxis.

Kapitel VIII ("Algorithmen und das Ende der Zukunft") analysiert die digitale Schließung des Möglichkeitsraums. Der erste Abschnitt diagnostiziert mit Mark Fisher den „kapitalistischen Realismus" und die präsentistische Erstarrung. Big Data verwaltet die Zukunft als Extrapolation der Vergangenheit; Beschleunigung ohne Richtung.

Der zweite Abschnitt vertieft die algorithmische Gouvernementalität (Rouvroy/Berns): Prädiktion ersetzt Politik. Blochs „Dunkel des Augenblicks" wird zum Einspruch gegen totale Transparenz.

Der dritte Abschnitt fragt, ob KI am Noch-Nicht partizipieren kann. Generative Modelle rekombinieren, bringen aber kein Novum hervor. Sie sind Kältestrom-Intelligenz ohne Wärmestrom.

Der vierte Abschnitt kritisiert digitale Utopien: Akzelerationismus, Blockchain-Anarchismus. Bloch würde Techno-Solutionismus ablehnen; Technik muss in Allianztechnik transformiert werden.

Kapitel IX ("Ökologie des Noch-Nicht: Natur als Mitsubjekt") wendet Bloch auf die Klimakrise an. Der erste Abschnitt situiert Bloch im Anthropozän-Diskurs: Anthropozän versus

Kapitalozän (Moore). Der Mensch als geologische Kraft ist nicht per se Fluch; Allianztechnik ist die Antwort.

Der zweite Abschnitt verbindet Blochs Natur-Subjekt mit dem New Materialism (Bennett, Barad) und stellt die Frage der Normativität in der Ökologie: Ist alle Materie gleich wertvoll? Timothy Mortons „Hyperobjects" werden mit dem Noch-Nicht konfrontiert.

Der dritte Abschnitt thematisiert Klimagerechtigkeit und Ungleichzeitigkeit. Blochs Konzept erlaubt, differentielle Betroffenheit zu denken. Indigene Ontologien (Sumak Kawsay, Ubuntu) werden als pluriversale Utopien gewürdigt; Blochs Eurozentrismus muss provinzialisiert werden.

Der vierte Abschnitt identifiziert konkrete Ökologien: Energiegenossenschaften als Vorschein, Degrowth als Neuorientierung (nicht Regression), Solarpunk als ästhetischer Vorschein.

Kapitel X ("Ästhetik und Politik: Der Vorschein heute") untersucht die Rolle der Kunst. Der erste Abschnitt verbindet Rancière (Aufteilung des Sinnlichen) mit Bloch (Vorschein). Nicht jede Störung ist emanzipatorisch; es braucht Normativität.

Der zweite Abschnitt diagnostiziert die Krise kritischer Kunst: Übermaß an Kritik, Mangel an Affirmation. Solarpunk und Afrofuturismus werden als neue Vorscheine analysiert.

Der dritte Abschnitt rehabilitiert Populärkultur: Blochs Verteidigung des Kitsches, Science Fiction als Labor des Möglichen, die ambivalente Rolle der Kulturindustrie.

Vierter Teil: Revision und Ausblick

Der vierte Teil reflektiert kritisch die Grenzen von Blochs Denken und entwickelt methodologische Konsequenzen.

Kapitel XI ("Kritische Bilanzen: Grenzen und blinde Flecken") benennt vier zentrale Probleme: Eurozentrismus (lineare Geschichtsphilosophie versus pluriversale Utopik), Gender (Geschlechtsblindheit des aufrechten Gangs, Queer Theory als Erweiterung), Teleologie (Determinismus-Gefahr, regulative versus konstitutive Teleologie) und Religion (atheistische Mystik, säkularisierte Eschatologie, post-säkulare Perspektiven).

Kapitel XII ("Methodologische Konsequenzen: Hoffnung als Forschungshaltung") entwickelt die Epistemologie der Hoffnung (gegen selbsterfüllenden Pessimismus, Transformationsforschung und schwache Signale), die Transdisziplinarität des Noch-Nicht (Enzyklopädismus als Vorbild, Trading Zones) und die konkrete Utopie als Methode (abstrakt versus konkret, Arbeit an Tendenzen, Reform als Moment der Revolution).

Kapitel XIII ("Schlussbetrachtung: Bloch für das 21. Jahrhundert") bilanziert die drei zentralen Korrektive (gegen Konstruktivismus, Nihilismus, Resignation), skizziert produktive Hybridisierungen (Bloch + New Materialism, Butler, postkoloniale Theorie, Klimabewegung, Benjamin) und endet mit der Perspektive der „offenen Baustelle": Philosophie als Orientierung, das Prinzip Hoffnung als unabgeschlossenes Projekt, Heimat als Versprechen.

Diese Architektur erlaubt es, Bloch schrittweise zu entfalten: von den ontologischen Grundlagen über die kritischen Auseinandersetzungen bis zu den konkreten Anwendungen und zurück zur methodologischen Selbstreflexion. Die Bewegung ist dialektisch: Jedes Kapitel baut auf den vorherigen auf, aber wirft auch neues Licht auf sie zurück. Am Ende sollte deutlich sein, dass Bloch weder überholt noch sakrosankt ist, sondern eine lebendige Ressource für ein Denken, das in Zeiten der Krise nicht kapituliert, sondern nach dem objektiv-real Möglichen sucht.

ERSTER TEIL: GRUNDLEGUNGEN

I. Die Architektur des Noch-Nicht: Blochs ontologisches Programm

1.1 Das Sein als Prozess: Gegen die Substanzontologie

Die abendländische Philosophie ist seit Parmenides von der Privilegierung des Beharrenden gegenüber dem Werdenden geprägt. Von Platons unveränderlichen Ideen über Aristoteles' Substanzbegriff bis zu Descartes' res cogitans und res extensa dominiert eine Ontologie, die das Sein primär als Identität, Beständigkeit und In-sich-Ruhen denkt. Das Werden erscheint in diesem Paradigma als defizienter Modus des Seins – als das noch nicht Vollendete, das Unfertige, das erst zur Substanz gelangen muss. Selbst dort, wo das Werden thematisiert wird – etwa in Hegels Phänomenologie des Geistes –, ist es letztlich teleologisch auf ein finales Ankommen ausgerichtet: Der Geist kommt bei sich an, die Substanz wird zum Subjekt, das Werden schlägt um in absolute Identität.

Ernst Blochs ontologisches Programm stellt diese zweieinhalbtausendjährige Tradition fundamental in Frage. Für Bloch ist nicht das Sein das Erste, sondern das Noch-Nicht-Sein. Die Wirklichkeit ist nicht als abgeschlossenes System von Substanzen zu begreifen, sondern als offener Prozess, der von Latenzen, Tendenzen und unabgegoltenen Möglichkeiten durchzogen ist. Das Sein ist nicht fertig; es ist im buchstäblichen Sinne unfertig, und diese Unfertigkeit ist keine Unvollkommenheit, sondern seine ontologische Wahrheit. Die Welt ist keine Sammlung von Dingen mit festen Eigenschaften, sondern ein Feld von Prozessen, in denen sich das noch Unbestimmte zu bestimmen sucht – ohne Garantie, dass diese Bestimmung gelingt.

Diese prozessuale Ontologie ist keine bloße Umkehrung der Prioritäten innerhalb eines gegebenen Begriffsrahmens. Bloch will nicht einfach das Werden gegen das Sein ausspielen, als wäre es nur eine Frage der Akzentuierung. Vielmehr zielt er auf eine kategoriale Revolution: Die fundamentalen Kategorien der Ontologie – Substanz, Identität, Wesen, Erscheinung – müssen neu gedacht werden, wenn das Werden nicht mehr als Übergangsphänomen zwischen stabilen Zuständen, sondern als primäre Seinsweise erscheint. Was bedeutet „Identität" in einem Universum, das nie mit sich identisch ist? Was heißt „Wesen", wenn nichts ein fixes Wesen hat, sondern sich erst werden muss? Wie ist „Wahrheit" zu denken, wenn die Wirklichkeit selbst noch ausstehend ist?

Blochs Antwort auf diese Fragen kristallisiert sich in einer Reihe von Begriffen, die eine neue ontologische Architektur errichten: die S-P-Formel (Subjekt ohne Prädikat), das Noch-Nicht als Realkategorie, die Latenz als Seinsweise des Verborgenen, die Tendenz als Richtung der Materie, das Dunkel des gelebten Augenblicks als Struktur der Gegenwart. Diese Begriffe sind nicht illustrativ oder metaphorisch gemeint, sondern beanspruchen ontologische Geltung: Sie sollen beschreiben, wie die Wirklichkeit ist, nicht wie wir sie wahrnehmen oder wie wir über sie sprechen.

Diese ontologische Ambition unterscheidet Bloch von vielen zeitgenössischen Positionen, die nach dem *linguistic turn* jeden Anspruch auf ontologische Aussagen als naiv zurückweisen. Für Bloch ist eine Philosophie, die sich auf Sprachanalyse oder Diskurskritik beschränkt, selbst naiv, weil sie die Materialität der Welt ignoriert, die unser Sprechen konditioniert und überschreitet. Die Welt ist nicht nur, wie wir über sie reden; sie hat eine Struktur, die sich unserem Reden entzieht und es herausfordert. Eine Ontologie des Noch-Nicht ist deshalb keine Metaphysik im alten, dogmatischen Sinne, sondern eine materialistische Spekulation: ein Versuch, die Struktur einer Wirklichkeit zu denken, die sich weigert, in den Kategorien der Substanzontologie aufzugehen.

Der Einsatzpunkt dieser Umwälzung ist Blochs Kritik am Substanzbegriff. In der aristotelisch-scholastischen Tradition bezeichnet „Substanz" (ousia, substantia) dasjenige, was in sich selbst besteht und nicht von anderem abhängt. Die Substanz ist der Träger von Akzidenzen (Eigenschaften), bleibt aber selbst unveränderlich: Die Eigenschaften können wechseln, die Substanz bleibt. Dieses Schema führt zu fundamentalen Problemen: Wie kann eine unveränderliche Substanz überhaupt Veränderungen durchmachen? Die Antwort – die Substanz bleibt, nur die Akzidenzen wechseln – verschiebt das Problem nur: Was ist dann diese reine Substanz jenseits aller Eigenschaften? Ein leeres X, ein reines Substrat ohne Bestimmung?

Bloch radikalisiert diese Kritik, die in der Neuzeit schon bei Locke, Hume und Kant angelegt war. Für ihn gibt es keine Substanzen im traditionellen Sinne. Was wir „Dinge" nennen, sind Prozess-Formationen, temporär stabilisierte Konfigurationen eines Geschehens, das nie zum Stillstand kommt. Ein Baum ist kein Ding, das Eigenschaften hat (Höhe, Farbe, Gestalt), sondern ein Prozess – Wachstum, Stoffwechsel, Anpassung, Verfall –, der sich zu einer relativen Gestalt verdichtet hat, ohne je „fertig" zu sein. Selbst ein scheinbar toter Stein ist kein statisches Objekt, sondern ein geologischer Prozess in Zeitlupe, durchzogen von molekularen Bewegungen, eingebunden in tektonische Verschiebungen, Teil eines kosmischen Werdens.

Diese Prozessualität ist nicht nur eine empirische Tatsache (dass Dinge sich verändern), sondern eine ontologische Grundbestimmung: Das Sein ist Werden. Doch Bloch geht noch einen Schritt weiter: Das Werden ist nicht nur Veränderung innerhalb eines gegebenen Rahmens, sondern Hervorbringen von Novität, von radikal Neuem. Die Welt ist nicht nur ein Kaleidoskop, in dem sich dieselben Elemente immer neu arrangieren, sondern ein schöpferischer Prozess, in dem Möglichkeiten realisiert werden, die vorher nicht existierten – und zwar nicht nur als gedachte, sondern als reale Möglichkeiten.

Dieser Anspruch – dass es reale, nicht nur gedachte Möglichkeiten gibt – ist der ambitionierteste Aspekt von Blochs Ontologie. In der Tradition seit Aristoteles wird zwischen

Möglichkeit (dynamis, potentia) und Wirklichkeit (energeia, actus) unterschieden, aber die Möglichkeit ist dabei immer nur ein noch nicht aktualisierter Zustand, der prinzipiell in der Wirklichkeit schon angelegt ist. Der Baum ist im Samen schon „der Möglichkeit nach" enthalten. Für die moderne Wissenschaft sind „Möglichkeiten" bloß epistemische Kategorien: Wir wissen nicht, wie ein System sich entwickeln wird, deshalb sprechen wir von „Möglichkeiten", aber ontologisch gibt es nur deterministische Prozesse oder Zufallsereignisse.

Bloch bestreitet beide Positionen. Für ihn ist die Möglichkeit eine Realkategorie: Es gibt in der Materie selbst Tendenzen, Latenzen, noch nicht Verwirklichtes, das ontologisch mehr ist als ein bloßes Noch-Nicht-Wirkliches. Das Noch-Nicht ist nicht einfach die Abwesenheit von etwas, sondern eine positive Qualität des Seins. Die Zukunft ist nicht nur das, was noch nicht geschehen ist, sondern das, was im Jetzt als reale Möglichkeit drängend gegenwärtig ist – als Tendenz, als Latenz, als ontologischer Überschuss über das aktuell Gegebene.

Diese Ontologie des Noch-Nicht erfordert eine fundamentale Neubestimmung des Verhältnisses von Sein und Zeit. In der klassischen Ontologie ist das Sein zeitlos (die platonischen Ideen, Gottes Ewigkeit) oder zumindest zeitindifferent (die Substanz als das Beharrende). Zeit erscheint als etwas, das dem Sein äußerlich ist, als Medium, in dem es sich manifestiert, aber nicht als konstitutiv für das Sein selbst. Selbst Heideggers „Sein und Zeit", das die Zeitlichkeit in die Fundamentalontologie einschreibt, privilegiert letztlich die Vergangenheit (Gewesenheit) und die Gegenwart (Augenblick) gegenüber der Zukunft – oder denkt Zukunft primär als „Vorlaufen" in den eigenen Tod, also als Vorwegnahme des Endes, nicht als offenen Raum des Möglichen.

Bloch kehrt diese Hierarchie um: Die Zukunft ist der primäre Modus der Zeit, weil nur in ihr das Sein als Werden überhaupt erscheinen kann. Die Vergangenheit ist wichtig – Bloch unterschätzt sie keineswegs, wie seine Erbschaftshermeneutik zeigt –, aber sie ist wichtig als Reservoir unabgegoltener Möglichkeiten, als das, was noch nicht eingelöst wurde. Die Gegenwart ist das Feld der Entscheidung, aber sie ist wesentlich „dunkel", unterbestimmt, offen. Die Zukunft ist der Horizont, auf den hin sich das Sein entwirft – nicht als feststehendes Ziel, sondern als offenes Feld von Möglichkeiten, die realisiert werden können oder scheitern.

Diese temporale Struktur des Seins führt Bloch zu seiner zentralen ontologischen Formel, die zugleich komplex und einfach ist: „S ist noch nicht P" (Subjekt ist noch nicht Prädikat). Diese Formel ist der Kern von Blochs Prozessontologie und erfordert eine genaue Entfaltung.

1.1.1 Die S-P-Formel: Subjekt ohne Prädikat

Die Formel „S ist noch nicht P" – Subjekt ist noch nicht Prädikat – ist der ontologische Kern von Blochs gesamter Philosophie. Sie besagt: Das Subjekt hat sein Prädikat noch nicht gefunden, noch nicht realisiert, noch nicht erreicht. Es ist unterwegs zu seiner Bestimmung, aber diese Bestimmung ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. Das „noch nicht" ist dabei keine bloße Negation, kein einfaches Fehlen, sondern eine positive ontologische Qualität – eine Realkategorie des Seins selbst.

In der traditionellen Logik und Grammatik ist ein Satz aus Subjekt und Prädikat vollständig: „Der Baum ist grün", „Der Mensch ist sterblich", „Die Substanz ist beharrend". Das Prädikat sagt aus, was das Subjekt ist. Die Kopula „ist" etabliert die Identität oder zumindest die Zugehörigkeit einer Eigenschaft zu einem Träger. Die klassische aristotelische Logik kennt verschiedene Formen solcher Aussagen (kategorisch, hypothetisch, disjunktiv), aber allen gemeinsam ist, dass sie ein Sein behaupten, ein Vorhandenes, ein Gegebenes.

Bloch transformiert diese logische Struktur in eine ontologische Aussage über die Verfassung der Wirklichkeit selbst: S ist noch nicht P. Das Sein ist noch nicht, was es sein wird; das Wirkliche ist noch nicht, was es sein könnte; das Subjekt hat sein Prädikat noch nicht erreicht. Diese Formel beschreibt nicht einen defizienten Zustand, der zu beheben wäre, sondern die Grundverfassung alles Seienden. Die Welt ist konstitutiv unabgeschlossen, das Sein ist wesentlich prozessual, die Identität ist aufgeschoben – nicht als Mangel, sondern als ontologische Wahrheit.

Diese Formel hat mehrere ineinander verschränkte Dimensionen, die jeweils zentrale Aspekte von Blochs Prozessontologie erschließen:

Erstens: Das Noch-Nicht als Realkategorie. Das „noch nicht" in der Formel ist keine bloß temporale oder epistemische Kategorie (im Sinne von: „wir wissen noch nicht" oder „es ist zeitlich noch nicht eingetreten"), sondern eine ontologische Bestimmung. Es bezeichnet einen Seinsmodus, der zwischen Sein und Nichtsein liegt – oder besser: der beide umgreift und überschreitet.

In der klassischen Ontologie seit Parmenides gilt: Sein ist, Nichtsein ist nicht. Tertium non datur – ein Drittes gibt es nicht. Man kann von etwas sagen, dass es ist, oder dass es nicht ist; aber dass es „noch nicht ist", wäre nur eine umständliche Art zu sagen, dass es nicht ist (aber vielleicht später sein wird). Das Noch-Nicht wird auf ein zukünftiges Sein reduziert, hätte aber selbst keine ontologische Dignität.

Bloch bestreitet dies fundamental. Das Noch-Nicht ist nicht einfach die Abwesenheit von Sein, die später durch Sein ersetzt wird. Es ist ein eigener Modus des Seins, eine spezifische Art, wie etwas sein kann: nämlich als Tendenz, als Latenz, als Möglichkeit, die im Prozess der Verwirklichung begriffen ist, ohne dass diese Verwirklichung garantiert wäre. Das Noch-Nicht ist real gegenwärtig – nicht als aktuell Existierendes, aber als wirksame Potenz, als drängende Möglichkeit, als ontologischer Überschuss über das bloß Faktische.

Man könnte sagen: Das Noch-Nicht ist die Art und Weise, wie die Zukunft im Jetzt anwesend ist – nicht als Vorwegnahme im Bewusstsein (das wäre epistemologisch), sondern als reale Struktur der Materie selbst. Die Zukunft ist nicht nur das, was noch kommt, sondern das, was jetzt schon wirkt, indem es als Tendenz, als Streben, als unerfülltes Potenzial das Gegenwärtige von innen her aufbricht.

Zweitens: Die Prozessualität der Identität. Wenn S noch nicht P ist, dann ist S nicht identisch mit sich selbst in dem Sinne, wie die klassische Logik Identität denkt (A = A). Das Subjekt ist nicht das, was es sein wird; es ist nicht bei sich; es trägt eine Differenz zu sich selbst in sich. Diese Selbstdifferenz ist nicht pathologisch (wie eine gespaltene Persönlichkeit), sondern die normale Verfassung des Prozessualen.

Das Subjekt ist damit noch nicht es selbst. Es ist unterwegs zu sich, auf der Suche nach seiner eigenen Identität, die nicht als Ursprung hinter ihm liegt, sondern als Ziel vor ihm – ein Ziel allerdings, das nie ganz erreicht wird, weil jede Annäherung neue Möglichkeiten eröffnet, neue Noch-Nichte sichtbar macht.

Diese Nicht-Identität unterscheidet sich fundamental von Hegels dialektischer Vermittlung. Auch Hegel denkt die Nicht-Identität als Motor des Prozesses: Die Substanz wird zum Subjekt, indem sie sich als mit sich uneins erweist und diese Entzweiung aufhebt. Aber bei Hegel ist dies ein Weg zur finalen Identität: Der absolute Geist kommt bei sich an, die Differenz ist aufgehoben in einer höheren Synthese, die vollständige Transparenz erreicht.

Bloch hingegen denkt die Nicht-Identität als konstitutiv und bleibend. Es gibt kein absolutes Ankommen, keine finale Versöhnung, in der S endgültig P wäre. Selbst in der „Heimat", selbst im utopischen Endzustand bleibt ein Rest von Noch-Nicht. Die Formel „S ist noch nicht P" beschreibt nicht einen Übergangszustand auf dem Weg zu einem „S ist P", sondern die permanente Struktur des Seins. Das Noch-Nicht ist nicht vorübergehend, sondern kategorial.

Dies hat weitreichende Konsequenzen: Es bedeutet, dass Identität nie Besitz, nie Substanz sein kann, sondern immer Prozess, immer Aufgabe bleibt. Die Heimat ist kein Ort, den man erreicht und dann innehat, sondern ein Horizont, der sich mit jeder Annäherung verschiebt. Das Wesen ist keine gegebene Natur, sondern eine zu realisierende Möglichkeit. Die Wahrheit ist nicht die Übereinstimmung mit einem festen Sein, sondern die Antizipation eines werdenden Seins.

Drittens: Die Teleologie des Offenen. Die Formel „S ist noch nicht P" impliziert eine Gerichtetheit: Das Subjekt ist auf dem Weg zu seinem Prädikat. Es strebt danach, es tendiert darauf hin, es sucht es. Dies klingt nach Teleologie – nach der Lehre, dass Prozesse auf ein Ziel hin ausgerichtet sind. Und in der Tat: Bloch bekennt sich explizit zu einer Form von Teleologie, allerdings zu einer radikal umgeformten.

Die klassische Teleologie (bei Aristoteles oder in der christlichen Schöpfungstheologie) denkt das Ziel (telos) als vorgegeben: Der Same hat sein Telos im Baum, weil die Form des Baumes schon im Samen angelegt ist (Aristoteles). Die Schöpfung hat ihr Telos in Gott, weil Gott als Schöpfer den Zweck von Anfang an gesetzt hat (Thomas von Aquin). Das telos ist entweder schon latent enthalten oder von einer höheren Instanz festgelegt.

Blochs Teleologie ist anders: Das Prädikat, auf das S hinstrebt, ist nicht vorgegeben. Es steht nicht fest, was S sein wird, wenn es P erreicht hat – falls es P jemals erreicht. Das Ziel ist selbst im Werden, es konstituiert sich im Prozess, es ist kein fertiger Plan, der nur noch ausgeführt werden müsste. Dies ist eine Teleologie ohne feststehendes Telos, eine Gerichtetheit ohne determiniertes Ziel.

Wie ist das möglich? Blochs Antwort: Die Materie hat Tendenzen, nicht Ziele. Eine Tendenz ist eine Richtung, in die ein Prozess drängt, ohne dass diese Richtung ein fixes Ende hätte. Man könnte sagen: Es gibt einen Vektor, aber keinen Endpunkt. Die Materie tendiert auf Verwirklichung, auf Überwindung von Defiziten, auf Erfüllung – aber die konkrete Bedeutung dieser Erfüllung entwickelt sich erst im Prozess.

Diese Position vermeidet sowohl den Determinismus (als gäbe es nur eine mögliche Zukunft, die notwendig eintritt) als auch den reinen Indeterminismus (als wäre alles gleich möglich, ohne jede Richtung). Es gibt Richtungen, aber keine Notwendigkeiten; es gibt Tendenzen, aber keine Fahrpläne; es gibt ein Streben, aber kein vorherbestimmtes Resultat.

Man könnte dies mit einem Bergsteiger vergleichen: Er will auf den Gipfel (die Tendenz ist klar), aber welchen Weg er nimmt, ob er überhaupt ankommt, wie der Gipfel aussieht, wenn er dort ist – all das ist offen. Und wichtiger noch: Der „Gipfel" selbst ist keine fixe Größe. Mit jedem Schritt ändert sich die Perspektive, werden neue Möglichkeiten sichtbar, verschiebt sich vielleicht sogar das Ziel selbst.

Viertens: Das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Formel „S ist noch nicht P" reformuliert das klassische Verhältnis von Potenz (dynamis, potentia) und Akt (energeia, actus). Bei Aristoteles ist die Möglichkeit ein noch nicht verwirklichtes Sein, das im Verwirklichungsprozess seine Form erhält. Die Möglichkeit ist ontologisch defizient gegenüber der Wirklichkeit: Was möglich ist, ist noch nicht eigentlich seiend; erst im Akt kommt es zu seinem vollen Sein.

Bloch kehrt diese Hierarchie nicht einfach um (als wäre die Möglichkeit wichtiger als die Wirklichkeit), sondern er dialektisiert sie: Die Wirklichkeit ist selbst nur ein Moment im Prozess der Möglichkeit. Was aktuell existiert, ist nur eine vorläufige Kristallisation eines Möglichkeitsfeldes, das größer ist als das Wirkliche und es von innen her überschreitet. Die Wirklichkeit ist nicht abgeschlossen, sondern trägt Möglichkeiten in sich, die noch nicht realisiert sind.

Das Noch-Nicht-P ist nicht einfach eine logische Möglichkeit (etwas, das widerspruchsfrei gedacht werden kann, aber vielleicht nie existieren wird), sondern eine reale Möglichkeit (etwas, das in den Tendenzen der Materie angelegt ist und auf Verwirklichung drängt). Bloch unterscheidet zwischen verschiedenen Modi der Möglichkeit:

- Das **formal-Mögliche**: alles, was logisch widerspruchsfrei ist (dass ein Einhorn existiert, ist formal-möglich).
- Das **sachlich-Mögliche**: alles, was mit den Naturgesetzen kompatibel ist (dass Wasser bei 100°C kocht, ist sachlich-möglich).
- Das **objektiv-real Mögliche**: das, was in den konkreten Tendenzen und Latenzen der Materie angelegt ist und durch Praxis realisiert werden kann (dass eine klassenlose Gesellschaft entsteht, ist objektiv-real möglich, wenn die Bedingungen dafür geschaffen werden).

Das Prädikat P in der Formel „S ist noch nicht P" ist objektiv-real möglich – es ist nicht bloße Fantasie, nicht bloßes Wunschdenken, sondern eine Möglichkeit, die in S selbst angelegt ist als Tendenz, als Latenz, als noch nicht verwirklichtes, aber drängend gegenwärtiges Potenzial.

Fünftens: Praxis als ontologische Notwendigkeit. Wenn S noch nicht P ist, dann ergibt sich daraus unmittelbar die Notwendigkeit der Praxis. Das Prädikat kommt nicht von selbst, es realisiert sich nicht automatisch. Es muss erarbeitet, erkämpft, realisiert werden. Die Tendenz garantiert nichts; sie eröffnet nur einen Raum des Möglichen, der durch Praxis gefüllt werden muss – oder leer bleibt, wenn die Praxis scheitert.

Hier unterscheidet sich Bloch von deterministischen Marxismen, die eine Automatik der Geschichte annehmen: Als würde der Kommunismus mit Naturnotwendigkeit kommen, weil die „objektiven Bedingungen" ihn erzwingen. Blochs „S ist noch nicht P" besagt: Die Möglichkeit ist real, die Tendenz ist vorhanden – aber die Realisierung ist kontingent. Sie hängt ab von bewusster Intervention, von organisierter Praxis, von der Arbeit derer, die das Noch-Nicht erkennen und verwirklichen wollen.

Zugleich unterscheidet sich Bloch von voluntaristischen Positionen, die glauben, durch bloßen Willen oder Entschlossenheit ließe sich alles erreichen. Das Prädikat P muss dem Subjekt S entsprechen; es kann nicht beliebig sein. Man kann S nicht zu einem P machen, das seinen Tendenzen widerspricht. Die Praxis muss die Logik der Materie respektieren; sie muss an die realen Möglichkeiten anschließen, die in den Latenzen des Seienden angelegt sind.

Dies führt zu einer spezifischen Form von Praxisphilosophie: weder deterministisch (die Geschichte macht sich von selbst) noch voluntaristisch (wir machen die Geschichte nach Belieben), sondern ko-produktiv: Die Geschichte macht sich durch uns, indem wir die Tendenzen der Materie erkennen und verstärken. Praxis ist Geburtshilfe für das Noch-Nicht, nicht Schöpfung ex nihilo.

Sechstens: Die Kritik der Identitätslogik. Die Formel „S ist noch nicht P" ist zugleich eine radikale Kritik am Identitätsprinzip der klassischen Logik. Der Satz der Identität – A = A – gilt seit Aristoteles als erstes und unhintergehbares Prinzip alles Denkens. Bloch bestreitet nicht die Gültigkeit dieses Satzes innerhalb bestimmter Grenzen (etwa in der formalen Logik oder Mathematik), aber er bestreitet, dass dieser Satz die Struktur der Wirklichkeit adäquat erfasst.

Wenn S noch nicht P ist, dann gilt gerade nicht die einfache Identität S = S. Das Seiende ist nicht mit sich identisch, weil es über sich hinausweist, weil es ein Noch-Nicht in sich trägt, weil es sich selbst voraus ist. Die Formel müsste lauten: S ≠ S, oder genauer: S = S + Noch-Nicht-P. Das Subjekt ist es selbst plus ein Überschuss, eine Differenz, ein Mehr, das noch nicht realisiert ist.

Diese Nicht-Identität ist keine Unvollkommenheit, die zu beheben wäre (als wäre S „eigentlich" P, hätte es nur noch nicht erreicht), sondern die ontologische Wahrheit des Prozessualen. Was im Werden ist, kann nicht mit sich identisch sein – nicht weil es defizitär wäre, sondern weil Identität ein Stillstand wäre, ein Abschluss, ein Tod. Das Leben, das Werden, der Prozess ist wesentlich nicht-identisch.

Diese Kritik trifft nicht nur die abstrakte Logik, sondern auch konkrete soziale und politische Ordnungen, die auf Identitätsprinzipien beruhen. Überall dort, wo Identität als fertig, als abgeschlossen behauptet wird – sei es die Identität der Nation, der Klasse, des Geschlechts, des Individuums –, wird das Noch-Nicht verleugnet, wird der Prozess eingefroren, wird die Möglichkeit erstickt.

Blochs Ontologie des Noch-Nicht ist deshalb zugleich eine Kritik jeder substantialisierenden Identitätspolitik. Identität ist nicht Substanz, sondern Prozess; nicht Besitz, sondern Aufgabe; nicht Ursprung, sondern Ziel – und zwar ein Ziel, das sich mit jeder Annäherung verschiebt.

Siebtens: Das unbestimmte Prädikat. Eine entscheidende Frage: Wenn S noch nicht P ist – wissen wir dann, was P ist? Ist das Prädikat bestimmt oder unbestimmt? Gibt es ein Prädikat, auf das S zusteuert, oder gibt es viele mögliche Prädikate?

Blochs Antwort ist dialektisch komplex. Einerseits ist das Prädikat nicht völlig unbestimmt. Es gibt Richtungen, Tendenzen, Kriterien. S kann nicht zu beliebigen Prädikaten werden; es gibt Möglichkeiten, die seinen Tendenzen entsprechen, und solche, die ihnen widersprechen. Ein Baum kann kein Stein werden; eine Gesellschaft, die auf Ausbeutung beruht, kann keine wirklich freie Gesellschaft sein, solange diese Struktur besteht.

Andererseits ist das Prädikat nicht vollständig bestimmt. Es steht nicht fest, wie genau P aussehen wird. Es gibt einen Horizont von Möglichkeiten, innerhalb dessen verschiedene Konkretisierungen denkbar sind. Die „Heimat", die Bloch als ultimatives Prädikat der Geschichte denkt, ist kein fixer Zustand, den man beschreiben könnte, sondern ein regulatives Ideal, eine Richtung, in die sich die Tendenzen bewegen.

Man könnte sagen: Das Prädikat ist bestimmt als Unbestimmtes. Es hat eine Struktur (etwa: Überwindung von Entfremdung, Realisierung von Freiheit, Versöhnung von Mensch und Natur), aber diese Struktur lässt Raum für unendlich viele Konkretisierungen. Das „Noch-Nicht" des Prädikats ist nicht nur temporal (es ist noch nicht da), sondern auch qualitativ (es ist noch nicht vollständig bestimmbar).

Dies unterscheidet Bloch von allen utopischen Entwürfen, die glauben, den Endzustand genau ausmalen zu können. Solche Entwürfe sind für Bloch „abstrakte Utopien" – Fantasiegebilde, die die realen Tendenzen ignorieren. Die „konkrete Utopie" hingegen arbeitet an den Tendenzen der Gegenwart, ohne zu wissen, wohin genau diese Arbeit führen wird. Sie hat eine Richtung, aber kein Bild vom Ziel..

1.1.2 Materia prima und das vorausweisende Sein

Die Formel „S ist noch nicht P" wäre eine bloße logische oder sprachphilosophische Spielerei, wenn sie nicht in einer materialistischen Ontologie verankert wäre. Blochs Philosophie des Noch-Nicht ist keine idealistische Spekulation über das Bewusstsein oder die Sprache, sondern eine Theorie der Materie selbst. Das Noch-Nicht ist nicht primär eine Struktur des Denkens oder Hoffens, sondern eine Struktur des Seins. Die Materie ist nicht passives Substrat, nicht tote res extensa, die nur darauf wartet, von menschlichem Geist geformt zu werden, sondern sie ist selbst produktiv, kreativ, vorausweisend. Sie trägt Tendenzen in sich, sie strebt nach Verwirklichung, sie ist – in einem präzisen ontologischen Sinne – Subjekt.

Diese Rehabilitierung der Materie als aktives Prinzip führt Bloch zu einer fundamentalen Neuinterpretation eines der ältesten Begriffe der abendländischen Philosophie: der materia prima, der „ersten Materie" oder „Urmaterie". Dieser Begriff, der in der aristotelischen und scholastischen Tradition eine zentrale, aber problematische Rolle spielt, wird von Bloch aus seiner traditionellen Bedeutung herausgelöst und radikal umgedeutet. Aus der passiven, formlosen Materie der Tradition wird bei Bloch eine aktive, tendenziöse, vorausweisende Materialität – eine Materie, die nicht nur das ist, was sie ist, sondern die ein Noch-Nicht in sich trägt.

Um die Tragweite dieser Umdeutung zu verstehen, muss zunächst die traditionelle Konzeption der materia prima rekonstruiert werden, gegen die Bloch sich wendet – und an die er zugleich anschließt.

Die aristotelisch-scholastische materia prima: Form ohne Inhalt

In der aristotelischen Metaphysik ist die materia prima ein Grenzbegriff, fast eine Verlegenheitskategorie. Aristoteles unterscheidet bekanntlich zwischen Form (morphe, eidos) und Materie (hyle). Konkrete Dinge – ein Tisch, ein Baum, ein Mensch – sind immer schon geformte Materie: Der Tisch ist Holz, das die Form „Tisch" erhalten hat; der Mensch ist biologische Materie, die die Form „Menschsein" realisiert. Materie und Form sind korrelative Begriffe: Es gibt keine formlose Materie (sie wäre nicht wahrnehmbar, nicht bestimmbar) und keine materielose Form (sie wäre nur Gedanke, nicht Wirklichkeit).

Doch Aristoteles führt auch den Begriff einer ersten, letzten, absolut formlosen Materie ein – der materia prima. Diese ist nicht die Materie, aus der konkrete Dinge bestehen (das wäre materia secunda, die schon geformte Materie: Holz, Stein, Fleisch), sondern ein reines Potenzial, ein absolut unbestimmtes Substrat, das alle Formen annehmen kann, aber selbst keine Form hat. Die materia prima ist das, was bleibt, wenn man von einem Ding alle Formen abzieht – ein reines X, ein Etwas überhaupt, das selbst nicht beschreibbar ist, weil jede Beschreibung schon Form voraussetzt.

Diese Konzeption ist zutiefst paradox. Wie kann etwas existieren, das keinerlei Bestimmung hat? Aristoteles selbst oszilliert zwischen zwei Positionen: Einerseits scheint die materia prima notwendig zu sein, um die Veränderung zu erklären (wenn Wasser zu Luft wird, muss es etwas geben, das „bleibt" und nur die Form wechselt – das wäre die materia prima). Andererseits kann sie nicht wirklich existieren, weil Existenz immer schon Bestimmtheit, also Form voraussetzt. Die materia prima ist daher eher ein logisches Postulat als eine ontologische Realität.

In der scholastischen Tradition – etwa bei Thomas von Aquin – wird diese Paradoxie verschärft. Die materia prima wird als reine Potentialität bestimmt, als das schlechthin Unbestimmte, das alle Bestimmungen empfangen kann. Sie ist das absolute Gegenteil zur forma pura (reinen Form), die bei Thomas mit Gott identifiziert wird. Gott ist actus purus, reine Wirklichkeit ohne jede Potentialität; die materia prima ist potentia pura, reine Möglichkeit ohne jede Wirklichkeit.

Entscheidend ist dabei: Die materia prima ist völlig passiv. Sie hat keine Eigenständigkeit, keine Aktivität, keine Tendenz. Sie ist reines Aufnahmevermögen, tabula rasa, auf der die Formen sich einschreiben. Alle Aktivität kommt von der Form; die Materie ist nur das willfährige Medium, das sich formen lässt. Diese Passivität der Materie wird zum Grunddogma der gesamten abendländischen Metaphysik und findet ihre neuzeitliche Entsprechung in Descartes' res extensa – der ausgedehnten Substanz, die nur mechanische Eigenschaften hat und deren Bewegungen von außen (durch Gott oder durch andere Körper) verursacht werden.

Blochs Umdeutung: Materie als Subjekt

Bloch setzt an genau diesem Punkt an: bei der Passivität der traditionellen materia prima. Seine zentrale These lautet: Diese Passivität ist eine Projektion, eine ideologische Verzerrung, die die wahre Natur der Materie verkennt. Die Materie ist nicht passiv, sondern aktiv; sie ist nicht formlos, sondern trägt Tendenzen in sich; sie ist nicht bloßes Substrat, sondern Subjekt eines Prozesses, der auf Verwirklichung von Möglichkeiten zielt.

Diese Umdeutung ist radikal, weil sie die gesamte metaphysische Tradition auf den Kopf stellt. Während in der Tradition die Form (eidos, logos, Geist) das aktive, bestimmende Prinzip ist und die Materie (hyle) das passive, zu bestimmende, kehrt Bloch dieses Verhältnis um – oder besser: Er hebt es auf, indem er die Materie selbst als formgebend, als produktiv begreift.

Bloch spricht von der „linken" Aristoteles-Linie: Es gibt in der aristotelischen Tradition eine unterdrückte, marginalisierte Strömung, die die Materie nicht als bloß passiv, sondern als eigenständig begreift. Bloch identifiziert diese Linie etwa bei Avicenna, bei Giordano Bruno, bei den Renaissance-Naturphilosophen, teilweise bei Spinoza – überall dort, wo die Materie nicht als totes Substrat, sondern als natura naturans, als schaffende Natur gedacht wird.

An diese „linke" Tradition anknüpfend, entwickelt Bloch seine eigene Konzeption der materia prima als produktive Potenz. Die erste Materie ist nicht formlos, sondern sie ist das Feld aller Möglichkeiten, der Raum, aus dem Formen hervorgehen, ohne dass diese Formen von außen aufgeprägt würden. Die Materie trägt die Formen in sich – nicht als aktualisierte, fertige Formen, sondern als Tendenzen, als Latenzen, als Noch-Nicht.

Was bedeutet das konkret? Bloch beschreibt die materia prima mit einer Reihe von Begriffen, die ihre Aktivität, ihre Produktivität, ihre Vorausgerichtetheit betonen:

Erstens: Materie als „Hunger". Bloch verwendet die fast mythologische Metapher des Hungers, um die Dynamik der Materie zu beschreiben. Die Materie „hungert" nach Form, nach Verwirklichung, nach Erfüllung. Dieser Hunger ist nicht ein äußerlich auferlegter Zwang, sondern eine immanente Tendenz der Materie selbst. Sie strebt nach Verwirklichung von Möglichkeiten, die in ihr angelegt sind.

Diese Metapher ist nicht bloß illustrativ. Hunger bezeichnet einen Zustand der Nicht-Sättigung, des Mangels, aber eines produktiven Mangels, der zur Aktivität treibt. Der Hungrige ist nicht einfach passiv defizitär, sondern er wird aktiv, er sucht nach Nahrung, er ist getrieben von einem Bedürfnis. Ebenso die Materie: Sie ist nicht vollständig, nicht gesättigt, nicht abgeschlossen – und gerade deshalb ist sie produktiv, ist sie in Bewegung, ist sie schöpferisch.

Wichtig ist dabei: Dieser Hunger ist nicht individuell (als hätte jedes Materieteilchen einen eigenen Hunger), sondern universal. Die gesamte Materie, das gesamte Universum ist von diesem Hunger durchzogen, von diesem Streben nach Verwirklichung. Das Universum ist nicht ein fertiges System, das nur noch abläuft, sondern ein offener Prozess, der von der Spannung zwischen Noch-Nicht und Erfüllung getrieben wird.

Zweitens: Materie als „Bedürftigkeit". Eng verwandt mit dem Hunger ist die Bedürftigkeit (Indigenz). Die Materie ist bedürftig – sie braucht etwas, was sie noch nicht hat. Aber was braucht sie? Nicht eine Form, die von außen kommt (das wäre die aristotelische Lösung),

sondern die Realisierung ihrer eigenen Möglichkeiten. Die Materie braucht sich selbst – oder genauer: Sie braucht das, was sie sein könnte, aber noch nicht ist.

Diese Bedürftigkeit ist die ontologische Grundlage für das, was Bloch das Noch-Nicht-Bewusste nennt: Das Unbewusste ist nicht (wie bei Freud) primär das Verdrängte, das Vergangene, das nicht erinnert werden kann, sondern das Noch-Nicht-Gewordene, das noch nicht ins Bewusstsein Getretene, weil es noch nicht realisiert ist. Das Unbewusste ist die Dunkelheit des Noch-Nicht, die Latenz der ungelebten Möglichkeiten.

Auch hier zeigt sich die Universalität: Nicht nur der Mensch hat ein Unbewusstes, sondern die Materie selbst. Das Universum trägt ein kosmisches Unbewusstes in sich – nicht als psychischer Apparat, sondern als ontologische Struktur: als das Feld der noch nicht realisierten Möglichkeiten, die in der Materie latent sind.

Drittens: Materie als „Tendenzhaftes". Die Materie ist nicht richtungslos, sondern sie hat Tendenzen. Eine Tendenz ist mehr als eine bloße Möglichkeit (die neutral wäre), aber weniger als eine Notwendigkeit (die deterministisch wäre). Eine Tendenz ist eine Richtung, in die ein Prozess drängt, ohne dass garantiert wäre, dass er diese Richtung auch erreicht.

Bloch unterscheidet dabei zwischen bloßen Trends (statistisch-empirische Verläufe, die keine ontologische Dignität haben) und echten Tendenzen (ontologische Richtungen, die in der Struktur der Materie selbst angelegt sind). Eine echte Tendenz ist nicht einfach das, was wahrscheinlich geschehen wird (das wäre ein Trend), sondern das, was geschehen sollte, weil es der Logik der Materie entspricht.

Beispiel: Die Evolution hat eine Tendenz zu höherer Komplexität, zu Bewusstsein, zu Freiheit – nicht weil dies deterministisch festgelegt wäre (es gibt Regressionen, Katastrophen, Auslöschungen), sondern weil dies der Richtung entspricht, in die die Materie selbst strebt. Diese Tendenz kann blockiert werden, kann scheitern – aber sie ist real, sie ist keine bloße Projektion menschlicher Wünsche.

Diese Konzeption ist hochumstritten, weil sie einer Teleologie nahezukommen scheint: als hätte die Materie ein Ziel, auf das sie zusteuert. Bloch bestreitet den Vorwurf nicht ganz, besteht aber darauf, dass seine Teleologie offen ist: Das Ziel steht nicht fest, es gibt keine Garantie, und das „Wohin" der Tendenz wird erst im Prozess selbst bestimmt. Es ist eine Teleologie ohne feststehendes Telos, eine Gerichtetheit ohne determiniertes Ende.

Viertens: Materie als „vorausweisend". Der vielleicht prägnanteste Begriff, mit dem Bloch die Aktivität der Materie beschreibt, ist das Vorausweisende. Die Materie weist über sich hinaus; sie ist nicht nur, was sie aktuell ist, sondern sie zeigt auf etwas, was noch nicht ist, aber sein könnte. Sie ist Hinweis, Verweis, Vor-Schein auf das Noch-Nicht.

Diese Vorausgerichtetheit ist nicht nur temporal (die Zukunft als das, was noch kommt), sondern ontologisch: Die Materie enthält mehr, als sie aktuell zeigt. Sie hat einen Überschuss, eine Fülle von Möglichkeiten, die über das Gegebene hinausgehen. Dieser Überschuss ist nicht etwas, das zur Materie hinzukommt (etwa durch menschliche Interpretation oder Hoffnung), sondern er ist ihre eigene Struktur.

Bloch spricht von der „Selbstüberbietung der Materie": Die Materie ist nicht statisch, nicht festgelegt auf das, was sie ist, sondern sie überschreitet sich ständig selbst, bringt Neues hervor, realisiert Möglichkeiten, die vorher nicht existierten. Diese Selbstüberbietung ist keine mystische Qualität, sondern lässt sich empirisch beobachten: in der Evolution (Entstehung neuer Arten), in der Geschichte (Entstehung neuer Gesellschaftsformen), in der individuellen Biographie (Lernen, Entwicklung, Transformation).

Die ontologische Struktur der materia prima

Aus diesen verschiedenen Bestimmungen ergibt sich eine neue, nicht-traditionelle Konzeption der materia prima. Sie ist:

1. **Nicht formlos, sondern latent-formhaft**: Sie trägt Formen in sich, aber als Möglichkeiten, als Noch-Nicht, nicht als aktualisierte Gestalten.
2. **Nicht passiv, sondern aktiv**: Sie ist nicht bloßes Substrat, das geformt wird, sondern Prinzip der Formgebung, das aus sich selbst heraus Gestalten hervorbringt.
3. **Nicht zeitlos, sondern temporal**: Sie ist wesentlich im Werden, nicht als abgeschlossene Substanz, sondern als Prozess.
4. **Nicht neutral, sondern tendenziös**: Sie hat Richtungen, Strebungen, ontologische Vektoren, die auf bestimmte Verwirklichungen hinzielen.
5. **Nicht identisch mit sich, sondern selbst-different**: Sie ist S, das noch nicht P ist; sie trägt eine Differenz zu sich selbst in sich.

Diese Umdeutung hat weitreichende Konsequenzen für das gesamte philosophische Projekt. Wenn die Materie nicht passiv ist, dann ist der Geist-Materie-Dualismus hinfällig: Es gibt nicht eine tote, passive Materie auf der einen Seite und einen lebendigen, aktiven Geist auf der anderen, sondern die Materie selbst ist beseelt, ist produktiv, ist schöpferisch. Der Geist ist dann nicht das Andere der Materie, sondern ein Moment der Materie selbst – jenes Moment, in dem die Materie sich ihrer selbst bewusst wird, ihre eigenen Tendenzen erkennt.

Diese Position ist materialistisch (weil sie die Priorität der Materie behauptet), aber kein reduktionistischer Materialismus (der Geist, Bewusstsein, Kultur auf bloße Epiphänomene physikalischer Prozesse reduziert). Bloch nennt dies „spekulativen Materialismus": einen Materialismus, der die Materie nicht als totes Substrat, sondern als lebendigen, kreativen, auf Zukunft hin offenen Prozess denkt.

Materie und Subjektivität

Besonders kühn ist Blochs These, dass die Materie Subjekt-Charakter hat. In der Tradition ist „Subjekt" ein Begriff, der dem Menschen (oder bei Hegel: dem Geist) vorbehalten ist. Das Subjekt ist das, was sich selbst bestimmt, was Bewusstsein hat, was Zwecke setzt. Die Materie hingegen ist Objekt – das, was bestimmt wird, was kein Bewusstsein hat, was Zwecken unterworfen ist.

Bloch löst diese Dichotomie auf, indem er Subjektivität graduell denkt: Es gibt nicht einfach Subjekte (Menschen) und Objekte (Dinge), sondern verschiedene Grade von Subjektivität. Auch die „tote" Materie hat einen minimalen Subjekt-Charakter, insofern sie Tendenzen hat, insofern sie nicht nur von außen bestimmt wird, sondern aus sich selbst heraus prozessiert.

Dieser Gedanke findet sich ansatzweise schon bei Leibniz (die Monaden als beseelte Substanzen), bei Schelling (die Natur als unbewusstes Subjekt), bei Bergson (die élan vital), bei Whitehead (die actual occasions als selbstschöpferische Ereignisse). Bloch radikalisiert dies, indem er die Subjektivität der Materie materialistisch begründet: nicht als spirituelle Beseelung, sondern als reale Eigenschaft der Materie selbst.

Die Materie ist Natur-Subjekt: nicht fertig, sondern werdend; nicht passiv, sondern aktiv; nicht bestimmt, sondern sich selbst bestimmend – allerdings in einem anderen Sinne als das menschliche Subjekt. Während der Mensch bewusst Zwecke setzt und Mittel wählt, „setzt" die Materie Zwecke unbewusst, als Tendenz, als Streben, das nicht gewusst, aber real wirksam ist.

Diese Konzeption hat Konsequenzen für die Ethik und Politik: Wenn die Natur selbst Subjekt-Charakter hat, dann kann sie nicht einfach als Ressource, als bloßes Mittel für menschliche Zwecke behandelt werden. Die ökologische Krise erscheint dann nicht nur als technisches Problem (falsche Ressourcennutzung), sondern als ontologisches Verbrechen: als Reduktion eines Subjekts (Natur) zum bloßen Objekt, als Verweigerung der Subjekt-Rechte der Materie.

Blochs Vision einer „Allianztechnik" – einer Technik, die nicht die Natur beherrscht, sondern mit ihr vermittelt – folgt direkt aus dieser Ontologie der materia prima. Wenn die Natur selbst Tendenzen hat, dann kann eine vernünftige Technik nicht gegen diese Tendenzen arbeiten, sondern muss mit ihnen arbeiten, muss sie verstärken, muss eine Vermittlung zwischen menschlichen Zwecken und natürlichen Tendenzen herstellen.

Kritische Fragen

Diese Konzeption der materia prima ist spekulativ und provokativ. Sie wirft unmittelbar eine Reihe kritischer Fragen auf:

1. **Anthropomorphismus-Vorwurf**: Projiziert Bloch nicht menschliche Eigenschaften (Streben, Bedürftigkeit, Subjektivität) auf die Natur? Ist das nicht eine unzulässige Vermenschlichung der Materie?
   Blochs Antwort wäre: Es geht nicht darum, die Natur zu vermenschlichen, sondern den Menschen zu naturalisieren. Streben, Bedürftigkeit, Tendenz sind keine spezifisch menschlichen Eigenschaften, die nachträglich auf die Natur projiziert werden, sondern universale Strukturen der Materie, die im Menschen nur besonders bewusst und reflexiv werden.
2. **Teleologie-Vorwurf**: Führt die Rede von „Tendenzen" und „Streben" nicht zu einer problematischen Teleologie, die mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen unvereinbar ist?
   Bloch würde entgegnen: Es gibt eine offene Teleologie, die nicht deterministisch ist. Die Tendenzen der Materie sind real, aber sie garantieren nichts; sie können scheitern. Und sie sind nicht von außen auferlegt, sondern immanent. Die moderne Komplexitätsforschung, die Selbstorganisationstheorie (Prigogine), die Emergenztheorien bestätigen, dass Materie unter bestimmten Bedingungen spontan Ordnung hervorbringt – ohne äußeren Plan, aber auch nicht rein zufällig.
3. **Empirische Überprüfbarkeit**: Wie lässt sich die These von der „Tendenz" der Materie empirisch überprüfen? Ist das nicht reine Spekulation?

> Bloch würde antworten: Es ist spekulative Ontologie, nicht empirische Wissenschaft. Aber sie widerspricht nicht den empirischen Befunden; sie bietet einen interpretativen Rahmen für diese Befunde. Die Evolution zeigt tatsächlich eine Tendenz zu höherer Komplexität (auch wenn es Regressionen gibt); die Geschichte zeigt eine Tendenz zur Erweiterung von Freiheit (auch wenn es Rückschläge gibt). Diese Tendenzen sind nicht beweisbar wie ein physikalisches Gesetz, aber sie sind erkennbar für den, der die Phänomene nicht nur registriert, sondern auf ihre Richtung hin befragt.

Die Konzeption der materia prima als vorausweisend, als tendenzhaft, als Subjekt ist der ontologische Kern von Blochs gesamter Philosophie. Ohne diese Umdeutung der Materie wäre das „Prinzip Hoffnung" nur Wunschdenken, nur subjektive Projektion. Aber wenn die Materie selbst „hofft" – nicht psychologisch, sondern ontologisch, als Tendenz, als Noch-Nicht –, dann ist Hoffnung keine Illusion, sondern die angemessene Erkenntnishaltung gegenüber einer Wirklichkeit, die selbst noch nicht fertig ist.

1.1.3 Das Dunkel des gelebten Augenblicks als ontologische Kategorie

Die beiden bisherigen Kategorien – die S-P-Formel („S ist noch nicht P") und die vorausweisende materia prima – beziehen sich primär auf die Struktur des Seins im Ganzen und auf die zeitliche Erstreckung des Prozesses: Das Sein ist auf Zukunft hin orientiert, die Materie trägt Tendenzen in sich, die sich erst realisieren müssen. Doch wo genau ereignet sich dieser Prozess? Wo ist der ontologische Ort, an dem das Noch-Nicht ins Sein tritt? Wo vollzieht sich der Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit, von Latenz zu Manifestation?

Blochs Antwort ist zunächst paradox: Dieser Ort ist die Gegenwart, aber die Gegenwart in einem höchst eigentümlichen Modus – nämlich als Dunkel, als Nicht-Gewusstes, als Entzogenes. Bloch führt dafür den Begriff des „Dunkels des gelebten Augenblicks" ein, der zu den schwierigsten und zugleich faszinierendsten Kategorien seiner Philosophie gehört. Dieser Begriff bezeichnet eine fundamentale erkenntnistheoretische und ontologische Paradoxie: Wir sind uns im Moment des unmittelbaren Erlebens selbst am nächsten – und zugleich am fernsten. Der Augenblick, in dem wir sind, ist der Augenblick, den wir am wenigsten erkennen. Die Gegenwart ist nicht durchsichtig, nicht transparent, nicht unmittelbar zugänglich, sondern wesentlich dunkel.

Diese These steht in direktem Widerspruch zur gesamten Tradition der Bewusstseinsphilosophie seit Descartes. Für Descartes ist das „Ich denke" (cogito) das Gewisseste, das Unmittelbarste, das, was nicht bezweifelt werden kann. Das Bewusstsein hat unmittelbaren Zugang zu sich selbst; es ist präsent bei sich, transparent für sich. Diese Selbstgewissheit des Bewusstseins wird zum Fundament der neuzeitlichen Philosophie. Selbst Kritiken des Cartesianismus – etwa die Phänomenologie Husserls – halten an der Idee fest, dass die lebendige Gegenwart (bei Husserl: das „ursprünglich Lebendige Jetzt") der Ort privilegierter Evidenz ist, der Ort, an dem das Sein sich unmittelbar zeigt.

Bloch attackiert diese gesamte Tradition. Die Gegenwart ist nicht der Ort der Klarheit, sondern der Ort der Dunkelheit. Das Jetzt ist nicht durchsichtig, sondern opak. Wir wissen nicht, was wir jetzt sind, während wir es sind. Die Selbstpräsenz des Bewusstseins ist eine Illusion – oder genauer: Sie ist nur partiell, nur oberflächlich. In der Tiefe des gelebten Augenblicks herrscht Dunkel.

Was bedeutet das genau? Und warum ist diese Dunkelheit nicht einfach ein erkenntnistheoretisches Problem (wir wissen eben manches nicht), sondern eine ontologische Kategorie (das Sein selbst ist dunkel)?

Erste Annäherung: Die zeitliche Struktur der Erkenntnis

Bloch beginnt seine Analyse mit einer einfachen, aber fundamentalen Beobachtung: Wir können nur erkennen, was vergangen ist. Was wir wissen, was wir verstehen, was wir begriffen haben – all das liegt hinter uns. Die Erinnerung ist klar, die Reflexion ist möglich, die begriffliche Durchdringung gelingt – aber nur nachträglich. Im Moment selbst, während etwas geschieht, während wir erleben, haben wir keinen klaren Begriff davon, was geschieht.

Diese Feststellung ist nicht trivial. Sie bedeutet: Erkenntnis ist wesentlich retrospektiv. Das Bewusstsein hinkt dem Leben hinterher. Es ist immer schon zu spät; es kommt immer erst, wenn das Ereignis vorbei ist. Hegels berühmte Formel von der Eule der Minerva, die erst in der Dämmerung ihren Flug beginnt, trifft dies genau: Die Philosophie, die Erkenntnis kommt zu spät; sie kann nur verstehen, was schon geschehen ist. Die Gegenwart selbst entzieht sich der Erkenntnis.

Aber warum? Warum können wir nicht erkennen, was jetzt geschieht? Blochs Antwort ist nicht primär psychologisch (als wären wir zu abgelenkt, zu involviert, um zu erkennen), sondern ontologisch: Der Augenblick ist noch nicht fertig. Er ist im Werden, im Vollzug, in der Entscheidung. Und was noch nicht fertig ist, was noch im Werden begriffen ist, kann nicht vollständig erkannt werden, weil es noch nicht vollständig ist.

Die Erkenntnis setzt voraus, dass ihr Gegenstand abgeschlossen, bestimmt, vollendet ist. Man kann nur erkennen, was ist, nicht was wird. Das Werden entzieht sich der Erkenntnis, weil es noch nicht in feste Formen geronnen ist, weil es noch flüssig ist, noch offen, noch unterbestimmt. Der gelebte Augenblick ist wesentlich im Werden – deshalb ist er wesentlich dunkel.

Diese These hat weitreichende Konsequenzen. Sie bedeutet, dass die Selbsterkenntnis – das „Erkenne dich selbst" der antiken Philosophie – prinzipiell unmöglich ist, wenn sie als Erkenntnis des gegenwärtigen Selbst verstanden wird. Ich kann erkennen, wer ich war; ich kann reflektieren über vergangene Entscheidungen, über meine Biographie, über meine Prägungen. Aber wer ich jetzt bin, während ich lebe, während ich handle, während ich mich vollziehe – das bleibt mir notwendig verborgen. Ich bin mir selbst opak, nicht aus Mangel an Reflexionsfähigkeit, sondern weil das Jetzt selbst noch nicht abgeschlossen ist.

Zweite Annäherung: Das Noch-Nicht-Bewusste

Bloch entwickelt aus dieser Einsicht den Begriff des „Noch-Nicht-Bewussten" (im Unterschied zum Freudschen Unbewussten). Bei Freud ist das Unbewusste primär das Verdrängte, das Vergangene, das nicht erinnert werden kann, weil es psychisch unerträglich ist. Das Unbewusste ist der Keller der Psyche, in dem die verdrängten Triebe, die traumatischen Erfahrungen, die nicht integrierbaren Erlebnisse lagern. Die Psychoanalyse ist die Arbeit der Erinnerung, der Rekonstruktion des Vergangenen.

Blochs „Noch-Nicht-Bewusstes" ist etwas völlig anderes. Es ist nicht das Vergangene, das nicht erinnert werden kann, sondern das Zukünftige, das noch nicht ins Bewusstsein getreten ist, weil es noch nicht realisiert ist. Es ist nicht der Keller, sondern die Baustelle der Psyche; nicht die Vergangenheit, die uns nachstellt, sondern die Zukunft, die uns vorausgeht.

Das Noch-Nicht-Bewusste ist das, was in uns drängt, was als Möglichkeit angelegt ist, was realisiert werden will – aber noch nicht begriffen werden kann, weil es noch nicht Gestalt angenommen hat. Es sind die ungelebten Möglichkeiten, die unverwirklichten Potenziale, die Sehnsüchte ohne Namen. Es ist das, was wir werden könnten, wenn wir unsere Latenzen realisieren – aber wir wissen nicht, was das ist, weil es noch nicht da ist.

Dieses Noch-Nicht-Bewusste ist nicht individuell-psychologisch beschränkt, sondern hat eine ontologische Dimension. Nicht nur der einzelne Mensch trägt ein Noch-Nicht-Bewusstes in sich, sondern die Materie insgesamt, das Universum, die Geschichte. Es gibt ein kosmisches Noch-Nicht-Bewusstes – das Feld aller ungelebten Möglichkeiten, aller noch nicht verwirklichten Tendenzen, aller Latenzen, die auf Manifestation warten.

Das Dunkel des gelebten Augenblicks ist der subjektive Modus dieses kosmischen Noch-Nicht. Im Augenblick des Erlebens stehen wir an der Schwelle zwischen dem Noch-Nicht und dem Geworden; wir sind der Ort, an dem Möglichkeit in Wirklichkeit übergeht – aber wir können diesen Übergang nicht voll erfassen, weil wir mitten in ihm stehen, weil wir selbst der Prozess sind, der sich vollzieht.

Dritte Annäherung: Die ontologische Unterbestimmtheit der Gegenwart

Die tiefste Begründung für das Dunkel des Augenblicks ist jedoch nicht erkenntnistheoretisch (wir können nicht erkennen) oder psychologisch (es ist noch nicht bewusst), sondern ontologisch: Der Augenblick ist unterbestimmt. Er ist nicht fertig; er hat noch nicht seine endgültige Form gefunden; er ist noch offen für verschiedene Aktualisierungen.

In der traditionellen Ontologie – etwa bei Aristoteles – ist das Gegenwärtige das voll Bestimmte. Was jetzt ist, ist wirklich (energeia, actus); es hat alle seine Bestimmungen; es ist vollständig das, was es ist. Die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft ist noch nicht – nur die Gegenwart ist im vollen Sinne.

Bloch bestreitet dies radikal. Die Gegenwart ist nicht voll bestimmt, sondern in Bestimmung begriffen. Sie ist der Moment der Entscheidung, der Weichenstellung, der Aktualisierung – aber diese Entscheidung ist noch nicht gefallen, diese Weiche ist noch nicht gestellt, diese Aktualisierung ist noch nicht abgeschlossen. Der Augenblick ist ein Möglichkeitsfeld, kein fertiges Faktum.

Diese ontologische Unterbestimmtheit ist keine bloße Unschärfe, kein Mangel an Information (als wüssten wir nur nicht genau genug, was ist), sondern eine reale Offenheit. Der Augenblick könnte so oder anders werden; die Zukunft ist nicht determiniert; die Wirklichkeit ist im Moment ihrer Entstehung noch plural, noch verzweigt, noch nicht auf eine Linie festgelegt.

Diese These steht in scharfem Gegensatz zu deterministischen Positionen – sei es der klassische Laplace'sche Determinismus (der behauptet, dass der gegenwärtige Zustand des Universums den zukünftigen vollständig festlegt) oder moderne Varianten (etwa der Vier-Dimensionalismus, der die gesamte Raumzeit als ein fertiges „Block-Universum" denkt, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichermaßen existieren).

Für Bloch ist die Gegenwart nicht ein Punkt auf einer vorgezeichneten Linie, sondern ein Knotenpunkt verschiedener Möglichkeiten. Im Augenblick sind mehrere Zukünfte real möglich – nicht nur epistemisch (wir wissen nicht, welche eintreten wird), sondern ontisch (es steht noch nicht fest, welche eintreten wird). Erst im Vollzug, in der Entscheidung, in der Praxis wird aus den Möglichkeiten eine Wirklichkeit ausgewählt – aber diese Auswahl ist kontingent, nicht notwendig.

Diese Offenheit der Gegenwart ist der ontologische Grund für Freiheit. Freiheit ist nicht (wie oft missverstanden) eine mysteriöse Fähigkeit, die Kausalgesetze zu durchbrechen, sondern sie ist die Fähigkeit, in einem unterdeterminiertenFeld von Möglichkeiten eine Aktualisierung zu vollziehen. Weil der Augenblick noch nicht fertig ist, weil er noch offen ist, deshalb ist Freiheit möglich. Und weil er uns selbst dunkel ist, deshalb können wir nicht vollständig voraussehen, was wir tun werden – nicht aus Irrationalität, sondern weil das, was wir tun, sich erst im Tun konstituiert.

Vierte Annäherung: Kritik der Präsenz-Metaphysik

Blochs Dunkel des Augenblicks ist zugleich eine fundamentale Kritik der Präsenz-Metaphysik, die die abendländische Philosophie seit Platon dominiert. Jacques Derrida hat später eine ähnliche Kritik formuliert, aber aus anderen Prämissen und mit anderen Konsequenzen.

Die Präsenz-Metaphysik privilegiert die Gegenwart als den Modus der vollen Anwesenheit: Was jetzt ist, ist präsent, ist da, ist wirklich. Die Vergangenheit ist nur noch als Erinnerung da (also nicht mehr selbst präsent), die Zukunft ist nur als Erwartung da (also noch nicht präsent). Die Gegenwart ist der Ort der Wahrheit, der Evidenz, der Unmittelbarkeit. Das philosophische Ideal ist die absolute Präsenz: das Sein, das vollständig gegenwärtig ist, das sich vollständig zeigt, das keine Verborgenheit, keine Latenz, kein Dunkel mehr enthält.

Dieses Ideal findet sich in vielfältigen Formen: als Platons Schau der Ideen, als Aristoteles' nous (Vernunft), der sich selbst denkt, als Descartes' cogito, als Hegels absolutes Wissen, als Husserls reine Phänomenologie, als Heideggers Lichtung des Seins. Immer geht es darum, zu einem Zustand vollständiger Durchsichtigkeit, vollständiger Gegenwärtigkeit, vollständiger Präsenz zu gelangen.

Bloch verwirft dieses Ideal als Illusion. Es gibt keine absolute Präsenz, weil das Sein selbst nicht abgeschlossen ist. Solange das Sein im Werden begriffen ist – und das ist es immer –, solange gibt es Dunkelheit, Latenz, Nicht-Gewusstes. Die Gegenwart ist nicht der Ort der vollen Anwesenheit, sondern der Ort der Abwesenheit des Noch-Nicht. Was im Augenblick am meisten wirkt – die Zukunft als Tendenz, als Möglichkeit, als Noch-Nicht –, ist gerade das, was nicht präsent ist, was sich entzieht, was dunkel bleibt.

Diese Kritik trifft auch die Phänomenologie Husserls, die versucht, zu den „Sachen selbst" vorzudringen, zur reinen Gegebenheit der Phänomene. Für Bloch gibt es keine reine Gegebenheit, weil jede Gegebenheit mehr ist als gegeben: Sie enthält Noch-Nicht, Latenz, Tendenz. Das Phänomen ist nicht einfach da, sondern es ist unterwegs; es zeigt sich nicht nur, sondern es verbirgt zugleich, was es noch nicht ist.

Hier zeigt sich eine interessante Parallele zu Heideggers Begriff der Verborgenheit (lethe) als konstitutives Moment der Wahrheit (aletheia). Auch Heidegger bestreitet die Idee vollständiger Präsenz und beharrt darauf, dass jede Entbergung zugleich Verbergung ist. Doch während Heideggers Verborgenheit primär die Verborgenheit des Gewesenen ist (das Sein als das, was sich immer schon entzogen hat), ist Blochs Dunkel das Dunkel des Noch-Nicht (das Sein als das, was noch nicht da ist).

Fünfte Annäherung: Das Dunkel als Ort der Freiheit

Die Dunkelheit des Augenblicks ist für Bloch nicht nur ein erkenntnistheoretisches oder ontologisches Problem, sondern auch – und vor allem – der Ort der Freiheit. Gerade weil der Augenblick dunkel ist, gerade weil er nicht vollständig durchsichtig ist, gerade weil er noch nicht festgelegt ist, deshalb ist er der Ort, an dem Neues entstehen kann, an dem Entscheidungen fallen, an dem Freiheit sich verwirklicht.

Wenn die Gegenwart vollständig transparent wäre, wenn wir vollständig wüssten, was wir jetzt sind und was wir im nächsten Moment sein werden, dann wäre alles determiniert. Die Transparenz würde die Freiheit aufheben. Das Dunkel ist die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit, von Novität, von Kreativität.

Diese These kehrt die übliche Bewertung um. Normalerweise gilt: Dunkelheit ist negativ (Unwissenheit, Irrationalität, Verblendung), Licht ist positiv (Wissen, Rationalität, Klarheit). Die Aufklärung will das Dunkel durch Licht ersetzen, die Vernunft will die Verblendung überwinden, die Wissenschaft will die Unwissenheit beseitigen.

Bloch bestreitet nicht den Wert von Erkenntnis, von Rationalität, von Aufklärung. Aber er beharrt darauf, dass es ein konstitutives Dunkel gibt, das nicht durch Erkenntnis beseitigt werden kann und auch nicht beseitigt werden soll. Dieses Dunkel ist nicht die Dunkelheit der Vergangenheit (das Verdrängte, das Vergessene, das Irrationale), sondern die Dunkelheit der Zukunft (das Noch-Nicht-Gewordene, das Noch-Nicht-Erkannte, das Offene).

Das Dunkel des Augenblicks ist der ontologische Raum, in dem das Neue entstehen kann. Wenn alles hell wäre, wenn alles gewusst wäre, wenn alles determiniert wäre, dann könnte nichts Neues entstehen – es wäre schon immer dagewesen, nur noch nicht sichtbar. Das wirklich Neue, das Novum, entsteht im Dunkel, entsteht dort, wo die Determination aufhört, wo die Möglichkeit noch nicht auf eine Wirklichkeit festgelegt ist.

Diese Position ist wichtig für die Kritik an totalitären Systemen – seien sie politisch (Stalinismus, Faschismus) oder technokratisch (algorithmische Gouvernementalität). Totalitäre Systeme versuchen, das Dunkel zu beseitigen: durch totale Überwachung, durch lückenlose Planung, durch vollständige Kontrolle. Sie wollen die Zukunft transparent machen, determinieren, voraussehen. Sie sind der Versuch, das Noch-Nicht zu eliminieren, indem man es auf das Gewusste, Geplante, Kontrollierte reduziert.

Gegen diese Tendenz zur totalen Transparenz beharrt Bloch auf dem Recht des Dunkels: auf dem Recht der Zukunft, ungewusst zu bleiben; auf dem Recht des Individuums, sich selbst undurchsichtig zu sein; auf dem Recht des Seins, nicht vollständig determiniert zu sein. Das Dunkel ist nicht Rückständigkeit, sondern Modernität; nicht Irrationalität, sondern die Bedingung der Rationalität selbst – weil nur im Dunkel Raum ist für das Noch-Nicht, für das Andere, für die Zukunft.

Sechste Annäherung: Zeitgenössische Relevanz – Algorithmen und das Dunkel

In der gegenwärtigen Ära der Big Data-Analysen, der prädiktiven Algorithmen, der totalen Datafizierung gewinnt Blochs Kategorie des „Dunkels des gelebten Augenblicks" eine neue, unmittelbare Aktualität. Die algorithmische Gouvernementalität (Rouvroy/Berns) versucht systematisch, das Dunkel des Augenblicks zu eliminieren, indem sie Verhalten aus vergangenen Datenmustern vorhersagt.

Die These der algorithmischen Prädiktion lautet: Wenn wir genug Daten über dein vergangenes Verhalten haben, können wir vorhersagen, was du jetzt tun wirst und was du in Zukunft tun wirst. Der Augenblick ist nicht dunkel, sondern transparent – er ist Funktion der Vergangenheit, berechenbar, vorhersagbar, kontrollierbar. Die Zukunft ist geschlossen; das Noch-Nicht wird auf das Gewusste reduziert; die Freiheit wird zur Illusion.

Blochs Dunkel des Augenblicks ist der ontologische Einspruch gegen diese Schließung. Der Augenblick ist kategorial unterbestimmt; er lässt sich nicht vollständig aus der Vergangenheit ableiten; er enthält einen Überschuss, ein Noch-Nicht, das sich der Datafizierung entzieht. Die Algorithmen können Wahrscheinlichkeiten berechnen – aber sie können nicht das Noch-Nicht erfassen, weil das Noch-Nicht keine vergangene Tatsache ist, sondern eine zukünftige Möglichkeit.

Diese Position ist keine romantische Flucht in Irrationalität. Bloch leugnet nicht, dass Verhalten Muster aufweist, dass Vergangenheit Zukunft beeinflusst, dass Prädiktionen eine gewisse Trefferquote haben. Aber er beharrt darauf, dass diese Prädiktionen prinzipiell unvollständig sind, weil der Augenblick eine ontologische Offenheit enthält, die nicht auf Daten reduzierbar ist.

Das Dunkel des Augenblicks ist der Raum, in dem Widerstand gegen algorithmische Determination möglich ist. Nicht als willkürlicher Akt (einfach anders handeln als vorhergesagt), sondern als Realisierung des Noch-Nicht: als Aktualisierung von Möglichkeiten, die in den Daten nicht enthalten sind, weil sie eben noch nicht realisiert waren, weil sie neu sind, weil sie im Werden entstehen.

Synthese: Das Dunkel als ontologische Kategorie

Das Dunkel des gelebten Augenblicks ist damit weit mehr als eine psychologische Beobachtung oder eine erkenntnistheoretische Grenze. Es ist eine ontologische Kategorie, die die Struktur der Wirklichkeit selbst beschreibt:

1. **Temporal**: Der Augenblick ist die Schwelle zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Geworden und Noch-Nicht. Er ist der Ort, an dem Werden geschieht – und Werden ist wesentlich dunkel, weil es noch nicht abgeschlossen ist.

2. **Erkenntnistheoretisch**: Erkenntnis ist wesentlich retrospektiv. Wir können nur verstehen, was vergangen ist. Die Gegenwart selbst entzieht sich der vollständigen Erkenntnis, weil sie noch im Vollzug ist.
3. **Ontologisch**: Der Augenblick ist unterbestimmt. Er ist ein Feld von Möglichkeiten, keine fertige Tatsache. Diese Unterbestimmtheit ist real, nicht nur epistemisch.
4. **Existenziell**: Das Dunkel ist der Ort, an dem wir uns selbst am nächsten und zugleich am fernsten sind. Wir sind der Prozess, der sich vollzieht – aber wir können diesen Prozess nicht vollständig durchschauen, solange wir in ihm stehen.
5. **Praktisch**: Das Dunkel ist die Bedingung der Freiheit. Nur weil der Augenblick nicht vollständig determiniert ist, nur weil er noch offen ist, deshalb können wir handeln, entscheiden, Neues beginnen.
6. **Politisch**: Das Dunkel ist der Widerstandsraum gegen Totalitarismus, gegen totale Kontrolle, gegen algorithmische Determination. Die Verteidigung des Dunkels ist die Verteidigung der Zukunft gegen ihre Kolonialisierung durch die Vergangenheit.

Diese Kategorie des Dunkels verbindet sich mit den beiden vorherigen – der S-P-Formel und der vorausweisenden Materie – zu einer kohärenten Ontologie des Noch-Nicht:

- **S ist noch nicht P**: Das Sein ist unabgeschlossen, auf Zukunft hin orientiert.
- **Materia prima als vorausweisend**: Die Materie trägt Tendenzen in sich, die auf Verwirklichung drängen.
- **Das Dunkel des Augenblicks**: Der Ort, an dem diese Verwirklichung geschieht, ist wesentlich dunkel, unterbestimmt, offen.

Zusammen bilden diese drei Kategorien das ontologische Fundament von Blochs gesamter Philosophie. Sie beschreiben eine Wirklichkeit, die nicht fertig ist, die prozessual ist, die auf Zukunft hin offen ist – eine Wirklichkeit, die nicht nur erkannt, sondern **mitgestaltet** werden muss, weil sie noch nicht vollständig determiniert ist. Das Dunkel des Augenblicks ist nicht Mangel, sondern **Verheißung**: die Verheißung, dass die Zukunft nicht determiniert ist, dass Neues möglich ist, dass das Noch-Nicht realisiert werden kann.

1.2 Die Stufenleiter der Möglichkeit

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass Blochs Ontologie des Noch-Nicht auf der zentralen These beruht, dass das Sein nicht abgeschlossen ist, sondern Möglichkeiten in sich trägt, die auf Verwirklichung drängen. Doch was genau ist eine „Möglichkeit”? Und sind alle Möglichkeiten ontologisch gleichwertig? Ist alles, was logisch denkbar ist, auch real möglich? Gibt es Unterschiede zwischen bloßen Fantasien, empirisch wahrscheinlichen Entwicklungen und objektiven Tendenzen der Materie?

Bloch entwickelt zur Beantwortung dieser Fragen eine differenzierte Stufenleiter der Möglichkeit, die verschiedene Modi des Möglichen unterscheidet und hierarchisch ordnet. Diese Unterscheidung ist zentral, weil sie Blochs Philosophie davor bewahrt, in beliebiges Wunschdenken oder naive Utopieschwärmerei abzugleiten. Nicht alles, was sich wünschen oder denken lässt, ist real möglich im blochschen Sinne. Es gibt strikte Kriterien, die zwischen verschiedenen Graden der Möglichkeit unterscheiden.

Diese Stufenleiter ist zugleich eine Kritik an zwei entgegengesetzten Positionen: Einerseits am Possibilismus, der behauptet, alles logisch Denkbare sei möglich und verdiene gleiche

Aufmerksamkeit. Andererseits am Faktualismus, der nur das aktuell Existierende als real anerkennt und „Möglichkeit" auf eine bloße subjektive Kategorie (Unwissenheit) reduziert. Bloch insistiert demgegenüber darauf, dass Möglichkeit eine objektive, ontologische Kategorie ist, aber dass es verschiedene Stufen der Möglichkeit gibt, die sich in ihrer ontologischen Dignität fundamental unterscheiden.

Die Stufenleiter umfasst mindestens drei zentrale Kategorien, die aufeinander aufbauen:

1. **Das formal-Mögliche**: das logisch Widerspruchsfreie
2. **Das real-Mögliche (sachlich-objektiv Mögliche)**: das mit den Naturgesetzen und gegebenen Bedingungen Kompatible
3. **Das objektiv-real Mögliche**: das in den Tendenzen und Latenzen der Materie selbst Angelegte, das durch Praxis realisiert werden kann

Zwischen diesen Stufen besteht keine scharfe Grenze, sondern ein gleitendes Kontinuum, aber die Unterschiede sind kategorial bedeutsam. Das objektiv-real Mögliche ist ontologisch „dichter", „wirklicher", näher an der Realisierung als das bloß formal-Mögliche. Es ist nicht nur denkbar, sondern es ist in der Struktur der Wirklichkeit selbst als Tendenz angelegt.

Diese Stufenleiter erlaubt es Bloch, zwischen verschiedenen Formen der Utopie zu unterscheiden: zwischen abstrakten Utopien (die nur formal-möglich sind, aber den realen Bedingungen widersprechen) und konkreten Utopien (die objektiv-real möglich sind, weil sie an vorhandene Tendenzen anschließen). Nur die konkrete Utopie ist philosophisch und politisch legitim; die abstrakte Utopie ist Eskapismus, Träumerei, Kompensation.

Im Folgenden werden die einzelnen Stufen dieser Leiter systematisch rekonstruiert, wobei der Fokus auf der Frage liegt: Was macht eine Möglichkeit zu einer realen Möglichkeit? Und wie lassen sich reale Möglichkeiten von bloßen Fantasien unterscheiden?

1.2.1 Formal-Mögliches versus real-Mögliches

Die erste und grundlegendste Unterscheidung, die Bloch trifft, ist jene zwischen dem formal-Möglichen und dem real-Möglichen. Diese Unterscheidung mag auf den ersten Blick trivial erscheinen, aber sie ist fundamental, weil sie zwei völlig verschiedene Begriffe von Möglichkeit markiert, die oft verwechselt werden.

Das formal-Mögliche: Die Kategorie der logischen Widerspruchsfreiheit

Das formal-Mögliche ist dasjenige, was logisch denkbar ist, was keinen inneren Widerspruch enthält, was sich ohne Selbstwiderspruch formulieren lässt. Dies ist der weiteste, umfassendste Begriff von Möglichkeit. Alles, was nicht logisch unmöglich ist (wie ein rundes Quadrat oder ein verheirateter Junggeselle), ist formal-möglich.

In der philosophischen Tradition ist dieser Begriff von Möglichkeit vor allem durch Leibniz geprägt worden. Leibniz unterscheidet zwischen verschiedenen „möglichen Welten": Jede logisch konsistente Kombination von Eigenschaften und Ereignissen konstituiert eine mögliche Welt. Die aktuale Welt – unsere Welt – ist nur eine dieser möglichen Welten, nämlich die „beste aller möglichen Welten", die Gott zur Existenz gebracht hat. Aber es gäbe

unendlich viele andere mögliche Welten, die nicht realisiert wurden, aber realisiert hätten werden können, weil sie logisch konsistent sind.

Dieser Begriff des formal-Möglichen ist modal-logisch: Er bezieht sich auf die logische Struktur von Aussagen, nicht auf die Struktur der Wirklichkeit. Eine Aussage ist formal-möglich, wenn ihre Negation keinen Widerspruch impliziert. „Es gibt fliegende Einhörner" ist formal-möglich, weil es keinen logischen Widerspruch enthält, auch wenn es faktisch keine fliegenden Einhörner gibt.

Für die moderne Modallogik (seit C.I. Lewis, Saul Kripke) ist das formal-Mögliche das, was in mindestens einer möglichen Welt wahr ist. Die Modallogik operiert mit einem Raum möglicher Welten, zwischen denen bestimmte Zugänglichkeitsrelationen bestehen. Was in allen zugänglichen möglichen Welten wahr ist, ist notwendig; was in mindestens einer wahr ist, ist möglich; was in keiner wahr ist, ist unmöglich.

Bloch erkennt die Legitimität dieser logischen Kategorie an, aber er bestreitet, dass sie irgendeine ontologische Relevanzhat. Das formal-Mögliche ist eine Kategorie des Denkens, nicht des Seins. Dass etwas logisch widerspruchsfrei gedacht werden kann, bedeutet nicht, dass es in der Wirklichkeit irgendeine Tendenz zur Realisierung gäbe.

Die formal-möglichen Welten bei Leibniz oder in der Modallogik sind Gedankenkonstrukte, mathematische Strukturen, semantische Modelle. Sie haben keine ontologische Substanz. Es gibt nicht irgendwo – in einem platonischen Ideenhimmel oder einem Multiversum – die Menge aller formal-möglichen Welten, aus denen eine zur Existenz gebracht wurde. Diese Vorstellung ist für Bloch eine unzulässige Hypostasierung logischer Kategorien.

Konkret bedeutet das: Nur weil ich mir eine Welt ohne Schwerkraft, eine Gesellschaft ohne Herrschaft oder ein Leben ohne Tod logisch widerspruchsfrei vorstellen kann, heißt das nicht, dass diese Möglichkeiten irgendeine Realität haben. Sie sind Gedankenspiele, vielleicht nützlich für logische Übungen oder Science-Fiction-Literatur, aber sie haben keine ontologische Dignität.

Bloch illustriert dies mit dem Begriff der „abstrakten Utopie": Eine abstrakte Utopie ist eine, die nur formal-möglich ist, die sich zwar widerspruchsfrei denken lässt, die aber den realen Bedingungen der Wirklichkeit widerspricht. Beispiele wären: eine Gesellschaft ohne Arbeit, ohne Konflikte, ohne Unterschiede (wie in manchen anarchistischen oder kommunistischen Utopien des 19. Jahrhunderts); ein ewiges Leben ohne Altern oder Tod (wie in manchen technologischen Utopien); eine vollständig durchsichtige, konfliktfreie Kommunikation (wie in manchen kommunikationstheoretischen Idealmodellen).

Solche Utopien sind nicht logisch unmöglich – man kann sie beschreiben, ohne in Widersprüche zu geraten. Aber sie sind real unmöglich, weil sie fundamentalen Strukturen der Materie, der Biologie, der Gesellschaft widersprechen. Sie ignorieren die realen Bedingungen, die realen Tendenzen, die realen Grenzen. Sie sind Wunschbilder, nicht Möglichkeiten.

Diese Kritik richtet sich nicht nur gegen naive Utopisten, sondern auch gegen bestimmte Formen der Philosophie. Die rationalistischen Systeme der Frühen Neuzeit – etwa Spinozas „Ethik" mit ihrer geometrischen Methode – operieren häufig mit formal-möglichen

Konstruktionen, die von der Empirie abgelöst sind. Sie deduzieren aus Axiomen und Definitionen ganze Weltsysteme, ohne zu fragen, ob diese Systeme den realen Strukturen der Wirklichkeit entsprechen. Solche Systeme sind für Bloch spekulativ im schlechten Sinne: Sie verwechseln logische Konsistenz mit ontologischer Wahrheit.

Das real-Mögliche: Die Kategorie der sachlichen Bedingtheit

Dem formal-Möglichen setzt Bloch das real-Mögliche (oder sachlich-objektiv Mögliche) entgegen. Dies ist das, was unter den gegebenen Bedingungen der Wirklichkeit tatsächlich eintreten kann. Es ist nicht nur logisch denkbar, sondern es ist kompatibel mit den Naturgesetzen, den vorhandenen Kausalstrukturen, den empirischen Bedingungen.

Dieses Konzept des real-Möglichen entspricht weitgehend dem, was in der Naturwissenschaft und im Alltagsverstand als „möglich" gilt. Wenn ein Meteorologe sagt: „Morgen könnte es regnen", dann meint er nicht formal-möglich (das wäre trivial: Regen ist logisch denkbar), sondern real-möglich: Angesichts der aktuellen Wetterlage, der Luftfeuchtigkeit, des Luftdrucks ist Regen eine reale Option, keine bloße Fantasie.

Die Naturwissenschaften operieren systematisch mit dem Begriff des real-Möglichen. In der Physik beschreibt eine Wellenfunktion (in der Quantenmechanik) den Raum der real-möglichen Zustände eines Systems; die Messung kollabiert diese Möglichkeiten auf eine Wirklichkeit. In der Biologie beschreibt die Evolution die Realisierung bestimmter Möglichkeiten aus einem Feld von Variationen, die durch Mutation entstehen; die Selektion entscheidet, welche Möglichkeiten überleben. In der Chemie beschreibt eine Reaktionsgleichung, welche Produkte aus bestimmten Edukten unter bestimmten Bedingungen entstehen können (nicht: müssen).

Das real-Mögliche ist also bedingt: Es hängt ab von den vorhandenen Strukturen, den Anfangsbedingungen, den Naturgesetzen. Unter anderen Bedingungen wären andere Dinge real-möglich. Was auf der Erde real-möglich ist (etwa die Entstehung von Leben), ist auf der Oberfläche der Sonne nicht real-möglich, weil die Bedingungen (Temperatur, Druck, chemische Zusammensetzung) völlig andere sind.

Bloch erkennt diese Kategorie als wichtigen Fortschritt gegenüber dem bloß formal-Möglichen an. Das real-Mögliche ist keine bloße Gedankenkonstruktion, sondern es ist in der Struktur der Wirklichkeit selbst verankert. Es ist das, was die Wirklichkeit unter den gegebenen Bedingungen hervorbringen kann. Es hat ontologische Dignität, weil es nicht beliebig ist, sondern durch reale Bedingungen konstituiert wird.

Dennoch ist das real-Mögliche für Bloch noch unzureichend als Kategorie der Möglichkeit. Warum? Weil es zu stark an das Gegebene, an das Bestehende gebunden bleibt. Das real-Mögliche ist das, was unter den aktuellen Bedingungen möglich ist. Aber was, wenn sich die Bedingungen ändern? Was, wenn die Wirklichkeit nicht statisch ist, sondern selbst im Prozess, selbst im Werden?

Hier zeigt sich die Grenze des real-Möglichen: Es ist konservativ. Es extrapoliert aus dem Bestehenden, was werden kann, ohne zu fragen, ob das Bestehende selbst nicht transformiert werden könnte. Es ist die Kategorie der Anpassung, nicht der Transformation.

Die Differenz: Ein Beispiel

Um die Differenz zwischen formal-möglich und real-möglich zu verdeutlichen, ein konkretes Beispiel:

Formal-möglich: Eine Gesellschaft, in der alle Menschen in vollständiger Harmonie leben, ohne Konflikte, ohne Aggression, ohne Konkurrenz. Diese Vorstellung ist logisch widerspruchsfrei; man kann sie denken, beschreiben, in utopischen Romanen ausmalen. Sie enthält keinen internen logischen Widerspruch.

Real-möglich (unter gegebenen Bedingungen): Eine Gesellschaft, in der Konflikte durch institutionelle Mechanismen (Recht, Demokratie, Kompromissbildung) reguliert werden, sodass sie nicht in Gewalt eskalieren. Dies ist real-möglich, weil es empirisch vorkommt (liberale Demokratien funktionieren so) und weil es den Bedingungen der menschlichen Natur (Menschen haben konkurrierende Interessen) und der Gesellschaft (Ressourcen sind begrenzt) nicht widerspricht.

Die formal-mögliche Gesellschaft ist eine abstrakte Utopie: Sie ignoriert, dass Konflikte zu den Grundbedingungen menschlicher Vergesellschaftung gehören (unterschiedliche Bedürfnisse, Interessen, Werte). Sie ist nicht nur empirisch unwahrscheinlich, sondern sie widerspricht den strukturellen Bedingungen, die machen, was Gesellschaft ist.

Die real-mögliche Gesellschaft ist eine Reform innerhalb des Gegebenen: Sie nimmt die Bedingungen (Konflikte existieren) als gegeben und fragt, wie man mit ihnen umgehen kann. Sie ist realisierbar, aber sie transformiert nicht grundlegend.

Bloch würde sagen: Beide Kategorien verfehlen das Entscheidende. Die erste (formal-möglich) ist zu abstrakt, zu wirklichkeitsfern. Die zweite (real-möglich) ist zu konkret, zu wirklichkeitsnah – sie bleibt im Bestehenden gefangen. Was fehlt, ist eine Kategorie, die beides integriert: die im Bestehenden selbst angelegten Tendenzen zur Überwindung des Bestehenden. Das ist das objektiv-real Mögliche, die höchste Stufe der Möglichkeit.

Die Falle des Possibilismus

Bevor wir zur dritten Stufe übergehen, ist es wichtig, eine Fehlform des Möglichkeitsdenkens zu kritisieren, die Bloch entschieden ablehnt: den Possibilismus. Possibilismus ist die Haltung, die behauptet: „Alles ist möglich!" Diese Haltung findet sich in verschiedenen Varianten:

- **Voluntaristischer Possibilismus**: Durch bloßen Willen, durch Entschlossenheit, durch Glauben kann alles erreicht werden. Diese Haltung ignoriert die realen Bedingungen und verfällt in magisches Denken.
- **Technologischer Possibilismus**: Durch technologische Innovation kann jedes Problem gelöst werden. Diese Haltung findet sich im Silicon-Valley-Denken („There's an app for that") und ignoriert strukturelle, soziale, ökologische Grenzen.
- **Postmoderner Possibilismus**: Da es keine objektive Wahrheit gibt, sind alle „Narrative" gleich möglich; jede Interpretation ist legitim; jede Identität ist konstruierbar. Diese Haltung löst die Unterscheidung zwischen Möglichkeit und

Wirklichkeit auf und führt zu einem Relativismus, in dem nichts mehr ontologische Verbindlichkeit hat.

Gegen alle diese Formen des Possibilismus insistiert Bloch auf der Differenz zwischen verschiedenen Graden der Möglichkeit. Nicht alles ist gleich möglich. Es gibt Möglichkeiten, die nur formal-möglich sind (und deshalb unrealisierbar), und es gibt Möglichkeiten, die objektiv-real möglich sind (und deshalb Gegenstand konkreter Utopie sein können). Die Unterscheidung ist nicht willkürlich, sondern ontologisch begründet: in der Struktur der Materie, in den Tendenzen der Geschichte, in den realen Bedingungen der Gegenwart.

Die Falle des Faktualismus

Ebenso entschieden lehnt Bloch den Faktualismus ab – die Position, die behauptet, nur das aktuell Existierende sei real; alles andere sei bloße Spekulation. Diese Position findet sich in verschiedenen Varianten:

- **Positivistischer Faktualismus**: Nur das empirisch Nachweisbare ist real. Möglichkeiten sind bloße epistemische Kategorien (wir wissen nicht, was kommt), keine ontologischen.
- **Politischer Realismus**: Nur das aktuell Machbare ist relevant. Alles darüber Hinausgehende ist „utopisch" im pejorativen Sinne – unrealistisch, naiv, gefährlich.
- **Konservativer Faktualismus**: Was ist, ist vernünftig (Hegel). Die bestehenden Verhältnisse haben Bestand, weil sie den realen Bedingungen entsprechen. Alternativen sind entweder unmöglich oder schlechter.

Gegen alle diese Formen des Faktualismus insistiert Bloch darauf, dass Möglichkeit eine Realkategorie ist. Das Noch-Nicht ist nicht weniger real als das Gewordene; es ist nur anders real. Die Latenz ist nicht weniger wirklich als die Manifestation; sie ist nur noch nicht manifest. Die Tendenz ist nicht bloße Projektion, sondern objektive Richtung der Materie.

Der Faktualismus verabsolutiert das Gegebene und schneidet damit die Zukunft ab. Er ist die Ideologie der Alternativlosigkeit, die behauptet: Was ist, muss so sein; was nicht ist, kann nicht sein. Gegen diese Schließung des Möglichkeitsraums setzt Bloch die Offenheit des Noch-Nicht.

Zwischenfazit: Die Notwendigkeit einer dritten Kategorie

Die Unterscheidung zwischen formal-möglich und real-möglich ist wichtig, aber sie reicht nicht aus. Das formal-Mögliche ist zu weit (alles Denkbare), das real-Mögliche ist zu eng (nur das unter gegebenen Bedingungen Mögliche). Was fehlt, ist eine Kategorie, die die im Prozess selbst angelegten Transformationsmöglichkeiten erfasst – Möglichkeiten, die nicht einfach aus den gegebenen Bedingungen extrapoliert werden können, die aber auch nicht bloße Fantasien sind, sondern in den Tendenzen der Wirklichkeit selbst angelegt sind.

Diese dritte Kategorie ist das objektiv-real Mögliche, und sie ist die zentrale, originelle Kategorie von Blochs Möglichkeitsontologie. Sie ist der Schlüssel zur konkreten Utopie, zur Erbschaftshermeneutik, zur Praxisphilosophie. Ohne sie würde Blochs Philosophie entweder in abstrakten Idealismus (bloß formal-möglich) oder in empirischen Konservatismus (bloß real-möglich) zurückfallen. Das objektiv-real Mögliche ist die Kategorie, die es erlaubt,

radikal und realistisch zugleich zu denken – eine Position, die die meisten politischen und philosophischen Strömungen verfehlen.

1.2.2 Das objektiv-real Mögliche als zentrale Kategorie

Das objektiv-real Mögliche ist der Dreh- und Angelpunkt von Blochs gesamter Philosophie. Es ist die Kategorie, die seine Ontologie von bloßer Spekulation unterscheidet und zugleich vor empiristischer Engführung bewahrt. Sie ist das begriffliche Instrument, mit dem Bloch den Raum zwischen naivem Utopismus und resignativem Realismus aufschließt – jenen Raum, in dem konkrete Utopie möglich wird. Alle anderen Kategorien – das Noch-Nicht, die Tendenz, die Latenz, der Vorschein, die Heimat – sind letztlich Entfaltungen oder Konkretisierungen dieser einen fundamentalen Einsicht: dass es Möglichkeiten gibt, die weder bloße Gedankenkonstrukte (formal-möglich) noch bloße Extrapolationen des Gegebenen (real-möglich unter bestehenden Bedingungen) sind, sondern die in der Struktur der Wirklichkeit selbst als Tendenzen angelegt sind und durch Praxis realisiert werden können.

Das objektiv-real Mögliche ist damit die ontologische Grundlage für:

- Die **Hoffnung** als Erkenntniskategorie (nicht bloßer Affekt)
- Die **Utopie** als konkrete, nicht abstrakte (nicht Wunschdenken, sondern Arbeit an Tendenzen)
- Die **Praxis** als ontologisch fundiert (nicht beliebiger Voluntarismus, aber auch nicht determinierte Anpassung)
- Die **Geschichte** als offen, aber nicht richtungslos (nicht Chaos, aber auch nicht Teleologie im klassischen Sinne)

Im Folgenden wird diese Kategorie in mehreren Schritten entfaltet: Zunächst wird ihre Definition und Struktur präzisiert, dann ihre Differenz zu den beiden anderen Modi der Möglichkeit geschärft, anschließend ihre ontologische Fundierung in Latenz und Tendenz expliziert, dann ihre erkenntnistheoretischen und praktischen Implikationen entwickelt, und schließlich werden kritische Einwände diskutiert.

Definition und Struktur des objektiv-real Möglichen

Bloch definiert das objektiv-real Mögliche nicht einfach durch eine Formel, sondern umkreist es mit verschiedenen Bestimmungen, die zusammen sein Profil ergeben. Die wichtigsten sind:

1. **Das objektiv-real Mögliche ist das in den Tendenzen der Materie selbst Angelegte.** Es ist nicht etwas, das von außen an die Wirklichkeit herangetragen wird (wie ein Wunsch, eine Norm, ein Ideal), sondern etwas, das in der Wirklichkeit selbst als Noch-Nicht gegenwärtig ist. Es ist die Möglichkeit, die die Materie selbst „will", auf die sie hintendiert, zu der sie drängt – ohne dass diese Tendenz deterministisch festgelegt wäre.
2. **Das objektiv-real Mögliche ist das, was durch Praxis realisiert werden kann.** Es ist keine automatische Entwicklung, keine Naturnotwendigkeit, sondern es bedarf der Intervention, der bewussten Arbeit, der organisierten Anstrengung. Es ist möglich,

aber nicht garantiert; es kann realisiert werden, kann aber auch scheitern. Die Möglichkeit ist real, aber ihre Verwirklichung ist kontingent.

3. **Das objektiv-real Mögliche steht zwischen Determination und Kontingenz.** Es ist nicht determiniert (wie in mechanistischen oder teleologischen Systemen, wo die Zukunft feststeht), aber auch nicht rein kontingent (wie in reinem Zufall oder Chaos). Es hat eine Richtung, eine Tendenz, aber diese Richtung ist nicht zwingend. Es ist gerichtete Offenheit oder offene Gerichtetheit.
4. **Das objektiv-real Mögliche ist das Noch-Nicht-Gewordene, das im Werden begriffen ist.** Es ist nicht einfach „noch nicht da", sondern es ist im Kommen, es ist unterwegs. Es ist keine leere Zukunft, die beliebig gefüllt werden könnte, sondern eine Zukunft, die bereits im Jetzt als Tendenz wirksam ist, die im Jetzt drängt, die im Jetzt antizipiert werden kann.
5. **Das objektiv-real Mögliche ist das, was den Bedingungen entspricht, aber die Bedingungen selbst transformiert.** Es ist nicht einfach kompatibel mit den bestehenden Bedingungen (das wäre das real-Mögliche im engeren Sinne), sondern es ist das, was neue Bedingungen schafft, was die Bedingungen selbst verändert. Es ist die Möglichkeit der Transformation, nicht nur der Variation innerhalb gegebener Rahmen.

Diese Bestimmungen sind nicht einfach summativ zu verstehen, sondern sie durchdringen sich wechselseitig. Jede Bestimmung erhellt eine andere Facette derselben Grundstruktur: einer Möglichkeit, die ontologisch fundiert (in der Materie selbst), praktisch vermittelt (durch menschliches Handeln), prozessual strukturiert (im Werden begriffen) und transformativ orientiert (auf Veränderung der Bedingungen zielend) ist.

Die dreifache Differenz: Objektiv-real Mögliches versus andere Modi

Um das objektiv-real Mögliche präziser zu konturieren, ist es hilfreich, seine Differenz zu den beiden anderen Modi – dem formal-Möglichen und dem real-Möglichen – systematisch zu explizieren.

Gegenüber dem formal-Möglichen:

Das formal-Mögliche ist unkonditioniert: Es hängt nur von der logischen Konsistenz ab, nicht von den Bedingungen der Wirklichkeit. Ein formal-möglicher Zustand könnte unter völlig anderen Naturgesetzen, in völlig anderen Universen realisiert sein – oder auch in keinem. Er ist indifferent gegenüber der Struktur der aktualen Welt.

Das objektiv-real Mögliche hingegen ist hochgradig konditioniert: Es hängt ab von der spezifischen Struktur der Materie, von den vorhandenen Tendenzen, von den historischen Bedingungen, von den realen Kräfteverhältnissen. Es ist nicht in jeder beliebigen Welt möglich, sondern nur in dieser Welt, unter diesen Bedingungen – oder genauer: unter Bedingungen, die aus diesen durch Transformation hervorgehen können.

Beispiel: Eine Gesellschaft ohne Herrschaft ist formal-möglich (man kann sie widerspruchsfrei denken). Sie ist objektiv-real möglich, wenn in der bestehenden Gesellschaft Tendenzen existieren, die auf Überwindung von Herrschaft hinzielen – etwa egalitäre Praktiken in sozialen Bewegungen, demokratische Selbstorganisation, Erfahrungen herrschaftsfreier Kooperation. Diese Tendenzen sind real; sie können verstärkt werden; aus

ihnen kann eine andere Gesellschaftsform hervorgehen. Ohne solche Tendenzen wäre die herrschaftsfreie Gesellschaft bloß formal-möglich, also abstrakte Utopie.

Gegenüber dem real-Möglichen (unter gegebenen Bedingungen):

Das real-Mögliche extrapoliert aus dem Bestehenden: Was kann unter den aktuellen Bedingungen eintreten? Es ist die Kategorie der Prognose, der Wahrscheinlichkeitsrechnung, der empirischen Vorhersage. Es bleibt innerhalb des Rahmens des Gegebenen.

Das objektiv-real Mögliche transzendiert das Gegebene: Es fragt nicht nur, was unter bestehenden Bedingungen eintreten kann, sondern was entstehen kann, wenn die Bedingungen selbst transformiert werden. Es ist die Kategorie nicht der Prognose, sondern der Antizipation; nicht der Wahrscheinlichkeit, sondern der Tendenz; nicht der Anpassung, sondern der Transformation.

Beispiel: Unter den Bedingungen des fossilen Kapitalismus ist eine Reduktion der CO_2-Emissionen um 10-20% real-möglich (durch Effizienzsteigerung, technische Innovation innerhalb des Systems). Eine vollständige Dekarbonisierung der Wirtschaft ist unter diesen Bedingungen nicht real-möglich, weil die Struktur der Kapitalakkumulation auf Wachstum angewiesen ist und Wachstum (bisher) an Energieverbrauch gekoppelt ist.

Die Dekarbonisierung ist aber objektiv-real möglich, wenn die Bedingungen selbst transformiert werden: wenn die Logik der Kapitalakkumulation durchbrochen wird, wenn Commons-basierte Produktionsformen entstehen, wenn eine Ökonomie der Suffizienz statt der Expansion etabliert wird. Diese Transformation ist nicht bloß formal-möglich (Wunschdenken), sondern objektiv-real möglich, weil Tendenzen in diese Richtung existieren: Energiegenossenschaften, Degrowth-Bewegungen, solidarische Ökonomien. Diese sind marginal, aber sie sind real; sie zeigen, dass eine andere Ökonomie möglich ist.

Die ontologische Fundierung: Latenz und Tendenz

Die entscheidende Frage lautet: Was macht eine Möglichkeit zu einer objektiv-realen Möglichkeit? Worauf gründet sich die Unterscheidung zwischen bloßer Fantasie und realer Möglichkeit? Blochs Antwort: Das objektiv-real Mögliche ist fundiert in den Latenzen und Tendenzen der Materie selbst.

Latenz bezeichnet das Verborgene, das noch nicht Manifest-Gewordene, das in der Materie oder in einer Situation schlummert, ohne aktuell sichtbar zu sein. Latenz ist nicht Abwesenheit, sondern potenzielle Präsenz. Etwas ist latent, wenn es da ist, aber noch nicht erscheint; wenn es wirkt, aber noch nicht offenbar wirkt; wenn es existiert, aber noch nicht in aktualisierter Form.

Beispiel aus der Physik: Ein radioaktives Atom trägt die Latenz des Zerfalls in sich. Der Zerfall ist noch nicht eingetreten, aber er ist angelegt; er ist real möglich, nicht bloß formal-möglich. Die Halbwertszeit beschreibt statistische Wahrscheinlichkeiten, aber das Potenzial zum Zerfall ist in jedem einzelnen Atom als Latenz gegenwärtig.

Beispiel aus der Biologie: Ein Same trägt die Latenz des Baumes in sich. Der Baum ist noch nicht da, aber er ist im Samen als Möglichkeit angelegt – nicht beliebig (der Same wird kein Tier, kein Stein), sondern spezifisch (dieser Same wird dieser Baum, wenn die Bedingungen stimmen).

Beispiel aus der Gesellschaft: Eine soziale Bewegung trägt Latenzen in sich – ungeklärte Potenziale, Möglichkeiten der Radikalisierung oder der Integration, der Ausbreitung oder der Fragmentierung. Diese Latenzen sind real, auch wenn sie noch nicht aktualisiert sind. Die politische Praxis besteht darin, bestimmte Latenzen zu verstärken, andere zu blockieren.

Tendenz bezeichnet die Richtung, in die ein Prozess drängt, ohne dass diese Richtung deterministisch festgelegt wäre. Eine Tendenz ist mehr als eine bloße Möglichkeit (die neutral wäre zwischen verschiedenen Optionen), aber weniger als eine Notwendigkeit (die zwingend wäre). Sie ist eine Neigung, ein Streben, ein Vektor – eine gerichtete, aber nicht determinierte Bewegung.

Tendenzen sind nicht einfach empirische Trends (statistische Regelmäßigkeiten in Daten), sondern ontologische Strukturen. Sie sind in der Materie selbst angelegt, nicht bloß in unserer Beobachtung. Die Materie hat Tendenzen – sie tendiert zu bestimmten Formen, zu bestimmten Organisationsweisen, zu bestimmten Verwirklichungen.

Beispiel aus der Physik: Die Materie tendiert zu Zuständen niedrigerer Energie (zweiter Hauptsatz der Thermodynamik: Entropie nimmt zu). Aber unter bestimmten Bedingungen (fern vom Gleichgewicht) tendiert sie auch zu Selbstorganisation, zur Bildung komplexer Strukturen (Prigogine: dissipative Strukturen). Diese Tendenz zur Komplexität ist real, auch wenn sie nicht deterministisch ist.

Beispiel aus der Evolution: Die Evolution hat eine Tendenz zu höherer Komplexität, zu Bewusstsein, zu Flexibilität – nicht deterministisch (es gibt Regressionen, Aussterbeereignisse), aber als Richtung erkennbar. Dies ist keine teleologische Behauptung (als gäbe es ein Ziel), sondern eine empirische Beobachtung: Im Laufe der Evolution sind komplexere Organismen entstanden, ohne dass dies notwendig war.

Beispiel aus der Geschichte: Die Geschichte hat Tendenzen zu größerer Freiheit, zu Demokratisierung, zu Überwindung von Herrschaft – nicht linear, nicht automatisch, nicht garantiert, aber als Richtung erkennbar. Diese Tendenz kann blockiert werden (durch Reaktion, durch Faschismus, durch Regression), aber sie ist real, weil sie in den Kämpfen der Unterdrückten, in den Erfahrungen von Selbstbestimmung, in den Sehnsüchten nach Würde angelegt ist.

Das objektiv-real Mögliche ist dasjenige, was den Latenzen entspricht und den Tendenzen folgt. Es ist nicht beliebig, sondern strukturiert durch die reale Beschaffenheit der Materie, der Gesellschaft, der Geschichte. Es ist das, was die Wirklichkeit selbst „will" – nicht im Sinne bewusster Intentionalität, sondern im Sinne ontologischer Richtung.

Die Erkenntnistheorie des objektiv-real Möglichen

Wenn das objektiv-real Mögliche eine ontologische Kategorie ist, dann ergibt sich daraus eine spezifische Erkenntnishaltung: die antizipierende Erkenntnis oder *docta spes* (gelehrte Hoffnung).

Die traditionelle Erkenntnistheorie (von Platon bis zum Positivismus) fragt: Wie können wir erkennen, was ist? Wie können wir wahre Urteile über die Wirklichkeit fällen? Erkenntnis wird als retrospektiv oder gegenwartsbezogen gedacht: Wir erkennen das Vergangene (Geschichte) oder das Gegenwärtige (empirische Wissenschaft).

Bloch ergänzt dies durch eine antizipative Erkenntnistheorie: Wie können wir erkennen, was noch nicht ist, aber sein könnte? Wie können wir die Tendenzen der Wirklichkeit erfassen, die auf Zukünftiges hinweisen? Wie können wir zwischen bloßen Wünschen und realen Möglichkeiten unterscheiden?

Die Antwort liegt in der Erbschaftshermeneutik: Wir untersuchen das Vergangene und Gegenwärtige nicht nur darauf hin, was es ist, sondern auch darauf hin, was in ihm als uneingelöste Möglichkeit steckt. Wir fragen nicht nur: Was ist geschehen? Sondern auch: Was hätte geschehen können, ist aber nicht geschehen? Welche Möglichkeiten wurden blockiert? Welche Hoffnungen wurden enttäuscht? Welche Tendenzen wurden unterdrückt?

Diese Hermeneutik ist parteilich: Sie nimmt Partei für das Noch-Nicht gegen das Gewordene, für die Möglichkeit gegen die Faktizität, für die Zukunft gegen die Vergangenheit. Aber sie ist nicht willkürlich, weil sie an reale Tendenzen anschließt, nicht an beliebige Wünsche.

Die Methode dieser Erkenntnis ist nicht die deduktive Logik (wie im Rationalismus), nicht die induktive Empirie (wie im Positivismus), sondern die abduktive Antizipation: das Erschließen von Möglichkeiten aus Tendenzen, das Lesen von Zeichen, das Deuten von Vorscheinen. Diese Methode ist riskant – sie kann sich irren, kann Tendenzen überschätzen, kann Wünsche für Möglichkeiten halten. Aber sie ist die einzige Methode, die dem prozessualen, offenen Charakter der Wirklichkeit gerecht wird.

Die Praxisdimension: Realisierung des objektiv-real Möglichen

Das objektiv-real Mögliche ist nicht nur eine Kategorie der Erkenntnis, sondern vor allem eine Kategorie der Praxis. Es bezeichnet nicht nur, was erkannt werden kann, sondern was getan werden muss, damit es Wirklichkeit wird.

Hier wird die Differenz zwischen den drei Modi der Möglichkeit praktisch relevant:

- **Formal-Mögliches** kann nicht realisiert werden, wenn es den realen Bedingungen widerspricht. Der Versuch, abstrakte Utopien zu verwirklichen, führt entweder zu Scheitern oder zu Terror (wenn man versucht, die Wirklichkeit der Utopie anzupassen, statt umgekehrt).
- **Real-Mögliches** (unter gegebenen Bedingungen) kann durch technische Mittel realisiert werden: durch Planung, durch Optimierung, durch Anpassung. Hier ist Praxis instrumentell: Wir setzen Mittel ein, um vorgegebene Ziele zu erreichen.
- **Objektiv-real Mögliches** kann nur durch **transformative Praxis** realisiert werden: durch Veränderung der Bedingungen selbst, durch kollektive Organisation, durch

politischen Kampf. Hier ist Praxis konstitutiv: Wir schaffen die Bedingungen, unter denen neue Möglichkeiten real werden.

Diese transformative Praxis ist riskant: Sie kann scheitern. Die Tendenz kann blockiert werden. Die Latenz kann unverwirklicht bleiben. Es gibt keine Garantie. Aber es gibt auch keine Alternative: Entweder wir arbeiten an der Realisierung des objektiv-real Möglichen, oder wir arrangieren uns mit dem Bestehenden.

Bloch nennt dies die Arbeit der Vermittlung: Vermittlung zwischen dem, was ist, und dem, was sein könnte; zwischen der Faktizität und der Möglichkeit; zwischen der Notwendigkeit (den Bedingungen, die wir nicht frei wählen können) und der Freiheit (den Möglichkeiten, die wir realisieren können, wenn wir die Bedingungen transformieren).

Diese Vermittlung ist kein harmonischer Prozess, sondern ein Kampf: gegen die Trägheit des Bestehenden, gegen die Interessen der Privilegierten, gegen die Resignation der Entmutigten, gegen die Macht der Verhältnisse. Der aufrechte Gang – Blochs Metapher für menschliche Würde und Freiheit – ist nicht einfach eine moralische Haltung, sondern eine praktische Notwendigkeit, wenn das objektiv-real Mögliche realisiert werden soll.

Kritische Einwände und Blochs Antworten

Die Kategorie des objektiv-real Möglichen ist nicht ohne Probleme. Sie provoziert eine Reihe kritischer Fragen:

Einwand 1: Woher wissen wir, was objektiv-real möglich ist?

Die Unterscheidung zwischen objektiv-real Möglich und bloß Gewünschtem scheint epistemisch unterbestimmt: Wie können wir sicher sein, dass eine Möglichkeit, die wir für objektiv-real halten, nicht doch nur unsere Projektion ist? Wie unterscheiden wir Tendenz von Wunsch?

Blochs Antwort: Es gibt keine absolute Sicherheit. Die Erkenntnis des objektiv-real Möglichen ist fallibel. Wir können uns irren. Aber das ist kein Argument gegen die Kategorie, sondern nur ein Argument gegen dogmatische Gewissheit. Die Methode ist: Wir suchen nach Indizien – nach Vorscheinen, nach Keimformen, nach realen Experimenten, die zeigen, dass eine Möglichkeit nicht bloß abstrakt ist. Die Energiegenossenschaft ist ein Indiz dafür, dass eine andere Energiewirtschaft objektiv-real möglich ist. Die Pariser Kommune war ein Indiz dafür, dass eine andere Staatsform objektiv-real möglich ist. Diese Indizien sind nicht Beweise, aber sie sind mehr als Wünsche.

Einwand 2: Ist das objektiv-real Mögliche nicht doch teleologisch?

Wenn es Tendenzen der Materie gibt, die auf bestimmte Verwirklichungen hinzielen, ist das nicht eine verdeckte Teleologie? Und ist Teleologie nicht mit der modernen Wissenschaft unvereinbar?

Blochs Antwort: Es ist eine offene Teleologie, keine deterministische. Die Tendenz garantiert nichts; sie kann scheitern. Und sie ist nicht von außen auferlegt (durch Gott oder einen Plan), sondern immanent: Die Materie selbst tendiert, ohne dass ein Telos vorgegeben wäre. Die moderne Komplexitätsforschung (Prigogine, Kauffman) bestätigt, dass

Selbstorganisation, Emergenz, Komplexitätssteigerung reale Phänomene sind, die nicht auf Zufall reduzierbar sind. Es gibt gerichtete Prozesse in der Natur, ohne dass diese deterministisch wären.

Einwand 3: Ist das objektiv-real Mögliche nicht normativ überladen?

Bloch spricht davon, dass bestimmte Möglichkeiten „besser", „emanzipatorischer", „fortschrittlicher" sind als andere. Aber woher kommt diese normative Bewertung? Ist sie nicht in die Ontologie hineinprojiziert?

Blochs Antwort: Die Normativität ist nicht projiziert, sondern abgelesen von den Tendenzen der Materie selbst. Die Materie tendiert zu höherer Komplexität, zu Bewusstsein, zu Freiheit – das ist keine Wertung, sondern eine empirische Feststellung (wenn auch eine umstrittene). Bloch behauptet nicht, dass diese Tendenz gut ist, weil sie existiert (das wäre ein naturalistischer Fehlschluss), sondern er behauptet, dass sie existiert, und dass wir, als bewusste Momente dieser Tendenz, Partei für sie ergreifen sollten, weil sie unseren eigenen Interessen (an Freiheit, an Würde, an gelungenem Leben) entspricht. Die Normativität kommt nicht von außen, sondern aus der Selbsterkenntnis der Materie im menschlichen Bewusstsein.

Synthese: Das objektiv-real Mögliche als Kern der konkreten Utopie

Das objektiv-real Mögliche ist die Kategorie, die Blochs gesamte Philosophie zusammenhält. Sie erlaubt es ihm, radikal und realistisch zugleich zu sein – eine Position, die die meisten politischen Strömungen verfehlen.

Der Radikalismus (von radix, Wurzel) besteht darin, dass Bloch nach den Wurzeln fragt: Was sind die fundamentalen Tendenzen der Wirklichkeit? Was ist das Ultimum, auf das die Materie hintendiert? Er begnügt sich nicht mit Oberflächenreformen, sondern fragt nach struktureller Transformation.

Der Realismus besteht darin, dass Bloch nicht träumt, sondern analysiert: Welche Tendenzen sind real vorhanden? Welche Latenzen sind tatsächlich in der Materie angelegt? Welche Keimformen existieren bereits? Er begnügt sich nicht mit Wunschbildern, sondern arbeitet an den realen Möglichkeiten.

Diese Verbindung von Radikalismus und Realismus ist die konkrete Utopie: eine Utopie, die nicht abstrakt im leeren Raum schwebt, sondern die an den realen Tendenzen der Gegenwart ansetzt und diese auf ihre emanzipatorischen Möglichkeiten hin befragt. Das objektiv-real Mögliche ist der ontologische Grund dieser konkreten Utopie – ohne diese Kategorie wäre Blochs Philosophie entweder Träumerei oder Resignation.

In einer Gegenwart, die von multiplen Krisen (ökologisch, sozial, demokratisch) geprägt ist, in der aber zugleich die Vorstellungskraft alternativer Zukünfte verkümmert scheint, gewinnt das objektiv-real Mögliche eine neue Dringlichkeit. Es ist die Kategorie, die es erlaubt, weder in Katastrophismus zu verfallen (als wäre alles verloren) noch in naiven Optimismus (als würde sich alles von selbst lösen), sondern die realen Möglichkeiten zu identifizieren und an ihrer Verwirklichung zu arbeiten. Das ist keine Garantie für Erfolg, aber es ist die einzige Haltung, die der Offenheit der Geschichte gerecht wird.

1.2.3 Latenz und Tendenz: Die Richtung der Materie

Die Kategorie des objektiv-real Möglichen wäre eine leere Abstraktion, wenn sie nicht in konkreten ontologischen Strukturen fundiert wäre. Bloch führt zwei komplementäre Begriffe ein, die diese Fundierung leisten: Latenz und Tendenz. Beide bezeichnen Modi, wie das Noch-Nicht in der Wirklichkeit selbst gegenwärtig ist – nicht als aktualisierte Existenz, aber auch nicht als bloße Abwesenheit, sondern als reale Potenzialität.

Latenz und Tendenz sind keine synonymen Begriffe, sondern beschreiben zwei verschiedene Aspekte derselben Grundstruktur. Die Latenz bezeichnet den Zustand des Noch-Nicht: das Verborgene, das Unentfaltete, das noch in sich Ruhende, das noch nicht Manifest-Gewordene. Die Tendenz bezeichnet die Dynamik des Noch-Nicht: die Richtung, die Bewegung, das Streben, das auf Verwirklichung Hindrängende. Latenz ist statisch-potentiell, Tendenz ist dynamisch-prozessual. Zusammen bilden sie die ontologische Tiefenstruktur einer Wirklichkeit, die nicht fertig ist, sondern im Werden begriffen.

Diese beiden Kategorien sind zentral für Blochs Anspruch, einen spekulativen Materialismus zu entwickeln – einen Materialismus, der die Materie nicht als tote, passive Substanz denkt (wie im mechanistischen Materialismus), sondern als lebendige, produktive, auf Zukunft hin orientierte Potenz. Latenz und Tendenz sind die Begriffe, mit denen Bloch die Eigenaktivität der Materie zu fassen sucht, ohne in animistischen oder spiritualistischen Mystizismus zu verfallen.

Im Folgenden werden beide Begriffe zunächst separat entfaltet, dann in ihrer wechselseitigen Beziehung analysiert, anschließend an konkreten Beispielen (aus Natur, Geschichte, Individuum) illustriert, und schließlich auf ihre philosophischen Implikationen und Probleme hin befragt.

Latenz: Das Verborgene als Realkategorie

Der Begriff der Latenz stammt etymologisch vom lateinischen *latere* – verborgen sein, sich verstecken. In der philosophischen Tradition wird Latenz meist als defizienter Modus verstanden: Das Latente ist das noch nicht Offenbare, das noch nicht ans Licht Getretene. Es ist eine Privation, ein Mangel an Manifestation.

Bloch transformiert diesen Begriff radikal. Latenz ist für ihn keine Privation, sondern eine positive ontologische Qualität. Das Latente ist nicht einfach „noch nicht manifest", sondern es ist in einem spezifischen Modus real gegenwärtig – als Potenz, als unentfaltete Möglichkeit, als verborgene Struktur, die wirkt, auch wenn sie nicht erscheint.

Erste Bestimmung: Latenz als ontologisches Vermögen

Latenz bezeichnet das Vermögen einer Sache oder eines Prozesses, etwas zu werden oder zu bewirken, was aktuell noch nicht realisiert ist. Dieses Vermögen ist nicht bloß logisch (als formale Möglichkeit), sondern real: Es ist in der Struktur des Seienden selbst angelegt.

Beispiel aus der Physik: Ein radioaktives Atom trägt die Latenz des Zerfalls in sich. Der Zerfall ist noch nicht eingetreten, aber das Atom hat die reale Disposition zum Zerfall. Diese

Disposition ist nicht bloß eine Zuschreibung des Beobachters (der sagt: „Es könnte zerfallen"), sondern eine objektive Eigenschaft des Atoms selbst. Die Halbwertszeit beschreibt statistisch, wann im Durchschnitt wie viele Atome zerfallen werden, aber jedes einzelne Atom trägt die Latenz des Zerfalls in sich, bevor es zerfällt.

Beispiel aus der Biologie: Ein Same trägt die Latenz des Baumes in sich. Der Baum ist noch nicht da, ist nicht aktuell existent, aber er ist im Samen potentiell präsent – nicht als kleine unsichtbare Kopie (das wäre Präformationismus), sondern als genetisches Programm, als Bauplan, als Entwicklungspotenzial. Dieses Potenzial ist real; es ist keine Projektion, sondern eine objektive Struktur des Samens.

Beispiel aus der Psychologie: Ein Mensch trägt Latenzen in sich – ungelebte Möglichkeiten, unentfaltete Talente, unterdrückte Sehnsüchte. Diese Latenzen sind nicht bloß hypothetisch („Er könnte Pianist werden, wenn…"), sondern sie sind psychisch real: Sie wirken als Unruhe, als Sehnsucht, als Drang. Sie sind Teil der Wirklichkeit dieses Menschen, auch wenn sie nie aktualisiert werden.

Die Latenz ist damit mehr als bloße Möglichkeit (die neutral zwischen Sein und Nichtsein stünde), aber weniger als Wirklichkeit (die voll manifest wäre). Sie ist ein Zwischenmodus – eine Kategorie, die die klassische Dichotomie von Möglichkeit und Wirklichkeit sprengt.

Zweite Bestimmung: Latenz als Verborgenheit

Latenz bezeichnet nicht nur ein Vermögen, sondern auch eine spezifische Seinsweise: das Verborgene, das Unentfaltete, das noch nicht an die Oberfläche Getretene. Das Latente wirkt, aber es wirkt im Verborgenen; es ist präsent, aber nicht manifest.

Hier zeigt sich eine Parallele zu Heideggers Begriff der Verborgenheit (Lethe) als Moment der Wahrheit (A-letheia). Auch Heidegger denkt die Verborgenheit nicht als bloßen Mangel an Offenbarkeit, sondern als konstitutives Moment des Seins selbst: Jede Entbergung ist zugleich Verbergung; was sich zeigt, verbirgt zugleich anderes.

Doch während Heideggers Verborgenheit primär rückwärtsgewandt ist (das Sein als das, was sich immer schon entzogen hat; die Tradition als das Vergessene, das erinnert werden muss), ist Blochs Latenz zukunftsgerichtet: Das Verborgene ist nicht das Vergessene, sondern das Noch-Nicht-Gewordene. Es ist nicht hinter uns, sondern vor uns – oder genauer: in uns, als Keim dessen, was werden könnte.

Diese Verborgenheit ist nicht gleichmäßig verteilt, sondern geschichtet. Es gibt Grade der Latenz:

- **Manifeste Latenz**: Etwas ist verborgen, aber seine Verborgenheit ist spürbar. Man ahnt, dass da etwas ist, auch wenn man es nicht greifen kann. Beispiel: Eine Ahnung, ein Vorgefühl, ein Unbehagen, das noch keinen Namen hat.
- **Tiefe Latenz**: Etwas ist so tief verborgen, dass seine Existenz nicht einmal geahnt wird. Es wirkt, aber es wirkt völlig im Dunkeln. Beispiel: Verdrängte Traumata (im Freudschen Sinne), deren Wirkung man spürt, ohne ihre Quelle zu kennen.

- **Ontologische Latenz**: Die fundamentalen Strukturen der Materie selbst, die noch nicht verwirklicht sind, die auf Verwirklichung warten. Beispiel: Die Latenz des Bewusstseins in der präbiotischen Materie, die Latenz der Freiheit in der Geschichte.

Bloch interessiert sich vor allem für die ontologische Latenz – für jene Strukturen, die nicht nur in einzelnen Dingen oder Individuen verborgen sind, sondern in der Materie als Ganzer, in der Geschichte als Prozess, im Universum als werdendes System.

Dritte Bestimmung: Latenz als Noch-Nicht-Bewusstes

Eine besondere Form der Latenz ist das Noch-Nicht-Bewusste – jener Bereich des Psychischen, der nicht (wie bei Freud) das Verdrängte, das Vergangene umfasst, sondern das Noch-Nicht-Gewordene, das Zukünftige, das noch nicht ins Bewusstsein getreten ist, weil es noch nicht realisiert ist.

Das Noch-Nicht-Bewusste ist nicht individuell beschränkt, sondern hat eine kollektive und sogar kosmische Dimension. Es gibt ein kollektives Noch-Nicht-Bewusstes – die unverwirklichten Möglichkeiten einer Gesellschaft, einer Kultur, einer Epoche. Und es gibt ein kosmisches Noch-Nicht-Bewusstes – die unverwirklichten Möglichkeiten der Materie selbst, des Universums als ganzem.

Diese Erweiterung des Unbewussten ins Noch-Nicht ist Blochs wichtigster Beitrag zur Psychoanalyse. Während Freud das Unbewusste primär als Keller denkt (der Ort, wo das Verdrängte lagert), denkt Bloch es als Baustelle (der Ort, wo das Neue entsteht). Während Freud die Psychoanalyse als Erinnerungsarbeit konzipiert (das Verdrängte bewusst machen), konzipiert Bloch sie als Antizipationsarbeit (das Noch-Nicht-Bewusste ins Bewusstsein heben).

Das Noch-Nicht-Bewusste ist latent gegenwärtig: Es wirkt als Sehnsucht, als Unruhe, als Ahnung, ohne dass es begriffen werden könnte, weil es noch nicht Form angenommen hat. Die Aufgabe ist nicht, es zu erinnern (es war nie da), sondern es zu artikulieren, ihm Gestalt zu geben, es ins Bewusstsein und ins Handeln zu überführen.

Tendenz: Die Richtung als Realkategorie

Während Latenz den Zustand des Noch-Nicht beschreibt, beschreibt Tendenz seine Dynamik. Tendenz ist Latenz in Bewegung; sie ist das Streben, das Drängen, das Auf-etwas-hin-Gerichtetsein.

Der Begriff der Tendenz ist für Bloch zentral, aber auch heikel, weil er unweigerlich an Teleologie erinnert – an die Lehre, dass Prozesse auf ein Ziel (telos) hin ausgerichtet sind. Bloch muss zeigen, dass Tendenz nicht Teleologie im klassischen Sinne bedeutet, dass man von Richtung sprechen kann, ohne deterministisch oder finalistisch zu werden.

Erste Bestimmung: Tendenz als Vektor ohne fixen Endpunkt

Eine Tendenz ist ein Vektor – eine gerichtete Bewegung. Aber anders als in der klassischen Teleologie ist der Endpunkt nicht fixiert. Es gibt eine Richtung, aber kein determiniertes Ziel. Die Tendenz drängt auf etwas hin, ohne dass dieses Etwas schon fertig definiert wäre.

Beispiel aus der Physik: In der Thermodynamik gibt es die Tendenz zu höherer Entropie (zweiter Hauptsatz). Das ist eine reale Richtung, keine bloße statistische Regelmäßigkeit. Aber unter bestimmten Bedingungen (fern vom Gleichgewicht) gibt es auch eine Gegentendenz zur Selbstorganisation (Prigogine: dissipative Strukturen). Diese Tendenz ist real, aber nicht deterministisch: Ob sich eine Struktur bildet, hängt von Fluktuationen, von Zufällen, von Randbedingungen ab.

Beispiel aus der Evolution: Die Evolution zeigt eine Tendenz zu höherer Komplexität, zu flexibleren Organismen, zu Bewusstsein. Dies ist keine Behauptung eines finalen Ziels (als wollte die Evolution den Menschen hervorbringen), sondern die Feststellung einer Richtung: Im Laufe der Evolution sind komplexere Systeme entstanden, die mehr Optionen, mehr Freiheitsgrade haben. Diese Tendenz ist real, aber nicht notwendig: Die Evolution hätte auch bei Bakterien stehenbleiben können (die sind enorm erfolgreich und angepasst).

Beispiel aus der Geschichte: Die Geschichte zeigt eine Tendenz zu größerer Freiheit, zu Demokratisierung, zu Überwindung von Herrschaft. Dies ist keine lineare Fortschrittsgeschichte (es gibt Rückschläge, Barbarei, Regression), aber es ist eine erkennbare Richtung: Menschen kämpfen für Würde, für Selbstbestimmung, für Anerkennung. Diese Kämpfe sind nicht zufällig, sondern sie folgen einer Tendenz, die in der menschlichen *Conditio* selbst angelegt ist.

Die Tendenz ist also gerichtete Offenheit: Sie hat eine Richtung, aber kein fixes Ziel; sie drängt auf etwas hin, ohne dass dieses Etwas schon vollständig bestimmt wäre.

Zweite Bestimmung: Tendenz als immanentes Streben

Tendenz ist nicht von außen auferlegt (durch Gott, durch einen Plan, durch ein Gesetz), sondern immanent: Sie ist in der Materie selbst, im Prozess selbst, im System selbst angelegt. Die Materie tendiert nicht, weil jemand sie zwingt zu tendieren, sondern weil Tendenz ihre eigene Seinsweise ist.

Dies unterscheidet Blochs Tendenz-Begriff von klassischen teleologischen Konzeptionen:

- Bei **Aristoteles** ist die Tendenz (das Streben der Dinge zu ihrer Form, zu ihrem telos) in der Natur der Dinge angelegt, aber diese Natur ist statisch: Jedes Ding hat ein fixes Wesen, das es zu verwirklichen sucht. Der Same will Baum werden, weil das sein Wesen ist.
- In der **christlichen Teleologie** (Thomas von Aquin) ist die Tendenz von Gott gesetzt: Gott hat jedem Ding seinen Zweck gegeben, auf den es hinstrebt. Die Tendenz ist extern begründet.
- Bei **Hegel** ist die Tendenz die Selbstbewegung des Geistes, der zu sich selbst kommen will. Aber diese Bewegung ist notwendig: Der Weltgeist muss sich realisieren; es gibt keine echte Kontingenz.

Bloch hingegen denkt die Tendenz als immanent, offen und nicht-notwendig: Sie kommt aus der Materie selbst, sie hat keine Garantie der Realisierung, sie kann scheitern. Die Materie tendiert, weil sie bedürftig ist, weil sie hungrig ist, weil sie nicht abgeschlossen ist – nicht weil ein äußerer Plan sie zwingt.

Dritte Bestimmung: Tendenz als objektive, nicht subjektive Kategorie

Eine häufige Fehldeutung ist, Tendenz als Projektion zu verstehen: Wir schreiben der Materie Tendenzen zu, weil wir selbst Hoffnungen haben; wir anthropomorphisieren die Natur. Bloch bestreitet dies vehement.

Tendenz ist eine objektive Kategorie – sie ist in der Wirklichkeit selbst, nicht nur in unserer Wahrnehmung. Natürlich ist unsere Erkenntnis von Tendenzen fallibel, perspektivisch, interessengeleitet. Aber das bedeutet nicht, dass die Tendenzen selbst bloß subjektiv wären.

Analogie: Die Schwerkraft ist eine objektive Kraft, auch wenn unsere Theorien über sie (Newton, Einstein) historisch variabel und revidierbar sind. Ebenso sind Tendenzen objektive Strukturen, auch wenn unsere Deutungen dieser Tendenzen fallibel sind.

Bloch würde sagen: Es gibt eine Dialektik von Subjekt und Objekt in der Erkenntnis von Tendenzen. Wir erkennen Tendenzen, weil wir selbst Teil dieser Tendenzen sind. Der Mensch ist das Moment der Materie, in dem die Materie sich ihrer eigenen Tendenzen bewusst wird. Diese Erkenntnis ist nicht neutral-distanziert, sondern engagiert-parteilich: Wir erkennen die Tendenzen zur Freiheit, weil wir selbst Freiheit wollen – aber wir wollen Freiheit, weil die Materie selbst auf Freiheit tendiert.

Diese Position ist weder objektivistisch (als gäbe es Tendenzen völlig unabhängig vom erkennenden Subjekt) noch subjektivistisch (als wären Tendenzen bloße Projektionen). Sie ist dialektisch: Subjekt und Objekt sind vermittelt; die Erkenntnis der Tendenz ist zugleich Moment dieser Tendenz.

Die Dialektik von Latenz und Tendenz

Latenz und Tendenz sind nicht zwei getrennte Phänomene, sondern zwei Aspekte derselben Struktur. Man könnte sagen: Latenz ist potenzielle Tendenz; Tendenz ist aktualisierte Latenz.

Eine Latenz ist nicht einfach statisch vorhanden, sondern sie drängt auf Verwirklichung – sie ist immer schon in Bewegung, auch wenn diese Bewegung noch nicht manifest ist. Das latente Potenzial ist nicht träge, sondern es ist unter Spannung; es will realisiert werden. Diese „Wollen" ist die Tendenz.

Umgekehrt: Eine Tendenz ist nicht einfach eine abstrakte Richtung, sondern sie ist fundiert in Latenzen – in realen Potenzialen, die auf Verwirklichung warten. Die Tendenz zur Freiheit ist real, weil in Menschen, in Gesellschaften, in der Geschichte Latenzen der Freiheit existieren: Erfahrungen von Selbstbestimmung, Praktiken der Kooperation, Sehnsüchte nach Würde.

Die Beziehung lässt sich so formulieren:

- **Latenz ohne Tendenz** wäre eine eingefrorene Möglichkeit – etwas, das Potenzial hat, aber nicht darauf drängt, sich zu verwirklichen. Solche Latenzen gibt es vielleicht in sehr stabilen Systemen, in tiefer Verdrängung, in erstarrten Strukturen. Sie sind „tot" in dem Sinne, dass sie nicht mehr lebendig wirken.
- **Tendenz ohne Latenz** wäre eine abstrakte Richtung – eine Bewegung ohne reales Substrat, ein Wollen ohne Vermögen. Das wäre die abstrakte Utopie: Man will etwas,

> aber es gibt keine realen Ansatzpunkte, keine Latenzen, an die man anknüpfen könnte.

Nur die Einheit von Latenz und Tendenz konstituiert das objektiv-real Mögliche: Es gibt reale Potenziale (Latenz), und diese Potenziale drängen auf Verwirklichung (Tendenz). Beides zusammen macht die Möglichkeit zu einer realen, nicht bloß formalen oder abstrakten.

Konkrete Beispiele: Latenz und Tendenz in Natur, Geschichte, Individuum

Um diese abstrakten Kategorien zu konkretisieren, seien drei Beispiele angeführt, die jeweils Latenz und Tendenz in verschiedenen Bereichen illustrieren.

Beispiel 1: Die Evolution als Prozess von Latenz und Tendenz

In der präbiotischen Materie – in den Molekülen, aus denen später Leben entstehen wird – existiert die Latenz des Lebens. Das Leben ist noch nicht da, aber die chemischen Strukturen, die später Leben konstituieren werden, sind bereits vorhanden. Diese Strukturen haben bestimmte Eigenschaften (etwa die Fähigkeit zur Selbstreplikation bei RNA-Molekülen), die das Leben ermöglichen.

Zugleich gibt es eine Tendenz: Die Materie unter bestimmten Bedingungen (Energie-Fluss, chemische Vielfalt) tendiert zur Bildung komplexerer Strukturen. Diese Tendenz ist nicht deterministisch (Leben könnte auch nicht entstehen), aber sie ist real: Unter den Bedingungen der frühen Erde war die Entstehung von Leben objektiv-real möglich, nicht bloß formal-möglich.

Als das Leben dann entsteht, trägt es neue Latenzen in sich: die Latenz des Bewusstseins. Im einzelligen Organismus ist Bewusstsein noch nicht da, aber die Grundstrukturen – Reizbarkeit, Reaktionsfähigkeit, Information – sind angelegt. Über Milliarden Jahre Evolution realisiert sich diese Latenz: Nervensysteme entstehen, Gehirne entwickeln sich, schließlich entsteht Bewusstsein.

Die Tendenz dieser Entwicklung ist nicht auf ein fixes Ziel gerichtet (als wollte die Evolution Bewusstsein hervorbringen), aber sie hat eine erkennbare Richtung: zu flexibleren Systemen, zu größeren Freiheitsgraden, zu mehr Informationsverarbeitung. Diese Richtung ist objektiv – sie lässt sich empirisch nachweisen –, aber sie ist offen: Die Evolution hätte auch ganz anders verlaufen können.

Beispiel 2: Die Geschichte als Prozess von Latenz und Tendenz

In der Geschichte existieren zu jedem Zeitpunkt Latenzen: unverwirklichte Möglichkeiten, blockierte Potenziale, unterdrückte Sehnsüchte. Die Bauernkriege des 16. Jahrhunderts trugen eine Latenz radikaler Demokratie in sich, die jedoch niedergeschlagen wurde. Die Pariser Kommune von 1871 trug eine Latenz proletarischer Selbstverwaltung in sich, die jedoch scheiterte. Diese Latenzen sind nicht verloren – sie wirken weiter als „unabgegoltene Vergangenheit" (Blochs Erbschaftsbegriff).

Zugleich gibt es Tendenzen: Die Geschichte tendiert – über Umwege, Rückschläge, Katastrophen hinweg – zu größerer Freiheit, zu mehr Demokratie, zu Überwindung von Herrschaft. Diese Tendenz ist nicht automatisch (es gibt die Gegentendenzen von

Faschismus, Totalitarismus, Regression), aber sie ist real: Menschen kämpfen für Würde, und diese Kämpfe haben im Laufe der Geschichte zu realen Errungenschaften geführt (Abschaffung der Sklaverei, Frauenwahlrecht, Entkolonialisierung).

Die objektiv-reale Möglichkeit einer herrschaftsfreien Gesellschaft ergibt sich aus der Einheit von Latenz (es gibt Erfahrungen von Gleichheit, Praktiken der Selbstorganisation, Sehnsüchte nach Autonomie) und Tendenz (die Geschichte zeigt eine Richtung zur Erweiterung von Freiheit). Diese Möglichkeit ist nicht garantiert, aber sie ist real.

Beispiel 3: Das Individuum als Träger von Latenz und Tendenz

Jeder Mensch trägt Latenzen in sich: ungelebte Möglichkeiten, unentfaltete Talente, unterdrückte Sehnsüchte. Diese Latenzen sind nicht bloß hypothetisch („Ich könnte auch Musiker geworden sein"), sondern sie wirken real: als Unruhe, als Unzufriedenheit, als Ahnung, dass das Leben, wie es ist, nicht das Leben ist, wie es sein könnte.

Zugleich gibt es Tendenzen: Der Mensch tendiert – wenn er nicht massiv blockiert wird – zur Entfaltung, zur Selbstverwirklichung, zur Autonomie. Diese Tendenz ist nicht in allen Kulturen gleich stark (sie wird durch Sozialisation geformt), aber sie ist anthropologisch fundiert: Menschen wollen nicht bloß existieren, sondern leben; nicht bloß funktionieren, sondern sich entfalten.

Die objektiv-reale Möglichkeit eines gelingenden Lebens ergibt sich aus der Einheit von Latenz (die Potenziale, die in diesem konkreten Menschen angelegt sind) und Tendenz (das Streben nach Verwirklichung). Psychotherapie, Bildung, politische Emanzipation sind Praktiken, die diese Möglichkeit zu realisieren suchen – nicht als Anpassung an Gegebenes, sondern als Transformation hin zum Möglichen.

Kritische Reflexion: Probleme und Grenzen

Die Kategorien Latenz und Tendenz sind nicht unproblematisch. Sie provozieren kritische Fragen:

Problem 1: Die Unterscheidung zwischen Tendenz und Wunsch

Wie unterscheiden wir reale Tendenzen von bloßen Wünschen oder Projektionen? Wenn wir in der Geschichte eine Tendenz zur Freiheit sehen, projizieren wir dann nicht unsere eigenen Werte in die Geschichte hinein?

Antwort: Die Unterscheidung ist nicht immer scharf zu treffen, aber es gibt Kriterien: Eine reale Tendenz zeigt sich in wiederholten Versuchen, in Kämpfen, in Experimenten, nicht bloß in Wünschen. Die Tatsache, dass Menschen immer wieder für Freiheit kämpfen (trotz Unterdrückung, trotz Scheitern), ist ein Indiz dafür, dass die Tendenz zur Freiheit real ist, nicht bloß eine Projektion. Umgekehrt: Wenn niemand für etwas kämpft, wenn es keine Keimformen gibt, dann ist die „Tendenz" wahrscheinlich eine Projektion.

Problem 2: Die Teleologie-Frage

Ist die Rede von „Tendenzen der Materie" nicht doch teleologisch? Und ist Teleologie nicht mit moderner Wissenschaft unvereinbar?

Antwort: Es kommt darauf an, was man unter Teleologie versteht. Wenn Teleologie bedeutet: Es gibt ein fixes Ziel, auf das alles deterministisch zuläuft (wie in der Vorsehungslehre) – dann ist Bloch nicht teleologisch. Wenn Teleologie bedeutet: Es gibt Richtungen, aber keine Garantien; es gibt Streben, aber kein feststehendes Telos – dann ist Bloch teleologisch, aber in einem offenen Sinne. Die moderne Komplexitätsforschung (Prigogine, Kauffman) zeigt, dass Selbstorganisation, Emergenz, Richtung reale Phänomene sind, die nicht auf Determinismus oder Zufall reduzierbar sind.

Problem 3: Die Normativität

Woher wissen wir, welche Tendenzen „gut" sind? Bloch sagt: Die Materie tendiert zu Freiheit, zu Komplexität, zu Bewusstsein. Aber ist das nicht eine Wertung, die in die Ontologie hineinprojiziert wird?

Antwort: Bloch behauptet nicht, dass diese Tendenzen gut sind, weil sie existieren (das wäre ein naturalistischer Fehlschluss). Er behauptet, dass sie existieren, und dass wir – als bewusste Momente dieser Tendenzen – Partei für sie ergreifen sollten, weil sie unseren eigenen Interessen (an Freiheit, an gelungenem Leben) entsprechen. Die Normativität kommt nicht von außen, sondern aus der Selbsterkenntnis: Wir erkennen in den Tendenzen der Materie unsere eigenen Tendenzen wieder, weil wir Teil dieser Materie sind.

Synthese: Die ontologische Richtung als Ermöglichung von Praxis

Latenz und Tendenz sind die ontologischen Kategorien, die Blochs Praxisphilosophie fundieren. Sie zeigen, dass die Wirklichkeit nicht geschlossen ist, nicht fertig, nicht alternativlos. Sie zeigen, dass es reale Möglichkeiten gibt, die auf Verwirklichung warten – nicht automatisch, nicht garantiert, sondern durch Praxis.

Die Erkenntnis von Latenzen und Tendenzen ist die Voraussetzung für konkrete Utopie: für eine Utopie, die nicht abstrakt im leeren Raum schwebt, sondern die an reale Potenziale anknüpft, an vorhandene Tendenzen, an objektiv-real Mögliches. Ohne diese Kategorien wäre Utopie bloßes Wunschdenken; mit ihnen wird sie zur Arbeit an den Möglichkeiten der Gegenwart.

In einer Gegenwart, die oft als alternativlos erscheint, in der „There is no alternative" (Thatcher) zur Ideologie geworden ist, gewinnen Latenz und Tendenz eine neue, kritische Kraft. Sie sind die Kategorien, mit denen sich zeigen lässt, dass die Geschlossenheit eine Täuschung ist, dass das Bestehende nicht das Notwendige ist, dass die Zukunft offen bleibt. Sie sind die ontologischen Waffen gegen die Resignation.

1.3 Kältestrom und Wärmestrom: Die Dialektik der Hoffnung

Die bisherigen Ausführungen haben Blochs Ontologie des Noch-Nicht in ihren Grundkategorien entfaltet: die S-P-Formel, die vorausweisende Materie, das Dunkel des Augenblicks, die Stufenleiter der Möglichkeit, Latenz und Tendenz. Diese Kategorien beschreiben die Struktur einer Wirklichkeit, die nicht abgeschlossen ist, sondern auf Zukunft hin offen. Doch damit ist noch nicht geklärt, wie sich der Mensch – als bewusstes Moment dieser prozessualen Wirklichkeit – zu ihr verhalten soll. Wie soll das Denken, wie soll die Praxis beschaffen sein, die dieser offenen, noch nicht fertigen Welt angemessen ist?

Bloch formuliert seine Antwort in der Unterscheidung zwischen Kältestrom und Wärmestrom. Diese Unterscheidung ist nicht nur eine methodologische oder psychologische (im Sinne von „kühle Analyse" versus „leidenschaftliches Engagement"), sondern eine fundamentale Dialektik, die das gesamte Verhältnis von Theorie und Praxis, von Erkenntnis und Hoffnung, von Vernunft und Utopie strukturiert.

Kältestrom und Wärmestrom sind keine Gegensätze, die sich ausschließen, sondern komplementäre Momente eines einzigen dialektischen Prozesses. Sie sind die beiden Ströme, die durch die Geschichte fließen, durch das menschliche Bewusstsein, durch jede politische Bewegung, durch jede philosophische Reflexion. Und sie müssen zusammenfließen, sollen vermittelt werden, wenn das Denken und Handeln nicht entweder in kalte Resignation oder in heiße Schwärmerei verfallen soll.

Die Unterscheidung hat ihre historischen Wurzeln in der Tradition des dialektischen Materialismus, aber Bloch transformiert sie radikal. Während in der marxistischen Orthodoxie oft eine Trennung zwischen „wissenschaftlichem Sozialismus" (der kalt-analytisch die Gesetze der Geschichte erkennt) und „utopischem Sozialismus" (der warm-schwärmerisch von einer besseren Welt träumt) behauptet wird – wobei ersterer als überlegen gilt –, insistiert Bloch darauf, dass beide gleichursprünglich und gleichnotwendig sind. Ohne Kältestrom verfällt man in abstrakte Utopie; ohne Wärmestrom verfällt man in technokratische Kälte. Nur ihre Dialektik eröffnet den Raum konkreter Utopie.

Diese Dialektik ist zugleich eine Antwort auf die Dialektik der Aufklärung (Horkheimer/Adorno). Wo Horkheimer und Adorno die Aufklärung primär als Verfallsgeschichte schreiben – als Umschlag der Vernunft in Herrschaft, der instrumentellen Rationalität in Barbarei –, hält Bloch an der Möglichkeit fest, dass die Aufklärung ihre eigene Kälte überwinden kann, wenn sie sich mit dem Wärmestrom verbindet. Die Vernunft ist nicht per se zum Scheitern verurteilt; sie braucht nur die utopische Energie, die sie vor ihrer eigenen Erstarrung bewahrt.

Im Folgenden werden zunächst beide Ströme separat charakterisiert – der Kältestrom (1.3.1) und der Wärmestrom (1.3.2) –, um dann ihre dialektische Vermittlung in der *docta spes*, der gelehrten Hoffnung, zu entfalten (1.3.3). Dabei wird deutlich werden, dass diese Unterscheidung weit über eine bloße Metapher hinausgeht: Sie beschreibt zwei fundamentale Modi des Weltverhältnisses, die beide notwendig, aber jeweils einseitig sind, und die nur in ihrer Synthese der Offenheit der Wirklichkeit gerecht werden.

Exkurs: Kältestrom/Wärmestrom versus Apollinisch/Dionysisch

Die Unterscheidung von Kältestrom und Wärmestrom erinnert unweigerlich an Friedrich Nietzsches berühmte Dichotomie des Apollinischen und Dionysischen aus der „Geburt der Tragödie" (1872). Auch Nietzsche denkt zwei fundamentale Prinzipien, die das menschliche Schaffen – insbesondere die Kunst, aber darüber hinaus die gesamte Kultur – strukturieren: das apollinische Prinzip der Form, der Ordnung, der rationalen Klarheit einerseits, das dionysische Prinzip des Rausches, der Entgrenzung, des Irrationalen andererseits. Die strukturelle Parallele ist offensichtlich: Beide Unterscheidungen markieren zwei komplementäre Pole menschlicher Existenz, die jeweils einseitig sind und die zusammengebracht werden müssen. Und tatsächlich hat Bloch Nietzsche intensiv studiert

und war von dessen Denken beeinflusst, auch wenn er sich politisch und weltanschaulich fundamental von ihm unterscheidet.

Doch die Differenzen sind ebenso bedeutsam wie die Ähnlichkeiten, und sie zeigen, dass Bloch keineswegs eine bloße Adaption nietzscheanischer Kategorien liefert, sondern eine eigenständige, materialistisch-dialektische Position entwickelt. Die Verwandtschaft liegt zunächst darin, dass beide Begriffspaare eine fundamentale Dualität menschlicher Welterfahrung beschreiben, dass beide die Notwendigkeit beider Pole betonen und nicht auf deren Ausschließung zielen, dass beide eine einseitige Rationalisierung kritisieren – bei Nietzsche die sokratische Wissenschaft, bei Bloch die instrumentelle Vernunft – und dass beide in der Kunst einen privilegierten Ort sehen, wo beide Dimensionen zusammenkommen können. So weit die Gemeinsamkeiten.

Die Differenzen beginnen bereits bei der ontologischen Fundierung. Nietzsches apollinisch-dionysisches Gegensatzpaar ist primär eine Kategorie der Ästhetik und der Kulturphilosophie. Es beschreibt zwei Kunsttriebe, die aus verschiedenen menschlichen Grundhaltungen entspringen: Das Apollinische ist das Prinzip der Ordnung, der Form, des Maßes, der Individuation, das sich in der bildenden Kunst, in der epischen Dichtung, in der rationalen Philosophie manifestiert. Das Dionysische ist das Prinzip des Rausches, der Entgrenzung, der Auflösung der Individuation, das sich in der Musik, im Tanz, im ekstatischen Kult ausdrückt. Beide sind für Nietzsche anthropologische Konstanten, ewige Pole menschlicher Existenz, die sich in verschiedenen Epochen und Kulturen unterschiedlich manifestieren, deren Spannung aber grundsätzlich unaufhebbar ist.

Blochs Kältestrom und Wärmestrom hingegen sind nicht primär ästhetische oder psychologische Kategorien, sondern ontologische und geschichtsphilosophische. Sie beschreiben keine zeitlosen Grundtypen menschlicher Welterfahrung, sondern historische Ströme, die durch die gesamte Geschichte fließen, die in der Materie selbst fundiert sind, die sich in verschiedenen Epochen unterschiedlich artikulieren. Der Kältestrom ist nicht einfach eine Grundhaltung (wie das Apollinische), sondern eine historische Bewegung – die Bewegung der entzaubernden Vernunft, die von der griechischen Philosophie über die neuzeitliche Wissenschaft bis zur spätmodernen Verwaltung reicht. Der Wärmestrom ist nicht einfach ein psychologisches Prinzip (wie das Dionysische), sondern eine ontologische Struktur – die Struktur des Noch-Nicht, die in der Materie selbst als Tendenz wirkt.

Diese ontologische Differenz führt zu einer grundlegend anderen zeitlichen Struktur. Nietzsches Apollinisch-Dionysisches ist im Kern zyklisch gedacht. Die beiden Prinzipien sind ewige Pole, die sich wiederholen, die in verschiedenen Kulturen und Epochen sich neu konfigurieren, aber die keine teleologische Entwicklung durchmachen. Die griechische Tragödie war für Nietzsche die große Synthese, in der beide Prinzipien sich durchdrangen – Apollon gab die Form, Dionysos gab den Rausch. Aber diese Synthese wurde zerstört durch die sokratische Vernunft, und seitdem dominiert das Apollinische einseitig. Nietzsches Hoffnung richtet sich auf eine Wiederkehr der Tragödie, auf eine neue Synthese – aber diese Wiederkehr ist nicht als Fortschritt gedacht, sondern als ewige Wiederkehr des Gleichen. Es gibt keine Geschichte im emphatischen Sinne, keine Richtung, kein Telos.

Bloch hingegen denkt seine Dichotomie geschichtsphilosophisch, als Momente einer historischen Dialektik, die auf Versöhnung, auf Synthese, auf ein Ultimum hinzielt.

Kältestrom und Wärmestrom sind nicht ewige Gegensätze, die sich zyklisch wiederholen, sondern Momente eines Prozesses, der auf die Heimat – einen Zustand der Vermittlung – hinstrebt. Dieser Prozess ist offen, nicht deterministisch, kann scheitern, aber er hat eine Richtung. Die Geschichte ist nicht sinnlos, nicht zyklisch, sondern sie trägt Tendenzen in sich, die auf Versöhnung drängen, auch wenn diese Versöhnung nie vollständig erreicht wird.

Eine weitere entscheidende Differenz betrifft die Bewertung und den Charakter der beiden Pole. Nietzsches Dionysisches ist primär Rausch, Ekstase, Entgrenzung – ein Zustand, in dem das Individuum sich auflöst, in dem das principium individuationis außer Kraft gesetzt wird, in dem man im Rausch, in der Musik, im dionysischen Kult aufgeht. Es ist eine Regression ins Vorbewusste, ins Chaotische, ins Elementare. Das Dionysische ist gefährlich, zerstörerisch, aber auch lebenssteigernd, intensivierend. Es ist die dunkle Seite der Existenz, die das Apollinische – die lichte Welt der Form und Ordnung – ergänzt und herausfordert.

Blochs Wärmestrom hingegen ist nicht Rausch, sondern Pathos. Er ist nicht Auflösung des Subjekts, sondern Intensivierung des Subjekts. Er ist nicht irrational, sondern affektiv-rational – er verbindet Gefühl und Denken, Leidenschaft und Einsicht. Der Wärmestrom ist nicht dionysischer Rausch, sondern konkrete Hoffnung, eine Hoffnung, die an reale Tendenzen anschließt, die durch Analyse hindurchgegangen ist, die nicht blind ist, sondern sehend. Bloch nennt dies die gelehrte Hoffnung, die docta spes, die durch die Schule der Ernüchterung gegangen ist, ohne ihre utopische Energie zu verlieren. Diese Hoffnung hat nichts Rauschhaftes, nichts Ekstasisches; sie ist nüchterne Leidenschaft, kalkuliertes Wagnis, informierte Utopie.

Damit zusammen hängt eine weitere fundamentale Differenz: die politische Dimension. Bei Nietzsche ist die Unterscheidung primär ästhetisch. Sie beschreibt zwei Formen der Kunst, des Lebens, der Kultur. Nietzsches gesamtes Projekt ist eine Ästhetik der Existenz, eine Umwertung aller Werte durch die Kunst, nicht durch Politik. Die Synthese von Apollinischem und Dionysischem ist eine ästhetische Aufgabe, keine gesellschaftliche. Nietzsche verachtet die Politik, verachtet die Masse, verachtet die demokratischen Bewegungen seiner Zeit. Sein Ideal ist der aristokratische Einzelne, der künstlerische Genius, der Übermensch, der jenseits von Gut und Böse sein eigenes Gesetz schafft.

Bloch hingegen ist durch und durch politisch. Die Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom ist für ihn die Dialektik von Reform und Revolution, von Analyse und Vision, von Organisation und Spontaneität. Es geht nicht um Kunst, sondern um die Frage: Wie kann eine politische Bewegung erfolgreich sein? Wie kann eine Transformation der Gesellschaft gelingen? Blochs Antwort: Nur wenn sie beides verbindet – die kühle Analyse der Machtverhältnisse und das heiße Pathos der Befreiung. Eine Bewegung, die nur analysiert, wird apathisch, technokratisch, mutlos. Eine Bewegung, die nur Pathos hat, wird schwärmerisch, abstrakt, ineffektiv. Nur die Dialektik beider ermöglicht konkrete Utopie.

Diese Politisierung der Dichotomie führt auch zu einer anderen Bewertung der Synthese. Für Nietzsche war die Synthese von Apollinischem und Dionysischem ein ästhetisches Ideal, das in der griechischen Tragödie einst verwirklicht war und vielleicht – durch Wagner, durch die Wiederkehr der Tragödie – erneut verwirklicht werden könnte. Diese Synthese ist

eine kulturelle Leistung, keine gesellschaftliche Transformation. Für Bloch hingegen ist die Synthese von Kältestrom und Wärmestrom eine praktisch-politische Notwendigkeit. Sie ist nicht primär ästhetisch, sondern praxeologisch. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit emanzipatorischer Transformation. Ohne diese Synthese verfällt man entweder in technokratische Verwaltung oder in utopistische Schwärmerei – beides Sackgassen.

Schließlich unterscheidet sich auch die materialistische Fundierung. Nietzsche denkt seine Dichotomie letztlich idealistisch, oder besser: vitalistisch. Das Apollinische und Dionysische sind Manifestationen des Willens zur Macht, der als metaphysisches Grundprinzip alles Seiende durchzieht. Sie sind keine historischen oder materiellen Strukturen, sondern Ausdruck eines fundamentalen Lebensprinzips. Bloch hingegen fundiert seine Dichotomie materialistisch. Der Kältestrom ist nicht ein zeitloses Prinzip, sondern die historische Bewegung der Rationalisierung, die in der Entwicklung der Produktivkräfte, in der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft, in der Verwissenschaftlichung der Welt ihre materielle Basis hat. Der Wärmestrom ist nicht ein vitalistisches Prinzip, sondern die in der Materie selbst angelegte Tendenz zum Noch-Nicht, zum Überschreiten des Gegebenen, zur Verwirklichung von Möglichkeiten.

Man kann also sagen: Es gibt eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen Nietzsches apollinisch-dionysisch und Blochs Kältestrom-Wärmestrom, insofern beide eine fundamentale Dualität beschreiben, die beide Pole erfordert und deren einseitige Verabsolutierung kritisiert wird. Insofern könnte Bloch von Nietzsche inspiriert sein – die Idee, dass es zwei komplementäre Prinzipien gibt, die beide notwendig sind, ist ähnlich. Aber Bloch transformiert diese Idee radikal: Er historisiert sie, indem er sie als Ströme durch die Geschichte denkt, nicht als zeitlose ästhetische Prinzipien. Er politisiert sie, indem er sie auf gesellschaftliche Transformation bezieht, nicht nur auf Kunst. Er dialektisiert sie, indem er nicht eine bloße Balance, sondern eine Synthese in der docta spes anstrebt. Und er materialisiert sie, indem er sie in der Ontologie des Noch-Nicht fundiert, nicht in ästhetischen oder vitalistischen Kategorien.

Insofern ist die Kälte-Wärmestrom-Unterscheidung mehr als eine bloße Adaption Nietzsches. Sie ist eine eigenständige Konzeption, die Nietzsches Intuition einer fundamentalen Dualität aufnimmt, sie aber in einen ganz anderen – nämlich materialistischen, geschichtsphilosophischen, utopischen – Rahmen stellt. Wo Nietzsche ästhetisch denkt, denkt Bloch ontologisch. Wo Nietzsche zyklisch denkt, denkt Bloch teleologisch-offen. Wo Nietzsche den Übermensch imaginiert, imaginiert Bloch die befreite Gesellschaft. Wo Nietzsche den Rausch feiert, feiert Bloch die konkrete Hoffnung. Die Verwandtschaft ist unübersehbar, aber die Differenz ist ebenso fundamental. Bloch ist kein Nietzscheaner – er ist ein materialistischer Dialektiker, der von Nietzsche gelernt hat, ohne ihm zu folgen.

1.3.1 Der Kältestrom: Analyse, Nüchternheit, instrumentelle Vernunft

Der Kältestrom bezeichnet jene Dimension des Denkens und Handelns, die durch Nüchternheit, Analyse, Distanz und instrumentelle Rationalität charakterisiert ist. Es ist die Seite der Vernunft, die entzaubert, die vermisst, die berechnet, die die Welt als Gegenstand der Erkenntnis und Manipulation begreift. Der Kältestrom ist die Tradition der Aufklärung im

engeren Sinne: das Projekt, durch rationale Durchdringung der Wirklichkeit die Herrschaft über sie zu gewinnen – sowohl Naturbeherrschung als auch gesellschaftliche Rationalität.

Bloch verwendet die Metapher des „Stroms" bewusst: Es handelt sich nicht um einzelne Akte des Denkens, sondern um eine kontinuierliche Bewegung, einen Fluss, der durch die Geschichte zieht, der sich in verschiedenen Formen manifestiert, der aber eine innere Einheit und Logik besitzt. Der Kältestrom ist kein Fehler, keine Verirrung, sondern eine notwendige Dimension der menschlichen Welterfahrung und Weltgestaltung.

Die Charakterisierung des Kältestroms erfolgt in mehreren Schritten: Zunächst wird seine historische Genese skizziert, dann seine systematischen Merkmale entfaltet, anschließend seine Notwendigkeit und Leistungen gewürdigt, schließlich aber auch seine Grenzen und Gefahren benannt.

Die historische Genese: Von der Entzauberung zur Verdinglichung

Der Kältestrom beginnt historisch mit der Entzauberung der Welt (Max Weber). In der mythischen Weltsicht ist die Welt beseelt, ist voll von Göttern, Geistern, Mächten; sie ist ein lebendiger Kosmos, in dem der Mensch eingebettet ist. Die Naturphänomene – Blitz, Sturm, Ernte – sind nicht neutrale Vorgänge, sondern Äußerungen göttlicher Mächte, die man beschwören, mit denen man kommunizieren muss.

Die griechische Philosophie – von den Vorsokratikern über Platon und Aristoteles – beginnt den Prozess der Entzauberung: Die Natur wird als Kosmos begriffen, der rationalen Gesetzen folgt; die Götter werden zu Prinzipien (das Gute, das Eine, der unbewegliche Beweger). Aber die Welt bleibt noch durchdrungen von Sinn: Sie hat eine Ordnung (taxis), einen Zweck (telos), eine Schönheit (kalon). Die Vernunft (nous, logos) ist nicht bloß Instrument, sondern Teilhabe am göttlichen Logos, an der Weltvernunft.

Die eigentliche Kälte beginnt mit der neuzeitlichen Wissenschaft (Galilei, Descartes, Newton). Die Natur wird zur res extensa – zur ausgedehnten Substanz, die nur noch quantitative Eigenschaften hat (Ausdehnung, Bewegung, Masse). Alle qualitativen Eigenschaften (Farbe, Klang, Geschmack, Sinn) werden zu sekundären Qualitäten erklärt, die nur in der Wahrnehmung des Subjekts existieren, nicht in der Sache selbst. Die Welt wird zum Mechanismus, zu einer Maschine, die nach mathematisch formulierbaren Gesetzen funktioniert.

Diese Mechanisierung der Natur ermöglicht die technische Beherrschung: Wenn die Natur ein Mechanismus ist, dann kann man ihn verstehen, voraussagen, manipulieren. Francis Bacons Programm – „Wissen ist Macht" – formuliert dies explizit: Das Ziel der Wissenschaft ist nicht kontemplative Erkenntnis, sondern Herrschaft über die Natur zum Nutzen des Menschen.

Parallel dazu verläuft die Rationalisierung der Gesellschaft (Max Weber): Die ständische Ordnung mit ihren tradierten Bindungen wird aufgelöst zugunsten einer Gesellschaft, die auf Vertrag, auf Tausch, auf instrumenteller Rationalität beruht. Die Zweck-Mittel-Rationalität breitet sich aus: Nicht mehr Tradition oder religiöse Gebote bestimmen das Handeln, sondern die kalkulierende Abwägung von Nutzen und Kosten. Der Kapitalismus ist die

ökonomische Form dieser Rationalisierung: alles wird zur Ware, alles hat seinen Preis, alles ist berechenbar.

Diese Entwicklung gipfelt in der totalen Verwaltung (Horkheimer/Adorno): Die instrumentelle Vernunft, die ursprünglich der Befreiung dienen sollte (Befreiung von Naturzwängen, von Aberglauben, von willkürlicher Herrschaft), schlägt um in eine neue Form der Herrschaft. Die Gesellschaft wird zur Maschine, die Menschen zu Rädchen, das Leben zu einem verwalteten Dasein, in dem alles funktioniert, aber nichts mehr lebt.

Blochs Kältestrom umfasst diese gesamte Entwicklung: von der griechischen Rationalisierung über die neuzeitliche Mechanisierung bis zur spätmodernen Verwaltung. Es ist der Strom der entzaubernden Vernunft, der analytischen Distanz, der instrumentellen Kalkulation.

Systematische Merkmale: Was macht den Kältestrom aus?

Der Kältestrom lässt sich durch eine Reihe systematischer Merkmale charakterisieren, die zusammen sein Profil ergeben:

1. Analyse und Zerlegung: Der Kältestrom ist primär analytisch: Er zerlegt die Phänomene in ihre Elemente, um sie zu verstehen. Das Ganze wird auf seine Teile reduziert; das Komplexe wird auf das Einfache zurückgeführt. Diese analytische Methode ist die Grundlage der modernen Wissenschaft: Man isoliert Variablen, man kontrolliert Bedingungen, man experimentiert.

Diese Analyse ist distanziert: Der Forscher tritt zurück, nimmt eine Außenperspektive ein, betrachtet den Gegenstand ohne affektive Beteiligung. Die Objektivität der Wissenschaft beruht auf dieser Distanz: Nur wer sich nicht involviert, kann neutral, unvoreingenommen, wahrheitsfähig sein.

Beispiel: Die medizinische Anatomie zerlegt den Körper in Organe, Gewebe, Zellen, Moleküle. Sie betrachtet den Körper als Mechanismus, dessen Funktionsweise man verstehen und reparieren kann. Diese Perspektive ist ungeheuer erfolgreich (moderne Medizin), aber sie ist auch kalt: Der lebendige Mensch wird zum Objekt, zum Fall, zur Nummer.

2. Quantifizierung und Berechenbarkeit: Der Kältestrom tendiert zur Quantifizierung: Was zählbar, messbar, berechenbar ist, wird privilegiert; was sich der Quantifizierung entzieht, wird marginalisiert oder ignoriert. Die Mathematisierung der Naturwissenschaften ist das Paradigma: Nur was in Zahlen ausgedrückt werden kann, gilt als wissenschaftlich exakt.

Diese Quantifizierung greift über auf die Gesellschaft: Die Ökonomie wird zur Wissenschaft der Optimierung (Nutzenmaximierung, Profitmaximierung); die Politik wird zur Wissenschaft der Verwaltung (Statistiken, Indikatoren, Effizienzmessungen); das Leben selbst wird vermessen und bewertet (Gesundheitsdaten, Leistungskennziffern, Rankings).

Beispiel: Die moderne Ökonomie reduziert menschliche Beziehungen auf Tauschrelationen, auf Preise, auf Kosten-Nutzen-Kalkulationen. Sie fragt nicht: Was ist ein gutes Leben?

Sondern: Was maximiert den Nutzen? Diese Reduktion ermöglicht präzise Analysen, aber sie entleert zugleich die Welt von Sinn, von Qualität, von Bedeutung.

3. Instrumentalität und Mittel-Zweck-Rationalität: Der Kältestrom denkt primär instrumental: Dinge, Prozesse, sogar Menschen werden zu Mitteln für Zwecke. Die Frage ist nicht: Was ist an sich wertvoll? Sondern: Wozu ist es nützlich? Die Zweck-Mittel-Rationalität wird zum dominanten Modus des Denkens.

Diese Instrumentalisierung ist die Grundlage der Technik: Technik ist die systematische Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnis zur Beherrschung von Natur und Gesellschaft. Sie fragt nicht nach dem Sinn, sondern nach der Effizienz: Wie kann man mit minimalem Aufwand maximalen Ertrag erzielen?

Aber diese Instrumentalität greift über auf Bereiche, die ursprünglich nicht instrumental gedacht waren: Bildung wird zu Humankapitalbildung (Investition in zukünftige Produktivität); Beziehungen werden zu Netzwerken (die man pflegt, weil sie nützlich sein könnten); Kunst wird zu Kulturindustrie (die Unterhaltung produziert, um Profit zu generieren).

Beispiel: Die Humankapitaltheorie (Gary Becker) betrachtet Bildung, Gesundheit, sogar Heirat als Investitionen, die sich rechnen müssen. Diese Perspektive ist kalt, weil sie das Intrinsische (Bildung als Selbstzweck, Liebe als Selbstzweck) auf Extrinsisches (Bildung als Mittel zum Einkommen, Beziehung als Mittel zur Statusoptimierung) reduziert.

4. Objektivierung und Verdinglichung: Der Kältestrom objektiviert: Er verwandelt Subjekte in Objekte, Prozesse in Dinge, Qualitäten in Quantitäten. Diese Objektivierung ist notwendig für wissenschaftliche Erkenntnis (man muss das Subjekt vom Objekt unterscheiden können), aber sie kann sich verselbstständigen zur Verdinglichung (Lukács): Die sozialen Verhältnisse erscheinen als Dinge, als Naturgesetze, als unveränderliche Strukturen.

Die Verdinglichung ist die Ideologie des Kältestroms: Sie lässt vergessen, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse von Menschen gemacht sind und deshalb auch von Menschen verändert werden können. Sie naturalisiert das Historische; sie ewig das Kontingente; sie verabsolutiert das Relative.

Beispiel: Der Fetischcharakter der Ware (Marx): Die Ware erscheint als Ding mit natürlichen Eigenschaften (dieser Tisch kostet 100 Euro), aber in Wahrheit ist der Preis Ausdruck sozialer Verhältnisse (der Arbeitsverhältnisse, der Machtverhältnisse, der Marktverhältnisse). Die Verdinglichung verschleiert die sozialen Prozesse hinter den Dingen.

5. Neutralität und Wertfreiheit: Der Kältestrom beansprucht Neutralität: Er will die Wirklichkeit beschreiben, wie sie ist, ohne Wertungen, ohne Parteinahme, ohne Engagement. Die Wissenschaft soll wertfrei sein (Max Weber); sie soll Fakten feststellen, nicht Normen setzen; sie soll erklären, nicht bewerten.

Diese Neutralität ist einerseits eine Errungenschaft: Sie schützt die Erkenntnis vor Ideologisierung, vor Instrumentalisierung durch Macht, vor Unterordnung unter vorgefasste Normen. Andererseits ist sie eine Illusion: Es gibt keine absolute Neutralität, weil jede Forschung von Interessen geleitet ist, weil jede Fragestellung Wertungen impliziert, weil die Auswahl dessen, was untersucht wird, schon eine Entscheidung ist.

Die vermeintliche Neutralität verbirgt oft eine stillschweigende Parteinahme für das Bestehende: Wer „neutral" beschreibt, wie die Dinge sind, legitimiert implizit, dass sie so sind. Die Wertfreiheit wird zur Ideologie, die den Status quo immunisiert gegen Kritik.

Beispiel: Die Neoklassische Ökonomie behauptet, wertfreie Wissenschaft zu sein, die nur beschreibt, wie Märkte funktionieren. Tatsächlich impliziert sie eine ganze Reihe normativer Setzungen: dass Märkte effizient sind, dass Präferenzen gegeben sind, dass Wachstum wünschenswert ist. Diese Normen werden nicht explizit gemacht, sondern in die „Wissenschaftlichkeit" eingebaut.

Die Notwendigkeit des Kältestroms: Gegen die Schwärmerei

Trotz dieser kritischen Charakterisierung – die zeigt, wie der Kältestrom zur Verdinglichung, zur Kälte, zur Inhumanität führen kann – betont Bloch nachdrücklich die Notwendigkeit des Kältestroms. Er ist kein Irrweg, kein Fehler, keine bloße Herrschaftstechnik, sondern eine unverzichtbare Dimension menschlicher Welterfahrung.

Warum ist der Kältestrom notwendig?

1. Gegen den Mythos: Der Kältestrom ist notwendig als Entzauberung des Mythos, der Superstition, des Aberglaubens. In der mythischen Weltsicht ist die Welt zwar „beseelt", aber diese Beseelung ist oft eine Projektion menschlicher Ängste und Wünsche. Die Götter sind launisch, unberechenbar, grausam. Der Mensch ist ausgeliefert an Mächte, die er nicht versteht und nicht kontrollieren kann.

Die entzaubernde Vernunft befreit von dieser Ausgeliefertheit: Sie zeigt, dass Blitz und Donner keine Äußerungen göttlichen Zorns sind, sondern natürliche Phänomene; dass Krankheiten keine Strafen sind, sondern biologische Prozesse; dass soziale Ordnungen keine göttlichen Stiftungen sind, sondern menschliche Konstruktionen. Diese Entzauberung ist ein Akt der Befreiung.

2. Gegen die Schwärmerei: Der Kältestrom ist notwendig als Korrektiv gegen Schwärmerei, gegen abstrakten Utopismus, gegen Wunschdenken. Ohne die nüchterne Analyse der realen Bedingungen verfällt man in Illusionen: Man träumt von einer besseren Welt, ohne zu fragen, ob und wie sie realisierbar ist; man projiziert Wünsche in die Wirklichkeit, ohne zu prüfen, ob diese Wünsche den Tendenzen der Materie entsprechen.

Bloch nennt dies „abstrakte Utopie": eine Utopie, die nur formal-möglich ist, die den realen Bedingungen aber widerspricht. Solche Utopien sind nicht nur nutzlos (weil unrealisierbar), sondern gefährlich: Wenn man versucht, sie dennoch zu verwirklichen, muss man die Wirklichkeit Gewalt antun, muss man die Menschen an die Utopie anpassen, statt umgekehrt. Der Terror vieler gescheiterter Revolutionen (Jakobinismus, Stalinismus) hat hier seine Wurzel.

Der Kältestrom verhindert dies, indem er nüchtern analysiert: Was sind die realen Bedingungen? Welche Tendenzen sind vorhanden? Was ist objektiv-real möglich, und was ist bloße Fantasie? Diese Analyse ist mühsam, ernüchternd, oft entmutigend – aber sie ist notwendig, wenn die Utopie konkret werden soll.

3. Für die Effizienz der Praxis: Der Kältestrom ist notwendig für die Effizienz politischer und sozialer Praxis. Ohne instrumentelle Rationalität kann man keine Organisationen aufbauen, kann man keine Ressourcen planen, kann man keine Strategien entwickeln. Die Zweck-Mittel-Rationalität ist nicht bloß Herrschaftsinstrument, sondern auch Ermöglichungsbedingung jeder kollektiven Praxis.

Beispiel: Eine soziale Bewegung braucht Organisation – Kommunikationsstrukturen, Entscheidungsverfahren, Ressourcenverteilung. Diese Organisation erfordert instrumentelle Rationalität: Man muss planen, kalkulieren, koordinieren. Ohne diese Rationalität bleibt die Bewegung spontaneistisch, chaotisch, ineffektiv.

Der Kältestrom ist also auch die Seite der Disziplin, der Arbeit, der Geduld – Tugenden, die oft unterschätzt werden, weil sie unspektakulär sind, aber ohne die keine Transformation gelingen kann.

4. Für die Kritik: Der Kältestrom ermöglicht Kritik: die nüchterne Analyse der Herrschaftsverhältnisse, die Entlarvung ideologischer Verschleierungen, die Dekonstruktion falscher Versöhnungen. Die kritische Theorie – von Marx über die Frankfurter Schule bis zur Gegenwart – ist wesentlich kalt: Sie entzaubert, sie demaskiert, sie destruiert Illusionen.

Diese kritische Arbeit ist negativ, schmerzhaft, oft deprimierend. Sie zeigt, dass vieles, was als natürlich, als vernünftig, als unveränderlich erscheint, in Wahrheit Ideologie ist. Sie zertrümmert falsche Hoffnungen, entlarvt oberflächliche Lösungen, konfrontiert mit der Härte der Verhältnisse. Aber gerade dadurch ist sie notwendig: Nur wer die Wirklichkeit nüchtern analysiert, kann sie wirklich verändern.

Die Grenzen und Gefahren: Wenn der Kältestrom sich verselbstständigt

So notwendig der Kältestrom ist – er hat auch Grenzen, und er birgt Gefahren, wenn er sich verselbstständigt, wenn er nicht durch den Wärmestrom ergänzt wird.

1. Die Vereisung des Lebendigen: Der Kältestrom tendiert dazu, das Lebendige zu verdinglich, das Prozessuale zu fixieren, das Qualitative auf Quantitatives zu reduzieren. Wenn alles nur noch analysiert, gemessen und berechnet wird, geht die Erfahrung des Lebens verloren. Die Welt wird zur Sammlung von Daten, das Leben zum verwalteten Dasein, der Mensch zum Funktionsträger.

Horkheimer und Adorno haben diese Tendenz in der „Dialektik der Aufklärung" diagnostiziert: Die Vernunft, die ursprünglich der Befreiung dienen sollte, schlägt um in ihr Gegenteil. Sie wird zur instrumentellen Vernunft, die alles – auch den Menschen selbst – zum bloßen Mittel degradiert. Die Aufklärung führt zur totalen Verwaltung, zur Kulturindustrie, schließlich zur Barbarei (Auschwitz als „rational" organisierter Massenmord).

Bloch teilt diese Diagnose, aber er hält an der Rehabilitation der Vernunft fest – wenn sie mit dem Wärmestrom verbunden wird.

2. Die Legitimierung des Bestehenden: Der Kältestrom, wenn er sich als neutral, als wertfrei ausgibt, legitimiert oft stillschweigend das Bestehende. Wer nur beschreibt, wie die Dinge sind, ohne zu fragen, wie sie sein könnten, verfestigt den Status quo. Die

positivistische Wissenschaft, die behauptet, nur Fakten festzustellen, wird zur Ideologie: Sie verschließt den Blick auf Alternativen, sie immunisiert die Verhältnisse gegen Kritik.

Bloch kritisiert besonders den „Objektivismus" – die Haltung, die behauptet, die Wirklichkeit sei so, wie sie ist, und man müsse sich ihr anpassen. Dieser Objektivismus ist die theoretische Form der Resignation: Er verabsolutiert das Gegebene und schneidet die Zukunft ab.

3. Die Apathie der Theorie: Der Kältestrom kann zur Apathie führen: zu einer Haltung, die alles versteht, alles durchschaut, aber nichts mehr will, nichts mehr hofft, nichts mehr wagt. Die totale Analyse lähmt die Praxis; die vollständige Ernüchterung führt zu Zynismus oder Resignation.

Dies ist die Gefahr der kritischen Theorie: Sie kann so scharf kritisieren, so gründlich destruieren, dass am Ende nur noch Negativität übrigbleibt – die Einsicht in die Totalität der Herrschaft, ohne Perspektive auf Befreiung. Adornos „Es gibt kein richtiges Leben im falschen" ist die Formel dieser Apathie: Wenn das Falsche total ist, dann ist jede Praxis schon im Voraus kontaminiert.

Bloch hält dagegen: Selbst im Falschen gibt es Risse, gibt es Noch-Nicht, gibt es Ansatzpunkte für Transformation. Der Kältestrom darf nicht zum Selbstzweck werden; er muss ergänzt werden durch den Wärmestrom – durch die Hoffnung, durch das Pathos, durch das Wagnis des Novums.

Der Kältestrom als notwendiges, aber unzureichendes Moment

Der Kältestrom ist unverzichtbar: ohne Analyse keine Erkenntnis, ohne Nüchternheit keine konkrete Utopie, ohne Kritik keine Befreiung. Er ist die Seite der Vernunft, die entzaubert, die vermisst, die plant. Er ist die Seite der Disziplin, die organisiert, die arbeitet, die durchhält.

Aber er ist unzureichend: allein gelassen, erstarrt er zur Kälte, zur Apathie, zur Legitimation des Bestehenden. Er beschreibt, was ist, aber er fragt nicht, was sein könnte. Er analysiert das Gewordene, aber er übersieht das Noch-Nicht. Er verwaltet die Gegenwart, aber er verschließt die Zukunft.

Deshalb braucht er den Wärmestrom – jene andere Dimension des Denkens und Handelns, die nicht analysiert, sondern fühlt; die nicht distanziert, sondern engagiert; die nicht verwaltet, sondern aufbricht. Erst in der Dialektik von Kälte und Wärme, von Analyse und Hoffnung, von Nüchternheit und Pathos entsteht jene Haltung, die Bloch *docta spes* nennt – die gelehrte Hoffnung, die durch die Schule der Ernüchterung gegangen ist, ohne ihre utopische Energie zu verlieren.

1.3.2 Der Wärmestrom: Affekt, Utopie, das Pathos des Novums

Dem Kältestrom – der Seite der Analyse, der Nüchternheit, der instrumentellen Rationalität – steht der Wärmestrom gegenüber. Doch „gegenüber" ist das falsche Wort, suggeriert es doch eine bloße Opposition, eine Dichotomie von Gegensätzen. Richtiger wäre: Der Wärmestrom ergänzt, durchdringt und transformiert den Kältestrom. Er ist nicht sein

Widerpart im Sinne einer Antithese, sondern sein dialektisches Komplement, ohne das der Kältestrom zur Erstarrung führt, zur Resignation, zur Apathie.

Der Wärmestrom bezeichnet bei Bloch jene Dimension des Denkens und Handelns, die durch Affekt, durch Pathos, durch utopische Energie charakterisiert ist. Es ist die Seite der Leidenschaft, der Sehnsucht, des Wagnisses, der Hoffnung. Während der Kältestrom distanziert analysiert, engagiert sich der Wärmestrom direkt. Während der Kältestrom verwaltet, bricht der Wärmestrom auf. Während der Kältestrom das Gegebene durchleuchtet, transzendiert der Wärmestrom auf das Mögliche.

Doch auch hier droht sofort das Missverständnis: Der Wärmestrom ist nicht irrationaler Enthusiasmus, nicht blinde Schwärmerei, nicht unkontrollierter Affekt. Er ist nicht das Gegenteil der Vernunft, sondern eine andere Form von Vernunft – eine affektive, eine antizipierende, eine engagierte Vernunft. Bloch nennt dies die Vernunft der Hoffnung, und sie ist ebenso rational wie die Vernunft der Analyse, nur dass sie nicht rückwärts blickt auf das Gewordene, sondern vorwärts auf das Werdende.

Die Entfaltung des Wärmestroms erfolgt in mehreren Schritten: Zunächst wird seine historische Genese skizziert – wo kommt diese Dimension her, welche Traditionen artikulieren sie? Dann werden seine systematischen Merkmale charakterisiert – was macht den Wärmestrom aus, wie unterscheidet er sich vom Kältestrom? Anschließend wird seine Notwendigkeit betont – warum kann man nicht ohne ihn auskommen? Schließlich aber auch seine Grenzen und Gefahren benannt – was geschieht, wenn er sich verselbstständigt?

Die historische Genese: Von der Prophetie zur revolutionären Hoffnung

Während der Kältestrom seine Wurzeln in der griechischen Philosophie und der neuzeitlichen Wissenschaft hat, hat der Wärmestrom andere, ältere Quellen. Seine primäre historische Gestalt ist die religiöse Prophetie, insbesondere die jüdisch-christliche Eschatologie. Die biblischen Propheten – Jesaja, Jeremia, Ezechiel – sind nicht primär Analytiker des Bestehenden, sondern Verkünder des Kommenden. Sie schauen nicht zurück auf das, was war, sondern voraus auf das, was sein wird. Ihre Rede ist nicht distanziert-neutral, sondern leidenschaftlich-parteilich. Sie klagen an, sie verheißen, sie drohen, sie trösten.

Diese prophetische Tradition trägt eine fundamentale Struktur in die abendländische Geistesgeschichte ein: die Idee, dass die Gegenwart nicht das Letzte ist, dass eine andere, bessere Zukunft möglich ist, dass die Geschichte auf ein Ziel hin läuft. Die jüdische Messiaserwartung, die christliche Parusie, die apokalyptische Hoffnung auf ein Reich Gottes – all dies sind Artikulationen des Wärmestroms in religiöser Form. Sie sind nicht Analyse der Welt, wie sie ist, sondern Vision der Welt, wie sie sein sollte und sein könnte.

Bloch sieht in dieser religiösen Tradition – trotz seiner atheistischen Position – eine unersetzbare utopische Energie. Die Religion ist nicht nur Opium des Volkes, wie Marx behauptete, sondern auch Seufzer der bedrängten Kreatur, Protest gegen das Elend. Die messianische Hoffnung ist nicht nur Vertröstung auf ein Jenseits, sondern auch Anklage des Diesseits, Weigerung, sich mit dem Bestehenden abzufinden. Diese Energie muss gerettet werden – nicht die religiöse Form, aber der utopische Gehalt.

Die Säkularisierung dieser religiösen Hoffnung beginnt mit der Renaissance und der Aufklärung. Die Utopie wird diesseitig: Nicht mehr Gottes Reich, sondern eine vernünftige Gesellschaft wird zum Ziel. Thomas Morus' „Utopia", Campanellas „Sonnenstaat", Bacons „Nova Atlantis" – all dies sind Entwürfe einer besseren Gesellschaft, die nicht auf göttliche Intervention wartet, sondern durch menschliche Vernunft und Arbeit realisiert werden soll. Doch diese frühneuzeitlichen Utopien sind für Bloch noch zu abstrakt: Sie malen Idealbilder aus, ohne zu fragen, wie man von hier nach dort kommt, ohne die realen Tendenzen zu analysieren, die eine Transformation ermöglichen könnten.

Die entscheidende Wende vollzieht sich mit dem Marxismus – oder genauer: mit einem bestimmten, nicht-deterministischen, nicht-szientistischen Marxismus. Marx und Engels kritisieren die „utopischen Sozialisten" (Fourier, Owen, Saint-Simon) als Träumer, die nicht die realen Bedingungen der Transformation begriffen hätten. Sie selbst beanspruchen, einen wissenschaftlichen Sozialismus zu vertreten, der die Gesetze der Geschichte erkannt habe und deshalb den Kommunismus nicht als Wunschbild, sondern als notwendige Konsequenz der kapitalistischen Entwicklung verstehe.

Doch Bloch liest Marx anders. Für ihn ist Marx nicht nur Wissenschaftler, sondern auch Prophet, nicht nur Analytiker, sondern auch Utopiker. Das Kapital ist nicht nur ökonomische Analyse, sondern auch Anklage, nicht nur Erkenntnis der Gesetze, sondern auch Artikulation der Hoffnung. Der junge Marx, der vom „Gattungswesen" spricht, von der Überwindung der Entfremdung, von der Verwirklichung der menschlichen Potenziale – dieser Marx ist Träger des Wärmestroms, auch wenn er sich wissenschaftlich gibt.

Der Wärmestrom fließt also durch die Geschichte in verschiedenen Gestalten: als religiöse Prophetie, als philosophische Utopie, als revolutionäre Hoffnung. Er ist die Dimension, die nicht akzeptiert, dass die Welt so bleiben muss, wie sie ist, die auf Veränderung drängt, die das Noch-Nicht antizipiert und zu realisieren versucht.

Systematische Merkmale: Was macht den Wärmestrom aus?

Der Wärmestrom lässt sich durch eine Reihe systematischer Merkmale charakterisieren, die zusammen sein Profil ergeben. Diese Merkmale sind nicht unabhängig voneinander, sondern durchdringen sich wechselseitig, bilden ein Geflecht, das die Eigenart dieser Dimension ausmacht.

Das erste und fundamentalste Merkmal ist der Affekt. Der Wärmestrom ist nicht affektlos, nicht neutral, nicht distanziert. Er ist getragen von Gefühlen – von Sehnsucht, von Empörung, von Hoffnung, von Liebe. Diese Affekte sind nicht bloße psychologische Zustände, nicht Störfaktoren der Erkenntnis, die man ausschalten müsste, um zur Objektivität zu gelangen. Sie sind vielmehr erkenntniskonstitutiv: Nur wer empört ist über das Unrecht, sieht das Unrecht überhaupt. Nur wer sich nach einem anderen Leben sehnt, erkennt die Defizite des gegenwärtigen. Nur wer auf Veränderung hofft, nimmt die Tendenzen wahr, die auf Veränderung hindeuten.

Bloch spricht von der Hoffnung als einem Affekt, der zur Erkenntnis treibt. Die Hoffnung ist nicht blinder Optimismus, nicht naive Zuversicht, dass alles gut werde, sondern eine spezifische Weise, die Wirklichkeit wahrzunehmen: als unabgeschlossen, als offen, als durchzogen von Möglichkeiten, die realisiert werden können. Der hoffende Blick sieht, was

der resignierte Blick übersieht: die Risse im Bestehenden, die Keimformen des Neuen, die Vorscheine einer anderen Ordnung.

Diese affektive Dimension verbindet sich mit einer spezifischen zeitlichen Orientierung: Der Wärmestrom ist zukunftsgerichtet. Während der Kältestrom primär rückwärtsgewandt ist – er analysiert das Gewordene, er rekonstruiert die Vergangenheit, er erklärt, wie es zu dem kam, was ist –, blickt der Wärmestrom vorwärts. Er fragt nicht primär: Wie ist es geworden? Sondern: Was kann werden? Er interessiert sich nicht für die Genese, sondern für die Möglichkeit, nicht für das Faktum, sondern für das Noch-Nicht.

Diese Zukunftsorientierung ist keine bloße Projektion von Wünschen in eine leere Zeit. Der Wärmestrom antizipiert nicht beliebige Zukünfte, sondern jene Zukünfte, die in den Tendenzen der Gegenwart angelegt sind. Er ist nicht abstrakt-utopisch, sondern konkret-utopisch: Er identifiziert die realen Möglichkeiten, die auf Verwirklichung warten, und er arbeitet an ihrer Realisierung. Diese Arbeit ist nicht technisch-instrumentell (wie die Planung im Kältestrom), sondern praxeologisch: Sie verändert nicht nur einzelne Faktoren innerhalb gegebener Verhältnisse, sondern sie transformiert die Verhältnisse selbst.

Ein weiteres Merkmal ist das Pathos. Der Wärmestrom ist pathetisch – nicht im negativen Sinne von geschwollen oder übertrieben, sondern im ursprünglichen Sinne von leidenschaftlich, ergreifend, bewegend. Er spricht nicht die Sprache der Wissenschaft, die neutral, technisch, emotionslos ist, sondern die Sprache der Prophetie, der Rhetorik, der Dichtung. Er will nicht nur informieren, sondern bewegen, nicht nur erklären, sondern motivieren, nicht nur beschreiben, sondern aufrufen.

Dieses Pathos ist notwendig, weil Transformation nicht durch bloße Einsicht geschieht. Man kann die Verhältnisse noch so genau analysiert haben – wenn niemand bereit ist, sie zu verändern, bleibt alles beim Alten. Die Bereitschaft zur Transformation erfordert mehr als rationale Überzeugung; sie erfordert Mut, Entschlossenheit, Hoffnung, Solidarität. Diese Haltungen werden nicht durch abstrakte Argumente erzeugt, sondern durch affektive Ansprache, durch Pathos, durch die Kraft der Vision.

Bloch verwendet oft das Bild des aufrechten Gangs als Symbol für diese pathetische Haltung. Der aufrechte Gang ist nicht nur eine körperliche Haltung, sondern eine existenzielle: Es ist die Haltung dessen, der sich nicht beugt, der Würde besitzt und Würde fordert. Diese Haltung ist affektiv fundiert – sie entspringt nicht aus kalter Berechnung, sondern aus heißer Empörung über Demütigung, aus der Sehnsucht nach Anerkennung, aus der Hoffnung auf ein Leben, in dem man nicht gebückt gehen muss.

Mit diesem Pathos verbunden ist eine spezifische Erkenntnisform: die Antizipation. Während der Kältestrom retrospektiv verfährt – er erklärt das Vergangene aus Ursachen, er rekonstruiert Zusammenhänge –, verfährt der Wärmestrom antizipierend. Er erschließt das Kommende aus Tendenzen, er liest Zeichen des Noch-Nicht, er deutet Vorscheine. Diese Antizipation ist keine Prophetie im Sinne sicherer Vorhersage, sondern ein spekulatives Erschließen von Möglichkeiten, ein Tasten nach dem, was kommen könnte, wenn bestimmte Tendenzen sich durchsetzen.

Diese Erkenntnisform ist riskant, weil sie sich irren kann, weil sie Tendenzen überschätzen kann, weil sie Wünsche für Möglichkeiten halten kann. Aber sie ist die einzige Form von

Erkenntnis, die dem prozessualen, offenen Charakter der Wirklichkeit gerecht wird. Eine Wirklichkeit, die noch nicht fertig ist, kann nicht nur retrospektiv erkannt werden; sie erfordert eine Erkenntnis, die sich auf das Noch-Nicht einlässt, die sich dem Risiko des Irrtums aussetzt, die wagt, von dem zu sprechen, was noch nicht ist.

Schließlich ist der Wärmestrom durch eine spezifische Sozialität charakterisiert. Während der Kältestrom individualistisch verfährt – der einzelne Forscher analysiert, der einzelne Planer entwirft –, ist der Wärmestrom kollektiv. Die utopische Energie entspringt nicht aus einzelnen Genies, sondern aus kollektiven Bewegungen, aus gemeinsamen Sehnsüchten, aus geteilten Hoffnungen. Die Hoffnung ist nicht primär eine individuelle psychologische Disposition, sondern ein soziales Phänomen: Sie entsteht in Gemeinschaften, sie wird durch kollektive Erfahrungen genährt, sie artikuliert sich in gemeinsamen Kämpfen.

Dieses kollektive Moment unterscheidet den blochschen Wärmestrom fundamental von nietzscheanischen oder romantischen Konzeptionen der Leidenschaft. Bei Nietzsche ist der dionysische Rausch zwar ein kollektives Phänomen (das Fest, der Kult), aber er führt zur Auflösung des Individuums, zum Verschmelzen mit dem All, zum Vergessen der Grenzen. Der blochsche Wärmestrom hingegen führt nicht zur Auflösung des Individuums, sondern zu seiner Stärkung durch Solidarität. Die Hoffnung wird nicht durch Verschmelzung erzeugt, sondern durch Zusammenschluss, nicht durch Entgrenzung, sondern durch gemeinsame Grenzüberschreitung.

Die Notwendigkeit des Wärmestroms: Gegen die Apathie

Der Wärmestrom ist notwendig, weil ohne ihn jede transformative Praxis erstarrt, weil ohne ihn die Analyse zur Resignation führt, weil ohne ihn die Vernunft sich selbst aufzehrt. Die Kritische Theorie – insbesondere Adorno – hat dies schmerzhaft erfahren: Die totale Kritik, die alles destruiert, die alle Versöhnungsversuche als falsch entlarvt, die keine Affirmation mehr zulässt, führt zur Apathie, zur Handlungsunfähigkeit, zur Resignation.

Adornos berühmter Satz „Es gibt kein richtiges Leben im falschen" ist die Formel dieser Apathie. Wenn die Totalität der Herrschaft so vollständig ist, dass jede Praxis schon im Voraus kontaminiert ist, dann bleibt nur noch die negative Dialektik – die Kunst des Neinsagens, ohne ein Ja formulieren zu können. Diese Position ist intellektuell ehrlich, aber praktisch steril. Sie führt zu einer Haltung, die alles versteht, alles durchschaut, aber nichts mehr will, nichts mehr wagt, nichts mehr hofft.

Bloch hält dagegen: Selbst im total verwalteten Dasein gibt es Risse, gibt es Noch-Nicht, gibt es Ansatzpunkte für Transformation. Der Wärmestrom ist die Fähigkeit, diese Ansatzpunkte wahrzunehmen, an sie zu glauben, mit ihnen zu arbeiten. Ohne diese Fähigkeit wird alle Kritik zur bloßen Klage, wird alle Theorie zur bloßen Kontemplation, wird alle Philosophie zur bloßen Interpretation – während es doch darum geht, die Welt zu verändern.

Der Wärmestrom ist notwendig als Antrieb der Praxis. Die Einsicht in die Notwendigkeit einer Veränderung genügt nicht, um diese Veränderung herbeizuführen. Menschen handeln nicht, weil sie überzeugt sind, dass sie handeln sollten, sondern weil sie bewegt sind, weil sie empört sind, weil sie hoffen, weil sie lieben, weil sie nicht anders können. Diese

Bewegtheit ist nicht irrational, sondern eine andere Form von Rationalität – eine affektive Rationalität, die nicht weniger gültig ist als die instrumentelle.

Politische Bewegungen scheitern nicht primär an mangelnder Analyse – die Linke hat seit jeher brillante Analysen des Kapitalismus, des Staates, der Herrschaft produziert. Sie scheitern oft an mangelnder utopischer Energie, an Resignation, an Zynismus, an der Unfähigkeit, konkrete Hoffnung zu artikulieren. Der Wärmestrom ist die Dimension, die eine Bewegung lebendig hält, die verhindert, dass sie zur Sekte von Eingeweihten wird, die nur noch analysiert und kritisiert, ohne noch zu hoffen und zu kämpfen.

Der Wärmestrom ist zudem notwendig als Korrektiv gegen die Verdinglichung. Der Kältestrom tendiert dazu, alles zu objektivieren, zu quantifizieren, zu instrumentalisieren. Der Wärmestrom erinnert daran, dass die Welt nicht nur Objekt ist, sondern auch Subjekt, dass sie nicht nur Mechanismus ist, sondern auch Prozess, dass sie nicht nur Tatsachen enthält, sondern auch Möglichkeiten. Er bewahrt die Erfahrung der Lebendigkeit, der Offenheit, des Werdens – Erfahrungen, die im Kältestrom zu verschwinden drohen.

Schließlich ist der Wärmestrom notwendig als Quelle der Kreativität, des Novums, der Innovation. Alles wirklich Neue entsteht nicht durch bloße Anwendung vorhandener Regeln, nicht durch Optimierung bestehender Verfahren, sondern durch Sprünge, durch Wagnis, durch Experiment. Diese Sprünge erfordern mehr als technisches Können; sie erfordern Mut, Phantasie, die Bereitschaft, sich dem Ungewissen auszusetzen. Der Wärmestrom ist die Dimension, in der solche Sprünge möglich sind.

Die Grenzen und Gefahren: Wenn der Wärmestrom sich verselbstständigt

So notwendig der Wärmestrom ist – er hat auch Grenzen, und er birgt Gefahren, wenn er sich verselbstständigt, wenn er nicht durch den Kältestrom ergänzt und korrigiert wird. Die erste und offensichtlichste Gefahr ist die Schwärmerei – die abstrakte Utopie, die träumt, ohne die realen Bedingungen zu beachten. Eine Utopie, die nur formal-möglich ist, die aber den Tendenzen der Materie widerspricht, ist keine konkrete Utopie, sondern Eskapismus, Kompensation, Illusion.

Die Geschichte ist voll von gescheiterten Utopien, die nicht an mangelndem Willen scheiterten, sondern an der Ignoranz gegenüber den realen Bedingungen. Die Idee, man könne durch bloße Entschlossenheit, durch Glauben, durch revolutionären Enthusiasmus die Wirklichkeit transformieren, ohne die ökonomischen, sozialen, kulturellen Strukturen zu analysieren, führt zur Katastrophe. Die jakobinische Tugendrepublik, die stalinistische Industrialisierung, die maoistische Kulturrevolution – all dies sind Beispiele für Utopien, die sich gegen die Wirklichkeit durchsetzen wollten und deshalb in Terror umschlugen.

Der Wärmestrom ohne Kältestrom wird zum Fanatismus. Der Fanatiker kennt nur seine Vision; er sieht nicht mehr die Widersprüche, nicht mehr die Kosten, nicht mehr die Opfer. Er ist besessen von seiner Utopie und bereit, alles zu opfern – auch und gerade die Menschen, die von dieser Utopie profitieren sollten. Der Terror der Tugendhaften, der Reinheit fordert und jede Abweichung vernichtet, ist die pervertierte Form des Wärmestroms.

Eine zweite Gefahr ist der Voluntarismus – die Illusion, dass durch bloßen Willen alles möglich sei. Diese Haltung ignoriert die Macht der Verhältnisse, die Trägheit der Strukturen,

die Widerständigkeit der Materie. Sie führt zu einem aktivistischen Aktionismus, der viel unternimmt, aber wenig bewirkt, weil er nicht an den realen Tendenzen ansetzt, sondern gegen sie ankämpft. Der Voluntarismus erschöpft sich in symbolischen Akten, in Gesten des Protests, die zwar Entschlossenheit demonstrieren, aber keine reale Transformation bewirken.

Eine dritte Gefahr ist die Sentimentalisierung der Hoffnung. Wenn die Hoffnung nicht durch Analyse fundiert ist, wenn sie nicht auf reale Tendenzen verweist, sondern nur auf Wünsche, dann wird sie zur Kitsch-Hoffnung, zur Wohlfühl-Utopie, zum Trostpflaster. Diese sentimentale Hoffnung ist nicht konkret, sondern abstrakt; sie tröstet, aber sie transformiert nicht. Sie ist die Hoffnung der Sonntagsreden, der Motivations-Seminare, der Self-Help-Literatur – eine Hoffnung, die das Bestehende erträglich macht, statt es zu überwinden.

Der Wärmestrom kann auch zur Instrumentalisierung des Affekts führen. Wenn politische Führer, Demagogen, Populisten die utopische Energie der Massen mobilisieren, ohne sie durch Analyse zu fundieren, entsteht eine gefährliche Mischung aus Pathos und Manipulation. Die faschistische Massenmobilisierung ist das historische Beispiel: Sie nutzte die Sehnsucht nach Gemeinschaft, nach Würde, nach einer besseren Zukunft, aber sie kanalisierte diese Sehnsucht in Destruktion, in Hass, in Vernichtung. Der pervertierte Wärmestrom ist nicht die Hoffnung, sondern der Wahn.

Schließlich kann der Wärmestrom zur Selbstgerechtigkeit führen. Wer sich auf der Seite der Hoffnung, des Fortschritts, des Guten weiß, tendiert dazu, alle Kritik abzuwehren, alle Zweifel als Pessimismus abzutun, alle Einwände als Verrat zu denunzieren. Diese Selbstgerechtigkeit immunisiert gegen Selbstkritik, gegen Lernfähigkeit, gegen die Bereitschaft, eigene Irrtümer einzugestehen. Sie führt zu einer dogmatischen Haltung, die zwar subjektiv von Hoffnung getragen ist, aber objektiv zur Erstarrung führt.

Der Wärmestrom als notwendiges, aber unzureichendes Moment

Der Wärmestrom ist unverzichtbar: Ohne Affekt keine Bewegung, ohne Pathos keine Motivation, ohne Hoffnung keine Transformation. Er ist die Seite der Leidenschaft, die bewegt, die wagt, die aufbricht. Er ist die Seite der Vision, die antizipiert, die das Noch-Nicht sieht, die über das Gegebene hinausweist. Er ist die Seite der Solidarität, die verbindet, die gemeinsame Kämpfe ermöglicht, die kollektive Hoffnung artikuliert.

Aber er ist unzureichend: Allein gelassen, verfällt er in Schwärmerei, in Fanatismus, in Sentimentalität. Er träumt, aber er analysiert nicht. Er will, aber er kann nicht. Er hofft, aber er irrt sich über die Möglichkeiten. Er mobilisiert, aber er organisiert nicht. Deshalb braucht er den Kältestrom – jene andere Dimension, die nüchtern prüft, was möglich ist, die analysiert, wo die Ansatzpunkte liegen, die plant, wie die Transformation vollzogen werden kann.

Erst in der Dialektik von Kälte und Wärme, von Analyse und Hoffnung, von Nüchternheit und Pathos entsteht jene Haltung, die Bloch die gelehrte Hoffnung nennt – die *docta spes*. Diese Haltung ist weder kalt noch heiß allein, sondern beides zugleich: Sie analysiert mit der Schärfe des Kältestroms und hofft mit der Energie des Wärmestroms. Sie ist radikal in ihrer Vision und realistisch in ihrer Einschätzung der Möglichkeiten. Sie wagt das *Novum*, aber sie

weiß, dass dieses Wagnis nur gelingen kann, wenn es an reale Tendenzen anschließt. Sie ist die Synthese, die beide Ströme zu einem einzigen Fluss vereint – dem Fluss der konkreten Utopie, die weder abstrakt träumt noch resigniert verwaltet, sondern an den Möglichkeiten der Gegenwart arbeitet.

1.3.3 *Docta spes*: Die gelehrte Hoffnung als methodisches Prinzip

Die beiden bisherigen Abschnitte haben Kältestrom und Wärmestrom in ihrer jeweiligen Eigenlogik entfaltet, haben ihre Notwendigkeiten betont, aber auch ihre Grenzen und Gefahren benannt. Beide Ströme, so wurde deutlich, sind unverzichtbar, aber beide sind, wenn sie sich verselbstständigen, problematisch: Der Kältestrom allein führt zur Apathie, zur Resignation, zur technokratischen Verwaltung des Bestehenden. Der Wärmestrom allein führt zur Schwärmerei, zum Fanatismus, zur abstrakten Utopie. Die entscheidende Frage lautet daher: Wie können beide vermittelt werden? Wie kann eine Haltung entstehen, die analytisch ist und zugleich hoffnungsvoll, die nüchtern ist und zugleich leidenschaftlich, die die Härte der Verhältnisse erkennt und zugleich an ihrer Überwindung arbeitet?

Blochs Antwort kristallisiert sich in dem Begriff der *docta spes* – der gelehrten Hoffnung. Dieser Begriff, der auf den ersten Blick wie ein Oxymoron erscheint (kann Hoffnung gelehrt sein? muss sie nicht spontan, naiv, unmittelbar sein?), ist das methodologische Zentrum seiner gesamten Philosophie. Die *docta spes* ist nicht einfach die Summe von Kältestrom und Wärmestrom, nicht deren bloße Koexistenz, sondern ihre dialektische Vermittlung – eine Synthese, in der beide Momente aufgehoben sind im dreifachen Hegelschen Sinne: negiert in ihrer Einseitigkeit, bewahrt in ihrer Wahrheit, erhöht zu einer neuen Qualität.

Die gelehrte Hoffnung ist Hoffnung, die durch die Schule der Ernüchterung gegangen ist, ohne ihre utopische Energie zu verlieren. Sie ist Analyse, die nicht in Resignation mündet, sondern in konkrete Utopie. Sie ist Nüchternheit, die nicht kalt lässt, sondern die gerade durch ihre Klarheit den Blick für das Mögliche öffnet. Sie ist Leidenschaft, die nicht blind ist, sondern sehend, die nicht schwärmt, sondern arbeitet. Sie ist, kurz gesagt, die Haltung, die der offenen, noch nicht fertigen Wirklichkeit angemessen ist – eine Haltung, die weder das Bestehende verabsolutiert noch in leere Träume flieht, sondern die am objektiv-real Möglichen arbeitet.

Im Folgenden wird die docta spes in mehreren Dimensionen entfaltet: Zunächst wird ihre begriffliche Struktur geklärt – was bedeutet „gelehrt" an der Hoffnung, was unterscheidet sie von naiver Hoffnung? Dann wird ihre erkenntnistheoretische Dimension entwickelt – wie erkennt man mit Hoffnung, was ist die Epistemologie des Noch-Nicht? Anschließend wird ihre praktisch-politische Dimension expliziert – wie handelt man aus Hoffnung, was ist die Praxeologie der konkreten Utopie? Schließlich wird ihre existenzielle Dimension berührt – was bedeutet es, als Hoffender zu leben, welche Haltung zur Welt ist damit impliziert?

Die begriffliche Struktur: Was macht Hoffnung gelehrt?

Der Begriff der *docta spes* – gelehrte Hoffnung – stammt ursprünglich aus der scholastischen Tradition, wo er die theologische Tugend der Hoffnung bezeichnet, die nicht blind ist, sondern durch Glauben und Vernunft erleuchtet. Bloch säkularisiert diesen Begriff radikal: Die gelehrte Hoffnung ist keine theologische Tugend mehr, sondern eine philosophische Haltung; sie ist nicht durch göttliche Gnade verliehen, sondern durch

menschliche Arbeit erworben; sie richtet sich nicht auf ein jenseitiges Heil, sondern auf diesseitige Transformation.

Was macht Hoffnung gelehrt? Zunächst und vor allem: dass sie durch Analyse fundiert ist. Die gelehrte Hoffnung hofft nicht beliebig, nicht abstrakt, nicht auf irgendetwas, sondern auf das objektiv-real Mögliche. Sie unterscheidet zwischen bloßen Wünschen und realen Möglichkeiten. Sie fragt nicht nur: Was wäre schön, wenn es einträte? Sondern: Was kann eintreten, weil es in den Tendenzen der Gegenwart angelegt ist? Diese Frage erfordert Analyse – die Analyse der Verhältnisse, der Kräfte, der Tendenzen, der Latenzen.

Die gelehrte Hoffnung ist insofern keine unmittelbare, spontane Regung, sondern eine vermittelte, reflektierte Haltung. Sie ist nicht der erste, naive Impuls (der wünscht: “Es möge anders werden!”), sondern das Resultat einer Arbeit – der Arbeit der Unterscheidung zwischen abstrakten und konkreten Utopien, zwischen formal-Möglichem und objektiv-real Möglichem, zwischen Schwärmerei und fundierter Antizipation. Diese Arbeit ist mühsam, ernüchternd, oft entmutigend – denn sie zeigt, dass vieles, was man sich wünscht, nicht möglich ist, dass viele Hoffnungen illusorisch sind, dass der Weg zur Transformation länger und härter ist, als man dachte.

Gerade deshalb ist die gelehrte Hoffnung stärker als die naive. Die naive Hoffnung bricht zusammen, wenn sie auf die Realität trifft, wenn sie erfährt, dass ihre Träume unrealisierbar sind. Die gelehrte Hoffnung hingegen hat diese Enttäuschung bereits vorweggenommen, hat die Grenzen bereits erkannt, hat die Hindernisse bereits benannt – und hofft dennoch. Sie hofft nicht trotz der Realität, sondern auf Grund der Realität, weil sie in der Realität selbst die Tendenzen entdeckt hat, die auf Transformation hinweisen. Diese Hoffnung ist robust, weil sie nicht auf Illusionen beruht, sondern auf Einsicht.

Die gelehrte Hoffnung ist zudem selbstkritisch. Sie weiß um ihre eigene Fehlbarkeit, um die Möglichkeit des Irrtums, um die Gefahr, Wünsche für Möglichkeiten zu halten. Sie ist deshalb bereit, ihre Einschätzungen zu revidieren, ihre Utopien zu korrigieren, ihre Strategien anzupassen. Sie ist nicht dogmatisch, nicht starr, nicht fanatisch. Sie hält an der Hoffnung fest, aber sie hält nicht an bestimmten Inhalten der Hoffnung fest, wenn diese sich als illusorisch erweisen.

Diese Selbstkritik unterscheidet die *docta spes* von allen Formen des utopischen Dogmatismus, der eine Vision absolut setzt und dann die Wirklichkeit dieser Vision anpassen will, koste es, was es wolle. Die gelehrte Hoffnung ist lernfähig: Sie nimmt Rückschläge nicht als Widerlegung der Hoffnung überhaupt, sondern als Korrektiv an bestimmten Hoffnungen. Wenn eine Strategie scheitert, verwirft sie nicht die Transformation als solche, sondern sucht nach anderen Wegen. Wenn eine Utopie sich als unrealisierbar erweist, erklärt sie nicht alle Utopien für unrealisierbar, sondern entwickelt konkretere Utopien.

Schließlich ist die gelehrte Hoffnung geduldig. Sie weiß, dass Transformation Zeit braucht, dass Tendenzen sich langsam durchsetzen, dass Latenzen langsam manifest werden. Sie verfällt nicht in revolutionären Ungeduld, die sofort alles anders haben will, die die Welt im Sturm nehmen will und dabei oft mehr zerstört als schafft. Sie ist bereit, an Tendenzen zu arbeiten, auch wenn die Früchte dieser Arbeit erst in der Zukunft sichtbar werden, auch wenn sie selbst diese Früchte vielleicht nicht mehr erleben wird. Diese Geduld ist nicht

Passivität, nicht Resignation, sondern Ausdruck der Einsicht, dass das objektiv-real Mögliche Zeit braucht, um sich zu verwirklichen.

Die erkenntnistheoretische Dimension: Die Epistemologie des Noch-Nicht

Die *docta spes* ist nicht nur eine affektive Haltung, sondern auch eine Erkenntnisform. Sie konstituiert eine spezifische Weise, die Wirklichkeit wahrzunehmen, die sich fundamental von der Erkenntnisweise des Kältestroms unterscheidet. Während der Kältestrom retrospektiv verfährt – er erklärt das Gewordene aus Ursachen, er rekonstruiert, wie es zu dem kam, was ist –, verfährt die docta spes antizipierend. Sie erschließt das Werdende aus Tendenzen, sie liest Zeichen des Noch-Nicht, sie deutet Vorscheine.

Diese antizipierende Erkenntnis ist keine Prophetie im Sinne sicherer Vorhersage. Sie beansprucht nicht, die Zukunft zu wissen, nicht, mit Gewissheit sagen zu können, was kommen wird. Sie ist vielmehr ein spekulatives Erschließen von Möglichkeiten, ein Tasten nach dem, was kommen könnte, wenn bestimmte Tendenzen sich durchsetzen. Diese Spekulation ist nicht beliebig, nicht willkürlich, sondern fundiert – fundiert in der Analyse der gegenwärtigen Verhältnisse, in der Identifikation realer Tendenzen, in der Deutung von Keimformen und Vorscheinen.

Die Methode dieser Erkenntnis ist die Erbschaftshermeneutik. Bloch entwickelt diesen Begriff in Auseinandersetzung mit der traditionellen Hermeneutik, die primär rekonstruktiv verfährt – sie fragt: Was hat ein Text, ein Ereignis, eine Epoche bedeutet? Die Erbschaftshermeneutik hingegen fragt: Was bedeutet ein Text, ein Ereignis, eine Epoche für die Zukunft? Welche uneingelösten Versprechen trägt die Vergangenheit in sich? Welche Hoffnungen wurden artikuliert, aber nicht realisiert? Welche Möglichkeiten wurden eröffnet, aber nicht ergriffen?

Diese Hermeneutik ist parteilich – sie nimmt Partei für das Noch-Nicht gegen das Gewordene, für die Möglichkeit gegen die Faktizität. Sie liest die Geschichte nicht als Abfolge von Tatsachen, sondern als Feld von Kämpfen, in denen bestimmte Möglichkeiten sich durchsetzten und andere unterdrückt wurden. Sie interessiert sich nicht für das, was war, sondern für das, was hätte sein können und noch sein könnte. Sie fragt nicht: Wie ist die Vergangenheit zu erklären? Sondern: Welche Erbschaft hinterlässt die Vergangenheit für die Zukunft?

Diese Parteilichkeit ist keine Willkür, keine subjektive Projektion, sondern eine methodische Entscheidung, die ontologisch fundiert ist. Wenn die Wirklichkeit tatsächlich prozessual ist, wenn sie tatsächlich Noch-Nicht in sich trägt, wenn sie tatsächlich offen ist für verschiedene Aktualisierungen, dann ist eine Hermeneutik, die nur das Gewordene rekonstruiert, unzureichend. Sie erfasst nur die eine Seite – die Seite der Faktizität –, übersieht aber die andere – die Seite der Möglichkeit. Die Erbschaftshermeneutik ergänzt die rekonstruktive Hermeneutik um die antizipierende Dimension.

Ein konkretes Beispiel: Die Französische Revolution. Eine rekonstruktive Hermeneutik würde fragen: Was geschah in der Revolution? Welche Kräfte waren beteiligt? Wie kam es zum Terror? Warum scheiterte die Republik? Eine Erbschaftshermeneutik hingegen fragt: Welche Versprechen artikulierte die Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – und inwiefern wurden diese Versprechen eingelöst oder verraten? Welche Möglichkeiten

eröffnete sie, die bis heute uneingelöst sind? Was ist die Erbschaft der Revolution für gegenwärtige Emanzipationskämpfe?

Diese Fragen sind nicht historistisch (im Sinne von: Was bedeutete die Revolution für die Zeitgenossen?), sondern aktualisierend. Sie lesen die Vergangenheit vom Standpunkt der Gegenwart und der Zukunft her. Sie identifizieren in der Vergangenheit Überschüsse – Momente, die über ihre Zeit hinausweisen, die mehr bedeuten, als sie faktisch realisierten, die als unabgegoltene Möglichkeiten weiterwirken. Diese Überschüsse sind die Erbschaft, die die Vergangenheit hinterlässt, und die Aufgabe der Gegenwart ist es, diese Erbschaft anzutreten, sie einzulösen, sie zu konkretisieren.

Die *docta spes* als Erkenntnisform ist also eine Hermeneutik der Überschüsse, eine Lektüre der Vorscheine, ein Identifizieren von Keimformen. Diese Keimformen – etwa die genossenschaftlichen Experimente im 19. Jahrhundert, die Räte in der Russischen Revolution, die Volksfronten im Spanischen Bürgerkrieg, die Occupy-Bewegung, die Energiegenossenschaften heute – sind nicht einfach historische Fakten, die vergangen sind, sondern Experimente mit dem Noch-Nicht, Versuche, andere Formen des Zusammenlebens zu realisieren. Sie sind oft gescheitert, oft marginalisiert, oft vergessen worden – aber sie bleiben als Möglichkeiten, als Erbschaften, als Ressourcen für zukünftige Kämpfe.

Die Erkenntnisform der docta spes ist damit nicht nur retrospektiv und nicht nur gegenwartsbezogen, sondern prospektiv. Sie blickt voraus, aber nicht ins Leere, sondern sie blickt voraus, indem sie die Linien verlängert, die in der Gegenwart bereits gezogen sind. Sie extrapoliert nicht mechanisch, sondern sie liest die Tendenzen, deutet die Zeichen, interpretiert die Vorscheine. Diese Interpretation ist riskant – sie kann sich irren, kann Tendenzen überschätzen, kann in Wünschen das sehen, was sie sehen will. Aber dieses Risiko ist unvermeidlich, wenn man nicht nur verstehen will, was ist, sondern auch, was sein könnte.

Die praktisch-politische Dimension: Die Praxeologie der konkreten Utopie

Die docta spes ist nicht nur eine Erkenntnisform, sondern vor allem eine Praxisform. Sie orientiert nicht nur, wie man die Welt betrachten soll, sondern auch, wie man in ihr handeln soll. Die entscheidende Frage lautet: Wie handelt man aus gelehrter Hoffnung? Was ist die Praxis, die weder in technokratische Verwaltung (Kältestrom allein) noch in utopistische Schwärmerei (Wärmestrom allein) verfällt?

Blochs Antwort lautet: Die Praxis der *docta spes* ist Arbeit am objektiv-real Möglichen. Diese Formel verdichtet das gesamte Programm. Arbeit – nicht Warten, nicht Schwärmen, nicht bloße Kritik, sondern konkrete, geduldige, organisierte Arbeit. Am Möglichen – nicht am Gegebenen, nicht innerhalb des Bestehenden, sondern an dessen Überschreitung. Am objektiv-real Möglichen – nicht am bloß Gewünschten, nicht am formal-Möglichen, sondern an jenen Möglichkeiten, die in den Tendenzen der Gegenwart angelegt sind.

Diese Arbeit hat mehrere Momente, die zusammenwirken müssen. Das erste Moment ist die Identifikation der Tendenzen. Bevor man arbeiten kann, muss man wissen, woran man arbeitet. Man muss die realen Tendenzen erkennen, die auf Transformation hinweisen. Dies erfordert Analyse – die Analyse der ökonomischen Strukturen, der sozialen Kräfteverhältnisse, der kulturellen Hegemonien, der politischen Konstellationen. Welche

Widersprüche existieren? Welche Konflikte brechen auf? Welche neuen Akteure treten auf die Bühne? Welche Keimformen alternativer Praxis entstehen?

Diese Analyse ist keine rein theoretische Übung, sondern sie ist selbst schon Teil der Praxis. Denn die Identifikation von Tendenzen ist nie neutral – sie hängt davon ab, wonach man sucht, welche Fragen man stellt, welche Phänomene man als relevant erachtet. Eine Analyse, die nur die Stabilität der Herrschaft sieht, wird keine Tendenzen zur Transformation finden. Eine Analyse, die sensibel ist für Risse, für Brüche, für Experimente, wird Tendenzen entdecken, wo andere nur Stabilität sehen. Die docta spes orientiert die Analyse: Sie sucht nach dem Noch-Nicht, nach den Überschüssen, nach den Keimformen.

Das zweite Moment ist die Verstärkung der Tendenzen. Tendenzen setzen sich nicht von selbst durch; sie können blockiert werden, können scheitern, können erstickt werden. Die Aufgabe der Praxis ist es, die emanzipatorischen Tendenzen zu verstärken und die regressiven zu blockieren. Diese Verstärkung geschieht nicht durch bloßen Willen, nicht durch Proklamation, sondern durch konkrete Interventionen – durch Organisation, durch Bildung, durch Kämpfe, durch den Aufbau von Gegenmacht.

Ein Beispiel: Wenn in einer Gesellschaft Tendenzen zu demokratischer Selbstverwaltung existieren – etwa in Form von Nachbarschaftsversammlungen, von Genossenschaften, von selbstverwalteten Betrieben –, dann besteht die Aufgabe darin, diese Tendenzen zu verstärken: durch rechtliche Absicherung, durch finanzielle Unterstützung, durch Vernetzung, durch Ausweitung auf andere Bereiche. Man schafft nicht ex nihilo eine neue Gesellschaftsform, sondern man verstärkt Tendenzen, die bereits existieren, man lässt Keimformen wachsen, man schafft Räume, in denen Experimente gedeihen können.

Das dritte Moment ist die Organisation. Tendenzen verstärken sich nicht spontan; sie erfordern kollektive, organisierte Anstrengung. Die docta spes ist nicht spontaneistisch – sie vertraut nicht darauf, dass die Revolution von selbst kommt, dass die Massen spontan aufstehen, dass die Utopie sich von selbst verwirklicht. Sie weiß, dass Transformation Organisation erfordert – Strukturen, die Kontinuität ermöglichen, die Ressourcen bündeln, die strategisch planen können.

Diese Organisation darf jedoch nicht zur bürokratischen Erstarrung führen, nicht zur Verselbstständigung der Apparate, nicht zur Oligarchisierung (Michels' "ehernes Gesetz der Oligarchie"). Die Organisation der docta spes ist demokratisch, partizipativ, beweglich. Sie ist nicht Zweck, sondern Mittel; sie dient der Verstärkung von Tendenzen, nicht ihrer Kontrolle. Sie schafft Räume für Experimente, nicht Korsette, die einengen.

Das vierte Moment ist die Geduld. Die Arbeit am objektiv-real Möglichen ist langwierig, mühsam, oft frustrierend. Die Tendenzen setzen sich langsam durch; die Keimformen wachsen langsam; die Transformation vollzieht sich über lange Zeiträume. Die docta spes verfällt nicht in revolutionäre Ungeduld, die sofort alles umstürzen will, die keine Zwischenschritte akzeptiert, die nur das Ganze oder gar nichts kennt. Sie ist bereit, an langfristigen Transformationen zu arbeiten, auch wenn der Erfolg nicht unmittelbar sichtbar ist.

Diese Geduld ist keine Passivität, keine Anpassung, kein Reformismus im pejorativen Sinne. Sie ist die Einsicht, dass Reformen Momente der Revolution sein können, wenn sie an

Tendenzen ansetzen, wenn sie Räume öffnen, wenn sie Keimformen stärken. Nicht jede Reform ist reformistisch (im Sinne von: stabilisiert das Bestehende); manche Reformen sind revolutionär (im Sinne von: eröffnen Transformationspfade). Die Aufgabe ist es, diese Unterscheidung zu treffen, die revolutionären Reformen zu identifizieren und für sie zu kämpfen.

Das fünfte Moment ist die Solidarität. Die Arbeit am objektiv-real Möglichen ist keine individuelle Leistung, sondern eine kollektive. Sie erfordert den Zusammenschluss derer, die hoffen, die nicht resignieren, die an Transformation glauben. Diese Solidarität ist nicht nur instrumentell (man braucht viele, um etwas zu bewegen), sondern sie ist auch konstitutiv für die Hoffnung selbst. Hoffnung ist nicht primär ein individueller Affekt, sondern ein sozialer – sie entsteht in Gemeinschaften, sie wird durch gemeinsame Kämpfe genährt, sie artikuliert sich in kollektiven Bewegungen.

Die *docta spes* ist insofern immer auch eine kollektive Hoffnung, eine Hoffnung, die geteilt wird, die kommuniziert wird, die organisiert wird. Sie ist nicht die Hoffnung des isolierten Intellektuellen, der in seinem Studierzimmer Utopien entwirft, sondern die Hoffnung der Bewegung, die auf den Straßen, in den Betrieben, in den Nachbarschaften um Transformation kämpft. Diese kollektive Dimension ist entscheidend, weil sie die Hoffnung realistisch macht: Man hofft nicht allein, man hofft gemeinsam, und diese Gemeinsamkeit ist selbst schon ein Vorschein dessen, worauf man hofft – einer Gesellschaft der Solidarität, der Kooperation, der gegenseitigen Anerkennung.

Die existenzielle Dimension: Leben als Hoffender

Die *docta spes* ist schließlich nicht nur eine Erkenntnisform und eine Praxisform, sondern auch eine Existenzform. Sie ist eine Weise, in der Welt zu sein, eine Haltung, die das gesamte Leben prägt. Was bedeutet es, als Hoffender zu leben, in einer Welt, die noch nicht fertig ist, die offen ist, die Möglichkeiten birgt, aber keine Garantien gibt?

Zunächst bedeutet es, sich dem Risiko der Offenheit auszusetzen. Der Hoffende akzeptiert, dass die Zukunft nicht feststeht, dass sie nicht determiniert ist, dass sie sich nicht voraussehen lässt. Er lebt in der Unsicherheit, ohne diese Unsicherheit durch Illusionen zu überspielen, ohne falsche Gewissheiten zu konstruieren. Er weiß, dass seine Hoffnungen sich erfüllen können, aber auch scheitern können. Und er ist bereit, dieses Risiko einzugehen, weil die Alternative – die Resignation, die Anpassung, das Leben ohne Hoffnung – keine wirkliche Alternative ist.

Diese Bereitschaft zum Risiko ist keine Leichtfertigkeit, kein unverantwortliches Wagnis. Sie ist eine informierte Entscheidung, eine Entscheidung, die auf Analyse beruht, die die Chancen und Gefahren abgewogen hat, die weiß, dass das Mögliche nicht das Wahrscheinliche ist, aber dennoch auf das Mögliche setzt. Sie ist ein kalkuliertes Wagnis – kalkuliert durch den Kältestrom, gewagt durch den Wärmestrom.

Zweitens bedeutet es, in einer Spannung zu leben – der Spannung zwischen dem, was ist, und dem, was sein könnte. Der Hoffende ist nie ganz bei sich, nie ganz zufrieden mit dem Gegebenen, weil er weiß, dass das Gegebene nicht das Notwendige ist, dass es anders sein könnte, dass es anders sein sollte. Diese Spannung ist unbequem, ist anstrengend, ist manchmal schmerzhaft. Sie verhindert die Ruhe, die Zufriedenheit, das Einrichten im

Bestehenden. Aber sie ist auch die Quelle der Lebendigkeit, der Kreativität, der Transformationsenergie.

Bloch spricht vom Heimweh nach der Heimat, die noch niemand betreten hat. Dieses Heimweh ist keine Sehnsucht nach einem verlorenen Ursprung, nicht die Nostalgie nach einer vergangenen Harmonie. Es ist eine Sehnsucht nach vorne, nach der Zukunft, nach einem Zustand, der noch nicht war, aber sein könnte. Der Hoffende ist ein Heimwehkranker, der aber nicht zurück will, sondern vorwärts, der nicht restaurieren will, sondern schaffen, der nicht erinnern will, sondern antizipieren.

Drittens bedeutet es, Verantwortung zu übernehmen für die Zukunft. Wenn die Zukunft offen ist, wenn sie nicht determiniert ist, wenn sie von menschlicher Praxis abhängt, dann trägt der Mensch Verantwortung dafür, was wird. Der Hoffende kann sich nicht herausreden auf objektive Gesetze, auf historische Notwendigkeiten, auf Sachzwänge. Er weiß, dass die Zukunft von Entscheidungen abhängt, die jetzt getroffen werden, von Kämpfen, die jetzt geführt werden, von Tendenzen, die jetzt verstärkt oder blockiert werden.

Diese Verantwortung ist Last und Würde zugleich. Last, weil sie das bequeme Ausweichen verhindert, weil sie fordert, Position zu beziehen, Entscheidungen zu treffen, Risiken einzugehen. Würde, weil sie dem Menschen seine Rolle als Mitgestalter der Geschichte zuweist, weil sie ihn nicht zum bloßen Objekt der Verhältnisse macht, sondern zum Subjekt, das die Verhältnisse verändern kann.

Viertens bedeutet es, eine spezifische Form der Demut zu entwickeln – die Demut dessen, der weiß, dass er sich irren kann, dass seine Hoffnungen falsch sein können, dass die Tendenzen, die er identifiziert, vielleicht keine sind, dass das Noch-Nicht, das er antizipiert, vielleicht nie kommt. Diese Demut ist keine Resignation, keine Selbstverleugnung, sondern die Anerkennung der eigenen Fehlbarkeit, die Bereitschaft zu lernen, zu korrigieren, zu revidieren.

Der Hoffende ist kein Fanatiker, der auf seiner Vision besteht, koste es, was es wolle. Er ist bereit, seine Visionen zu prüfen, sie zu modifizieren, sie der Kritik auszusetzen. Er hält an der Hoffnung fest – aber nicht an bestimmten Inhalten der Hoffnung, wenn diese sich als illusorisch erweisen. Diese Offenheit für Kritik, diese Lernbereitschaft ist nicht Schwäche, sondern Stärke. Sie ist die Stärke dessen, der nicht von seiner Hoffnung besessen ist, sondern sie bewusst lebt, reflektiert, kultiviert.

Fünftens bedeutet es, die Gleichzeitigkeit von Tragik und Hoffnung auszuhalten. Der Hoffende verschließt nicht die Augen vor der Tragik der Geschichte, vor dem Leiden, vor den Niederlagen, vor den Katastrophen. Er weiß, dass die Geschichte ein Schlachtfeld ist, dass viele Hoffnungen enttäuscht wurden, dass viele Kämpfe verloren gingen, dass das Unrecht oft triumphierte. Er kennt Benjamins Engel der Geschichte, der rückwärtsgewandt auf die Trümmer blickt, während der Sturm des Fortschritts ihn vorwärts treibt.

Aber er lässt sich von dieser Tragik nicht lähmen. Er weiß, dass das Scheitern vergangener Hoffnungen nicht beweist, dass alle Hoffnungen scheitern müssen. Er liest die Geschichte nicht als Verfallsgeschichte, nicht als Bestätigung der Ausweglosigkeit, sondern als Feld von Kämpfen, in denen manche verloren gingen, aber andere gewonnen wurden, in denen Rückschläge zu verzeichnen waren, aber auch Fortschritte. Diese dialektische Lesart –

weder naiver Fortschrittsglauben noch pessimistischer Defaitismus – ist charakteristisch für die *docta spes.*

Die *docta spes* als Haltung der Moderne

Die gelehrte Hoffnung ist die Haltung, die einer Wirklichkeit angemessen ist, die prozessual ist, die offen ist, die Möglichkeiten birgt, aber keine Garantien gibt. Sie ist weder die Haltung vormoderner Sicherheit (die in einer geschlossenen, sinnhaften, göttlich geordneten Welt lebt) noch die Haltung postmoderner Beliebigkeit (die alle Möglichkeiten als gleich gültig betrachtet und zwischen ihnen nicht mehr unterscheiden kann). Sie ist die Haltung einer reflektierten Moderne, die die Entzauberung der Welt durchlaufen hat, ohne in Nihilismus zu verfallen, die die Kontingenz der Geschichte erkennt, ohne in Relativismus zu verfallen.

Die *docta spes* ist die Antwort auf die Frage, wie man leben kann in einer Welt ohne Gott, ohne metaphysische Gewissheiten, ohne teleologische Garantien – und dennoch nicht resignieren muss, dennoch Orientierung hat, dennoch an Transformation arbeiten kann. Sie ist die Haltung, die Kältestrom und Wärmestrom vermittelt, die Analyse und Hoffnung verbindet, die nüchtern ist und leidenschaftlich zugleich.

Sie ist keine sichere Haltung, keine bequeme, keine, die Ruhe gibt. Sie ist eine Haltung der permanenten Spannung, des ständigen Wagnisses, der immerwährenden Arbeit. Aber sie ist die einzige Haltung, die der Offenheit der Geschichte gerecht wird, die weder in Dogmatismus verfällt (als wäre die Zukunft festgelegt) noch in Zynismus (als gäbe es keine Zukunft), sondern die an den Möglichkeiten der Gegenwart arbeitet, um eine bessere Zukunft zu schaffen – eine Zukunft, die nicht garantiert ist, aber möglich, die nicht notwendig ist, aber erreichbar, die nicht bestimmt ist, aber antizipierbar. Die *docta spes* ist die Haltung dessen, der weiß, dass die Welt nicht fertig ist, und der deshalb an ihrer Vollendung arbeitet – wissend, dass diese Vollendung nie ganz erreicht werden wird, aber dass der Weg zu ihr das Leben lebenswert macht.

Exkurs: *Docta spes* und *Docta ignorantia* – Blochs Apophatik des Noch-Nicht

Der Begriff der docta spes – der gelehrten Hoffnung – erinnert nicht zufällig auch an einen anderen großen Begriff der philosophischen Tradition: die *docta ignorantia*, die gelehrte Unwissenheit des Nikolaus von Kues (Cusanus, 1401-1464). Diese Parallele ist mehr als eine zufällige terminologische Ähnlichkeit; sie verweist auf eine tiefere strukturelle Verwandtschaft zwischen Blochs Philosophie des Noch-Nicht und der negativen Theologie, die von Cusanus ihre vielleicht prägnanteste philosophische Formulierung erhalten hat. Zugleich aber markiert die Differenz zwischen beiden Begriffen – Hoffnung versus Unwissenheit – eine fundamentale Transformation: Bloch säkularisiert und dynamisiert die cusanische Einsicht, verwandelt eine Erkenntnistheorie des Unerkennbaren in eine Praxistheorie des Noch-Nicht-Verwirklichten.

Cusanus' docta ignorantia ist eine erkenntnistheoretische Position, die aus der Tradition der negativen Theologie (Pseudo-Dionysius Areopagita, Meister Eckhart) erwächst. Ihre Grundthese lautet: Gott ist als Unendlicher prinzipiell unerkennbar für den endlichen Verstand. Jede positive Aussage über Gott – Gott ist gut, Gott ist mächtig, Gott ist gerecht – verdinglicht das Unendliche, presst es in endliche Kategorien, verfehlt es daher notwendig. Die einzig angemessene Erkenntnishaltung gegenüber dem Unendlichen ist die gelehrte

Unwissenheit: das Wissen, dass man nicht wissen kann, das bewusste Anerkennen der Grenze der Erkenntnis. Diese Unwissenheit ist gelehrt, weil sie nicht naive Ignoranz ist, sondern das Resultat einer Reflexion auf die Struktur der Erkenntnis selbst: Der endliche Verstand kann das Unendliche nicht erfassen, weil zwischen Endlichem und Unendlichem keine Proportion besteht.

Diese negative Theologie ist zugleich eine Apophatik – eine Rede über Gott, die nur negativ verfahren kann, die nur sagen kann, was Gott nicht ist, nie aber, was er ist. Gott ist nicht endlich, nicht begrenzt, nicht zeitlich, nicht räumlich, nicht erfassbar, nicht sagbar. Jede Negation bringt uns Gott näher als jede Affirmation, weil sie die Inadäquatheit unserer Begriffe anerkennt, statt sie dogmatisch zu behaupten. Die höchste Form der Gotteserkenntnis ist die Einsicht in die Unerkennbarkeit Gottes – die coincidentia oppositorum, das Zusammenfallen der Gegensätze, in dem alle endlichen Bestimmungen überschritten werden.

Bloch kennt diese Tradition genau. Seine Habilitationsschrift über den Renaissance-Philosophen und Theologen Thomas Münzer zeigt seine intensive Beschäftigung mit der mystischen und apokalyptischen Tradition, die von der Apophatik geprägt ist. Und seine Philosophie des Noch-Nicht trägt, so die These dieses Exkurses, eine strukturelle Ähnlichkeit zur negativen Theologie, allerdings radikal transformiert: aus der Apophatik des Unendlichen wird eine Apophatik des Noch-Nicht, aus der gelehrten Unwissenheit wird die gelehrte Hoffnung, aus der Theologie des Verborgenen wird eine Ontologie des Offenen.

Die strukturelle Parallele liegt darin, dass beide – Cusanus und Bloch – ein Unbestimmtes, ein Nicht-Fixierbares, ein Nicht-Festlegbares ins Zentrum ihrer Philosophie stellen. Bei Cusanus ist es Gott als das Unendliche, das sich jedem endlichen Begriff entzieht. Bei Bloch ist es das Noch-Nicht als das Unabgeschlossene, das sich jeder abschließenden Bestimmung entzieht. Beide denken ein X, das nicht positiv definiert werden kann, weil es die Struktur unserer Definitionen überschreitet. Beide entwickeln eine Form des Denkens, die mit diesem Unbestimmten umgehen will, ohne es zu verdinglich, ohne es auf Begriffe zu reduzieren, die ihm unangemessen sind.

Die Parallelität zeigt sich auch in der Methode. Cusanus' negative Theologie verfährt negativ: Sie sagt, was Gott nicht ist. Blochs Philosophie des Noch-Nicht verfährt ebenfalls negativ: Das Noch-Nicht ist nicht das Gewordene, nicht das Aktuelle, nicht das Bestimmte, nicht das Abgeschlossene. Es ist die Negation alles Fixen, alles Substanziellen, alles Fertigen. Und wie bei Cusanus ist diese Negation nicht bloß privativ – nicht einfach ein Mangel an Bestimmung –, sondern produktiv: Sie eröffnet einen Raum, den die positive Bestimmung verschließen würde. Das Noch-Nicht ist nicht nichts, aber es ist auch nicht etwas Bestimmtes; es ist ein Zwischen, ein Drittes, das weder Sein noch Nichtsein im traditionellen Sinne ist.

Auch die Sprachform ähnelt sich. Die negative Theologie arbeitet mit Paradoxien: Gott ist die dunkle Helle, das sprechende Schweigen, das wissende Nichtwissen. Diese paradoxe Sprache ist notwendig, weil sie das ausdrücken will, was sich in nicht-paradoxer Sprache nicht ausdrücken lässt. Bloch verwendet ebenfalls paradoxe Formulierungen: Das Sein ist noch nicht Sein, das Subjekt ist noch nicht Prädikat, das Dunkel des Augenblicks ist nicht

Finsternis, sondern Licht, das noch nicht leuchtet. Diese Paradoxien sind nicht Ausdruck von Konfusion, sondern Ausdruck der Unmöglichkeit, das Prozessuale, das Werdende, das Noch-Nicht in der Sprache der Substanzontologie angemessen zu erfassen.

Doch hier beginnen auch die entscheidenden Differenzen. Cusanus' Apophatik ist statisch: Gott ist ewig, unveränderlich, zeitlos. Das Unendliche steht jenseits der Geschichte, jenseits des Werdens, jenseits der Zeit. Die Unerkennbarkeit Gottes ist keine vorübergehende, keine, die durch Entwicklung überwunden werden könnte, sondern eine prinzipielle, ewige. Der endliche Verstand wird immer endlich bleiben; er wird niemals das Unendliche erfassen. Die *docta ignorantia* ist eine Haltung der Demut angesichts einer absoluten, unüberwindlichen Grenze.

Blochs Apophatik hingegen ist dynamisch: Das Noch-Nicht ist nicht ewig, nicht unveränderlich, nicht zeitlos. Es ist im Werden begriffen. Es ist nicht prinzipiell unerkennbar, sondern noch nicht erkennbar, weil es noch nicht ist. Die Unbestimmtheit des Noch-Nicht ist keine ewige, sondern eine historische, prozessuale. Das Noch-Nicht kann manifest werden, kann sich realisieren, kann ins Sein treten. Die Apophatik des Noch-Nicht ist nicht eine Apophatik der prinzipiellen Unerkennbarkeit, sondern eine Apophatik der Vorläufigkeit: Noch können wir nicht sagen, was das Ultimum ist, noch können wir die Heimat nicht beschreiben – aber nicht weil sie prinzipiell unbeschreibbar wäre, sondern weil sie noch nicht da ist.

Diese Differenz ist fundamental. Für Cusanus ist die Grenze der Erkenntnis eine ontologische: zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Schöpfung und Schöpfer, zwischen Zeit und Ewigkeit. Diese Grenze kann nicht überschritten werden; die coincidentia oppositorum ist nur in der mystischen Schau, in der *visio Dei* erreichbar, nicht im diskursiven Denken. Für Bloch hingegen ist die Grenze der Erkenntnis eine temporale: zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen Gewordenem und Werdendem, zwischen Aktuellem und Potentiellem. Diese Grenze ist nicht absolut, sondern relativ; sie verschiebt sich mit der Geschichte. Was heute noch nicht erkennbar ist, weil es noch nicht realisiert ist, kann morgen erkennbar werden, wenn es sich manifestiert.

Aus dieser Differenz folgt eine grundlegend andere Haltung. Die *docta ignorantia* ist kontemplativ: Sie führt zur mystischen Versenkung, zur Meditation, zur Hingabe an das Unerkennbare. Sie ist eine Haltung der Passivität gegenüber dem Absoluten, das man nicht begreifen, nicht beherrschen, nicht verändern kann. Man kann sich ihm nur öffnen, nur hingeben, nur warten, dass es sich offenbart. Die *docta spes* hingegen ist aktiv: Sie führt zur Praxis, zur Arbeit am Noch-Nicht, zum Versuch, die Möglichkeiten zu realisieren. Sie ist eine Haltung der Aktivität gegenüber dem Offenen, das man nicht voraussehen, nicht garantieren kann, an dessen Verwirklichung man aber arbeiten muss.

Diese Transformation von Kontemplation zu Praxis ist die Säkularisierung der Apophatik. Wo die negative Theologie zum Schweigen führt – man kann über Gott nicht sprechen, man kann nur verstummen angesichts des Unsagbaren –, führt Blochs negative Ontologie zum Handeln. Das Noch-Nicht ist unsagbar nicht, weil es transzendent wäre, sondern weil es noch nicht da ist. Und gerade deshalb muss man nicht schweigen, sondern sprechen – nicht beschreibend, sondern antizipierend; nicht konstatierend, sondern hoffend; nicht definierend, sondern tastend. Die Sprache der *docta spes* ist nicht die Sprache der Definition, sondern die Sprache der Antizipation, des Vorscheins, der Utopie.

Es gibt jedoch einen Punkt, an dem Bloch der cusanischen Apophatik nahekommt: in der Frage nach dem Ultimum. Auch für Bloch gibt es ein Unaussprechliches, ein Nicht-Festlegbares – nämlich die Heimat, das Ziel der Geschichte, die Versöhnung. Dieses Ziel kann nicht positiv beschrieben werden, nicht ausgemalt, nicht definiert. Jeder Versuch, die Heimat genau zu bestimmen – so soll die befreite Gesellschaft aussehen, so wird das Leben in ihr sein –, verfällt in abstrakte Utopie, malt Bilder aus, die dann der Wirklichkeit gewaltsam aufgezwungen werden müssen. Die konkrete Utopie hingegen verzichtet auf solche Ausmalungen; sie begnügt sich damit, die Richtung anzugeben, die Tendenz zu identifizieren, ohne das Ziel schon festzulegen.

In diesem Sinne gibt es bei Bloch eine Apophatik des Ultimums: Man kann nicht sagen, was die Heimat ist, nur was sie nicht ist – nicht Entfremdung, nicht Herrschaft, nicht Ausbeutung, nicht Verdinglichung. Man kann die Struktur des Versöhnten angeben – Vermittlung von Mensch und Natur, Aufhebung der Klassenspaltung, Realisierung der menschlichen Potenziale –, aber nicht den konkreten Inhalt. Die Heimat ist das, worin noch niemand war – sie entzieht sich der Beschreibung nicht, weil sie jenseits der Sprache läge, sondern weil sie noch nicht da ist und weil ihre konkrete Gestalt erst im Prozess ihrer Realisierung bestimmt werden kann.

Hier trifft sich Blochs Philosophie mit einer anderen Form der Apophatik: der messianischen. Walter Benjamins messianische Zeit, die Jetztzeit, in der die Vergangenheit aufblitzt und erlöst werden kann, ist ebenfalls nicht beschreibbar, nicht festlegbar. Sie ist reine Unterbrechung, reiner Einbruch, reine Möglichkeit. Doch während Benjamins Messianismus rückwärtsgewandt ist – die Erlösung betrifft die Vergangenheit, die Toten, die uneingelösten Hoffnungen der Besiegten –, ist Blochs Messianismus vorwärtsgewandt: Die Erlösung betrifft die Zukunft, die Lebenden, die noch zu realisierenden Möglichkeiten.

Man könnte sagen: Bloch verwandelt die vertikale Apophatik der negativen Theologie – die Transzendenz Gottes über die Welt – in eine horizontale Apophatik – die Transzendenz der Zukunft über die Gegenwart. Wo Cusanus nach oben blickt, zum Unendlichen, zum Jenseits, blickt Bloch nach vorn, zum Noch-Nicht, zum Diesseits, das noch nicht verwirklicht ist. Wo Cusanus die Grenze der Erkenntnis in der Endlichkeit des menschlichen Verstandes sieht, sieht Bloch sie in der Unabgeschlossenheit der Geschichte. Wo Cusanus zur Kontemplation des Unaussprechlichen aufruft, ruft Bloch zur Arbeit am Unbestimmten auf.

Diese Transformation ist radikal, aber sie bewahrt zugleich die zentrale Einsicht der Apophatik: dass es etwas gibt, das sich der begrifflichen Fixierung entzieht, das nicht verdinglicht werden darf, das in seiner Offenheit gelassen werden muss. Die *docta spes* ist die Haltung, die mit dieser Offenheit umgehen kann, ohne sie zu schließen, ohne sie auf Definitionen zu reduzieren, ohne sie zu instrumentalisieren. Sie ist die säkularisierte, dynamisierte, praxisorientierte Form der gelehrten Unwissenheit – eine Unwissenheit, die nicht resigniert, weil sie weiß, dass das Ungewusste nicht unerkennbar ist, sondern nur noch nicht erkannt, weil es noch nicht ist.

In diesem Sinne ist Blochs Philosophie eine Apophatik des Noch-Nicht: eine Weise, vom Offenen zu sprechen, ohne es zu schließen, vom Möglichen zu sprechen, ohne es zu fixieren, von der Zukunft zu sprechen, ohne sie zu determinieren. Diese Apophatik ist keine Sprachlosigkeit, kein Schweigen, sondern eine besondere Form der Sprache – die Sprache

der Hoffnung, die antizipiert, ohne zu definieren, die deutet, ohne zu beweisen, die zeigt, ohne zu fixieren. Es ist die Sprache, die einer offenen Wirklichkeit angemessen ist, einer Wirklichkeit, die noch nicht fertig ist und die deshalb auch nicht in fertigen Begriffen erfasst werden kann. Die *docta spes* ist die Haltung, die diese Sprache spricht und in dieser Sprache handelt – hoffend, arbeitend, antizipierend, ohne je zu behaupten, das Ziel schon zu kennen, das sie doch zu erreichen versucht.

1.4 Vorschein und Heimat: Die Teleologie des Offenen

Die bisherigen Abschnitte haben die ontologischen Grundlagen von Blochs Philosophie entfaltet: die S-P-Formel, die vorausweisende Materie, das Dunkel des Augenblicks, die Stufenleiter der Möglichkeit, die Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom. Diese Kategorien beschreiben die Struktur einer Wirklichkeit, die nicht abgeschlossen ist, die prozessual ist, die auf Zukunft hin offen ist. Doch damit stellt sich eine entscheidende Frage: Wenn die Wirklichkeit prozessual ist, wenn sie auf etwas hin tendiert – worauf tendiert sie dann? Gibt es ein Ziel, ein Telos, ein Ultimum? Oder ist der Prozess richtungslos, ziellos, ohne Orientierung?

Blochs Antwort auf diese Frage ist komplex und dialektisch. Einerseits bejaht er die Existenz eines Ziels – er nennt es die Heimat, das Ultimum, die Versöhnung. Andererseits bestreitet er, dass dieses Ziel feststeht, determiniert ist, im Voraus gewusst werden kann. Es gibt eine Richtung, aber keinen fixen Endpunkt. Es gibt Tendenzen, aber keine Garantien. Es gibt ein Wohin, aber dieses Wohin wird erst im Prozess selbst konstituiert. Dies ist eine Teleologie ohne feststehendes Telos – eine offene Teleologie, die den Vorwurf des Determinismus vermeidet, ohne in bloße Kontingenz zu verfallen.

Diese offene Teleologie artikuliert sich in zwei zentralen Begriffen: dem Vorschein und der Heimat. Der Vorschein bezeichnet jene Momente in der Gegenwart, in denen das Noch-Nicht bereits aufscheint, in denen antizipierend sichtbar wird, wie eine versöhnte Welt aussehen könnte. Die Heimat bezeichnet das Ziel selbst – nicht als festgelegte Utopie, sondern als regulative Idee, als Horizont, als das „worin noch niemand war". Beide Begriffe zusammen bilden Blochs Version einer nicht-deterministischen, nicht-metaphysischen Teleologie, die dem prozessualen Charakter der Wirklichkeit gerecht werden will.

Im Folgenden wird zunächst der Begriff des Vorscheins entfaltet – seine Struktur, seine Erscheinungsformen, seine erkenntnistheoretische und praxeologische Bedeutung. Dann wird der Begriff der Heimat entwickelt – als das Wohin der Geschichte, das sich nicht festlegen lässt, das aber dennoch Orientierung gibt. Schließlich wird die Nicht-Determiniertheit des Ultimums expliziert – die These, dass das Ziel selbst offen ist, dass es im Prozess erst bestimmt wird, dass es keine metaphysische Garantie gibt.

1.4.1 Der Vorschein in Kunst, Musik und kulturellen Praktiken

Der Begriff des Vorscheins bezeichnet bei Bloch einen Modus der Erscheinung, der zwischen Sein und Noch-Nicht-Sein liegt, der weder vollständig realisiert ist noch bloß imaginiert, der in der Gegenwart aufleuchtet, aber auf Zukunft verweist. Der Vorschein ist nicht das Ding selbst, aber auch nicht bloß ein Bild des Dings; er ist eine reale Antizipation, ein Fragment der Zukunft, das sich in der Gegenwart zeigt, ohne dort schon vollständig präsent zu sein.

Bloch entwickelt diesen Begriff primär im Kontext der Ästhetik. In der Kunst – in Musik, Literatur, bildender Kunst, Architektur – sieht er den privilegierten Ort, an dem Vorscheine des Noch-Nicht sichtbar werden. Die Kunst ist für ihn nicht primär Darstellung des Gegebenen, nicht Mimesis der Wirklichkeit, wie sie ist, sondern Antizipation der Wirklichkeit, wie sie sein könnte. Sie ist Labor des Möglichen, Experimentierfeld des Noch-Nicht, Raum, in dem Utopisches probeweise realisiert wird, ohne schon den Anspruch vollständiger Verwirklichung zu erheben.

Doch der Vorschein ist nicht auf die Kunst beschränkt. Er findet sich auch in kulturellen Praktiken, in sozialen Experimenten, in alltäglichen Erfahrungen, die über das bloß Gegebene hinausweisen. Überall dort, wo Menschen Erfahrungen machen, die das Bestehende transzendieren, die zeigen, dass ein anderes Leben möglich ist, dort leuchtet der Vorschein auf. Die Aufgabe ist es, diese Momente zu identifizieren, zu deuten, zu verstärken – nicht um sie zu musealisieren, sondern um aus ihnen Orientierung für die Praxis zu gewinnen.

Die Struktur des Vorscheins: Zwischen Bild und Realität

Der Vorschein ist zunächst abzugrenzen von verwandten, aber distinkten Begriffen. Er ist nicht einfach ein Abbild, nicht eine Darstellung von etwas, das bereits existiert. Die traditionelle Mimesis-Theorie – von Platon über Aristoteles bis zur realistischen Kunsttheorie – denkt die Kunst als Nachahmung der Wirklichkeit. Das Kunstwerk bildet ab, was ist; es repräsentiert, es stellt dar, es zeigt. Diese Theorie setzt voraus, dass es eine fertige Wirklichkeit gibt, die dann im Kunstwerk gespiegelt wird. Für Bloch ist dies unzureichend, weil es die Wirklichkeit als abgeschlossen denkt, als fertig, als bloß Gegebenes.

Der Vorschein ist auch nicht einfach eine Illusion, nicht ein schöner Schein, der über die Wirklichkeit hinwegtäuscht, der kompensiert, der tröstet. Die Ideologiekritik – von Marx über Nietzsche bis zur Kritischen Theorie – denkt die Kunst oft als Ideologie, als falsches Bewusstsein, als Verschleierung der realen Verhältnisse. Das Kunstwerk verspricht Versöhnung, wo keine ist; es malt Harmonie, wo Widersprüche herrschen; es bietet Trost, wo Widerstand nötig wäre. Adorno hat dies in seiner Kritik an der affirmativen Kultur scharf formuliert: Die Kunst wird zur Kompensation für das verfehlte Leben, zum Trostpflaster, das die Wunde schließt, statt sie offenzuhalten.

Bloch teilt diese Kritik an der affirmativen, kompensatorischen Kunst, aber er verwirft nicht die Kunst als solche. Denn es gibt eine andere Form von Kunst, eine, die nicht kompensiert, sondern antizipiert, die nicht verschleiert, sondern offenbart – nicht das Bestehende, sondern das Mögliche. Der Vorschein ist diese antizipierende Dimension: Das Kunstwerk zeigt nicht, was ist, aber auch nicht, was bloß imaginiert wird, sondern was sein könnte, wenn bestimmte Tendenzen sich durchsetzen, wenn das Noch-Nicht realisiert wird.

Diese Struktur des Vorscheins lässt sich präzisieren. Der Vorschein ist eine Form der Darstellung, die das Nicht-Darstellbare – die Zukunft, das Noch-Nicht, das Utopische – dennoch darstellt, allerdings nicht direkt, nicht abbildend, sondern andeutend, fragmentarisch, symbolisch. Er zeigt das Noch-Nicht nicht als fertiges Bild (das wäre abstrakte Utopie, die ausmalt, wie die ideale Gesellschaft aussieht), sondern als Möglichkeit, als Tendenz, als Ahnung. Er gibt keine Definition, sondern eine Richtung; kein Abbild, sondern einen Hinweis; keine Beschreibung, sondern eine Antizipation.

Man könnte sagen: Der Vorschein ist das Erscheinen des Noch-Nicht-Erschienenen. Er macht sichtbar, was noch nicht da ist, aber er macht es nicht vollständig sichtbar, sondern nur ansatzweise, bruchstückhaft, vorläufig. Er ist wie das erste Licht der Morgendämmerung, das den Tag ankündigt, ohne dass schon Tag wäre. Er ist wie der Keim, der die Pflanze ankündigt, ohne schon die Pflanze zu sein. Er ist Antizipation, nicht Realisation; Andeutung, nicht Vollendung; Fragment, nicht Totalität.

Diese fragmentarische Struktur ist wesentlich. Der Vorschein ist immer unvollständig, immer vorläufig, immer unterbestimmt. Er kann nicht vollständig sein, weil das, worauf er verweist – die Heimat, die Versöhnung, das Ultimum – selbst noch nicht vollständig bestimmt ist. Würde er das Utopische vollständig zeigen, würde er es fixieren, würde er es aus dem Prozess herausnehmen und als fertiges Bild präsentieren. Dann wäre er nicht mehr Vorschein des Noch-Nicht, sondern Abbild eines Gewordenen – und damit würde er seine utopische Kraft verlieren.

Der Vorschein in der Kunst: Musik als Paradigma

Bloch widmet der Musik eine besondere, privilegierte Rolle in seiner Ästhetik des Vorscheins. Während andere Künste – Malerei, Skulptur, Architektur – immer noch eine gewisse Gegenständlichkeit haben, immer noch etwas Bestimmtes darstellen, ist die Musik die ungegenständlichste aller Künste. Sie stellt nichts dar; sie bildet nichts ab; sie zeigt keine fertigen Objekte. Sie ist reine Bewegung, reiner Prozess, reines Werden. Gerade deshalb ist sie für Bloch das Paradigma des Vorscheins: Sie antizipiert eine Wirklichkeit, die selbst prozessual ist, die selbst noch nicht fertig ist, die selbst reines Werden ist.

In der Musik – insbesondere in der großen Tradition der europäischen Kunstmusik von Bach über Beethoven bis Mahler und Schönberg – sieht Bloch eine Form der Antizipation, die präziser ist als alle begriffliche Utopie. Die Musik spricht nicht von Versöhnung, sie redet nicht über Heimat – sie ist Versöhnung, ist Heimat, allerdings nur für die Dauer ihres Erklingens, nur im Medium des Klangs, nur als ästhetische Realität, nicht als gesellschaftliche. Sie realisiert im ästhetischen Raum, was im gesellschaftlichen Raum noch nicht realisiert ist: Harmonie ohne Zwang, Ordnung ohne Herrschaft, Einheit ohne Uniformität, Freiheit ohne Willkür.

Bloch analysiert dies besonders eindringlich am Beispiel Beethovens. Die großen Symphonien Beethovens – vor allem die Dritte, Fünfte und Neunte – sind für ihn nicht einfach schöne Musik, nicht bloße Kunstwerke, die man genießt, sondern utopische Klangräume, in denen die Menschheit ihre eigenen Möglichkeiten hört. Die Neunte Symphonie mit ihrer Vertonung von Schillers “Ode an die Freude” ist nicht nur Vertonung eines Textes, sondern klingende Antizipation der Brüderlichkeit, des weltumspannenden Bundes, der befreiten Menschheit. Wenn die Chöre singen “Alle Menschen werden Brüder”, dann ist dies nicht bloße Behauptung, nicht frommer Wunsch, sondern für die Dauer des musikalischen Ereignisses realisierte Utopie – die Menschen, die gemeinsam singen, sind in diesem Moment tatsächlich Brüder und Schwestern, verbunden durch den Klang, vereint in der Musik.

Doch Bloch ist nicht naiv. Er weiß, dass diese Versöhnung nur ästhetisch ist, nur vorübergehend, nur im Medium des Scheins. Wenn die Musik verklingt, sind die Menschen wieder getrennt, sind die Klassenwidersprüche wieder da, ist die Herrschaft wieder wirksam.

Die Musik hebt die gesellschaftlichen Widersprüche nicht auf; sie antizipiert nur ihre Aufhebung. Sie ist Vorschein, nicht Realität; Verheißung, nicht Erfüllung; Versprechen, nicht Einlösung.

Gerade diese Vorläufigkeit macht ihre utopische Kraft aus. Wäre die Musik vollständige Erfüllung, dann wäre sie Kompensation – man bräuchte die gesellschaftliche Versöhnung nicht mehr, weil man sie in der Musik schon hätte. Weil sie aber nur Vorschein ist, nur Fragment, nur Antizipation, deshalb verweist sie über sich hinaus, deshalb fordert sie die Realisierung dessen, was sie nur andeutet. Die Musik sagt nicht: Hier habt ihr die Versöhnung (dann seid zufrieden). Sie sagt: Hier hört ihr, wie Versöhnung klingen könnte (jetzt arbeitet daran, dass sie Wirklichkeit wird).

Diese Struktur findet sich auch in anderen musikalischen Formen. Bloch analysiert die Oper – insbesondere Mozart und Wagner – als Raum utopischer Experimente. In Mozarts "Zauberflöte" sieht er die Aufklärungsutopie musikalisch realisiert: den Sieg der Vernunft über die Dunkelheit, die Initiation des Menschen in die Weisheit, die Versöhnung von Mann und Frau in gleichberechtigter Liebe. In Wagners "Ring des Nibelungen" sieht er das große Epos des Untergangs der alten Welt und der Sehnsucht nach einer neuen, die jedoch nicht in den Kategorien der alten gedacht werden kann und deshalb scheitert.

Auch die Volksmusik, das Lied, der Choral tragen Vorscheine in sich. Das Kirchenlied "Es ist ein Ros entsprungen" antizipiert die Hoffnung auf Erlösung – nicht jenseitig, sondern diesseitig gelesen als Hoffnung auf Befreiung. Die Arbeiterlieder – die "Internationale", die Lieder der Arbeiterbewegung – sind nicht bloße Gesänge, sondern klingende Solidarität, musikalisch realisierte Gemeinschaft, akustischer Vorschein der klassenlosen Gesellschaft. Wenn Tausende gemeinsam die Internationale singen, dann sind sie in diesem Moment tatsächlich vereint, tatsächlich solidarisch, tatsächlich eine Klasse für sich – auch wenn diese Einheit nach dem Singen wieder zerfällt, auch wenn die Solidarität im Alltag wieder brüchig wird.

Der Vorschein in der Literatur: Das utopische Moment der Dichtung

Neben der Musik ist die Literatur für Bloch der zweite große Bereich, in dem Vorscheine sich manifestieren. Doch während die Musik ungegenständlich ist, arbeitet die Literatur mit Sprache, mit Begriffen, mit Darstellungen – sie ist konkreter, bestimmter, gegenständlicher. Dies macht sie einerseits weniger rein in ihrem utopischen Gehalt (sie muss immer noch etwas Bestimmtes erzählen, kann nicht reine Antizipation sein wie die Musik), andererseits aber auch präziser, informativer, zugänglicher.

Bloch interessiert sich besonders für jene literarischen Formen, die explizit utopisch sind: die utopischen Romane von Thomas Morus über Campanella bis zu den Science-Fiction-Romanen der Moderne. Diese Romane entwerfen Bilder alternativer Gesellschaften, malen aus, wie das Leben in einer befreiten Welt sein könnte. Doch Bloch ist skeptisch gegenüber den meisten dieser Entwürfe, weil sie zu konkret sind, zu detailliert, zu festgelegt. Sie fallen oft in abstrakte Utopie – sie malen fertige Bilder aus, ohne zu fragen, wie man von hier nach dort kommt, ohne die realen Tendenzen zu analysieren. Sie sind Wunschbilder, nicht Vorscheine.

Den echten Vorschein findet Bloch nicht in den ausgemalten Utopien, sondern in jenen literarischen Werken, die das Utopische indirekt, fragmentarisch, symbolisch zur Darstellung bringen. In der großen realistischen Literatur – bei Balzac, bei Tolstoi, bei Thomas Mann – findet er Momente, in denen die Widersprüche der Gesellschaft so scharf hervortreten, dass sie auf ihre Überwindung verweisen. In der romantischen Literatur – bei Novalis, bei Hölderlin – findet er die Sehnsucht nach Versöhnung von Mensch und Natur, nach einem Leben jenseits der Entfremdung. In der expressionistischen Literatur – bei Kafka, bei Trakl – findet er die Ahnung des Noch-Nicht, das sich nicht sagen lässt, das aber in der zerrissenen Sprache, in den zerbrochenen Bildern durchscheint.

Besonders aufschlussreich ist Blochs Interpretation der Märchen. In seiner umfangreichen Analyse der Volksmärchen sieht er nicht bloße Kinderunterhaltung, sondern verschlüsselte Utopien, kollektive Träume der Menschheit. Das Märchen erzählt nicht, wie die Welt ist, sondern wie sie sein sollte: Der Arme wird reich, der Schwache besiegt den Starken, das Gute triumphiert über das Böse, die Liebe überwindet alle Hindernisse. Diese Erzählungen sind nicht realistische Beschreibungen, sondern Wunschbilder – aber nicht bloß subjektive Wünsche, sondern kollektiv geteilte Hoffnungen, die auf reale Sehnsüchte verweisen.

Das Entscheidende am Märchen ist für Bloch seine Unbestimmtheit. Das Märchen sagt nicht konkret, wie die gerechte Gesellschaft organisiert sein soll, es malt nicht aus, wie der Reichtum verteilt wird. Es sagt nur: Es gibt ein Happy End, es gibt Gerechtigkeit, es gibt Erfüllung. Diese Unbestimmtheit ist keine Schwäche, sondern eine Stärke: Sie lässt dem Noch-Nicht seinen offenen Charakter, fixiert es nicht auf konkrete Bilder, die dann der Wirklichkeit aufgezwungen werden müssten. Das Märchen ist konkreter als die abstrakte philosophische Utopie, aber unbestimmter als der ausgemalte utopische Roman – gerade diese Mitte macht es zum Vorschein.

Der Vorschein in der bildenden Kunst: Die utopische Landschaft

In der bildenden Kunst – Malerei, Skulptur, Architektur – findet Bloch ebenfalls Vorscheine, allerdings unter anderen Bedingungen als in Musik und Literatur. Das Bild ist statisch, nicht prozessual wie die Musik; es ist gegenständlich, nicht sprachlich vermittelt wie die Literatur. Es zeigt etwas Bestimmtes, einen Gegenstand, eine Szene, eine Konstellation. Wie kann in diesem Medium das Noch-Nicht erscheinen, das doch gerade nicht bestimmt, nicht fertig, nicht statisch ist?

Blochs Antwort: Nicht durch das, was das Bild zeigt, sondern durch die Art, wie es zeigt. Der Vorschein liegt nicht im Dargestellten, sondern in der Darstellung selbst. Ein utopisches Bild ist nicht eines, das eine utopische Szene malt (das wäre wieder abstrakte Utopie), sondern eines, das die Wirklichkeit so zeigt, dass ihre Möglichkeiten sichtbar werden, dass ihre Tendenzen durchscheinen, dass ihr Noch-Nicht aufleuchtet.

Bloch analysiert dies besonders an der Landschaftsmalerei. Die utopische Landschaft – er nennt als Beispiele Caspar David Friedrich, aber auch italienische Renaissance-Landschaften – zeigt nicht einfach Natur, wie sie ist, sondern Natur, wie sie sein könnte: versöhnt mit dem Menschen, nicht beherrscht, nicht ausgebeutet, nicht verdorben. Diese Landschaften sind nicht realistisch im Sinne empirischer Treue; sie sind idealisiert, verklärt, überhöht. Aber diese Idealisierung ist nicht bloße Verschönerung,

sondern Antizipation: Sie zeigt die Natur als Heimat, als Ort möglichen Glücks, als Raum der Versöhnung.

In der Architektur findet Bloch die vielleicht konkreteste Form des Vorscheins, weil Architektur nicht nur darstellt, sondern auch gestaltet, weil sie nicht nur Bild ist, sondern auch bewohnbarer Raum. Die große Sakralarchitektur – die gotische Kathedrale, die barocke Kirche – ist für Bloch nicht einfach Ausdruck religiöser Inbrunst, sondern gebaute Utopie. Der Raum der Kathedrale antizipiert einen Raum der Versöhnung, einen Raum, in dem das Individuum sich aufgehoben fühlt in einem größeren Ganzen, ohne seine Individualität zu verlieren. Die Höhe, das Licht, die Harmonie der Proportionen – all dies sind nicht bloße ästhetische Effekte, sondern Vorscheine einer versöhnten Ordnung.

Aber auch die moderne Architektur – von der utopischen Stadtplanung der 1920er Jahre bis zu zeitgenössischen Experimenten – kann Vorscheine bergen. Nicht die monumentale, repräsentative Architektur der Macht, nicht die funktionalistische Kasernierung der Moderne, sondern jene Architektur, die Räume schafft für ein anderes Leben: Gemeinschaftsräume, die Begegnung ermöglichen; Wohnungen, die Würde verleihen; Städte, die nicht Konkurrenz organisieren, sondern Kooperation. Solche Architektur ist selten, ist marginal, ist oft gescheitert – aber wo sie gelingt, ist sie Vorschein.

Der Vorschein in kulturellen Praktiken: Fest, Spiel, Ritual

Der Vorschein beschränkt sich nicht auf die hohe Kunst – auf Symphonien, Romane, Kathedralen. Er findet sich auch in alltäglichen kulturellen Praktiken, in denen Menschen Erfahrungen machen, die über das bloß Gegebene hinausweisen. Das Fest ist für Bloch ein zentrales Beispiel. Im Fest wird die gewöhnliche Zeit unterbrochen; es entsteht ein außeralltäglicher Raum, in dem andere Regeln gelten, in dem andere Verhaltensweisen möglich sind. Im Fest wird gemeinsam gefeiert, wird geteilt, wird die Hierarchie vorübergehend aufgehoben.

Das Fest ist nicht einfach Erholung von der Arbeit, nicht bloße Pause, nach der man wieder zur Normalität zurückkehrt. Es ist Antizipation einer anderen Normalität, einer Ordnung, in der nicht Arbeit und Zwang dominieren, sondern Spiel und Freude. Das Fest zeigt, dass ein anderes Leben möglich ist – nicht abstrakt, nicht bloß gedacht, sondern konkret erfahren. Natürlich ist auch das Fest nur vorübergehend; am nächsten Tag kehrt der Alltag zurück. Aber die Erfahrung bleibt: Es geht auch anders.

Ähnliches gilt für das Spiel. Im Spiel – im Kinderspiel, aber auch im Spiel der Erwachsenen – wird eine Welt geschaffen, die eigenen Regeln folgt, die nicht den Zwängen der Realität unterliegt. Im Spiel ist alles möglich; man kann Rollen ausprobieren, kann Experimente machen, kann die Wirklichkeit verwandeln. Das Spiel ist Labor des Möglichen, Raum der Freiheit, Vorschein eines Lebens, in dem nicht der Ernst der Arbeit dominiert, sondern die Leichtigkeit des Spiels.

Bloch ist hier beeinflusst von Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung, in denen der Spieltrieb als Synthese von Formtrieb und Stofftrieb erscheint, als Möglichkeit einer versöhnten Existenz. Aber er radikalisiert Schiller: Das Spiel ist nicht nur ästhetische Erfahrung, sondern soziale Praxis; es ist nicht nur individuelle Kultivierung, sondern kollektives Experiment. Und es verweist nicht nur auf eine harmonische Innerlichkeit,

sondern auf eine transformierte Gesellschaft, in der Arbeit selbst spielerisch werden könnte, in der die Trennung von Arbeit und Spiel aufgehoben wäre.

Auch das Ritual – insbesondere das säkulare, nicht-religiöse Ritual – kann Vorschein sein. Die großen politischen Demonstrationen, die Massenfeste der Arbeiterbewegung, die kollektiven Rituale sozialer Bewegungen sind für Bloch nicht bloße Inszenierungen, sondern gelebte Solidarität und realisierte Gemeinschaft. Wenn Hunderttausende gemeinsam auf der Straße sind und gemeinsam skandieren, dann ist dies nicht nur Symbol der Einheit, sondern tatsächliche Einheit – für die Dauer des Ereignisses. Diese Einheit ist vorübergehend, ist fragil, kann zerbrechen – aber sie ist real, ist erfahrbar, ist Vorschein dessen, was eine solidarische Gesellschaft bedeuten könnte.

Die Ambivalenz des Vorscheins: Kritik und Korrektiv

So zentral der Begriff des Vorscheins für Blochs Ästhetik ist – er ist nicht unproblematisch. Die erste und offensichtlichste Gefahr ist die der Verwechslung von Vorschein und Kompensation. Nicht jedes schöne Kunstwerk ist Vorschein; vieles ist bloße Affirmation, bloße Verschönerung, bloßer Trost. Die Kulturindustrie produziert massenhaft Schein ohne Vorschein – Unterhaltung, die nicht antizipiert, sondern nur ablenkt, die nicht auf Transformation verweist, sondern Anpassung erleichtert.

Adornos Kritik an der affirmativen Kultur trifft viele Phänomene, die Bloch als Vorschein interpretieren würde. Die Neunte Symphonie Beethovens – ist sie wirklich Antizipation der Brüderlichkeit, oder ist sie deren ideologische Ersetzung? Funktioniert sie nicht gerade dadurch, dass sie Versöhnung ästhetisch realisiert und damit die reale Versöhnung überflüssig macht? Tröstet die Musik nicht über die Unversöhntheit der Welt hinweg, statt zur ihrer Überwindung anzustacheln?

Bloch würde antworten: Es kommt darauf an. Die gleiche Musik kann Vorschein sein oder Kompensation – je nachdem, wie sie rezipiert wird, in welchem Kontext sie erklingt, welche Praxis sich an sie anschließt. Wenn die Musik passiv konsumiert wird, wenn sie bloßer Genuss ist, wenn nach ihr alles bleibt, wie es war, dann ist sie Kompensation. Wenn sie aber aufrüttelt, wenn sie unruhig macht, wenn sie die Frage provoziert: Warum ist die Welt nicht so, wie diese Musik klingt? – dann ist sie Vorschein.

Die Unterscheidung ist schwierig, oft unmöglich eindeutig zu treffen. Bloch weiß das. Aber er beharrt darauf, dass es diese Unterscheidung gibt, dass nicht alle Kunst gleich ist, dass es eine emanzipatorische und eine affirmative Kunst gibt. Die Aufgabe der Kritik ist es, diese Unterscheidung zu treffen, die Vorscheine zu identifizieren und von den bloßen Scheinen zu unterscheiden.

Eine zweite Gefahr ist die Überschätzung der Kunst. Wenn man die Kunst als Ort des Vorscheins privilegiert, droht man in einen Ästhetizismus zu verfallen, der die Kunst überhöht, der ihr zutraut, was sie nicht leisten kann. Die Kunst kann nicht die Gesellschaft transformieren; sie kann nur antizipieren, was transformiert werden müsste. Der Vorschein ist nicht die Realisation, sondern nur deren ästhetische Vorwegnahme. Wer in der Kunst die Erfüllung sucht, verfehlt sie – sie ist nur Hinweis, nur Fragment, nur Versprechen.

Bloch ist sich dessen bewusst. Gerade deshalb verbindet er die Ästhetik des Vorscheins immer mit der Praxis der Transformation. Die Kunst zeigt, worauf es ankommt; die Praxis muss es realisieren. Die Musik lässt die Versöhnung klingen; die Politik muss sie erkämpfen. Die Literatur erzählt von der Heimat; die soziale Bewegung muss den Weg dorthin bahnen. Der Vorschein ohne Praxis bleibt bloßer Schein; die Praxis ohne Vorschein bleibt blind. Nur beides zusammen ergibt die konkrete Utopie.

Der Vorschein als Fragment der Zukunft

Der Vorschein ist die ästhetische Kategorie, die Blochs Ontologie des Noch-Nicht entspricht. Wie das Noch-Nicht ontologisch zwischen Sein und Nichtsein liegt, so liegt der Vorschein ästhetisch zwischen Realität und Imagination. Er ist nicht die Wirklichkeit selbst, aber auch nicht bloßes Bild; er ist Fragment der Zukunft, das sich in der Gegenwart zeigt, ohne dort schon vollständig präsent zu sein.

Diese Kategorie ermöglicht es, die Kunst ernst zu nehmen, ohne sie zu überhöhen; sie als Ressource für Transformation zu begreifen, ohne sie zum Ersatz für Transformation zu machen. Der Vorschein orientiert – er zeigt, wohin die Reise gehen könnte, wie eine versöhnte Welt aussehen, klingen, sich anfühlen könnte. Aber er garantiert nichts – er ist nur Möglichkeit, nur Andeutung, nur Versprechen. Die Einlösung dieses Versprechens ist Sache der Praxis, nicht der Kunst.

Die Kunst – aber auch kulturelle Praktiken, soziale Experimente, alltägliche Erfahrungen – kann Räume öffnen, in denen das Andere erfahrbar wird, in denen sichtbar wird, dass die Welt nicht so bleiben muss, wie sie ist. Diese Erfahrungen sind kostbar, weil sie die Resignation durchbrechen, weil sie zeigen: Es geht auch anders. Nicht im Detail, nicht als fertiger Plan, nicht als Garantie – aber als Möglichkeit, als Tendenz, als Noch-Nicht, das auf Verwirklichung wartet.

Exkurs: Bloch und Brecht – Vorschein versus Verfremdung

Die ästhetischen Positionen von Ernst Bloch und Bertolt Brecht weisen auf den ersten Blick durchaus Parallelen auf: Beide sind marxistische Denker, beide entwickeln ihre Theorien im Exil während der Zeit des Nationalsozialismus, beide suchen nach einer Ästhetik, die nicht affirmativ ist, nicht kompensatorisch, sondern die zur Transformation der Gesellschaft beiträgt. Beide wenden sich gegen die bürgerliche Kunsttradition, die Kunst als autonome Sphäre begreift, abgelöst von gesellschaftlicher Praxis. Beide fordern eine politische Kunst, die eingreift, die wirkt, die nicht nur kontempliert werden soll, sondern die handeln lehrt.

Es bestehen jedoch fundamentale Differenzen, die mehr sind als bloße Nuancen ästhetischer Präferenz. Die Differenz zwischen Blochs Begriff des Vorscheins und Brechts Konzept der Verfremdung markiert zwei grundverschiedene Weisen, das Verhältnis von Kunst und Utopie, von Ästhetik und Politik, von Gegenwart und Zukunft zu denken. Diese Differenz ist nicht nur ästhetisch, sondern philosophisch, nicht nur eine Frage des Geschmacks, sondern eine Frage der Ontologie und der Praxistheorie.

Die beiden Denker kannten sich persönlich, begegneten sich im kalifornischen Exil, diskutierten miteinander – und stritten. Brecht notierte in seinen Arbeitsjournal-Einträgen bisweilen spöttisch über Blochs “metaphysische” Tendenzen, über dessen Neigung zum

Schwärmerischen, zum Religiösen, zum Überschwänglichen. Bloch wiederum kritisierte Brechts “Kälte”, seine Abwehr alles Emotionalen, seine Reduktion der Kunst auf didaktische Funktion. Diese wechselseitige Kritik ist produktiv, weil sie zwei Pole markiert, zwischen denen sich eine marxistische Ästhetik bewegen muss: zwischen Affirmation und Negation, zwischen Hoffnung und Kritik, zwischen Antizipation und Distanzierung.

Brechts Verfremdung: Die Kunst der Distanz

Brechts zentrale ästhetische Kategorie ist die Verfremdung, der Verfremdungseffekt, den er in explizitem Gegensatz zur aristotelischen Katharsis entwickelt. Das traditionelle Theater – das bürgerliche Illusionstheater – arbeitet mit Einfühlung, mit Identifikation, mit emotionaler Überwältigung. Der Zuschauer soll sich in die Figuren hineinversetzen, soll mit ihnen leiden, soll ihre Konflikte durchleben. Am Ende führt dies zur Katharsis, zur Reinigung der Affekte: Man hat geweint, hat gefühlt, hat sich erschüttert – und geht nach Hause, ohne dass sich etwas geändert hätte. Die Emotionen wurden abgeführt, der Konflikt wurde ästhetisch durchlebt und damit erledigt. Das Theater funktioniert als Ventil, als Kompensation, als Ersatzbefriedigung.

Gegen diese Einfühlungsästhetik setzt Brecht die Verfremdung. Der Zuschauer soll sich gerade nicht einfühlen, soll sich nicht identifizieren, soll nicht in der Handlung aufgehen. Er soll distanziert bleiben, soll kritisch beobachten, soll urteilen. Die Verfremdung wird durch verschiedene Techniken erzielt: durch Songs, die die Handlung unterbrechen; durch Titel, die vorwegnehmen, was geschehen wird; durch direktes Ansprechen des Publikums; durch bewusst unnatürliches Spiel; durch Plakate, die kommentieren. All dies verhindert die Illusion, verhindert das Eintauchen, hält den Zuschauer auf Distanz.

Diese Distanz ist für Brecht die Voraussetzung für Erkenntnis. Nur wer nicht emotional überwältigt ist, kann erkennen, kann die gesellschaftlichen Verhältnisse durchschauen, die hinter den individuellen Schicksalen stehen. Nur wer nicht mit Mutter Courage mitleidet, kann erkennen, dass ihre Tragödie nicht individuelles Schicksal ist, sondern Resultat einer Gesellschaft, die vom Krieg profitiert. Nur wer nicht im Stück aufgeht, kann die Frage stellen: Muss das so sein? Könnte es auch anders sein?

Die Verfremdung ist also eine Technik der Erkenntnis durch Distanzierung. Sie macht das Selbstverständliche fragwürdig, das Natürliche als historisch gemacht sichtbar, das Unveränderliche als veränderbar erkennbar. Sie zeigt nicht, wie die Welt sein sollte, sondern sie zeigt, dass die Welt, wie sie ist, nicht so sein muss. Sie ist negativ, kritisch, aufklärerisch. Sie zerstört Illusionen, statt neue zu schaffen.

Diese Ästhetik ist konsequent anti-affirmativ. Brecht misstraut allen Formen der Versöhnung, der Harmonie, der Schönheit, die trösten könnten. Seine Sprache ist hart, nüchtern, unsentimental. Seine Stücke enden oft ohne Lösung, ohne Erlösung, ohne Hoffnung – weil die Lösung nicht im Theater stattfinden kann, sondern nur in der gesellschaftlichen Praxis. Das Theater kann nur zeigen, dass etwas falsch ist; die Zuschauer müssen es ändern.

Blochs Vorschein: Die Kunst der Antizipation

Blochs Ästhetik des Vorscheins nimmt einen entgegengesetzten Ausgangspunkt. Wo Brecht auf Distanz setzt, setzt Bloch auf Nähe; wo Brecht Illusionen zerstören will, will Bloch

Antizipationen ermöglichen; wo Brecht das Negative betont, betont Bloch das Utopische. Der Vorschein ist nicht Kritik des Bestehenden durch Verfremdung, sondern Antizipation des Möglichen durch ästhetische Realisierung.

Für Bloch ist die große Kunst – die Neunte Symphonie Beethovens, die Matthäus-Passion Bachs, die Fresken Michelangelos – nicht deshalb wertvoll, weil sie verfremdet, weil sie distanziert, weil sie kritisch macht. Sie ist wertvoll, weil sie zeigt, wie eine versöhnte Welt klingen, aussehen und sich anfühlen könnte. Sie ist nicht Kritik des Falschen, sondern Fragment des Richtigen. Sie realisiert – wenn auch nur im ästhetischen Medium, nur für die Dauer des Kunstwerks – jene Harmonie, jene Freiheit, jene Versöhnung, die in der Gesellschaft noch fehlt.

Diese Realisierung ist keine Kompensation, kein Ersatz für die wirkliche Versöhnung. Sie ist Vorschein – sie zeigt voraus, sie deutet an, sie verspricht. Und gerade weil sie nur Vorschein ist, nur Fragment, nur Antizipation, fordert sie die soziale Realisierung. Wer die Neunte Symphonie gehört hat, wer erfahren hat, wie Brüderlichkeit klingen kann, der wird sich nicht damit zufriedengeben, dass diese Brüderlichkeit nur in der Musik existiert. Er wird fragen: Warum nicht auch in der Gesellschaft?

Blochs Ästhetik ist also affirmativ – aber nicht im Sinne der Affirmation des Bestehenden, sondern im Sinne der Affirmation des Möglichen. Sie sagt Ja – nicht zum Gegebenen, sondern zum Noch-Nicht. Sie zeigt Schönheit – nicht als Verschleierung des Hässlichen, sondern als Antizipation einer Welt, in der das Hässliche überwunden wäre. Sie erzeugt Emotionen – nicht als Ventil, das die revolutionäre Energie abführt, sondern als Energie, die zur Transformation treibt.

Die systematische Differenz: Negation versus Antizipation

Die Differenz zwischen Brecht und Bloch lässt sich auf die Formel bringen: Negation versus Antizipation. Brechts Verfremdung ist eine Technik der Negation: Sie negiert die Illusion, negiert die Einfühlung, negiert die scheinbare Natürlichkeit der Verhältnisse. Sie ist kritisch, analytisch, destruktiv. Sie zeigt, was falsch ist, nicht was richtig sein könnte. Blochs Vorschein hingegen ist eine Technik der Antizipation: Er antizipiert die Versöhnung, zeigt das Mögliche, realisiert probeweise das Noch-Nicht. Er ist utopisch, spekulativ, konstruktiv. Er zeigt nicht primär, was falsch ist, sondern was richtig sein könnte.

Diese Differenz ist nicht nur ästhetisch, sondern zugleich philosophisch fundiert. Sie entspricht der Differenz zwischen Adornos negativer Dialektik und Blochs Philosophie des Noch-Nicht. Adorno – dem Brecht näher steht, als beide es wahrhaben wollten – beharrt darauf, dass in der total verwalteten Welt jede Affirmation, jede positive Bestimmung des Utopischen falsch ist, weil sie das Utopische auf Begriffe reduziert, die aus der falschen Welt stammen. Das Utopische kann nur negativ bestimmt werden: als das, was das Bestehende nicht ist. Jeder Versuch, das Utopische positiv zu sagen, verfällt in Verdinglichung.

Bloch bestreitet dies. Für ihn gibt es sehr wohl Möglichkeiten, das Utopische zu zeigen – nicht begrifflich, nicht definitorisch, aber ästhetisch, als Vorschein. Die Kunst kann realisieren, was die Theorie nicht sagen kann. Sie kann antizipieren, ohne zu fixieren; zeigen, ohne zu definieren; realisieren, ohne zu verdinglichen. Der Vorschein ist die ästhetische Form, in der das Noch-Nicht erscheinen kann, ohne seine Offenheit zu verlieren.

Die politische Differenz: Didaktik versus Inspiration

Die ästhetische Differenz hat unmittelbare politische Konsequenzen. Brechts Theater ist didaktisch: Es will lehren, will aufklären, will zur richtigen Erkenntnis führen. Der Zuschauer soll lernen, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu durchschauen, soll lernen, dass sie veränderbar sind, soll lernen, wie man sie ändern könnte. Das epische Theater ist Lehrstück – im wörtlichen Sinne: ein Stück, das lehrt.

Diese Didaktik setzt voraus, dass es eine richtige Erkenntnis gibt, die vermittelt werden kann, dass der Künstler weiß, was der Zuschauer lernen soll, dass die Transformation der Gesellschaft eine Frage des richtigen Bewusstseins ist. Brecht steht in diesem Sinne in der Tradition der Aufklärung: Er traut der Vernunft zu, dass sie, richtig instruiert, die richtigen Schlüsse ziehen wird. Er ist Rationalist: Er glaubt, dass Erkenntnis zur Veränderung führt.

Blochs Ästhetik hingegen ist nicht primär didaktisch, sondern inspirativ. Sie will nicht lehren, sondern bewegen, nicht aufklären, sondern begeistern und damit nicht zur richtigen Erkenntnis führen, sondern zur Hoffnung ermutigen. Der Vorschein zeigt nicht, wie man die Gesellschaft analysiert, sondern wie sie sein könnte. Das Kunstwerk gibt keine Anleitung zur Revolution, sondern Orientierung, Energie, Pathos.

Diese Inspiration setzt nicht voraus, dass der Künstler die Wahrheit schon kennt und dem Publikum nur beibringen muss. Sie setzt voraus, dass das Noch-Nicht offen ist, dass niemand genau weiß, wie die befreite Gesellschaft aussehen wird, dass die Kunst nur Richtungen andeuten, nur Möglichkeiten zeigen, nur Sehnsüchte artikulieren kann. Sie ist nicht rationalistisch, sondern spekulativ; nicht aufklärerisch, sondern utopisch.

Die Rezeptionsästhetik: Aktiver vs. passiver Zuschauer

Brecht fordert den aktiven, kritischen, urteilenden Zuschauer. Sein Theater soll nicht konsumiert werden, sondern soll zur Aktivität provozieren – zunächst zur mentalen Aktivität des Denkens, Analysierens, Urteilens, dann zur praktischen Aktivität des politischen Handelns. Der Zuschauer soll nicht passiv aufnehmen, sondern soll mitarbeiten, soll die Leerstellen füllen, soll die Fragen beantworten, die das Stück aufwirft.

Diese Forderung entspringt einem Misstrauen gegenüber allen Formen passiver Rezeption. Wo der Zuschauer passiv bleibt, wo er sich emotional überwältigen lässt, wo er genießt, statt zu denken, dort ist er manipulierbar, dort kann die Kunst zur Ideologie werden, zur Herrschaftstechnik. Nur der aktive, distanzierte, kritische Zuschauer ist souverän und widerständig.

Bloch hat ein anderes Verhältnis zur Rezeption. Er schätzt auch die kontemplative und emotional engagierte Rezeption. Wer sich von der Musik ergreifen lässt, wer sich in die Literatur versenkt, wer vor einem Gemälde verweilt, der ist nicht notwendig passiv und nicht notwendig manipuliert. Er kann in dieser Erfahrung etwas erleben, was ihm die analytische Distanz nicht geben kann: die Erfahrung des Möglichen, die Ahnung des Noch-Nicht, die Sehnsucht nach Versöhnung.

Diese Erfahrung ist nicht irrational oder unkritisch. Sie ist eine andere Form von Erkenntnis – eine affektive, eine antizipierende, eine ganzheitliche. Sie erkennt nicht durch Distanz,

sondern durch Nähe; nicht durch Analyse, sondern durch Immersion; nicht durch Verfremdung, sondern durch Einfühlung. Und auch diese Erkenntnis kann zur Transformation führen – nicht weil sie lehrt, wie die Welt funktioniert, sondern weil sie zeigt, wie sie sein könnte.

Die historische Situierung: Kälte der 1930er versus Wärme der Hoffnung

Es ist kein Zufall, dass Brecht und Bloch in den 1930er und 1940er Jahren – der Zeit des Faschismus, des Stalinismus, des Zweiten Weltkriegs – so unterschiedliche ästhetische Positionen entwickeln. Beide reagieren auf dieselbe historische Katastrophe, aber sie ziehen entgegengesetzte Konsequenzen.

Brecht sieht in der Katastrophe die Bestätigung seiner Skepsis gegenüber allen Formen der Affirmation, der Versöhnung, der Harmonie. Die Zeit der schönen Illusionen ist vorbei; was gebraucht wird, ist nüchterne Analyse, ist Kritik, ist Aufklärung. Die einzige Hoffnung liegt in der klaren Erkenntnis der Verhältnisse und in der organisierten, disziplinierten, rationalen Arbeit an ihrer Überwindung. Alles Emotionale, alles Schwärmerische, alles Utopische ist verdächtig, weil es vom Notwendigen ablenkt: von der Analyse und der Organisation.

Bloch hingegen sieht in der Katastrophe gerade die Notwendigkeit, an der Hoffnung festzuhalten. In einer Zeit, in der alle Hoffnungen enttäuscht scheinen, und die Zukunft verschlossen erscheint, ist es umso wichtiger, die utopische Energie nicht zu verlieren. Wer nur noch kritisiert und nur noch die Ausweglosigkeit konstatiert, der kapituliert vor dem Bestehenden. Gerade in der Finsternis braucht man das Licht – nicht als Illusion, sondern als Orientierung.

1.4.2 Heimat als das „worin noch niemand war"

Das Wort „Heimat" ist in der deutschen Sprache und Kultur außerordentlich ambivalent und belastet. Es evoziert Bilder von Geborgenheit, von Verwurzelung, von Zugehörigkeit – aber auch von Ausgrenzung, von Blut und Boden, von nationalistischer Ideologie. Die völkische Bewegung, der Nationalsozialismus haben den Heimatbegriff instrumentalisiert und zum Kampfbegriff gemacht gegen alles Fremde, gegen Migration, gegen Kosmopolitismus. Nach 1945 war das Wort in kritischen Diskursen nahezu tabuisiert, galt als reaktionär und unrettbar kompromittiert.

Bloch wagt es dennoch – oder gerade deshalb –, den Begriff der Heimat ins Zentrum seiner Philosophie zu stellen. Doch er unternimmt eine radikale Umdeutung, eine Umkehrung der gewöhnlichen Bedeutung. Seine Heimat ist nicht der verlorene Ursprung, nicht die Scholle der Vorfahren, nicht die ethnisch homogene Gemeinschaft. Seine Heimat ist das Gegenteil all dessen: Sie ist nicht Vergangenheit, sondern Zukunft; nicht Regression, sondern Progression; nicht Ausgrenzung, sondern Inklusion. Sie ist – in der berühmtesten Formulierung des gesamten „Prinzip Hoffnung" – „etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat."

Diese Formulierung ist paradox, ist rätselhaft, ist schwer zu entschlüsseln. Wie kann etwas in die Kindheit scheinen – also in die Vergangenheit –, worin aber noch niemand war – also in die Zukunft? Wie kann etwas zugleich Erinnerung sein und Noch-Nicht? Wie kann Heimat zugleich das Vertrauteste und das völlig Unbekannte sein? Diese Paradoxie ist nicht

Ausdruck begrifflicher Konfusion, sondern präzise Beschreibung einer komplexen Struktur: der Struktur des Utopischen als eines Noch-Nicht, das dennoch nicht abstrakt ist, sondern das in der Gegenwart bereits als Ahnung, als Sehnsucht, als Tendenz wirksam ist.

Im Folgenden wird zunächst die begriffliche Struktur der blochschen Heimat entfaltet – was bedeutet diese Paradoxie, wie lässt sie sich verstehen? Dann wird ihre Differenz zu traditionellen Heimatbegriffen geschärft – wie unterscheidet sie sich von konservativen, reaktionären, völkischen Heimatvorstellungen? Anschließend werden ihre erkenntnistheoretischen und existenziellen Dimensionen expliziert – wie erkennt man die Heimat, wie lebt man mit ihr? Schließlich werden zeitgenössische Aneignungen diskutiert – wie lässt sich dieser Begriff heute produktiv machen?

Die Paradoxie: Erinnerung an etwas, das nie war

Der Schlüssel zum Verständnis der blochschen Heimat liegt in der Paradoxie, dass sie zugleich erinnert wird und noch nicht war. Bloch spricht von etwas, das „in die Kindheit scheint" – das also als Erinnerung erscheint, als etwas, das man einmal hatte, das man verloren hat, zu dem man zurückkehren möchte. Diese Struktur kennen wir aus der Erfahrung der Nostalgie, der Sehnsucht nach der Kindheit, nach einer Zeit, in der alles noch heil war, in der man geborgen war, in der die Welt noch nicht fremd geworden war.

Doch Bloch fügt sofort hinzu: „worin noch niemand war". Die Heimat, nach der wir uns sehnen, ist nicht etwas, das wir tatsächlich hatten. Sie ist nicht die historische Kindheit, nicht die faktische Vergangenheit, nicht ein Zustand, den man erlebt und dann verloren hat. Sie war nie. Sie ist reine Projektion, reines Konstrukt – und doch ist sie nicht beliebig, nicht willkürlich, nicht bloß erfunden. Sie ist Erinnerung an etwas, das nie war – ein Oxymoron, das auf eine ontologische Struktur verweist, die zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Faktum und Möglichkeit liegt.

Wie ist das zu verstehen? Bloch denkt die Heimat als Chiffre für einen Zustand der Versöhnung, der Nicht-Entfremdung, des Bei-sich-Seins, der nie existiert hat, aber der als Möglichkeit in der menschlichen Existenz angelegt ist. In der Kindheit – oder genauer: in bestimmten Momenten der Kindheit – gibt es Erfahrungen von Geborgenheit, von Unmittelbarkeit, von Ganzheit, die später verloren gehen. Doch diese Erfahrungen sind nicht die Heimat selbst, sondern nur Vorscheine der Heimat, Ahnungen, Fragmente. Die Sehnsucht, die sie hinterlassen, richtet sich nicht auf die Kindheit als solche (die ja auch voll von Ängsten, von Abhängigkeiten, von Beschränkungen war), sondern auf etwas, das in der Kindheit nur aufschien, das dort nur angedeutet war, das aber nie voll realisiert wurde.

Diese Struktur lässt sich präzisieren durch den Begriff der Latenz. In der Kindheit ist die Heimat latent gegenwärtig – als Möglichkeit, als Potenzial, als Noch-Nicht. Das Kind erfährt Momente von Glück, von Ganzheit, die jedoch sofort wieder vergehen, die nicht festgehalten werden können, die immer schon im Verschwinden begriffen sind. Diese Momente sind nicht die Heimat, aber sie sind Vorscheine der Heimat. Sie zeigen, wie es sein könnte, wenn das, was nur momenthaft aufleuchtet, zum dauernden Zustand würde. Die Erinnerung an diese Momente ist nicht Erinnerung an etwas Vergangenes, sondern Erinnerung an eine Möglichkeit, die noch nicht realisiert wurde – und die deshalb in die Zukunft weist.

Bloch verwendet hier eine Struktur, die Freud in ganz anderem Kontext entwickelt hat: die nachträgliche Deutung (Nachträglichkeit). Für Freud wird ein traumatisches Ereignis oft erst nachträglich, Jahre später, zu dem, was es ist – nicht weil sich die Vergangenheit ändert, sondern weil die Deutung der Vergangenheit sich ändert, weil etwas, das zunächst harmlos schien, nachträglich als traumatisch erkannt wird. Bloch kehrt diese Struktur ins Utopische: Was in der Kindheit harmlos, alltäglich, selbstverständlich schien, wird nachträglich erkannt als Vorschein von etwas, das noch kommen könnte – nicht als Trauma, sondern als Verheißung.

Die Heimat ist also nicht hinter uns, sondern vor uns. Sie ist nicht Ursprung, sondern Ziel; nicht Herkunft, sondern Ankunft; nicht das, wo wir waren, sondern das, wo wir noch nie waren, aber sein könnten. Die Sehnsucht nach Heimat ist keine regressive Sehnsucht nach Rückkehr zum Ursprung (das wäre die reaktionäre Heimatideologie), sondern eine progressive Sehnsucht nach Vorwärtsgehen zu einem Zustand, der zwar in der Vergangenheit aufschien, aber nur in der Zukunft realisiert werden kann.

Die Differenz zur reaktionären Heimat: Zukunft versus Vergangenheit

Die blochsche Heimat steht in diametralem Gegensatz zur konservativen und völkischen Heimatideologie, die im 19. und 20. Jahrhundert dominant war und in rechtspopulistischen Bewegungen der Gegenwart wieder virulent wird. Diese reaktionäre Heimat ist Vergangenheit, ist Ursprung, ist das, was war und wiedererlangt werden muss. Sie ist die Welt der Väter, die heile Welt, die durch Modernisierung, durch Migration, durch Pluralisierung zerstört wurde. Sie ist ethnisch definiert, ist territorial gebunden, ist exklusiv: Nur wer dazugehört, wer verwurzelt ist, wer die richtige Abstammung hat, hat Heimat.

Diese Heimat ist rückwärtsgewandt und reaktionär im präzisen Wortsinn: Sie reagiert gegen die Moderne und sucht Zuflucht im Partikularen. Sie ist Ausdruck der Angst vor Veränderung, vor dem Fremden, vor der Offenheit der Zukunft. Sie schließt, statt zu öffnen; sie grenzt aus, statt zu integrieren; sie fixiert, statt zu prozessualisieren.

Bloch verwirft diese Heimat radikal. Seine Heimat ist nicht Vergangenheit, sondern Zukunft. Sie ist nicht das, was war, sondern das, was noch nie war. Sie ist nicht Regression, sondern Progression. Sie ist nicht Rückkehr, sondern Ankunft. Sie ist nicht geschlossen, sondern offen; nicht exklusiv, sondern inklusiv; nicht partikular, sondern universal. Jeder Mensch – unabhängig von Herkunft, von Ethnie, von Territorium – trägt die Sehnsucht nach Heimat in sich, weil jeder Mensch die Erfahrung der Entfremdung macht, weil jeder Mensch spürt, dass die Welt, wie sie ist, nicht die Welt ist, wie sie sein könnte.

Die blochsche Heimat ist kosmopolitisch, nicht nationalistisch. Sie ist der Zustand, in dem alle Menschen zu Hause wären, in dem niemand mehr fremd wäre, in dem die Trennung von Einheimischen und Fremden überwunden wäre. Sie ist nicht meine Heimat gegen deine, nicht unsere gegen eure, sondern die gemeinsame Heimat der Menschheit – und darüber hinaus: die Heimat des Menschen in der Natur, die Versöhnung von Mensch und Natur, die Überwindung der Herrschaft über die Natur.

Diese Universalität bedeutet nicht Uniformität. Die blochsche Heimat ist nicht die Auslöschung aller Differenzen, nicht die Homogenisierung aller Kulturen, nicht der abstrakte Universalismus, der das Partikulare vernichtet. Sie ist die Versöhnung von Universalem und

Partikularem, von Einheit und Vielfalt. Sie ist ein Zustand, in dem jeder seine Besonderheit leben kann, ohne dass diese Besonderheit zur Ausgrenzung anderer führt; in dem Differenz nicht Hierarchie bedeutet, in dem Vielfalt nicht Konflikt bedeutet.

Diese Konzeption ist aktuell in Zeiten erneuter nationalistischer und identitärer Bewegungen, die den Heimatbegriff wieder besetzt haben. Gegen die Rede von „Heimat" als ethnisch homogenem Raum, als abzuschottender Festung, als Privileg der Einheimischen setzt Bloch die Heimat als universales Ziel, als Versprechen für alle, als das Noch-Nicht, das allen gehört, weil es noch niemandem gehört. Die Aneignung des Heimatbegriffs durch die Rechte kann nur durchbrochen werden, wenn die Linke einen eigenen, emanzipativen Heimatbegriff entwickelt – und Bloch bietet dafür die philosophische Grundlage.

Die ontologische Struktur: Heimat als Ultimum

Heimat ist für Bloch nicht nur eine sentimentale Kategorie, nicht nur ein psychologisches Phänomen (die Sehnsucht nach Geborgenheit), sondern eine ontologische Kategorie. Sie bezeichnet das Ultimum, das Endziel, das Telos der Geschichte – allerdings nicht im Sinne eines festgelegten, determinierten Endzustands, sondern im Sinne eines regulativen Ideals, eines Horizonts, einer Richtung.

Die Heimat ist der Zustand, in dem das Subjekt sein Prädikat gefunden hätte, in dem „S ist P" nicht mehr „S ist noch nicht P" wäre. Sie ist der Zustand, in dem die Entfremdung überwunden wäre, in dem der Mensch bei sich wäre, in dem die Trennung von Subjekt und Objekt aufgehoben wäre. Sie ist – um eine andere Formulierung Blochs zu verwenden – der Zustand, in dem „die Welt zur Heimat des Menschen und der Mensch zur Heimat der Welt" geworden wäre.

Diese ontologische Bestimmung ist komplex. Sie bedeutet nicht, dass am Ende der Geschichte ein statischer Zustand erreicht würde, in dem nichts mehr geschieht, in dem der Prozess zum Stillstand kommt, in dem alles fertig ist. Das wäre der Tod, nicht die Heimat. Die Heimat ist vielmehr ein Zustand, in dem der Prozess nicht mehr durch Entfremdung, durch Herrschaft, durch Zwang strukturiert ist, sondern durch Freiheit, durch Kreativität, durch Spiel. Sie ist nicht Ende des Werdens, sondern Werden ohne Leiden, Prozess ohne Entfremdung, Bewegung ohne Entfremdung.

Man könnte sagen: In der Heimat gilt nicht mehr „S ist noch nicht P", aber auch nicht einfach „S ist P" (das wäre Stillstand), sondern „S wird P, ohne dass dieses Werden Leiden bedeutet". Das Werden bleibt, die Offenheit bleibt, die Prozessualität bleibt – aber sie wird nicht mehr als Mangel, als Defizit, als Problem erfahren, sondern als Fülle, als Reichtum, als Möglichkeit. Das Noch-Nicht bleibt, aber es ist nicht mehr schmerzhaft, sondern lustvoll; nicht mehr bedrohlich, sondern verheißungsvoll.

Diese Struktur lässt sich an Blochs Begriff des „aufrechten Gangs" verdeutlichen. Der aufrechte Gang ist nicht einfach eine körperliche Haltung, sondern eine existenzielle: Es ist die Haltung dessen, der sich nicht beugt, Aber auch der aufrechte Gang ist nicht statisch. Man geht aufrecht – das heißt: man ist in Bewegung, man schreitet voran, man ist unterwegs. Die Heimat wäre der Zustand, in dem alle Menschen aufrecht gehen können, in dem niemand mehr gebückt gehen muss, in dem die Würde nicht erkämpft werden muss,

sondern selbstverständlich ist – und in dem dennoch die Bewegung, das Unterwegssein, das Werden weitergeht.

Diese Konzeption unterscheidet Bloch von allen eschatologischen Geschichtsphilosophien, die ein definitives Ende der Geschichte annehmen – sei es Hegels absolutes Wissen, sei es Marx' klassenlose Gesellschaft (in manchen Lesarten), sei es die christliche Apokalypse. Blochs Heimat ist kein Ende der Geschichte, sondern eine Transformation ihrer Qualität. Die Geschichte geht weiter, aber sie ist nicht mehr Leidensgeschichte, nicht mehr Geschichte von Klassenkämpfen, nicht mehr Geschichte von Herrschaft und Unterwerfung.

Die erkenntnistheoretische Dimension: Wie erkennt man die Heimat?

Eine zentrale Frage lautet: Wie kann man die Heimat erkennen, wenn sie doch „worin noch niemand war" ist? Wenn sie noch nicht da ist, wenn sie nur Noch-Nicht ist, wie kann man dann wissen, was sie ist? Wie kann man sie von falschen Heimaten unterscheiden, von Ersatzheimat, von abstrakten Utopien?

Blochs Antwort ist die antizipierende Erkenntnis, die Erbschaftshermeneutik, die Deutung der Vorscheine. Man erkennt die Heimat nicht direkt, nicht als fertiges Objekt, das man anschauen könnte. Man erkennt sie nur indirekt, nur fragmentarisch, nur in Vorscheinen. Man liest die Zeichen in der Gegenwart, die auf die Heimat hindeuten; man deutet die Momente, in denen die Heimat aufscheint; man interpretiert die Sehnsüchte, die auf sie verweisen.

Diese Erkenntnis ist nicht sicher und objektiv im Sinne der Naturwissenschaften. Sie ist spekulativ, ist riskant, ist fallibel. Man kann sich irren, kann falsche Vorscheine für echte halten, kann Wünsche für Tendenzen nehmen. Aber diese Unsicherheit ist unvermeidlich, wenn man über etwas sprechen will, das noch nicht ist. Die Alternative wäre Schweigen – aber Schweigen hieße Resignation, hieße Verzicht auf Orientierung, hieße Kapitulation vor dem Bestehenden.

Die Methode dieser Erkenntnis ist die Erbschaftshermeneutik, die bereits erläutert wurde. Man liest die Geschichte nicht nur als Abfolge von Tatsachen, sondern als Feld von Kämpfen, in denen bestimmte Möglichkeiten blockiert wurden, in denen bestimmte Versprechen nicht eingelöst wurden. Diese uneingelösten Versprechen – die Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit der Französischen Revolution; die klassenlose Gesellschaft des frühen Marxismus; die Menschenrechte der Aufklärung – sind nicht einfach gescheitert, nicht einfach erledigt. Sie bleiben als Erbschaft, als Auftrag und als Möglichkeit.

Die Heimat ist gewissermaßen die Summe aller dieser uneingelösten Versprechen, die Integration aller dieser blockierten Möglichkeiten. Sie ist nicht ein neues, noch nie gedachtes Ideal, sondern die Einlösung dessen, was die Menschheit immer schon wollte, aber nie erreichte. Sie ist nicht abstrakt, weil sie an reale Sehnsüchte, an reale Kämpfe, an reale Erfahrungen anschließt. Sie ist nicht konkret, weil sie noch nicht realisiert ist. Sie ist die konkrete Utopie: verankert in der Vergangenheit, wirksam in der Gegenwart, gerichtet auf die Zukunft.

Die existenzielle Dimension: Leben ohne Heimat, aber mit Heimweh

Die Heimat ist nicht da – das ist die fundamentale Erfahrung, von der Blochs Philosophie ausgeht. Der Mensch ist heimatlos, ist fremd in der Welt, ist nicht bei sich. Diese Erfahrung der Entfremdung, der Heimatlosigkeit, der Fremdheit ist universal – sie gehört zur conditio humana, solange die Heimat nicht realisiert ist.

Doch aus dieser Heimatlosigkeit folgt nicht Verzweiflung, nicht Nihilismus oder Resignation. Aus ihr folgt das Heimweh – die Sehnsucht nach Heimat, das Streben nach Versöhnung, die Hoffnung auf Ankunft. Dieses Heimweh ist nicht passiv, sondern produktiv. Es ist der Motor der Geschichte, der Antrieb zur Transformation, die Energie der Utopie.

Bloch unterscheidet dieses produktive Heimweh von der sentimentalen Nostalgie. Die Nostalgie ist rückwärtsgewandt, ist Sehnsucht nach der verlorenen Vergangenheit, ist Trauer um das, was nicht mehr ist. Sie ist melancholisch, ist resignativ, ist unfruchtbar. Das blochsche Heimweh hingegen ist vorwärtsgewandt, ist Sehnsucht nach der noch nicht erreichten Zukunft, ist Hoffnung auf das, was kommen könnte. Es ist nicht Trauer, sondern Verlangen; nicht Resignation, sondern Antrieb; nicht Melancholie, sondern Energie.

Diese Unterscheidung ist wichtig, weil sie es erlaubt, die Heimatsehnsucht zu rehabilitieren, ohne in Reaktion zu verfallen. Die Sehnsucht nach Heimat ist legitim, – aber nur, wenn sie vorwärts gerichtet ist und auf Transformation zielt, wenn sie sich nicht einrichten will im Bestehenden oder im Vergangenen, sondern wenn sie das Noch-Nicht sucht.

Das Leben ohne Heimat, aber mit Heimweh ist die Existenzform die Bloch letztlich vertritt. Es ist ein Leben in Spannung, in Unruhe, in permanenter Bewegung. Man ist nie angekommen, nie zufrieden, nie bei sich – aber man resigniert nicht. Man arbeitet an der Heimat, wissend, dass man sie vielleicht nie erreichen wird, wissend, dass die Arbeit selbst schon Teil der Heimat ist, wissend, dass der Weg das Ziel ist – nicht im Sinne der Beliebigkeit (als wäre es egal, wohin man geht), sondern im Sinne der Prozessualität (dass der Weg zur Heimat schon Vorschein der Heimat ist, wenn er richtig gegangen wird).

Zeitgenössische Aneignungen: Heimat nach der Postmoderne

In den letzten Jahrzehnten ist der Heimatbegriff in kritischen Diskursen wieder diskutierbar geworden – nicht als Rückkehr zur völkischen Ideologie, sondern als Aneignung und Transformation des Begriffs. Migrationsforscher, postkoloniale Theoretiker, feministische Denkerinnen haben begonnen, über Heimat neu nachzudenken – nicht als festen Ort, nicht als ethnische Zugehörigkeit, sondern als Prozess, als Praxis, als Konstruktion.

Diese Ansätze können produktiv mit Bloch verbunden werden. Die Idee der „multiplen Heimat" – dass Menschen mehrere Heimaten haben können, dass Heimat nicht exklusiv ist – entspricht Blochs Universalisierung der Heimat. Die Idee der „Heimat als Praxis" – dass Heimat nicht einfach vorhanden ist, sondern hergestellt werden muss – entspricht Blochs Insistenz darauf, dass die Heimat erarbeitet, erkämpft, realisiert werden muss. Die Idee der „Heimat als Zukunft" – dass Heimat nicht in der Vergangenheit liegt, sondern vor uns – ist direkt kompatibel mit Blochs Philosophie.

Auch in politischen Bewegungen wird der Heimatbegriff neu angeeignet. Die Forderung nach einem „Recht auf Stadt" (Henri Lefebvre) kann als Forderung nach urbaner Heimat gelesen werden – nach Räumen, in denen Menschen sich zu Hause fühlen können, in

denen sie nicht verdrängt werden, in denen sie partizipieren können. Die Forderung nach „Klimagerechtigkeit" kann als Forderung nach planetarischer Heimat gelesen werden – nach einer Erde, die bewohnbar bleibt, die nicht zerstört wird, die Heimat für alle Menschen und alle Lebewesen sein kann.

Diese zeitgenössischen Aneignungen zeigen, dass Blochs Heimatbegriff nicht veraltet ist. Er bietet begriffliche Ressourcen für aktuelle Kämpfe, für aktuelle Sehnsüchte, für aktuelle Hoffnungen. In einer Zeit, in der Migration, Flucht, Vertreibung Millionen von Menschen betreffen, in der die ökologische Krise die Bewohnbarkeit des Planeten bedroht, in der soziale Ungleichheit Menschen aus ihren Wohnungen, aus ihren Städten, aus ihren Lebensräumen verdrängt, ist die Frage nach der Heimat aktueller denn je.

Blochs Antwort ist klar: Heimat ist nicht Regression, ist nicht Abschottung, ist nicht Ausgrenzung. Heimat ist das Ziel, auf das wir zugehen müssen – ein Ziel, das inklusiv ist, universal, offen. Die Heimat ist groß genug für alle. Sie ist „worin noch niemand war" – also hat auch keine Gruppe ein privilegiertes Recht darauf. Sie gehört allen, weil sie noch niemandem gehört. Und die Aufgabe ist, sie zu schaffen – nicht als exklusiven Raum, sondern als gemeinsame Welt, in der alle leben können, in der niemand mehr fremd ist, in der alle zu Hause sind.

1.4.3 Die Nicht-Determiniertheit des Ultimums

Blochs Philosophie impliziert eine Teleologie: Die Wirklichkeit tendiert auf etwas hin, sie hat eine Richtung, sie strebt einem Ziel entgegen. Dieses Ziel wird verschieden bezeichnet – als Heimat, als Ultimum, als Versöhnung, als Identität von Subjekt und Prädikat. Doch damit stellt sich unmittelbar die kritische Frage: Wie lässt sich eine solche Teleologie verteidigen gegen den Vorwurf des Determinismus, gegen den Verdacht der metaphysischen Spekulation, gegen die Kritik, dass hier eine Geschichtsphilosophie vertreten wird, die die Offenheit der Geschichte schließt und damit in jene Totalitarismen führt, die das 20. Jahrhundert geprägt haben?

Blochs Antwort auf diese Frage lautet: Die Teleologie des Noch-Nicht ist eine offene Teleologie. Es gibt ein Wohin, aber dieses Wohin ist nicht festgelegt. Es gibt Tendenzen, aber keine Notwendigkeiten. Es gibt ein Ultimum, aber dieses Ultimum ist nicht determiniert. Diese Position ist subtil, ist dialektisch, ist schwer zu fassen – sie bewegt sich auf einem schmalen Grat zwischen deterministischer Geschichtsphilosophie einerseits und beliebiger Kontingenz andererseits. Im Folgenden wird diese Position systematisch rekonstruiert und auf ihre Kohärenz hin befragt.

Das Problem der Teleologie: Historische Hintergründe

Die Frage der Teleologie ist für das marxistische Denken im 20. Jahrhundert zentral und gleichzeitig problematisch. Die klassische marxistische Orthodoxie – von Kautsky über den Diamat bis zum Stalinismus – vertrat eine deterministische Geschichtsphilosophie: Der Kommunismus kommt mit Notwendigkeit, weil die ökonomischen Gesetze der Geschichte ihn erzwingen. Die Widersprüche des Kapitalismus werden sich verschärfen, die Produktivkräfte werden die Produktionsverhältnisse sprengen, die Arbeiterklasse wird ihre historische Mission erfüllen. Dies ist keine Hoffnung, sondern Gewissheit; keine Möglichkeit, sondern Notwendigkeit; keine offene Zukunft, sondern determinierter Prozess.

Diese deterministische Geschichtsphilosophie hatte fatale Konsequenzen. Sie führte erstens zu politischer Passivität oder zu voluntaristischer Ungeduld: Entweder man wartete auf die Erfüllung der historischen Gesetze, oder man versuchte, sie gewaltsam zu beschleunigen. Sie führte zweitens zur Rechtfertigung von Terror: Wenn der Kommunismus notwendig kommt, dann sind alle Mittel legitim, die seine Ankunft beschleunigen; wer sich widersetzt, stellt sich gegen die Geschichte selbst. Sie führte drittens zur theoretischen Erstarrung: Wenn die Theorie die Gesetze der Geschichte erkannt hat, dann gibt es nichts mehr zu diskutieren, nichts mehr zu revidieren; die Theorie ist wahr, die Partei hat recht, die Abweichler irren.

Die Kritik an dieser deterministischen Geschichtsphilosophie erfolgte von verschiedenen Seiten. Karl Popper kritisierte sie als „Historizismus" – als die unzulässige Übertragung naturwissenschaftlicher Gesetzesvorstellungen auf die Geschichte, als die Anmaßung, die Zukunft voraussagen zu können. Hannah Arendt kritisierte sie als Zerstörung der Pluralität und der Natalität – der Fähigkeit des Menschen, Neues zu beginnen, das nicht aus Vergangenem ableitbar ist. Die Kritische Theorie – insbesondere Adorno – kritisierte sie als Identitätsdenken, als Versuch, die Nicht-Identität von Begriff und Sache, von Theorie und Geschichte gewaltsam zu schließen.

Bloch steht in dieser Debatte auf einer eigentümlichen Position. Einerseits hält er an der Teleologie fest: Er behauptet, dass die Geschichte eine Richtung hat, dass sie auf Versöhnung tendiert, dass das Ultimum nicht beliebig ist. Andererseits verwirft er den Determinismus: Er bestreitet, dass die Zukunft feststeht, dass die Gesetze der Geschichte die Ankunft des Kommunismus garantieren, dass der Prozess nicht scheitern kann. Diese Kombination – Teleologie ohne Determinismus – erfordert eine komplexe begriffliche Architektur, die im Folgenden expliziert wird.

Die Unterscheidung: Tendenz versus Notwendigkeit

Der zentrale Begriff, mit dem Bloch Teleologie und Nicht-Determinismus zu verbinden sucht, ist der der Tendenz. Eine Tendenz ist mehr als eine bloße Möglichkeit, aber weniger als eine Notwendigkeit. Sie ist eine Richtung, eine Neigung, ein Drängen – aber kein Zwang, keine Garantie, keine Unvermeidlichkeit.

Bloch unterscheidet explizit zwischen verschiedenen Modi der Zukunftsbezogenheit. Erstens gibt es die deterministische Notwendigkeit: Die Zukunft folgt mit Notwendigkeit aus der Gegenwart, ist durch Gesetze festgelegt, ist voraussagbar. Dies ist die Position des klassischen Materialismus, des mechanistischen Determinismus, teilweise auch des orthodoxen Marxismus. Zweitens gibt es die reine Kontingenz: Die Zukunft ist völlig offen, völlig unbestimmt, völlig zufällig. Alles ist möglich, nichts ist wahrscheinlicher als anderes. Dies ist die Position des radikalen Indeterminismus, teilweise auch der postmodernen Theorien. Drittens gibt es die Tendenz: Die Zukunft ist nicht festgelegt, aber sie ist auch nicht beliebig. Es gibt Richtungen, in die der Prozess drängt, ohne dass diese Richtungen erzwungen würden.

Diese Konzeption vermeidet sowohl den Determinismus als auch den Relativismus. Gegen den Determinismus insistiert sie darauf, dass die Zukunft offen ist, dass der Prozess scheitern kann, dass es keine Garantie gibt. Gegen den Relativismus insistiert sie darauf, dass nicht alles gleich möglich ist, dass es objektive Unterschiede zwischen verschiedenen

Möglichkeiten gibt, dass manche Zukünfte wahrscheinlicher sind als andere, weil sie den Tendenzen entsprechen.

Die Offenheit des Ultimums: Drei Dimensionen

Die Nicht-Determiniertheit des Ultimums lässt sich in drei Dimensionen präzisieren, die jeweils verschiedene Aspekte der Offenheit betreffen.

Die erste Dimension betrifft die Erreichbarkeit des Ultimums. Bloch behauptet nicht, dass die Heimat notwendig erreicht wird, dass die Versöhnung garantiert ist, dass die Geschichte ein Happy End haben muss. Der Prozess kann scheitern. Die Tendenzen können blockiert werden. Die Möglichkeiten können unverwirklicht bleiben. Dies unterscheidet Bloch fundamental von allen teleologischen Geschichtsphilosophien, die ein notwendiges Ende annehmen – sei es Hegels absolutes Wissen, sei es die marxistische klassenlose Gesellschaft (in deterministischer Lesart), sei es die christliche Apokalypse.

Die Geschichte ist für Bloch ein offener Prozess, dessen Ausgang nicht feststeht. Es gibt Tendenzen zur Emanzipation, zur Überwindung von Herrschaft, zur Versöhnung – aber es gibt auch Gegentendenzen: zur Regression, zur Barbarei, zur Selbstzerstörung. Welche Tendenzen sich durchsetzen, hängt von menschlicher Praxis ab, von politischen Kämpfen, von Entscheidungen, die nicht determiniert sind. Die Möglichkeit des Scheiterns ist real – sie ist nicht bloße theoretische Option, sondern historische Erfahrung: Die gescheiterten Revolutionen, die Siege des Faschismus, die stalinistische Perversion des Sozialismus sind Beispiele dafür, dass Tendenzen blockiert werden können.

Diese Betonung der Möglichkeit des Scheiterns ist nicht Ausdruck von Pessimismus, sondern von Realismus. Sie nimmt die Kontingenz der Geschichte ernst, die Macht der Herrschenden, die Trägheit der Strukturen, die Möglichkeit der Katastrophe. Aber sie führt nicht zur Resignation, weil sie zugleich insistiert: Das Scheitern ist nicht notwendig. Es gibt reale Möglichkeiten der Transformation. Die Tendenzen existieren. Die Aufgabe ist, sie zu verstärken, an ihrer Realisierung zu arbeiten – wissend, dass der Erfolg nicht garantiert ist, aber dass er möglich ist.

Die zweite Dimension betrifft den Zeitpunkt der Erreichung. Selbst wenn man annimmt, dass das Ultimum prinzipiell erreichbar ist, bleibt offen, wann es erreicht wird. Bloch verwirft alle Versuche, den Zeitpunkt der Revolution, den Beginn der befreiten Gesellschaft, die Ankunft der Heimat vorauszusagen. Die messianischen Bewegungen, die das Ende der Zeiten datieren, die revolutionären Bewegungen, die den unmittelbaren Umsturz erwarten, die utopischen Entwürfe, die meinen, die Zukunft genau planen zu können – all dies sind Formen der Anmaßung, der Hybris, der Abstraktion.

Die Zeit der Transformation ist unbestimmt. Sie kann kürzer sein, als man denkt – die Geschichte kennt Momente der Beschleunigung, in denen in wenigen Jahren mehr geschieht als in Jahrhunderten zuvor. Sie kann länger sein – die Geschichte kennt auch lange Perioden der Stagnation, des Rückschritts, der Verlangsamung. Diese zeitliche Unbestimmtheit erfordert Geduld, erfordert die Bereitschaft zu langfristiger Arbeit, erfordert den Verzicht auf die Illusion des unmittelbaren Erfolgs.

Die dritte und wichtigste Dimension betrifft den Inhalt des Ultimums. Das Ultimum ist nicht nur unbestimmt in Bezug auf das Ob und das Wann seiner Erreichung, sondern auch in Bezug auf das Was, das Wie, die konkrete Gestalt. Dies ist die radikalste Form der Offenheit, die Bloch vertritt: Selbst das Ziel selbst ist nicht festgelegt, nicht im Voraus gewusst, nicht definiert.

Diese These scheint zunächst paradox. Wie kann man auf ein Ziel hin tendieren, das nicht bestimmt ist? Wie kann man von Heimat sprechen, wenn man nicht sagen kann, wie sie aussieht? Wie kann man Versöhnung fordern, ohne zu wissen, was Versöhnung bedeutet? Blochs Antwort ist subtil: Man kann die Struktur des Ultimums angeben – Überwindung der Entfremdung, Versöhnung von Mensch und Natur, Realisierung der menschlichen Potenziale –, ohne den konkreten Inhalt festzulegen. Man kann negativ bestimmen, was das Ultimum nicht ist – nicht Herrschaft, nicht Ausbeutung, nicht Entfremdung –, ohne positiv auszumalen, wie es ist.

Diese negative Bestimmung entspricht der Tradition der negativen Theologie, die bereits im Exkurs zur docta ignorantia diskutiert wurde. Wie Gott in der negativen Theologie nur negativ bestimmt werden kann (nicht endlich, nicht zeitlich, nicht räumlich), so kann das Ultimum bei Bloch nur negativ bestimmt werden. Doch während die negative Theologie damit die prinzipielle Unerkennbarkeit Gottes behauptet, behauptet Bloch die noch-nicht-Erkennbarkeit des Ultimums: Es ist nicht jetzt erkennbar, weil es noch nicht ist; aber es wird erkennbar sein, wenn es sich realisiert.

Die Konstitution des Ultimums im Prozess

Blochs radikalste These lautet: Das Ultimum wird nicht im Voraus festgelegt, sondern es konstituiert sich im Prozess selbst. Das Ziel der Geschichte ist nicht als Idee schon vorhanden, die nur noch realisiert werden müsste. Es entsteht im Prozess und bestimmt sich in der Praxis.

Diese These unterscheidet Bloch von allen platonischen oder idealistischen Geschichtsphilosophien, die annehmen, dass das Ziel als Idee präexistiert. Bei Platon sind die Ideen ewig, unveränderlich, vorgegeben; die Welt der Erscheinungen strebt danach, ihnen zu entsprechen, aber die Ideen selbst sind fix. Bei Hegel ist die Idee des absoluten Wissens von Anfang an präsent, wenn auch zunächst nur implizit; die Weltgeschichte ist die Selbstentfaltung dieser Idee, aber das Ziel steht von Anfang an fest. Bloch verwirft diese Präexistenz des Ziels: Es gibt kein ewiges Urbild der Heimat, keine präexistente Idee der Versöhnung.

Stattdessen denkt Bloch das Ultimum als emergent. Emergenz bedeutet: Das Neue entsteht aus dem Vorherigen, aber es ist nicht darin enthalten, nicht daraus ableitbar, nicht vorhersagbar. Es ist echt neu, ist *Novum* und emergiert aus dem Prozess der Geschichte, aus den Experimenten, aus den Versuchen, die Entfremdung zu überwinden. Was die Versöhnung konkret bedeuten wird, kann nicht im Voraus gesagt werden, weil es davon abhängt, wie der Weg zur Versöhnung beschritten wird.

Dies lässt sich an einem Beispiel verdeutlichen. Die Forderung nach Gleichheit kann sehr verschieden konkretisiert werden: als rechtliche Gleichheit (gleiche Rechte für alle), als ökonomische Gleichheit (gleiche Verteilung der Güter), als Chancengleichheit (gleiche

Startbedingungen), als Ergebnisgleichheit (gleiche Resultate). Welche Konkretisierung die richtige ist, lässt sich nicht a priori entscheiden, sondern nur im Prozess der Auseinandersetzung, der Erprobung, der Praxis. Die Heimat wird Gleichheit enthalten – aber welche Form von Gleichheit, das bestimmt sich im Prozess.

Diese Offenheit des Ziels hat wichtige Konsequenzen für die Praxis. Sie bedeutet erstens, dass es keine fertigen Baupläne für die befreite Gesellschaft geben kann. Alle Versuche, die Zukunft detailliert zu planen, sind Ausdruck abstrakter Utopie. Sie ignorieren, dass das Ziel sich im Prozess konstituiert, dass neue Erfahrungen neue Möglichkeiten eröffnen, dass das, was man heute für richtig hält, morgen schon überholt sein kann.

Sie bedeutet zweitens, dass die Praxis experimentell sein muss. Man kann nicht einfach einen vorgefertigten Plan umsetzen, sondern man muss versuchen, Möglichkeiten realisieren, muss sehen, was funktioniert, muss bereit sein zu korrigieren, zu revidieren, zu lernen. Die konkreten Utopien – die Genossenschaften, die Räte, die Kommunen, die selbstverwalteten Betriebe – sind Experimente. Manche gelingen, manche scheitern. Aus beiden lernt man.

Sie bedeutet drittens, dass die Partizipation zentral ist. Wenn das Ziel sich im Prozess konstituiert, dann kann es nicht von einer Avantgarde, von einer Partei oder von Experten festgelegt werden. Es muss im kollektiven Prozess bestimmt werden, an dem alle Betroffenen beteiligt sind. Die Heimat kann nicht für die Menschen geschaffen werden, sondern nur von den Menschen. Dies ist ein demokratisches, ja basisdemokratisches Prinzip, das aus der Offenheit des Ultimums folgt.

Die Kritik des Determinismus: Konsequenzen für die politische Praxis

Die Nicht-Determiniertheit des Ultimums hat unmittelbare Konsequenzen für die politische Theorie und Praxis. Sie impliziert eine fundamentale Kritik an allen Formen deterministischer Politik, an allen Varianten des historischen Materialismus, die meinen, die Zukunft zu kennen, die meinen, im Besitz der Wahrheit zu sein, die meinen, die historische Mission zu erfüllen.

Die deterministische Politik – paradigmatisch im Stalinismus, aber auch in anderen Formen des orthodoxen Marxismus – rechtfertigte Terror mit dem Argument, dass die Geschichte auf ihrer Seite sei. Wer sich widersetzt, stellt sich gegen die Geschichte; wer zweifelt, ist Revisionist; wer abweicht, ist Verräter. Diese Logik führte zu Säuberungen, zu Schauprozessen, zu Gulags. Sie ist die politische Konsequenz einer geschlossenen Geschichtsphilosophie, die meint, das Ende zu kennen und deshalb alle Mittel zu rechtfertigen.

Blochs offene Teleologie verbietet diese Rechtfertigung. Wenn die Zukunft offen ist, wenn das Ultimum nicht feststeht, wenn der Prozess scheitern kann, dann gibt es keine Garantie, dass die eigene Politik richtig ist. Dann muss die Politik sich rechtfertigen nicht durch Berufung auf historische Notwendigkeit, sondern durch ihre konkreten Resultate, durch ihre Übereinstimmung mit den Tendenzen, durch ihre Fähigkeit, die Möglichkeiten zu realisieren. Dann gibt es keine Legitimation für Terror, weil der Terror nicht durch das garantierte Ziel gedeckt ist.

Diese Position impliziert eine Ethik der Mittel. Wenn das Ziel nicht determiniert ist, wenn es sich im Prozess konstituiert, dann sind die Mittel nicht neutral, nicht bloß instrumentell. Die Mittel prägen das Ziel; sie konstituieren mit, was am Ende erreicht wird. Wenn man mit autoritären Mitteln operiert, wird das Resultat autoritär sein, auch wenn man Befreiung intendiert. Wenn man mit hierarchischen Strukturen arbeitet, wird das Resultat hierarchisch sein, auch wenn man Gleichheit anstrebt. Die Mittel müssen dem Ziel entsprechen – nicht im Sinne einer mechanischen Ableitung, aber im Sinne einer Kohärenz, einer Übereinstimmung.

Dies führt zu einer Kritik der Avantgarde-Theorie, wie sie von Lenin entwickelt und vom Leninismus kanonisiert wurde. Die Avantgarde-Partei beansprucht, die Gesetze der Geschichte zu kennen, das Bewusstsein der Klasse zu repräsentieren und die richtige Strategie zu besitzen. Sie führt die Massen, weil sie weiter sieht, besser versteht, klarer erkennt. Bloch verwirft diese Konstruktion: Wenn das Ziel nicht feststeht, wenn es sich im Prozess konstituiert, dann kann niemand beanspruchen, es schon zu kennen. Die Partei, die Avantgarde, die Intellektuellen haben keine privilegierte Erkenntnis des Ultimums. Sie können Analysen beitragen, können Tendenzen identifizieren, können Strategien vorschlagen – aber sie können nicht das Ziel festlegen.

Das Problem der regulativen versus konstitutiven Teleologie

Eine mögliche Interpretation von Blochs Position ist, dass das Ultimum eine regulative Idee im Sinne Kants ist. Bei Kant sind regulative Ideen – wie die Idee Gottes, die Idee der Freiheit, die Idee der unsterblichen Seele – keine Gegenstände möglicher Erkenntnis, keine Realitäten, die existieren. Sie sind Orientierungspunkte, Horizonte, Leitideen, die das Denken und Handeln regulieren, ohne selbst erkannt oder realisiert werden zu können.

Übertragen auf Bloch: Die Heimat wäre eine regulative Idee, ein Horizont, der die Praxis orientiert, ohne selbst je erreicht zu werden. Man strebt der Heimat entgegen, aber man erreicht sie nie; man nähert sich ihr an, aber man kommt nie an; man arbeitet an ihrer Realisierung, aber sie bleibt immer im Noch-Nicht. Diese Interpretation hätte den Vorteil, dass sie Bloch von jeder Teleologie im starken Sinne freispricht: Es gibt kein reales Ziel, das erreicht werden könnte, sondern nur eine Idee, die orientiert.

Doch diese Interpretation wäre eine Verkürzung von Blochs Position. Bloch denkt das Ultimum nicht nur regulativ, sondern auch konstitutiv – nicht im Sinne, dass es schon konstituiert wäre, aber im Sinne, dass es sich im Prozess konstituiert. Das Ultimum ist nicht nur Leitidee, sondern reale Möglichkeit. Es ist nicht nur Horizont, sondern Ziel, das erreicht werden kann – auch wenn es nicht erreicht werden muss, auch wenn seine konkrete Gestalt noch nicht feststeht.

Diese Position ist subtil. Sie behauptet: Es gibt ein reales Ziel, aber dieses Ziel ist offen. Es wird realisiert werden können, aber es ist nicht determiniert, dass es realisiert wird. Es hat eine Struktur (Überwindung der Entfremdung), aber keinen fixen Inhalt. Diese Kombination – Realität und Offenheit, Konstitutivität und Nicht-Determiniertheit – ist schwer zu fassen, weil sie die üblichen Dichotomien (regulativ/konstitutiv, möglich/wirklich, offen/geschlossen) überschreitet.

Man könnte sagen: Bloch denkt das Ultimum als konstitutiv-regulativ. Es ist konstitutiv, insofern es ein reales Ziel ist, das erreicht werden kann. Es ist regulativ, insofern seine konkrete Gestalt nicht feststeht und nur als Orientierung dient. Diese Verschränkung ist charakteristisch für Blochs Denken: Er will die ontologische Realität des Noch-Nicht behaupten, ohne in Metaphysik zu verfallen; er will die Teleologie retten, ohne in Determinismus zu verfallen; er will Orientierung geben, ohne die Offenheit zu schließen.

Kritische Einwände und Kohärenzprobleme

Die These von der Nicht-Determiniertheit des Ultimums ist nicht unproblematisch. Sie provoziert eine Reihe kritischer Fragen, die die Kohärenz der Position betreffen.

Erstens: Ist eine Teleologie ohne feststehendes Telos überhaupt kohärent? Eine Teleologie im klassischen Sinne setzt voraus, dass es ein Ziel gibt, auf das hin ein Prozess ausgerichtet ist. Wenn dieses Ziel nicht feststeht, wenn es sich erst im Prozess konstituiert, ist es dann noch sinnvoll, von Teleologie zu sprechen? Oder ist dies nur eine Metapher, die mehr verschleiert als erhellt?

Blochs Antwort wäre: Es ist eine transformierte, eine offene, eine prozessuale Teleologie. Sie denkt Gerichtetheit ohne fixen Endpunkt, Tendenz ohne Determinismus, Streben ohne Garantie. Diese Konzeption mag ungewohnt sein, mag den klassischen Begriff der Teleologie sprengen – aber sie ist kohärent, wenn man die Prämissen akzeptiert: dass die Wirklichkeit prozessual ist, dass Möglichkeiten real sind, dass Emergenz möglich ist.

Zweitens: Woher weiß man, welche Tendenzen die richtigen sind? Wenn das Ultimum nicht feststeht, wenn es viele mögliche Konkretisierungen gibt, wie unterscheidet man dann zwischen emanzipatorischen und regressiven Tendenzen? Bloch behauptet, dass bestimmte Tendenzen auf Versöhnung hinzielen, andere auf Barbarei. Aber wie identifiziert man diese Unterscheidung, wenn das Kriterium – das Ultimum – selbst nicht feststeht?

Blochs Antwort wäre: Man kann die Struktur des Ultimums kennen, auch wenn man den Inhalt nicht kennt. Man kann negativ bestimmen, was nicht Versöhnung ist (Herrschaft, Ausbeutung, Entfremdung), auch wenn man nicht positiv bestimmen kann, was Versöhnung ist. Man kann die Richtung angeben (Überwindung der Entfremdung), auch wenn man das Ziel nicht ausmalen kann. Diese Kriterien sind nicht willkürlich, sondern in den realen Widersprüchen der Gegenwart fundiert.

Drittens: Führt die Offenheit des Ultimums nicht zur Beliebigkeit? Wenn alles offen ist, wenn das Ziel sich im Prozess konstituiert, warum sollte man dann überhaupt noch von Utopie sprechen? Warum nicht einfach pragmatisch handeln, Schritt für Schritt, ohne großen Horizont, ohne Ultimum? Ist Blochs Position nicht letztlich eine Kapitulation vor der Unbestimmtheit, die sich als Offenheit tarnt?

Blochs Antwort wäre: Die Offenheit ist nicht Beliebigkeit. Es gibt Richtungen, es gibt Tendenzen, es gibt Kriterien. Aber diese Kriterien sind nicht fix, nicht ewig, nicht metaphysisch garantiert. Sie sind historisch, sind prozessual und damit emergent. Gerade deshalb braucht man den Horizont des Ultimums, braucht man die utopische Orientierung – nicht als fertigen Plan, aber als Richtung, als Sehnsucht, als regulatives Ideal, das sich im Prozess konkretisiert.

Offene Teleologie als philosophische Position

Die Nicht-Determiniertheit des Ultimums ist der Kern von Blochs philosophischer Innovation. Er vertritt eine Position, die zwischen den üblichen Alternativen steht: zwischen Determinismus und Kontingenz, zwischen geschlossener Metaphysik und postmoderner Beliebigkeit, zwischen dogmatischer Gewissheit und skeptischem Relativismus.

Diese Position ist schwer zu fassen, weil sie unsere gewohnten Kategorien überschreitet. Sie bietet aber die Option für eine die philosophische Haltung die es erlaubt in einer (Post-)Moderne, die ihre metaphysischen Sicherheiten endgültig verloren hat, nicht in Nihilismus zu verfallen – eine Haltung, die weiß, dass die Zukunft offen ist, die aber dennoch nicht resigniert, sondern die an den Möglichkeiten der Gegenwart arbeitet.

Exkurs: Bloch und der orthodoxe Marxismus – Die Ketzerei des Noch-Nicht

Die Beziehung zwischen Ernst Bloch und dem orthodoxen Marxismus ist geprägt von gegenseitiger Anziehung und fundamentalem Konflikt. Bloch versteht sich zeitlebens als Marxist, beruft sich auf Marx, arbeitet mit marxistischen Kategorien, engagiert sich für den Sozialismus. Doch gerade wegen dieser Selbstverortung wird er von der marxistischen Orthodoxie – sowohl in ihrer sozialdemokratischen als auch in ihrer kommunistischen Variante – mit besonderem Argwohn betrachtet, wird kritisiert, und schließlich zur persona non grata. Die Geschichte dieser Konflikte ist nicht nur biographisch interessant, sondern systematisch aufschlussreich: Sie zeigt, wo die Grenzen der marxistischen Orthodoxie verlaufen, welche Fragen sie nicht zulässt, welche Kategorien sie nicht akzeptiert.

Der frühe Konflikt: Geist der Utopie und die SPD

Bereits Blochs Frühwerk „Geist der Utopie" (1918) stößt auf Unverständnis und Ablehnung bei der sozialdemokratischen Orthodoxie. Das Buch ist eine wilde, expressionistische Mischung aus Messianismus, Mystik, Kunstphilosophie und Sozialismus – eine Kombination, die dem nüchternen, wissenschaftlichen Selbstverständnis der SPD-Theoretiker völlig fremd ist. Bloch spricht von apokalyptischen Umbrüchen, von religiöser Inbrunst, von utopischen Explosionen. Er zitiert Meister Eckhart und Jakob Böhme ebenso wie Marx. Er verbindet Klassenkampf mit Eschatologie, Revolution mit Erlösung.

Die sozialdemokratische Reaktion ist eindeutig: Dies ist kein Marxismus, sondern Schwärmerei, eine Regression in voraufklärerische Denkformen. Der Marxismus sei Wissenschaft, nicht Prophetie; er beruhe auf materialistischer Analyse, nicht auf religiöser Spekulation. Blochs Versuch, marxistische und religiöse Motive zu verbinden, gilt als Verrat an der Aufklärung, als Gefährdung des wissenschaftlichen Sozialismus.

Diese Kritik trifft Bloch in einem empfindlichen Punkt, aber sie verfehlt sein Projekt. Bloch will nicht die Religion restaurieren, sondern ihre utopischen Gehalte säkularisieren. Er will den Marxismus um eine Dimension erweitern, die in der Orthodoxie fehlt: die Dimension des Noch-Nicht, der Hoffnung, des utopischen Überschusses. Die Orthodoxie reduziert den Marxismus auf Ökonomie und wissenschaftliche Analyse. Bloch insistiert darauf, dass dies zu wenig ist, dass der Sozialismus auch Sehnsucht braucht, auch Vision und Pathos.

Der Konflikt mit dem Diamat: Metaphysik versus Materialismus

Weitaus gravierender ist der Konflikt mit dem dialektischen Materialismus, der offiziellen Philosophie der Sowjetunion und der kommunistischen Parteien. Der Diamat – kodifiziert von Stalin, kanonisiert in den Lehrbüchern, durchgesetzt durch Parteidisziplin – versteht sich als streng materialistische, anti-metaphysische Weltanschauung. Er behauptet, dass die Materie primär ist, dass das Bewusstsein sekundär ist, dass die Geschichte durch ökonomische Gesetze bestimmt wird.

Bloch verstößt gegen nahezu alle Dogmen dieser Lehre. Erstens spricht er von Noch-Nicht, von Latenz, von Tendenz – Kategorien, die der Diamat als metaphysisch verwirft, weil sie nicht empirisch verifizierbar sind. Was noch nicht ist, kann nicht Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sein; was latent ist, ist nicht messbar. Der Diamat akzeptiert nur das Faktische, das Gewordene, das Messbare. Blochs Kategorien des Möglichen erscheinen als spekulative Metaphysik.

Zweitens behauptet Bloch eine Eigenaktivität der Materie, spricht von der Materie als Subjekt, von ihrem Streben. Der Diamat wirft ihm vor, die Materie zu animieren, sie zu vermenschlichen. Dies sei eine Form des Idealismus, eine unzulässige Übertragung subjektiver Kategorien auf die objektive Welt. Die Materie sei passiv, und bloßes Substrat. Diese Eigenschaften – Streben, Wollen, Tendieren – gehören nur zum Bewusstsein, nicht zur Materie.

Drittens lehnt Bloch den Determinismus ab und bestreitet, dass die Geschichte notwendig zum Kommunismus führt. Der Diamat sieht darin Revisionismus, eine Kapitulation vor dem Bestehenden. Wenn der Kommunismus nicht notwendig kommt, wenn die Geschichte scheitern kann, dann untergräbt man die Gewissheit, die für den politischen Kampf nötig ist. Die Partei braucht die Garantie, dass die Geschichte auf ihrer Seite steht.

Viertens verwendet Bloch religiöse Motive, spricht von Messianismus, von Erlösung – wenn auch säkularisiert. Der Diamat ist strikt atheistisch, lehnt jede Annäherung an religiöse Denkmuster ab. Blochs Versuch, die utopischen Gehalte der Religion zu retten, gilt als Verrat am Atheismus, als Kompromiss mit dem Feind.

Die Kritik gipfelt in dem Vorwurf, Bloch betreibe keine materialistische Philosophie, sondern eine Spielart des objektiven Idealismus. Die Behauptung, dass das Noch-Nicht real sei, dass Möglichkeiten ontologischen Status hätten – all dies seien idealistische Konstruktionen. Bloch antwortet darauf mit der Unterscheidung zwischen mechanistischem und spekulativem Materialismus: Der mechanistische Materialismus reduziert die Materie auf tote Substanz. Der spekulative Materialismus – Blochs eigene Position – denkt die Materie als produktiv und prozessual.

Der Konflikt mit Lukács: Die Expressionismus-Debatte

Besonders schmerzhaft ist für Bloch der Konflikt mit Georg Lukács, mit dem er in den 1910er Jahren befreundet war, von dem er sich aber in den 1930er Jahren fundamental entfremdet. Der Konflikt entzündet sich an der sogenannten Expressionismus-Debatte, die in der Exilzeitschrift „Das Wort" (Moskau) geführt wird.

Lukács vertritt eine realistische Ästhetik: Kunst soll die objektive Wirklichkeit widerspiegeln, soll die gesellschaftlichen Widersprüche darstellen. Den Expressionismus hingegen sieht er

als dekadente Verfallserscheinung und Ausdruck des spätbürgerlichen Zerfalls. Lukács fordert eine Rückkehr zum zum klassischen Erbe des bürgerlichen Realismus des 19. Jahrhunderts.

Bloch verteidigt den Expressionismus als legitimen Ausdruck der Krise, als Versuch, das Noch-Nicht künstlerisch zu erfassen. Der Expressionismus verzerrt die Wirklichkeit nicht willkürlich, sondern er zeigt ihre Zerrissenheit, ihre Unabgeschlossenheit. Die Forderung nach Rückkehr zum Realismus des 19. Jahrhunderts sei reaktionär, sei Unfähigkeit, mit dem Noch-Nicht künstlerisch umzugehen.

Hinter dieser ästhetischen Debatte steht ein fundamentaler philosophischer Konflikt. Lukács' Realismus beruht auf einer Ontologie des Gewordenen: Die Wirklichkeit ist, was sie ist; die Kunst soll sie widerspiegeln. Blochs Expressionismus-Verteidigung beruht auf einer Ontologie des Noch-Nicht: Die Wirklichkeit ist unabgeschlossen, ist durchzogen von Möglichkeiten; die Kunst soll diese Möglichkeiten antizipieren.

Die Debatte verschärft sich durch den politischen Kontext. Sie findet statt während der Moskauer Schauprozesse. Lukács hat sich dem stalinistischen Regime angepasst und verteidigt die Prozesse. Bloch hingegen ist entsetzt über die Entwicklung in der Sowjetunion, ohne dies offen zu äußern. Die ästhetische Debatte wird zum verdeckten Austragungsort der politischen Differenz: Lukács' Forderung nach Widerspiegelung der Wirklichkeit impliziert die Akzeptanz der Sowjetwirklichkeit. Blochs Verteidigung des Expressionismus impliziert die Verweigerung dieser Akzeptanz.

Die DDR-Zeit: Hoffnung und Enttäuschung

Nach 1945 entscheidet sich Bloch, in die sowjetische Besatzungszone zurückzukehren. Er erhofft sich dort die Möglichkeit, am Aufbau des Sozialismus mitzuwirken und seine Philosophie damit praktisch werden zu lassen. Er erhält eine Professur in Leipzigund.wird als großer marxistischer Philosoph geehrt.

Doch die Hoffnung wird enttäuscht. Die DDR ist kein Ort der Utopie, sondern ein autoritärer Staat, der alle Merkmale des Noch-Nicht erstickt. Die Philosophie wird zur Staatsideologie, die Kunst wird zur sozialistischen Propaganda. Bloch gerät zunehmend in Konflikt mit der Parteiführung.

Der Konflikt eskaliert nach dem ungarischen Aufstand 1956. Bloch sympathisiert mit den ungarischen Reformern und kritisiert die sowjetische Intervention. Dies wird als Revisionismus gebrandmarkt. Eine Kampagne gegen Bloch wird gestartet; seine Schriften werden als idealistisch kritisiert; seine Position wird unhaltbar. Die Vorwürfe sind dieselben wie schon in den 1930er Jahren: Metaphysik statt Materialismus, Utopismus statt Wissenschaft.

Bloch wird faktisch kaltgestellt. Man entzieht ihm die Lehrbefugnis, verbietet seine Publikationen. Als 1961 die Mauer gebaut wird, ist Bloch gerade im Westen zu einem Vortrag. Er entscheidet sich, nicht zurückzukehren. Er bleibt in der Bundesrepublik, erhält eine Gastprofessur in Tübingen, lebt dort bis zu seinem Tod 1977 im Exil – einem doppelten Exil: erst vor den Nazis, dann vor den Stalinisten.

Die systematischen Differenzen: Warum Bloch kein orthodoxer Marxist sein kann

Die biographischen Konflikte verweisen auf systematische Differenzen, die Blochs Position von der marxistischen Orthodoxie trennen. Diese Differenzen lassen sich in fünf Punkten zusammenfassen.

Erstens die Frage der Möglichkeit. Die Orthodoxie denkt Möglichkeit rein epistemisch: Wir wissen nicht, was geschehen wird, deshalb sprechen wir von Möglichkeiten. Ontologisch aber gibt es nur Notwendigkeit oder Zufall. Bloch hingegen denkt Möglichkeit ontologisch: Es gibt reale Möglichkeiten in der Wirklichkeit selbst, Möglichkeiten, die mehr sind als bloße Unwissenheit.

Zweitens die Frage der Teleologie. Die Orthodoxie vertritt entweder einen Determinismus oder einen Anti-Teleologismus. Bloch vertritt eine offene Teleologie: Es gibt Tendenzen, aber keine Garantien. Die Geschichte ist gerichtet, aber nicht determiniert.

Drittens die Frage der Materie. Die Orthodoxie denkt Materie mechanistisch: als passive Substanz, als das, was bewegt wird. Bloch denkt Materie produktiv: als Subjekt, als das, was sich selbst bewegt. Diese Differenz ist fundamental: Entweder die Materie ist tot, oder sie ist lebendig; entweder sie wird bestimmt, oder sie bestimmt sich selbst.

Viertens die Frage der Utopie. Die Orthodoxie lehnt Utopie als unwissenschaftlich ab. Sie ersetzt Utopie durch wissenschaftliche Prognose. Bloch rehabilitiert die Utopie als konkrete Utopie: als Arbeit an den Möglichkeiten, als notwendiges Komplement zur Analyse.

Fünftens die Frage der Religion. Die Orthodoxie ist strikt atheistisch, verwirft Religion als Ideologie. Bloch unterscheidet zwischen der Institution Religion, die er ebenfalls kritisiert, und den utopischen Gehalten der Religion, die er retten will. Er betreibt eine Säkularisierung der Eschatologie, eine Rettung der messianischen Hoffnung.

Diese Differenzen sind nicht peripher, sondern sie betreffen den Kern dessen, was Marxismus ist oder sein könnte. Bloch vertritt einen Marxismus, der nicht in den Kategorien der Orthodoxie aufgeht, der diese Kategorien überschreitet und transformiert. Man könnte sagen: Bloch ist der große Ketzer des Marxismus – einer, der sich auf die Tradition beruft, aber sie radikal uminterpretiert; der die heiligen Texte zitiert, aber sie gegen den Strich liest.

Diese Ketzerei war für die Orthodoxie inakzeptabel – nicht weil Bloch zu wenig, sondern weil er zu viel verlangte. Er verlangte einen Marxismus, der nicht nur analysiert, sondern auch hofft; der nicht nur kritisiert, sondern auch entwirft. Er verlangte einen Marxismus, der das Noch-Nicht ernst nimmt, der die Offenheit der Geschichte anerkennt. Dieser Marxismus war mit der Orthodoxie unvereinbar.

Exkurs: Bloch und Musil – Ontologie vs. Anthropologie des Möglichen

Die begriffliche und konzeptuelle Nähe zwischen Ernst Blochs Philosophie des Noch-Nicht und Robert Musils literarisch-philosophischem Begriff des Möglichkeitssinns ist augenfällig. Beide Denker arbeiten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, beide entwickeln ihre Konzeptionen in kritischer Auseinandersetzung mit der Moderne, beide opponieren gegen eine Ontologie des Substanziellen. Beide denken das Mögliche nicht als defizienten Modus

des Wirklichen, sondern als eigenständige, produktive Kategorie. Beide kritisieren den Wirklichkeitssinn als Verengung, als Fixierung auf das Gegebene, als Unfähigkeit, Alternativen zu denken.

Dennoch sind die systematischen Differenzen zwischen beiden Positionen ebenso bedeutsam wie die oberflächlichen Ähnlichkeiten. Während Bloch das Mögliche ontologisch fundiert – als reale Struktur der Materie selbst, als objektive Tendenz der Geschichte –, verortet Musil es primär anthropologisch und epistemologisch: als menschliche Fähigkeit, als Haltung zur Welt, als Modus der Wahrnehmung und des Denkens. Diese Differenz ist nicht bloß eine Frage der Akzentsetzung, sondern betrifft fundamentale systematische Weichenstellungen: die Frage nach dem ontologischen Status des Möglichen, nach seiner Erkennbarkeit, nach den Bedingungen seiner Realisierung.

Musils Möglichkeitssinn: Die anthropologisch-epistemologische Dimension

Musil führt den Begriff des Möglichkeitssinns in „Der Mann ohne Eigenschaften" (1930/32) ein, und zwar in explizitem Gegensatz zum Wirklichkeitssinn. Der berühmte vierte Abschnitt des ersten Kapitels lautet: „Wenn es Wirklichkeitssinn gibt, muß es auch Möglichkeitssinn geben. Wer ihn besitzt, sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muß geschehen; sondern er erfindet: Hier könnte, sollte oder müßte geschehn; und wenn man ihm von irgend etwas erklärt, daß es so sei, wie es sei, dann denkt er: Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein."

Diese Charakterisierung macht bereits deutlich, dass Musil den Möglichkeitssinn primär als kognitive und imaginative Haltung versteht, nicht als ontologische Kategorie. Es geht um eine Fähigkeit des Menschen, die Wirklichkeit anders zu sehen, Alternativen zu denken, das Gegebene nicht als notwendig zu akzeptieren. Der Möglichkeitssinn ist eine Disposition des Subjekts, nicht eine Struktur der Welt. Er ist ein „Was-wäre-wenn"-Denken, eine kontrafaktische Imagination, eine Fähigkeit zur Variation.

Musil präzisiert diese Haltung durch eine weitere Formulierung: „Der Möglichkeitssinn ist die Fähigkeit, alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist." Diese Formulierung hat zwei Aspekte. Erstens die kognitive Fähigkeit, Alternativen zu denken – nicht nur die eine Wirklichkeit, die gegeben ist, sondern die vielen Möglichkeiten, die ebenso sein könnten. Zweitens die evaluative Haltung, das Wirkliche nicht zu privilegieren gegenüber dem Möglichen – eine fundamentale Umkehrung der traditionellen ontologischen Hierarchie, in der das Wirkliche als realer gilt als das bloß Mögliche.

Entscheidend ist, dass Musil den Möglichkeitssinn nicht als Eskapismus versteht, nicht als Flucht aus der Wirklichkeit in beliebige Fantasien. Im Gegenteil: „Man kann ihn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist. Man sieht, daß die Folgen solcher schöpferischen Anlage bemerkenswert sein können." Der Möglichkeitssinn ist produktiv, ist schöpferisch, ist praktisch relevant – nicht weil er die Wirklichkeit ignoriert, sondern weil er sie in Bewegung hält, weil er verhindert, dass sie sich verhärtet, dass sie als notwendig erscheint.

Die anthropologisch-epistemologische Verortung zeigt sich auch darin, dass Musil den Möglichkeitssinn als seltene, fast pathologische Disposition charakterisiert. Menschen mit Möglichkeitssinn sind Ausnahmen, sind Grenzgänger, sind oft sozial inadäquat. Sie passen nicht in die Wirklichkeit, weil sie ständig Alternativen sehen, weil sie sich nicht auf das Gegebene festlegen können. Ulrich, der Protagonist des Romans, ist paradigmatisch für diese Haltung: Er ist der Mann ohne Eigenschaften, weil Eigenschaften Fixierungen sind, weil sie das Mögliche auf Wirkliches reduzieren.

Blochs objektiv-real Mögliches: Die ontologische Fundierung

Bloch hingegen fundiert das Mögliche nicht anthropologisch-epistemologisch, sondern ontologisch. Das objektiv-real Mögliche ist keine menschliche Fähigkeit, keine Haltung, keine Imagination, sondern eine Struktur der Wirklichkeit selbst. Es ist in der Materie angelegt, ist in den Tendenzen der Geschichte wirksam, ist objektiv vorhanden – unabhängig davon, ob ein Subjekt es erkennt oder nicht.

Diese ontologische Fundierung hat mehrere Konsequenzen. Erstens: Das Mögliche ist nicht beliebig. Nicht alles, was denkbar ist, ist auch möglich. Bloch unterscheidet strikt zwischen formal-Möglichem (logisch denkbar, aber nicht real möglich) und objektiv-real Möglichem (in den Tendenzen der Materie angelegt). Diese Unterscheidung fehlt bei Musil. Für Musil scheint alles, was denkbar ist, auch eine legitime Möglichkeit zu sein – die Frage ist nur, ob man die Fähigkeit hat, es zu denken.

Zweitens: Das Mögliche ist nicht neutral zwischen verschiedenen Optionen. Es gibt Tendenzen, es gibt Richtungen, es gibt ein Wohin. Bloch denkt eine gerichtete Möglichkeit – die Materie tendiert zu höherer Komplexität, die Geschichte tendiert zu größerer Freiheit. Diese Gerichtetheit ist objektiv, nicht subjektiv projiziert. Musil hingegen denkt das Mögliche als prinzipiell ungerichtet. Der Möglichkeitssinn öffnet einen Raum von Alternativen, aber er gibt keine Kriterien, welche Alternative vorzuziehen wäre. Dies führt bei Musil zu einer gewissen Indifferenz, zu einem Schwebezustand, zu einer Unfähigkeit zur Entscheidung.

Drittens: Das Mögliche erfordert Praxis zu seiner Realisierung. Für Bloch ist das objektiv-real Mögliche nicht einfach eine Denkmöglichkeit, sondern eine Handlungsaufforderung. Es muss realisiert werden, es muss erarbeitet werden, es muss erkämpft werden. Die Praxis ist konstitutiv für die Transformation des Möglichen ins Wirkliche. Musil hingegen bleibt primär kontemplativ. Der Möglichkeitssinn verändert nicht notwendig die Welt, sondern die Wahrnehmung der Welt. Er ist eine ästhetisch-intellektuelle Haltung, keine politisch-praktische.

Die epistemologische Differenz: Erkenntnis versus Imagination

Die ontologische Differenz hat unmittelbare epistemologische Konsequenzen. Für Bloch ist die Erkenntnis des Möglichen eine objektive Aufgabe. Es gilt, die Tendenzen zu identifizieren, die Latenzen zu erkennen, die realen Möglichkeiten von den bloß formalen zu unterscheiden. Diese Erkenntnis ist schwierig, ist fallibel, ist umstritten – aber sie ist prinzipiell möglich, weil das Mögliche objektiv existiert. Die antizipierende Erkenntnis, die Erbschaftshermeneutik, die Deutung der Vorscheine sind Methoden, die diese Erkenntnis leisten sollen.

Musil hingegen verortet das Mögliche primär in der Imagination, nicht in der Erkenntnis. Der Möglichkeitssinn erfindet Möglichkeiten, er stellt sie sich vor, er imaginiert sie. Diese Imagination ist nicht beliebig – sie ist an Strukturen gebunden, an ästhetische Kriterien, an Kohärenzen. Aber sie ist nicht Erkenntnis im strengen Sinne, nicht Identifikation von etwas Objektivem, sondern kreative Produktion von Alternativen.

Diese Differenz zeigt sich auch in der Sprache. Bloch spricht von Tendenzen, von Latenzen, von Vorscheinen – alles Begriffe, die auf etwas Objektives verweisen, das identifiziert werden kann. Musil spricht von Erfindung, von Imagination, von Variation – alles Begriffe, die auf eine subjektive Leistung verweisen. Für Bloch ist das Mögliche zu entdecken, für Musil ist es zu erfinden.

Diese epistemologische Differenz hat auch ethische Konsequenzen. Wenn das Mögliche objektiv existiert, dann gibt es eine Verpflichtung, es zu realisieren. Man kann sich nicht einfach beliebige Möglichkeiten ausdenken und zwischen ihnen wählen, sondern man muss herausfinden, welche Möglichkeiten real sind, und muss versuchen, diese zu realisieren. Wenn das Mögliche hingegen imaginiert wird, dann gibt es keine solche Verpflichtung. Man kann spielerisch mit Möglichkeiten umgehen, kann sie durchdenken, ohne sie realisieren zu müssen. Dies führt bei Musil zu einer gewissen Verantwortungslosigkeit, zu einem ästhetischen Spiel mit Möglichkeiten, das keine praktischen Konsequenzen hat.

Die Frage der Normativität: Gerichtetes versus ungerichtetes Mögliches

Eine zentrale Differenz betrifft die Normativität. Bloch verbindet das Mögliche mit einer normativen Dimension: Bestimmte Möglichkeiten sind besser als andere, bestimmte Tendenzen sind emanzipatorisch, andere sind regressiv. Die Heimat ist das normativ ausgezeichnete Ultimum, auf das hin die Tendenzen drängen sollen. Diese Normativität ist nicht willkürlich gesetzt, sondern soll in der Struktur der Materie selbst fundiert sein: Die Materie tendiert zu höherer Komplexität, zu Bewusstsein, zu Freiheit – und diese Tendenzen sind normativ wertvoll.

Musil hingegen vermeidet jede solche normative Auszeichnung bestimmter Möglichkeiten. Der Möglichkeitssinn ist neutral zwischen Alternativen. Er öffnet einen Raum von Möglichkeiten, aber er sagt nicht, welche zu präferieren sind. Dies führt zu einer grundsätzlichen Indifferenz, zu einem Relativismus der Möglichkeiten. Alle Möglichkeiten sind gleich legitim, keine ist privilegiert. Diese Haltung ist charakteristisch für Ulrich im „Mann ohne Eigenschaften”: Er kann sich nicht entscheiden, er kann keine Möglichkeit der anderen vorziehen, er bleibt in einem permanenten Schwebezustand.

Diese normative Indifferenz hat zur Folge, dass Musils Möglichkeitssinn keine politische Orientierung bietet. Er ist kritisch gegenüber dem Bestehenden, er zeigt, dass es auch anders sein könnte – aber er sagt nicht, wie es sein sollte. Bloch hingegen verbindet die Ontologie des Möglichen mit einer politischen Praxeologie: Die realen Möglichkeiten müssen identifiziert und realisiert werden, und es gibt Kriterien, welche Möglichkeiten emanzipatorisch sind.

Die Frage der Praxis: Kontemplation versus Transformation

Die vielleicht gravierendste Differenz betrifft das Verhältnis von Möglichkeit und Praxis. Für Bloch ist das objektiv-real Mögliche konstitutiv auf Praxis bezogen. Es existiert nicht einfach als latente Struktur, die man erkennen könnte, sondern es muss realisiert werden. Die Praxis ist nicht Anwendung von Erkenntnissen, sondern konstitutiver Teil des Prozesses, in dem das Mögliche wirklich wird. Ohne Praxis bleibt das Mögliche latent und unverwirklicht.

Diese Praxis ist kollektiv, organisiert nd fundamental politisch. Sie ist nicht die Leistung einzelner Genies, sondern das Werk sozialer Bewegungen, politischer Kämpfe, historischer Prozesse. Das objektiv-real Mögliche wird realisiert durch die Arbeit der Klasse, durch den Kampf der Unterdrückten, durch die Organisation der Solidarität. Bloch denkt das Mögliche immer schon im Horizont seiner praktischen Realisierung.

Musil hingegen bleibt primär kontemplativ. Der Möglichkeitssinn ist eine Haltung zur Welt, aber keine Praxis der Weltveränderung. Ulrich denkt Möglichkeiten, er imaginiert Alternativen, er variiert Konstellationen – aber er handelt nicht, er realisiert nicht, er transformiert nicht. Dies ist nicht bloß biographische Kontingenz der Figur, sondern systematische Konsequenz der Konzeption: Wenn das Mögliche primär imaginiert wird, nicht erkannt, und wenn es keine normative Auszeichnung bestimmter Möglichkeiten gibt, dann gibt es auch keine Notwendigkeit, bestimmte Möglichkeiten zu realisieren.

Diese Differenz lässt sich an der Haltung zur Geschichte verdeutlichen. Bloch denkt das Mögliche geschichtsphilosophisch: Die Geschichte ist der Prozess, in dem sich bestimmte Möglichkeiten realisieren, in dem Tendenzen sich durchsetzen, in dem das Noch-Nicht zum Sein wird. Die Geschichte hat eine Richtung, auch wenn diese nicht determiniert ist. Musil hingegen denkt das Mögliche ahistorisch: Der Möglichkeitssinn ist eine zeitlose menschliche Fähigkeit, die in jeder Epoche gleich sein könnte. Er ist nicht Resultat historischer Entwicklung, nicht Moment eines geschichtlichen Prozesses.

Systematische Gemeinsamkeiten trotz Differenzen

Trotz dieser fundamentalen Differenzen gibt es auch systematische Gemeinsamkeiten, die beide Denker verbinden. Beide opponieren gegen die Ontologie der Substanz, gegen das Denken in fixen Entitäten, gegen die Verabsolutierung des Gewordenen. Beide denken die Wirklichkeit als prozessual, als unabgeschlossen, als offen. Beide lehnen den naiven Realismus ab, der meint, die Wirklichkeit sei einfach da und müsse nur beschrieben werden.

Beide entwickeln auch eine Kritik der Verdinglichung. Bei Musil ist dies die Kritik an den „Eigenschaften", die Menschen zugeschrieben werden und sie auf Identitäten festlegen. Bei Bloch ist es die Kritik an der Ontologie des So-Seins, die das Noch-Nicht verkennt, die das Werden auf Gewordenes reduziert. Beide sehen in dieser Verdinglichung eine spezifisch moderne Pathologie, eine Erstarrung, die überwunden werden muss.

Beide verbinden ihre Konzeption des Möglichen auch mit einer Kritik der instrumentellen Vernunft. Bei Musil ist dies die Kritik an der Zweck-Mittel-Rationalität, die nur das Gegebene optimiert, aber keine Alternativen denkt. Bei Bloch ist es die Kritik am Kältestrom, der nur analysiert, aber nicht antizipiert. Beide fordern eine Erweiterung der Rationalität, eine Öffnung für das Mögliche, eine Rehabilitierung der Imagination (bei Musil) bzw. der Antizipation (bei Bloch).

Konvergenz in der literarischen Form? Blochs essayistische Praxis

Eine weitere Gemeinsamkeit zeigt sich in der Form der Darstellung. Musil entwickelt seine Philosophie des Möglichen nicht in systematischen Abhandlungen, sondern im Roman, im Essay, in fragmentarischen Reflexionen. Der „Mann ohne Eigenschaften" ist selbst Ausdruck des Möglichkeitssinns: ein Roman, der nicht abgeschlossen ist, der verschiedene Möglichkeiten durchspielt und keine definitive Lösung präsentiert.

Auch Bloch arbeitet nicht systematisch im engeren Sinne. Das „Prinzip Hoffnung" ist keine lineare Argumentation, sondern eine Enzyklopädie der Hoffnung, eine Sammlung von Analysen, Exkursen, Spekulationen. Bloch verwendet eine essayistische, assoziative, oft poetische Sprache. Er zitiert Dichtung, analysiert Träume, interpretiert Märchen. Diese Form ist nicht äußerlich, sondern entspricht dem Inhalt: Das Noch-Nicht lässt sich nicht in systematischer Deduktion erfassen, sondern nur in tastenden Annäherungen, in Vorscheinen, in Fragmenten.

Dennoch bleibt ein fundamentaler Unterschied: Musil bleibt im Ästhetischen, Bloch geht zum Politischen. Musils Roman ist Selbstzweck, ist ästhetisches Experiment, ist Literatur. Blochs Philosophie will praktisch werden, will in die Geschichte eingreifen, will Orientierung geben für politische Kämpfe. Diese Differenz ist nicht graduell, sondern prinzipiell: Sie betrifft die Frage, ob Philosophie und Literatur kontemplativen oder praktischen Charakter haben.

Zwei Modalitäten des Möglichkeitsdenkens

Bloch und Musil repräsentieren zwei grundverschiedene Modalitäten des Möglichkeitsdenkens. Musil entwickelt eine anthropologisch-epistemologische Konzeption: Das Mögliche ist eine menschliche Fähigkeit, eine Haltung, eine Imagination. Bloch entwickelt eine ontologisch-praxeologische Konzeption: Das Mögliche ist eine reale Struktur der Materie, eine objektive Tendenz, ein Auftrag zur Praxis.

Beide Konzeptionen haben ihre Stärken und Schwächen. Musils Vorteil liegt in der Offenheit, in der Vermeidung normativer Festlegungen, in der Anerkennung der Pluralität von Möglichkeiten. Sein Nachteil liegt in der Indifferenz, in der Handlungsunfähigkeit, in der fehlenden politischen Orientierung. Blochs Vorteil liegt in der Orientierung, in der Verbindung von Ontologie und Praxis, in der normativen Auszeichnung emanzipatorischer Tendenzen. Sein Nachteil liegt in der Gefahr der Dogmatisierung, in der Behauptung objektiver Tendenzen, die schwer verifizierbar sind, in der möglichen Instrumentalisierung für politische Zwecke.

II. Prozessontologie im philosophischen Feld: Bloch und Whitehead

Die Ontologie des Noch-Nicht, wie sie im ersten Teil dieser Untersuchung entfaltet wurde, steht nicht isoliert in der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Sie ist vielmehr Teil einer umfassenderen prozessphilosophischen Wende, die in den 1920er Jahren mit besonderer Intensität einsetzt und die gegen die Dominanz substanzontologischen Denkens opponiert. Diese Wende vollzieht sich in verschiedenen philosophischen Traditionen, in verschiedenen geografischen Räumen, in verschiedenen begrifflichen Idiomen – und doch zeigen sich erstaunliche Konvergenzen in den Grundproblemen, den Lösungsstrategien und den konzeptuellen Innovationen.

Der bedeutendste systematische Vergleichspunkt für Blochs Prozessontologie ist zweifellos die Philosophie Alfred North Whiteheads, insbesondere sein Hauptwerk „Process and Reality" (1929). Bloch und Whitehead – der eine im deutschen Idealismus und Marxismus verwurzelt, der andere in der angelsächsischen analytischen Tradition und der mathematischen Physik – entwickeln nahezu zeitgleich, aber völlig unabhängig voneinander prozessontologische Konzeptionen, die in verblüffender Weise konvergieren, ohne dass wechselseitige Rezeption nachweisbar wäre. Diese parallele Entwicklung ist kein Zufall, sondern Ausdruck einer gemeinsamen Problemkonstellation: der Krise der klassischen Substanzmetaphysik angesichts der Erfahrungen der Moderne – der wissenschaftlichen Revolutionen (Relativitätstheorie, Quantenmechanik), der gesellschaftlichen Umbrüche (Weltkrieg, Revolution), der ästhetischen Experimente (Avantgarde, Modernismus).

Der Vergleich zwischen Bloch und Whitehead ist in der Forschung bislang nur ansatzweise durchgeführt worden. Dies ist umso erstaunlicher, als beide Denker zu den wichtigsten Vertretern der Prozessphilosophie im 20. Jahrhundert zählen und als ihre Konzeptionen – trotz aller Differenzen – strukturelle Ähnlichkeiten aufweisen, die systematisch aufschlussreich sind. Die wenigen existierenden Vergleichsstudien konzentrieren sich meist auf punktuelle Analogien, ohne die systematischen Konvergenzen und Divergenzen umfassend zu analysieren.

Das folgende Kapitel unternimmt einen solchen systematischen Vergleich. Es zeigt zunächst die parallelen Revolutionen: die strukturanalogen Konzeptionen von Prozess, Kreativität, Werden (2.1). Dann arbeitet es die fundamentalen Divergenzen heraus, insbesondere in Bezug auf Normativität und politische Orientierung (2.2). Schließlich diskutiert es zeitgenössische Anschlüsse und Syntheseversuche, insbesondere im Kontext des New Materialism (2.3). Ziel ist es nicht, Bloch auf Whitehead zu reduzieren oder umgekehrt, sondern ihre jeweiligen Stärken und Grenzen durch den Vergleich präziser zu erfassen und Möglichkeiten einer normativen Prozessontologie auszuloten, die Elemente beider Ansätze integriert.

2.1 Parallele Revolutionen: Die prozessphilosophische Wende der 1920er Jahre

Die 1920er Jahre markieren in der europäischen und angelsächsischen Philosophie einen Umbruch, der im Rückblick als prozessphilosophische Wende bezeichnet werden kann. Verschiedene Denker – in verschiedenen Traditionen, oft ohne voneinander zu wissen – beginnen, die klassische Substanzontologie zu verabschieden und durch eine Ontologie des Werdens, des Prozesses, der Kreativität zu ersetzen. Neben Bloch und Whitehead gehören zu dieser Bewegung auch Henri Bergson (dessen „L'évolution créatrice" allerdings schon 1907 erscheint), John Dewey, Samuel Alexander, teilweise auch Martin Heidegger (dessen „Sein und Zeit" 1927 erscheint, auch wenn er selbst die Charakterisierung als Prozessphilosoph ablehnen würde).

Diese prozessphilosophische Wende ist Reaktion auf eine mehrfache Krise. Erstens die Krise der klassischen Physik: Die Relativitätstheorie zeigt, dass Raum und Zeit nicht absolut sind, sondern relativ, dass sie vom Beobachter abhängen, dass sie selbst prozessual strukturiert sind. Die Quantenmechanik zeigt, dass auf subatomarer Ebene keine festen Substanzen existieren, sondern nur Wahrscheinlichkeiten, Übergänge, Ereignisse. Zweitens die Krise der klassischen Metaphysik: Die Substanzontologie – von Aristoteles über Descartes bis zu Kant – denkt Sein primär als Substanz, als Ding, als feste Entität. Diese Ontologie wird zunehmend als inadäquat empfunden gegenüber der Erfahrung von Dynamik, Veränderung, Werden. Drittens die Krise der Gesellschaft: Der Erste Weltkrieg hat die Stabilität der bürgerlichen Ordnung zerstört, Revolutionen erschüttern Europa, die alte Welt zerfällt. Diese Erfahrung der Kontingenz, der Offenheit, der radikalen Veränderbarkeit fordert eine Philosophie, die nicht Stabilität, sondern Wandel denkt.

Bloch und Whitehead repräsentieren zwei Varianten dieser prozessphilosophischen Wende. Bloch entwickelt seine Prozessontologie im Kontext des deutschen Idealismus und des Marxismus, Whitehead im Kontext der analytischen Philosophie und der mathematischen Physik. Bloch ist primär Geschichtsphilosoph und politischer Denker, Whitehead ist primär Kosmologe und Metaphysiker. Doch beide kommen zu erstaunlich ähnlichen Grundeinsichten: dass Werden primär ist gegenüber Sein, dass Prozess primär ist gegenüber Substanz, dass Möglichkeit eine reale ontologische Kategorie ist, dass die Welt nicht fertig ist, sondern sich konstituiert.

2.1.1 Whiteheads actual occasions und Blochs S-P-Prozess

Whiteheads fundamentale ontologische Kategorie ist die actual occasion – das aktuale Ereignis. Diese Kategorie markiert eine radikale Abkehr von der traditionellen Substanzmetaphysik. Substanzen sind beharrend, sind identisch mit sich selbst über die Zeit, sind unabhängig von Relationen. Actual occasions hingegen sind Ereignisse, sind Prozesse und daher relational konstituiert. Sie sind nicht fertige Entitäten, die dann in Relationen treten, sondern sie konstituieren sich durch ihre Relationen, durch ihr Werden.

Whitehead formuliert dies in seiner berühmten ontologischen Maxime: „The actual world is a process, and the process is the becoming of actual entities" (PR 22). Die Wirklichkeit ist Prozess, und der Prozess ist das Werden aktualer Entitäten. Nicht die fertigen Dinge sind das Primäre, sondern ihr Werden. Die actual occasion ist nicht ein Ding, das wird, sondern sie ist ihr Werden selbst. Sein und Werden fallen zusammen: Das Sein der actual occasion ist ihr Werden, ihr Prozess der Selbstkonstitution.

Diese Konzeption lässt sich präzisieren durch Whiteheads Unterscheidung zwischen being und becoming. Being – Sein im traditionellen Sinne – ist für Whitehead ein defizienter Modus, ist das Ergebnis eines Prozesses, ist die Verfestigung, die Objektivierung eines Werdens. Eine actual occasion, die ihr Werden abgeschlossen hat, ist satisfied – sie ist befriedigt, ist fertig, ist objektiv geworden. Aber diese Objektivität ist sekundär, da sie Resultat des primären Prozesses des becoming ist. Die Ontologie muss vom becoming ausgehen, nicht vom being.

Die Struktur einer actual occasion beschreibt Whitehead als concrescence – ein Begriff, den er vom lateinischen concrescere (zusammenwachsen) ableitet. Die actual occasion konstituiert sich durch einen Prozess des Zusammenwachsens, der Integration, der Synthesis. Sie prehendiert – erfasst, ergreift – andere actual occasions, die ihr vorausgegangen sind; sie integriert diese prehensions zu einer neuen Einheit; sie fügt ein element der Neuheit hinzu, das nicht aus den prehensions ableitbar ist; sie objektiviert sich schließlich als satisfied actual occasion, die dann von zukünftigen actual occasions prehendiert werden kann.

Dieser Prozess der concrescence ist nicht deterministisch. Die actual occasion wird durch ihre prehensions konditioniert, aber nicht determiniert. Es gibt ein Moment der Kreativität, der Selbstbestimmung, der Freiheit – auch wenn Whitehead diese Freiheit nicht anthropomorph versteht, sondern als universales kosmologisches Prinzip. Jede actual occasion ist ein Moment der Kreativität, in dem etwas Neues entsteht, das nicht vollständig durch das Vorherige erklärt werden kann.

Blochs S-P-Formel – „S ist noch nicht P" – lässt sich als strukturanalog zu Whiteheads actual occasion lesen. Auch bei Bloch geht es um einen Prozess der Selbstkonstitution, in dem ein Subjekt sein Prädikat noch nicht erreicht hat, in dem es zu diesem Prädikat hin tendiert, in dem sich diese Relation aber nicht deterministisch vollzieht. Auch bei Bloch ist das Sein nicht fertig, sondern im Werden begriffen. Auch bei Bloch gibt es ein Moment der Offenheit, der Möglichkeit, der Nicht-Determination.

Die Analogie lässt sich präzisieren. Whiteheads actual occasion durchläuft einen Prozess der concrescence, in dem sie verschiedene prehensions integriert. Blochs Subjekt durchläuft einen Prozess der Konkretisierung, in dem es seine Möglichkeiten realisiert, in dem es zu seinem Prädikat hin tendiert. Beide Prozesse sind nicht linear, nicht mechanisch, nicht determiniert. Beide involvieren ein Moment der Kreativität, des Novums, der Selbstbestimmung.

Whitehead beschreibt die concrescence als Übergang von Möglichkeit zu Aktualität. Die actual occasion beginnt als Feld von Möglichkeiten – als Potenzial für verschiedene Weisen, die vorherigen actual occasions zu integrieren. Im Prozess der concrescence werden bestimmte Möglichkeiten realisiert, andere ausgeschlossen. Am Ende steht die satisfied actual occasion, die eine bestimmte Möglichkeit verwirklicht hat und nun objektiv ist, nun Datum für zukünftige actual occasions.

Bloch beschreibt den S-P-Prozess ebenfalls als Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit. Das Subjekt ist nicht fertig, sondern trägt Möglichkeiten in sich – Latenzen, Tendenzen, Noch-Nicht. Im Prozess der Konkretisierung werden bestimmte Möglichkeiten realisiert. Aber anders als bei Whitehead ist dieser Prozess bei Bloch nie abgeschlossen: „S ist noch nicht

P” bedeutet nicht, dass S irgendwann P sein wird und dann fertig ist, sondern dass der Prozess weitergeht, dass neue Noch-Nicht entstehen, dass die Konkretisierung nie vollständig ist.

Hier zeigt sich eine erste Differenz. Whiteheads actual occasions sind diskret – sie entstehen, sie durchlaufen ihre concrescence, sie werden satisfied, sie sind fertig. Es gibt ein Ende des Prozesses für jede einzelne actual occasion, auch wenn der kosmische Prozess insgesamt weitergeht. Blochs S-P-Prozess hingegen ist kontinuierlich – es gibt kein definitives Ende, kein Fertigsein, keine Satisfaction. Das Noch-Nicht bleibt, auch wenn bestimmte Möglichkeiten realisiert werden.

Diese Differenz hängt mit unterschiedlichen temporalen Strukturen zusammen. Whiteheads actual occasions sind momentan – sie dauern eine gewisse Zeitspanne (die sehr kurz sein kann, etwa bei subatomaren Ereignissen, oder länger bei komplexeren Entitäten), aber sie sind temporal begrenzt. Blochs Prozess hingegen ist geschichtlich – er erstreckt sich über lange Zeiträume, über Epochen, potenziell über die gesamte Geschichte.

Dennoch bleibt die strukturelle Analogie bemerkenswert. Beide denken einen Prozess, der nicht deterministisch ist, der von Möglichkeit zu Wirklichkeit übergeht, der ein Moment der Kreativität involviert, der nicht als Bewegung einer fertigen Substanz verstanden werden kann, sondern als Selbstkonstitution eines Werdens. Beide lehnen die Substanzontologie ab, die Sein als beharrende Identität denkt. Beide entwickeln eine prozessuale Ontologie, in der Werden primär ist.

Diese Konvergenz ist umso bemerkenswerter, als sie auf völlig verschiedenen begrifflichen Grundlagen beruht. Whitehead entwickelt seine Konzeption in Auseinandersetzung mit der modernen Physik, mit der Mathematik, mit der angelsächsischen Philosophietradition (insbesondere mit William James und dem Pragmatismus). Bloch entwickelt seine Konzeption in Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus (insbesondere Hegel), mit dem Marxismus, mit der messianischen Tradition. Die Konvergenz ist nicht Resultat gemeinsamer Quellen, sondern gemeinsamer Problemstellungen.

Die gemeinsame Problemstellung lässt sich so formulieren: Wie kann man eine Ontologie entwickeln, die der Erfahrung von Werden, von Veränderung, von Neuheit gerecht wird, ohne in bloßen Relativismus zu verfallen? Die Substanzontologie garantiert Stabilität, Identität, Berechenbarkeit – aber um den Preis, dass sie das Werden nicht denken kann, dass sie Veränderung als Akzidens behandelt, dass sie das Neue auf Altes reduziert. Die Prozessontologie hingegen macht Werden primär, nimmt Veränderung ernst, öffnet Raum für Neuheit – aber droht dabei die Identität, die Kontinuität, die Orientierung zu verlieren.

Whitehead und Bloch entwickeln unterschiedliche Strategien, um dieser Gefahr zu begegnen. Whitehead führt die Kategorie der eternal objects ein – zeitlose Formen, die in verschiedenen actual occasions realisiert werden können und die Kontinuität und Wiederholung ermöglichen. Bloch führt die Kategorie der Heimat ein – ein Ultimum, das Orientierung gibt, ohne determiniert zu sein. Beide Strategien haben ihre Probleme, auf die zurückzukommen sein wird. Aber beide zeigen den Versuch, Prozess und Orientierung, Werden und Richtung, Offenheit und Normativität zu verbinden.

Die strukturelle Analogie zwischen actual occasions und S-P-Prozess lässt sich noch in einem weiteren Aspekt vertiefen: in der Frage der Relationalität. Whitehead entwickelt eine radikal relationale Ontologie. Eine actual occasion ist nicht unabhängig von ihren Relationen, sondern sie ist durch ihre Relationen konstituiert. Sie ist das, was sie prehendiert; sie ist die Summe ihrer internen Relationen zu vorherigen actual occasions. Externe Relationen – Relationen, die einer Entität äußerlich bleiben, die sie nicht konstituieren – gibt es nicht. Jede Relation ist intern, ist konstitutiv.

Auch Bloch denkt relational, wenn auch in anderer Weise. Das Subjekt ist nicht isoliert, sondern es steht in Relationen – zu seiner Vergangenheit, zu seiner Umwelt, zu seinem Prädikat. Diese Relationen sind konstitutiv: Das Subjekt ist, was es ist, durch seine Relationen. Aber Bloch denkt diese Relationen primär temporal – als Bezug zur Zukunft, zum Noch-Nicht, zum Prädikat, das noch nicht erreicht ist. Whitehead denkt sie primär konstellativ – als Netzwerk von prehensions, als Einbettung in ein Universum von actual occasions.

Beide Konzeptionen opponieren gegen die neuzeitliche Substanzontologie, die das Individuum als isolierte Entität denkt, die dann sekundär in Relationen treten kann. Beide insistieren darauf, dass Relationen primär sind, dass es keine isolierten Entitäten gibt, dass Sein immer Sein-in-Relation ist. Diese relationale Wende ist charakteristisch für die Prozessphilosophie des 20. Jahrhunderts und findet sich – in je verschiedenen Idiomen – auch bei Heidegger (In-der-Welt-sein), bei Dewey (Transaktion), später bei Deleuze (Rhizom), bei den Akteur-Netzwerk-Theoretikern (assemblage).

Dennoch bleibt eine wichtige Differenz. Whiteheads Relationalität ist universell: Jede actual occasion ist relational konstituiert, von den elementarsten physikalischen Prozessen bis zu den komplexesten biologischen und psychischen. Es gibt keine fundamentale Differenz zwischen verschiedenen Ebenen der Realität – alle sind gleichermaßen aus actual occasions zusammengesetzt, alle folgen denselben ontologischen Prinzipien. Blochs Relationalität hingegen ist gestuft: Es gibt Grade der Prozessualität, Grade des Noch-Nicht. Die leblose Materie ist weniger prozessual als die lebendige, das Bewusstsein ist prozessualer als das Unbewusste, die Geschichte ist offener als die Natur.

Diese Differenz wird in den folgenden Abschnitten noch präziser zu fassen sein. Zunächst aber ist festzuhalten: Die strukturelle Analogie zwischen Whiteheads actual occasions und Blochs S-P-Prozess ist bemerkenswert. Beide entwickeln eine Ontologie, in der Werden primär ist, in der Prozess vor Substanz kommt, in der Relationen konstitutiv sind, in der Kreativität eine fundamentale Kategorie ist. Diese Konvergenz ist nicht zufällig, sondern Ausdruck einer gemeinsamen prozessphilosophischen Revolution, die in den 1920er Jahren gegen die Dominanz der Substanzmetaphysik aufbricht.

2.1.2 Gegen die „Bifurkation der Natur": Materie als kreativ

Eine der schärfsten polemischen Spitzen in Whiteheads Philosophie richtet sich gegen das, was er die „Bifurkation der Natur" nennt – die Spaltung der Natur in zwei getrennte Bereiche: eine objektive, materielle, mechanische Natur einerseits und eine subjektive, mentale, qualitative Sphäre andererseits. Diese Spaltung, die in der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes dominiert und in der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten (Locke, Galilei) ihre klassische Formulierung findet, sei, so Whitehead, die

Erbsünde der modernen Wissenschaft und Philosophie. Sie führe zu unlösbaren Problemen – zum Leib-Seele-Problem, zum Problem der Erkenntnis, zur Entfremdung des Menschen von der Natur.

Die Bifurkation entsteht durch die Mechanisierung des Weltbilds in der wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts. Galilei hatte programmatisch erklärt, die Wissenschaft habe es nur mit den quantifizierbaren Eigenschaften der Dinge zu tun – mit Ausdehnung, Bewegung, Masse. Alle qualitativen Eigenschaften – Farbe, Klang, Geschmack, Wärme – seien nicht in den Dingen selbst, sondern nur in der Wahrnehmung des Subjekts. Locke systematisierte dies in der Unterscheidung zwischen primären Qualitäten (die den Dingen objektiv zukommen) und sekundären Qualitäten (die nur subjektive Reaktionen sind). Descartes radikalisierte es in der strikten Trennung von res extensa und res cogitans: Die materielle Substanz ist reine Ausdehnung, ist geometrisch strukturiert, ist mechanisch determiniert. Die denkende Substanz ist immateriell, ist frei, ist qualitativ bestimmt.

Diese Bifurkation hat weitreichende Konsequenzen. Die Natur wird entseelt, wird zum bloßen Mechanismus, zur toten Materie, die nur äußeren Gesetzen folgt. Alle Qualität, alle Lebendigkeit, alle Kreativität wird auf die Seite des Geistes verlagert. Die Materie ist passiv, ist träge, ist bloßes Substrat, das von Kräften bewegt wird. Der Geist hingegen ist aktiv, ist kreativ, ist produktiv. Das Resultat ist ein dualistisches Weltbild, in dem Materie und Geist unverbunden nebeneinanderstehen, in dem unklar bleibt, wie sie überhaupt interagieren können.

Whitehead verwirft diese Bifurkation radikal. Sein Projekt ist die Entwicklung einer Philosophie der Natur, die ohne diese Spaltung auskommt, die die Qualitäten nicht aus der Natur verbannt, die die Kreativität nicht dem Geist vorbehält. Seine Strategie besteht darin, die traditionell dem Geist vorbehaltenen Eigenschaften – Aktivität, Selbstbestimmung, Kreativität – auf die Materie selbst zu übertragen. Nicht der Geist ist das Besondere, das Ausgezeichnete, sondern er ist nur ein spezieller Fall allgemeiner kosmologischer Strukturen.

Diese Strategie formuliert Whitehead in seinem Prinzip der reformed subjectivist principle: „Apart from the experiences of subjects there is nothing, nothing, nothing, bare nothingness" (PR 167). Es gibt keine tote, erfahrungslose Materie, die dann von außen durch Geist belebt würde. Vielmehr hat jede actual occasion – auch die elementarste physikalische – einen subjektiven Charakter. Sie ist nicht bloßes Objekt, sondern Subjekt ihrer eigenen Konstitution. Sie prehendiert ihre Vergangenheit nicht passiv, sondern aktiv, selektiv, kreativ.

Dies bedeutet nicht, dass Whitehead den Panpsychismus vertritt im Sinne der Behauptung, dass alle Materie bewusst sei. Bewusstsein ist für ihn eine hochspezialisierte Form der Erfahrung, die nur in komplexen organischen Strukturen auftritt. Aber Erfahrung im weiteren Sinne – als prehension, als Selbstkonstitution, als subjektiver Prozess – ist universal. Jede actual occasion hat einen subjektiven Pol, einen Moment der Selbstbestimmung, eine rudimentäre Form von Erfahrung.

Diese Position lässt sich als pan-experientialism bezeichnen: Alle Wirklichkeit ist experiential, ist subjektiv strukturiert, ist durch Prozesse der prehension konstituiert. Es gibt keine tote Materie, die dann durch Geist animiert werden müsste, sondern alle Materie ist immer schon lebendig, ist immer schon aktiv, ist immer schon kreativ. Der Unterschied

zwischen physikalischen und mentalen Prozessen ist graduell, nicht prinzipiell: Beide sind Formen von actual occasions, beide involvieren prehension, beide involvieren Kreativität. Der Unterschied liegt in der Komplexität, in der Intensität, in der Bewusstheit – nicht in der grundsätzlichen Struktur.

Diese Konzeption hat weitreichende Konsequenzen für das Verhältnis von Materie und Geist. Es gibt kein Leib-Seele-Problem mehr im klassischen Sinne, weil Leib und Seele nicht zwei getrennte Substanzen sind, sondern verschiedene Aspekte desselben Prozesses. Es gibt kein Erkenntnisproblem mehr im klassischen Sinne, weil das erkennende Subjekt nicht von außen auf eine fremde Objektwelt blickt, sondern weil Erkenntnis selbst eine Form von prehension ist, eine Fortsetzung dessen, was auf allen Ebenen der Realität geschieht. Es gibt keine Entfremdung von der Natur mehr, weil der Mensch nicht aus der Natur herausfällt, sondern Teil derselben prozessualen Struktur ist.

Blochs Position weist hier bemerkenswerte Parallelen auf. Auch Bloch verwirft die Bifurkation der Natur, auch er denkt die Materie nicht als tote, passive Substanz, sondern als produktiv, als aktiv, als subjekthaft. Seine Rede von der Materie als „Subjekt" – von der „Natur als Subjekt" – ist keine metaphorische Übertragung, sondern systematischer Anspruch. Die Materie trägt Möglichkeiten in sich, tendiert zu ihrer Realisierung, ist schwanger mit Zukunft. Diese Eigenschaften sind nicht von außen an sie herangetragen, sondern sie gehören zur Materie selbst.

Bloch formuliert dies in seiner Kritik an der „kopflosen Materie" des mechanistischen Materialismus. Der mechanistische Materialismus – von den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts über Büchner und Vogt im 19. Jahrhundert bis zum Vulgärmaterialismus des Diamat – denkt die Materie als passiv und durch äußere Gesetze determiniert, als bloße Ansammlung von Atomen, die mechanischen Regeln folgen. Dieser Materialismus ist konsequent atheistisch und anti-spiritualistisch – aber er bezahlt dies mit einer Verarmung des Materiebegriffs. Die Materie wird zum bloßen Gegenpol des Geistes, wird definiert durch das, was sie nicht ist: nicht lebendig, nicht kreativ, nicht zielgerichtet.

Gegen diesen mechanistischen Materialismus setzt Bloch seinen spekulativen Materialismus. Die Materie ist nicht kopflos, sondern sie trägt Tendenzen in sich, sie ist vorausweisend und produktiv. Sie ist nicht bloßes Sein, sondern Noch-Nicht-Sein, nicht bloße Aktualität, sondern Potenzialität, nicht bloße Vergangenheit, sondern Zukunft. Diese Eigenschaften sind nicht dem Geist vorbehalten, sondern sie gehören zur Materie selbst – wenn auch in verschiedenen Graden der Entfaltung.

Diese Konzeption entspricht strukturell Whiteheads *reformed subjectivist principle*. Auch bei Bloch gibt es keinen absoluten Gegensatz zwischen Materie und Geist, sondern eine Kontinuität. Der Geist ist nicht etwas völlig anderes als die Materie, sondern er ist die Materie in ihrer bewusstesten, reflexivsten Form. Der Mensch ist nicht aus der Natur herausgefallen, sondern er ist der Punkt, an dem die Natur sich ihrer selbst bewusst wird, an dem die Materie zu sich selbst kommt, an dem das Noch-Nicht sich artikuliert.

Bloch formuliert dies in seiner These vom Menschen als „Natur-Subjekt". Der Mensch ist Subjekt – bewusst, aktiv, frei. Aber er ist dies nicht im Gegensatz zur Natur, sondern als Moment der Natur. Die Natur selbst hat subjekthafte Züge, hat Tendenzen, hat Streben. Der Mensch ist der Punkt, an dem diese subjekthaften Züge voll manifest werden, an dem aus

dem latenten Subjekt ein aktuales wird, an dem aus der dumpfen Tendenz bewusste Hoffnung wird.

Diese Position vermeidet sowohl den dualistischen Spiritualismus, der den Geist aus der Natur herausnimmt und zu etwas völlig anderem macht, als auch den reduktionistischen Materialismus, der den Geist auf Materie reduziert und seine Eigenständigkeit leugnet. Bloch vertritt eine Position, die man als emergenten Monismus bezeichnen könnte: Es gibt nur eine Substanz – die Materie –, aber diese Materie ist so strukturiert, dass aus ihr Neues emergieren kann, dass sich Stufen bilden können, dass Geist entstehen kann, ohne dass er schon vorher da war und ohne dass er auf Materie reduzierbar wäre.

Diese Position entspricht wiederum Whiteheads Ansatz. Auch Whitehead vertritt einen Monismus – es gibt nur eine Art von Entitäten, nämlich actual occasions –, aber dieser Monismus ist nicht reduktionistisch. Die höheren Formen – Leben, Bewusstsein, Geist – sind nicht einfach Epiphänomene als bloße Ansammlungen von physikalischen Prozessen. Sie sind genuine Emergenzen, neue Formen von Komplexität, und sind damit qualitativ von den elementareren Formen verschieden. Aber sie sind aus denselben Grundstrukturen aufgebaut und folgen denselben ontologischen Prinzipien als Variationen desselben Themas.

Die Konvergenz zwischen Bloch und Whitehead in der Ablehnung der Bifurkation ist bemerkenswert. Beide entwickeln Positionen, die man als nicht-reduktionistische Monismen bezeichnen könnte: Es gibt keine zwei getrennten Reiche – Materie und Geist, Natur und Kultur, Objekt und Subjekt –, sondern nur ein einziges Reich, das aber intern differenziert ist, das Stufen, Grade, Komplexitäten aufweist. Beide denken die Materie als produktiv, als kreativ, als mit Möglichkeiten schwanger. Beide vermeiden den dualistischen Spiritualismus ebenso wie den reduktionistischen Materialismus.

Dennoch gibt es Differenzen in der Ausführung. Whiteheads pan-experientialism ist universell: Jede actual occasion, vom Elektron bis zum menschlichen Bewusstsein, hat einen subjektiven Pol, hat prehensions, hat Erfahrung. Der Unterschied zwischen physikalischen und mentalen Prozessen ist graduell, nicht prinzipiell. Bloch hingegen scheint eine stärkere Differenzierung vorzunehmen: Die leblose Materie hat Tendenzen, aber noch kein Bewusstsein; das Leben hat Bedürfnisse, aber noch keine Reflexion; der Mensch hat Bewusstsein, hat Hoffnung, hat Geschichte. Die Übergänge sind fließend, aber es gibt qualitative Sprünge, genuine Emergenzen.

Diese Differenz hängt vermutlich mit den unterschiedlichen Kontexten zusammen. Whitehead entwickelt seine Ontologie im Kontext der modernen Physik und will eine Kosmologie entwickeln, die alle Ebenen der Realität umfasst, von den elementaren Partikeln bis zum menschlichen Bewusstsein. Er braucht deshalb ein einheitliches Schema, das auf allen Ebenen anwendbar ist. Bloch hingegen entwickelt seine Ontologie im Kontext der Geschichtsphilosophie und des Marxismus. Sein primäres Interesse gilt dem Menschen, der Gesellschaft, der Geschichte. Die Naturphilosophie ist für ihn wichtig als Fundierung, aber nicht als Selbstzweck.

Trotz dieser Differenzen bleibt die gemeinsame Stoßrichtung erkennbar: die Überwindung der Bifurkation, die Entwicklung einer Ontologie, die Materie und Geist, Natur und Kultur, Objekt und Subjekt nicht dualistisch trennt, sondern als Momente eines einzigen,

differenzierten Prozesses denkt. Diese gemeinsame Stoßrichtung ist charakteristisch für die prozessphilosophische Wende der 1920er Jahre und bleibt aktuell für gegenwärtige Debatten, insbesondere im Kontext des New Materialism, der explizit an diese Tradition anknüpft.

Die Relevanz dieser Position für zeitgenössische Problemstellungen ist evident. Die ökologische Krise erfordert ein neues Verhältnis zur Natur, das nicht auf der dualistischen Trennung von Mensch und Natur, von Kultur und Natur, von Subjekt und Objekt beruht. Die Bifurkation der Natur legitimiert die Ausbeutung der Natur: Wenn die Natur bloße tote Materie ist, bloßer Mechanismus, bloße Ressource, dann kann man sie bedenkenlos instrumentalisieren. Wenn die Natur hingegen selbst subjekthaft ist, selbst Tendenzen hat, selbst Möglichkeiten trägt, dann verbietet sich diese Instrumentalisierung. Die Überwindung der Bifurkation ist nicht nur theoretisch geboten, sondern auch praktisch-politisch notwendig.

Bloch hat dies bereits gesehen, wenn auch nicht mit dem ökologischen Vokabular späterer Jahrzehnte. Seine Rede von der „Allianztechnik" – einer Technik, die nicht die Natur beherrscht, sondern mit ihr im Bündnis arbeitet – setzt voraus, dass die Natur nicht bloßes Objekt ist, sondern Partner, Subjekt, Mit-Akteur. Diese Konzeption ist nur möglich auf der Basis einer Ontologie, die die Bifurkation überwindet, die die Natur als produktiv, als kreativ, als mit eigenen Tendenzen ausgestattet denkt.

Whitehead hat dies ebenfalls gesehen, wenn auch in anderer Terminologie. Seine Kritik an der „fallacy of misplaced concreteness" – der Verwechslung von Abstraktionen mit konkreter Realität – richtet sich gegen eine Wissenschaft, die nur die quantifizierbaren Aspekte der Natur erfasst und meint, damit die ganze Natur erfasst zu haben. Die Bifurkation ist eine solche fallacy: Sie abstrahiert von den qualitativen, erfahrungsmäßigen Aspekten der Natur und erklärt diese Abstraktion dann für die ganze Realität. Die konkrete Realität aber ist reicher, ist erfahrungshaft, ist qualitativ bestimmt.

Die Überwindung der Bifurkation ist somit nicht nur eine technische philosophische Operation, sondern hat weitreichende Implikationen. Sie verändert unser Verhältnis zur Natur, sie verändert unser Selbstverständnis als Menschen, sie verändert unsere ethischen und politischen Orientierungen. Wenn die Natur nicht bloß tote Materie ist, sondern lebendig, kreativ, zukunftsoffen, dann schulden wir ihr Respekt als Mit-Akteurin und dürfen sie nicht einfach nach Belieben instrumentalisieren.

Diese Konsequenz wird in den folgenden Kapiteln noch präziser zu fassen sein, insbesondere im Kontext der Diskussion über Normativität. Zunächst aber ist festzuhalten: Die Überwindung der Bifurkation der Natur ist ein zentrales gemeinsames Projekt von Whitehead und Bloch. Beide entwickeln Ontologien, die Materie und Geist nicht dualistisch trennen, sondern als Momente eines einzigen differenzierten Prozesses denken. Beide denken die Materie als kreativ, produktiv und möglichkeitsoffen. Diese Konvergenz ist Ausdruck einer prozessphilosophischen Revolution, die gegen die Erstarrung der neuzeitlichen Substanzmetaphysik und ihrer dualistischen Folgen opponiert.

2.1.3 Concrescence und Konkretisierung: Strukturanaloge Denkfiguren

Die begriffliche Konvergenz zwischen Whiteheads concrescence und Blochs Konkretisierung ist mehr als eine zufällige terminologische Ähnlichkeit. Beide Begriffe

stammen vom lateinischen concrescere – zusammenwachsen, verdichten, fest werden – und beide bezeichnen den fundamentalen Prozess, durch den das Mögliche wirklich wird, durch den Potenzialität in Aktualität übergeht, durch den aus vielen Elementen eine neue Einheit entsteht. Die strukturelle Analogie dieser Denkfiguren zeigt, dass Whitehead und Bloch nicht nur ähnliche Probleme sehen, sondern auch strukturell ähnliche Lösungen entwickeln.

Whiteheads Concrescence: Die Phasenstruktur des Werdens

Whitehead entwickelt die Theorie der concrescence als Antwort auf die Frage: Wie entsteht eine actual occasion? Wie wird aus der Mannigfaltigkeit vorheriger actual occasions, aus dem Universum vergangener Ereignisse, eine neue, einheitliche Entität? Die Antwort lautet: durch einen Prozess der Integration, der Synthesis, des Zusammenwachsens – eben durch concrescence.

Dieser Prozess lässt sich in mehrere Phasen gliedern, auch wenn Whitehead betont, dass diese Phasen nicht temporal sukzessiv sind, sondern logische Momente eines einzigen Prozesses darstellen. Die erste Phase ist die der conformal feelings oder physical prehensions: Die entstehende actual occasion prehendiert – erfasst, übernimmt, fühlt – die vorhergehenden actual occasions, die ihr Universum bilden. Diese conformal feelings sind noch relativ undifferenziert; sie übernehmen die objektive Gegebenheit der Vergangenheit mehr oder weniger so, wie sie ist.

Die zweite Phase ist die der conceptual feelings: Die actual occasion erfasst nicht nur die aktualen Gegebenheiten, sondern auch die eternal objects – die Formen, die Möglichkeiten, die in diesen Gegebenheiten exemplifiziert oder nicht exemplifiziert sind. Sie erfasst, wie die Dinge sind, aber auch, wie sie sein könnten. Diese konzeptuelle Phase eröffnet einen Raum von Möglichkeiten, die über das bloß Faktische hinausgehen.

Die dritte Phase ist die der comparative feelings und der propositional feelings: Die actual occasion vergleicht die aktualen Gegebenheiten mit den konzeptuellen Möglichkeiten. Sie erwägt Alternativen, sie stellt sich vor, wie die Dinge anders sein könnten. Diese Phase ist der Ort der Kreativität, der Selbstbestimmung, der Freiheit – wenn auch in einem sehr abstrakten, nicht notwendig bewussten Sinne.

Die vierte und entscheidende Phase ist die der intellectual feelings oder der integration: Die various prehensions werden zu einer einheitlichen satisfaction integriert. Die actual occasion konstituiert sich als diese bestimmte Einheit, als diese bestimmte Weise, das Universum zu integrieren. Sie realisiert eine bestimmte Möglichkeit, schließt andere aus, objektiviert sich als satisfied actual occasion.

Diese satisfaction ist das Ende der concrescence. Die actual occasion ist fertig geworden, ist satisfied im doppelten Sinne: Sie hat ihre Selbstkonstitution abgeschlossen, und sie ist befriedigt, hat einen determinate character erreicht. Sie wird nun objektives Datum für zukünftige actual occasions, die sie ihrerseits prehendieren werden. Der Prozess geht weiter, aber für diese eine actual occasion ist er abgeschlossen.

Diese Struktur der concrescence ist hochkomplex, aber ihr Grundprinzip lässt sich so zusammenfassen: Es ist ein Prozess vom vielen zum einen, von der Mannigfaltigkeit zur

Einheit, von der Potenzialität zur Aktualität. Whitehead formuliert dies in seinem Grundprinzip: „The many become one, and are increased by one" (PR 21). Die vielen vorherigen actual occasions werden zu einer neuen einen integriert, und diese neue eine wird selbst Teil der Mannigfaltigkeit, die zukünftige actual occasions integrieren werden.

Entscheidend ist, dass dieser Prozess nicht deterministisch ist. Die vorherigen actual occasions determinieren nicht vollständig, wie die neue actual occasion sie integrieren wird. Es gibt ein Moment der Selbstbestimmung, der Kreativität, des subjektiven aim. Die actual occasion wählt – nicht im Sinne bewusster Deliberation, aber im Sinne einer ontologischen Selbstbestimmung – wie sie ihr Universum integriert, welche Möglichkeiten sie realisiert, welche satisfaction sie erreicht.

Diese Nicht-Determination ist für Whitehead fundamental. Sie ist der Grund, warum es Neuheit gibt, warum die Welt nicht einfach mechanisch abläuft, warum nicht alles aus der Vergangenheit determiniert ist. Jede actual occasion fügt etwas Neues hinzu, realisiert eine Möglichkeit, die nicht notwendig aus der Vergangenheit folgt. Dieses Neue ist minimal – eine actual occasion hat nur begrenzten Spielraum der Selbstbestimmung –, aber es ist real. Die Akkumulation dieser minimalen Freiheiten über viele actual occasions hinweg ermöglicht dann die makroskopische Freiheit, die wir im menschlichen Handeln erfahren.

Blochs Konkretisierung: Der Prozess der Vermittlung

Bloch verwendet den Begriff der Konkretisierung nicht als systematischen Terminus in demselben Maße wie Whitehead die concrescence, aber die Struktur, die er beschreibt, ist analog. Konkretisierung bezeichnet bei Bloch den Prozess, durch den das abstrakte Noch-Nicht konkret wird, durch den die Möglichkeit sich realisiert, durch den das Subjekt sein Prädikat erreicht – oder zumindest sich diesem annähert.

Dieser Prozess lässt sich ebenfalls in Phasen gliedern, auch wenn Bloch diese nicht so systematisch durchnummeriert wie Whitehead. Die erste Phase ist die der Latenz: Das Noch-Nicht ist zunächst nur latent vorhanden, ist unentfaltet, ist im Dunkeln. Es wirkt, aber es ist nicht manifest, nicht bewusst, nicht artikuliert. Diese Phase entspricht grob Whiteheads conformal feelings: Das Gegebene wird übernommen, aber noch nicht transformiert.

Die zweite Phase ist die der Tendenz: Die Latenz beginnt sich zu artikulieren, beginnt auf Realisierung zu drängen. Es gibt eine Richtung, eine Bewegung, ein Streben – auch wenn dies noch nicht bewusst ist, noch nicht reflektiert, noch nicht organisiert. Diese Phase entspricht grob Whiteheads conceptual feelings: Es öffnet sich ein Raum von Möglichkeiten, die über das bloß Gegebene hinausgehen.

Die dritte Phase ist die der Antizipation: Das Noch-Nicht wird bewusst, wird artikuliert, wird gedacht. Es gibt Vorscheine, es gibt utopische Bilder, es gibt Hoffnungen. Diese Phase entspricht grob Whiteheads propositional feelings: Es werden Alternativen erwogen, es wird imaginiert, wie die Dinge anders sein könnten.

Die vierte Phase ist die der Praxis: Das Noch-Nicht wird realisiert – nicht automatisch, nicht notwendig, sondern durch Arbeit, durch Kampf, durch Organisation. Die Möglichkeit wird verwirklicht, das Subjekt erreicht sein Prädikat, die Latenz wird manifest. Diese Phase

entspricht grob Whiteheads satisfaction: Eine bestimmte Möglichkeit ist realisiert, ist konkret geworden.

Doch hier zeigt sich eine entscheidende Differenz. Whiteheads actual occasion ist satisfied – sie ist fertig, ist abgeschlossen, ist objektiv geworden. Blochs Prozess hingegen ist nie vollständig abgeschlossen. Auch wenn eine bestimmte Möglichkeit realisiert wurde, entsteht sofort neues Noch-Nicht, neue Latenz, neue Tendenz. „S ist noch nicht P" bedeutet nicht, dass S irgendwann definitiv P sein wird, sondern dass der Prozess weitergeht, dass neue Prädikate auf der Agenda stehen, dass die Konkretisierung nie vollständig ist.

Diese Differenz lässt sich so formulieren: Whiteheads concrescence ist diskret und abschließbar, Blochs Konkretisierung ist kontinuierlich und unabschließbar. Whitehead denkt konzeptionell diskrete occasions, die jeweils ihre concrescence abschließen. Bloch postuliert einen kontinuierlichen Prozess, der prinzipiell unabschließbar ist. Diese Differenz hängt mit unterschiedlichen Ontologien der Zeit zusammen, auf die noch zurückzukommen sein wird.

Dennoch bleibt die strukturelle Analogie bemerkenswert. Beide denken einen Prozess, der vom Möglichen zum Wirklichen übergeht, der nicht deterministisch ist, der ein Moment der Selbstbestimmung involviert, der durch Integration von Mannigfaltigkeit zu Einheit führt. Beide denken diesen Prozess als fundamental, als das, was Sein konstituiert, nicht als sekundäre Veränderung fertiger Substanzen.

Kreativität als ontologisches Prinzip

Ein zentrales gemeinsames Element ist die Kategorie der Kreativität. Für Whitehead ist creativity das ultimative ontologische Prinzip, ist die Bedingung der Möglichkeit aller Prozesse, ist das, wodurch Neues entstehen kann. Creativity ist nicht selbst eine Entität, nicht selbst eine actual occasion, sondern das Prinzip, durch das actual occasions entstehen. Es ist das schöpferische Werden selbst, das sich in jeder actual occasion manifestiert.

Whitehead betont, dass creativity universal ist. Sie ist nicht dem Geist vorbehalten, nicht dem Leben, nicht dem Menschen, sondern sie wirkt auf allen Ebenen der Realität. Jede actual occasion ist ein Moment von Kreativität, ein Moment, in dem etwas Neues entsteht, das nicht vollständig aus dem Vorherigen determiniert ist. Diese Universalität der Kreativität ist entscheidend für Whiteheads Zurückweisung der Bifurkation: Es gibt keinen Bereich toter, kreativitätsloser Materie, die dann durch kreativen Geist belebt würde. Kreativität durchzieht die gesamte Natur.

Bloch verwendet den Begriff der Kreativität nicht so systematisch wie Whitehead, aber sie ist für ihn ebenfalls zentral. Die Materie ist produktiv, ist schöpferisch, bringt Neues hervor – nicht nur reproduktiv, nicht nur variierend, sondern tatsächlich Novität erzeugend. Diese Produktivität ist nicht von außen hinzugefügt, nicht durch einen externen Schöpfer verliehen, sondern gehört zur Materie selbst. Die Materie ist „Subjekt" bedeutet auch: Die Materie ist kreativ.

Auch für Bloch ist diese Kreativität universal. Sie wirkt in der Natur (Evolution bringt neue Arten hervor), sie wirkt in der Gesellschaft (Geschichte bringt neue Formationen hervor), sie wirkt im Individuum (Entwicklung bringt neue Fähigkeiten hervor). Es gibt eine Stufung – die

menschliche Kreativität ist bewusster, reflexiver, freier als die natürliche –, aber es gibt keine absolute Diskontinuität. Der Mensch ist nicht der einzige kreative Akteur in einem sonst kreativen Universum, sondern er ist der bewusste Moment eines universal kreativen Prozesses.

Diese gemeinsame Betonung der Kreativität unterscheidet Whitehead und Bloch von anderen Prozessphilosophen. Bergson etwa denkt ebenfalls prozessual, betont die *durée*, die schöpferische Evolution. Aber seine Kreativität ist primär vital, ist an das Leben gebunden. Die unbelebte Materie ist für Bergson träge, repetitiv, mechanisch. Erst das Leben bringt echte Kreativität, echte Neuheit, echte Dauer. Whitehead und Bloch hingegen universalisieren die Kreativität: Sie ist nicht an Leben gebunden, sondern durchzieht die gesamte Wirklichkeit.

Diese Universalisierung hat wichtige Konsequenzen. Sie ermöglicht eine einheitliche Ontologie, die nicht zwischen kreativer und nicht-kreativer Materie unterscheiden muss. Sie vermeidet den Vitalismus, der Leben und Materie dualistisch trennt. Sie ermöglicht eine kontinuierliche Theorie der Emergenz, in der höhere Formen aus niedrigeren emergieren, ohne dass ein qualitativ neues Prinzip hinzukommen müsste.

Integration und Vermittlung

Ein weiteres gemeinsames Element ist die Betonung von Integration und Vermittlung. Whiteheads concrescence ist ein Prozess der Integration: Die vielen prehensions werden zu einer einheitlichen satisfaction integriert. Diese Integration ist nicht einfache Summierung, nicht bloße Aggregation, sondern genuine Synthesis. Die actual occasion ist mehr als die Summe ihrer prehensions; sie ist eine neue Einheit, die aus den vielen emergiert.

Bloch verwendet häufig den Begriff der Vermittlung. Die Konkretisierung ist ein Prozess der Vermittlung zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten, zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit, zwischen dem Subjekt und dem Prädikat. Diese Vermittlung ist Arbeit – theoretische Arbeit (Erkenntnis der Tendenzen) und praktische Arbeit (Realisierung der Möglichkeiten). Sie ist nicht automatisch, nicht mechanisch, sondern erfordert Anstrengung, erfordert Praxis.

Beide Begriffe – Integration und Vermittlung – bezeichnen denselben Grundvorgang: das Zustandekommen einer neuen Einheit aus einer Mannigfaltigkeit, das Entstehen von Konkretem aus Abstraktem, das Wirklichwerden von Möglichem. Beide betonen, dass dieser Vorgang nicht trivial ist, nicht selbstverständlich, sondern konstitutiv, dass er das ist, was Sein ausmacht.

Diese Betonung der Integration unterscheidet Whitehead und Bloch von atomistischen oder reduktionistischen Positionen. Der klassische Atomismus denkt das Ganze als bloße Summe der Teile; die Teile existieren unabhängig, das Ganze ist sekundär, ist bloße Aggregation. Whitehead und Bloch kehren dies um: Das Ganze ist nicht Summe der Teile, sondern neue Einheit, die durch Integration entsteht. Die Teile existieren nicht unabhängig, sondern werden erst im Prozess der Integration zu dem, was sie sind.

Dies führt zu einer relationalen Ontologie, wie bereits angedeutet. Eine actual occasion ist nicht unabhängig von ihren Relationen – von ihren prehensions, von den actual occasions,

die sie prehendiert. Sie ist diese Relationen; sie ist nichts anderes als die bestimmte Weise, wie sie ihr Universum integriert. Ebenso ist bei Bloch das Subjekt nicht unabhängig von seinen Relationen – zu seiner Vergangenheit, zu seinem Noch-Nicht, zu seinem Prädikat. Es ist diese Relationen; es ist der Prozess ihrer Vermittlung.

Offenheit und Determination

Ein letztes gemeinsames Element ist die Betonung von Offenheit bei gleichzeitiger Anerkennung von Konditionierung. Sowohl Whiteheads concrescence als auch Blochs Konkretisierung sind offene Prozesse – sie sind nicht determiniert, sie lassen Raum für Selbstbestimmung, für Kreativität, für Neuheit. Aber sie sind auch nicht völlig beliebig, nicht reine Kontingenz, nicht Chaos. Sie sind konditioniert durch das Vorherige, durch die gegebenen Strukturen, durch die realen Bedingungen.

Whitehead formuliert dies in seinem Prinzip: Die actual occasion ist konditioniert durch ihre prehensions (durch das, was ihr vorausgeht), aber sie ist nicht determiniert. Es gibt einen Spielraum der Selbstbestimmung, einen subjective aim, der nicht vollständig durch die Vergangenheit festgelegt ist. Dieser Spielraum mag minimal sein (bei einfachen physikalischen Prozessen), aber er ist nie null. Immer gibt es ein Moment der Freiheit, der Kreativität, des Neuen.

Bloch formuliert dies in seiner Theorie des objektiv-real Möglichen. Das Mögliche ist nicht beliebig (das wäre das formal-Mögliche), sondern es ist durch die realen Tendenzen konditioniert. Aber es ist auch nicht determiniert (das wäre der Determinismus der Orthodoxie), sondern es lässt Raum für Praxis, für Entscheidung, für Kampf. Die Tendenz drängt auf Realisierung, aber sie erzwingt sie nicht. Die Latenz trägt Möglichkeiten in sich, aber sie determiniert nicht, welche realisiert werden.

Diese Kombination von Konditionierung und Offenheit ist charakteristisch für beide Positionen. Sie vermeidet sowohl den Determinismus (alles ist festgelegt durch Gesetze oder durch die Vergangenheit) als auch den Indeterminismus (alles ist Zufall, nichts folgt aus nichts). Sie denkt eine gerichtete Offenheit: Es gibt Richtungen, Tendenzen, Wahrscheinlichkeiten – aber keine Garantien, keine Notwendigkeiten, keine Determinationen.

Strukturanaloge Prozessdenker

Die Konvergenz zwischen Whiteheads concrescence und Blochs Konkretisierung ist bemerkenswert. Beide entwickeln Konzeptionen, die das Werden des Konkreten aus dem Abstrakten, die Integration von Mannigfaltigkeit zu Einheit, den Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit als fundamentalen ontologischen Prozess denken. Beide betonen die Kreativität, die Nicht-Determination, die Offenheit dieses Prozesses. Beide denken ihn als universal – nicht beschränkt auf Geist oder Leben, sondern durchziehend die gesamte Wirklichkeit.

Diese Konvergenz ist Ausdruck einer gemeinsamen prozessphilosophischen Revolution. Gegen die Substanzontologie, die Sein als Beharren denkt, setzen beide eine Prozessontologie, die Werden als primär denkt. Gegen die Bifurkation der Natur, die Materie und Geist trennt, setzen beide eine monistische Ontologie, die alle Wirklichkeit aus denselben Grundstrukturen aufgebaut sieht. Gegen den Determinismus, der die Zukunft als

festgelegt denkt, setzen beide eine Ontologie der Offenheit, die Kreativität und Selbstbestimmung als real denkt.

Dennoch bleiben Differenzen, die in den folgenden Abschnitten zu diskutieren sein werden. Die wichtigste betrifft die Frage der Normativität: Whitehead entwickelt eine kosmologische Ontologie, die neutral ist zwischen verschiedenen Möglichkeiten; Bloch entwickelt eine geschichtsphilosophische Ontologie, die parteilich ist für bestimmte Möglichkeiten. Diese Differenz ist nicht bloß eine Frage der Akzentsetzung, sondern betrifft fundamentale systematische Weichenstellungen: Kann eine Prozessontologie normativ sein? Oder ist Normativität notwendig extern, notwendig hinzugefügt zu einer ontologisch neutralen Beschreibung? Diese Frage wird im nächsten Abschnitt zu diskutieren sein.

2.2 Divergenzen: Ästhetik versus Ethik

Die bisherigen Ausführungen haben die bemerkenswerten Konvergenzen zwischen Whitehead und Bloch herausgearbeitet: beide entwickeln Prozessontologien, beide überwinden die Bifurkation der Natur, beide denken Kreativität als universales Prinzip, beide konzipieren Werden als primär gegenüber Sein. Diese Konvergenzen sind umso erstaunlicher, als sie auf völlig verschiedenen philosophischen Grundlagen beruhen und ohne wechselseitige Rezeption entstanden sind. Sie zeigen eine gemeinsame Problemkonstellation, eine gemeinsame prozessphilosophische Revolution gegen die Erstarrung der Substanzmetaphysik.

Doch bei näherem Hinsehen zeigen sich auch fundamentale Divergenzen, die systematisch ebenso bedeutsam sind wie die Konvergenzen. Diese Divergenzen betreffen nicht periphere Details, sondern zentrale Weichenstellungen: die Frage nach dem Verhältnis von Ontologie und Normativität, nach der Rolle von Werten im kosmischen Prozess, nach der Möglichkeit einer parteilichen Philosophie. Verkürzt lässt sich die Differenz so formulieren: Whiteheads Prozessphilosophie ist primär ästhetisch orientiert, Blochs Prozessphilosophie ist primär ethisch-politisch orientiert. Whitehead entwickelt eine kosmologische Metaphysik, die neutral beschreibt, wie Prozesse strukturiert sind; Bloch entwickelt eine geschichtsphilosophische Ontologie, die parteilich für bestimmte Prozesse eintritt.

Diese Differenz ist nicht bloß eine Frage unterschiedlicher Interessen oder Schwerpunktsetzungen. Sie betrifft die grundsätzliche Frage, ob und wie Normativität in einer Prozessontologie verankert werden kann. Kann eine Ontologie des Werdens zugleich eine Ontologie des Sollens sein? Kann die Beschreibung von Prozessen zugleich eine Orientierung für Praxis geben? Oder muss die Ontologie neutral bleiben, müssen Werte extern hinzugefügt werden? Diese Fragen sind nicht nur für den Vergleich zwischen Whitehead und Bloch relevant, sondern für die Prozessphilosophie insgesamt, bis in gegenwärtige Debatten hinein.

2.2.1 Whiteheads kosmologische Neutralität

Whiteheads Projekt ist die Entwicklung einer umfassenden kosmologischen Metaphysik. „Process and Reality" trägt den Untertitel „An Essay in Cosmology", und dieser Untertitel ist programmatisch. Es geht Whitehead um eine Theorie, die die gesamte Wirklichkeit umfasst – von den elementarsten physikalischen Prozessen bis zu den komplexesten kulturellen und

geistigen Phänomenen. Diese Kosmologie soll universell gültig sein, soll auf allen Ebenen der Realität anwendbar sein, soll die gemeinsamen Strukturen aller Prozesse identifizieren.

Dieses Projekt erfordert eine bestimmte methodische Haltung: die Neutralität. Eine kosmologische Metaphysik kann nicht parteilich sein für bestimmte Prozesse gegen andere, kann nicht bestimmte Entwicklungen als wertvoller auszeichnen als andere. Sie muss beschreiben, wie alle Prozesse strukturiert sind, was allen actual occasions gemeinsam ist, welche Prinzipien universal gelten. Sie ist deskriptiv, nicht präskriptiv; erklärend, nicht bewertend; neutral, nicht engagiert.

Diese Neutralität zeigt sich bereits in Whiteheads Grundkategorien. Die actual occasion ist die fundamentale Einheit der Realität – aber Whitehead sagt nicht, dass bestimmte actual occasions wertvoller sind als andere, dass manche realisiert werden sollten und andere nicht. Jede actual occasion, die tatsächlich entsteht, ist legitim, ist eine Realisierung von Kreativität, ist ein Moment des kosmischen Prozesses. Es gibt keine schlechten actual occasions, keine falschen, keine zu verhindernden – es gibt nur verschiedene Weisen, wie actual occasions sich konstituieren.

Dies gilt auch für Whiteheads Begriff der satisfaction. Jede actual occasion strebt ihre eigene satisfaction an, ihre eigene Selbstvervollkommnung, ihre eigene optimale Integration der prehensions. Diese satisfaction ist das Ziel der actual occasion – aber es ist ihr eigenes Ziel, nicht ein extern vorgegebenes. Es gibt kein übergeordnetes Ziel, dem die actual occasions dienen sollten, keinen kosmischen Plan, den sie erfüllen müssten. Jede actual occasion ist Selbstzweck, ist ihre eigene Rechtfertigung.

Diese Position lässt sich als ontologischer Pluralismus bezeichnen. Es gibt nicht eine richtige Weise, wie actual occasions sich konstituieren sollten, sondern viele legitime Weisen. Jede Realisierung von Möglichkeiten ist gleichermaßen ontologisch legitim. Der Prozess ist offen, ist kreativ, ist nicht auf ein bestimmtes Ziel hin orientiert. Die Metaphysik beschreibt die Strukturen dieses offenen Prozesses, aber sie schreibt nicht vor, in welche Richtung er gehen sollte.

Ästhetische statt ethischer Kategorien

Diese Neutralität zeigt sich besonders deutlich in Whiteheads Verwendung ästhetischer statt ethischer Kategorien. Wenn Whitehead Werte thematisiert, dann primär in ästhetischen Begriffen: intensity, harmony, contrast, beauty. Diese Begriffe sind nicht moralisch aufgeladen, nicht normativ im engeren Sinne. Sie beschreiben Qualitäten von Erfahrungen, nicht Gebote oder Verbote.

Whiteheads zentrale Wertbegriffe sind intensity und harmony. Eine actual occasion strebt danach, möglichst intensive Erfahrung zu realisieren – möglichst reiche, komplexe, differenzierte Selbstkonstitution. Zugleich strebt sie nach harmony – nach einer Integration, die nicht bloß Aggregation ist, die nicht in Chaos zerfällt, sondern die eine Einheit bildet. Diese beiden Werte – intensity und harmony – stehen in Spannung: Zu viel Intensität führt zu Disharmonie, zu viel Harmonie führt zu Trivialität. Die optimale satisfaction ist eine Balance zwischen beiden.

Diese Konzeption ist ästhetisch, nicht ethisch. Whitehead orientiert sich am Modell des Kunstwerks, nicht am Modell der moralischen Handlung. Ein gutes Kunstwerk ist intensiv und harmonisch zugleich – es ist nicht trivial, nicht langweilig, nicht repetitiv, aber es zerfällt auch nicht in Chaos, nicht in bloße Kakophonie. Es realisiert einen optimalen Kontrast, eine optimale Integration von Mannigfaltigkeit zu Einheit. Ebenso strebt eine actual occasion nach einer ästhetisch optimalen Integration ihrer prehensions.

Diese ästhetische Orientierung impliziert, dass es keine absoluten moralischen Werte gibt, keine Gebote, die für alle actual occasions gleichermaßen gelten. Was für eine actual occasion optimal ist, hängt von ihren spezifischen prehensions ab, von ihrem spezifischen Universum, von ihrer spezifischen Situation. Es gibt keine universellen Regeln, nur situative Optimierung.

Whitehead formuliert dies explizit: „The primordial nature of God is the acquirement by creativity of a primordial character. His superjective nature is the character of the creativity, in virtue of which the actualized substantial form is abstracted as a possibility for its realization in the temporal world… Thus the consequent nature of God is composed of a multiplicity of elements with individual self-realization… But the principle of universal relativity is not to be stopped at the consequent nature of God. This nature itself passes into the temporal world according to its gradation of relevance to the various concrescent occasions" (PR 345).

Diese schwierige Passage lässt sich so verstehen: Gott – der bei Whitehead keine traditionelle theistische Funktion hat, sondern ein metaphysisches Prinzip ist – garantiert nicht, dass bestimmte Werte universal realisiert werden sollten. Gottes consequent nature ist die Integration aller realisierten Werte, aber sie schreibt nicht vor, welche Werte realisiert werden sollten. Jede actual occasion realisiert ihre eigenen Werte, sucht ihre eigene satisfaction.

Kosmologische Demokratie

Diese Position lässt sich als kosmologische Demokratie bezeichnen: Alle actual occasions haben denselben ontologischen Status, alle sind gleichberechtigte Momente des kosmischen Prozesses, keine ist privilegiert, keine ist dem kosmischen Plan näher als andere. Ein Elektron, das seine concrescence durchläuft, ist ontologisch ebenso legitim wie ein menschliches Bewusstsein, das eine moralische Entscheidung trifft. Beide sind actual occasions, beide realisieren Kreativität, beide konstituieren sich selbst.

Diese kosmologische Demokratie hat Vorzüge. Sie vermeidet Anthropozentrismus: Der Mensch ist nicht die Krone der Schöpfung, nicht der Zweck des Universums, nicht ontologisch privilegiert. Er ist ein Moment unter anderen, komplexer als manche, aber nicht grundsätzlich verschieden. Sie vermeidet auch Teleologie im klassischen Sinne: Es gibt kein vorgegebenes Ziel des kosmischen Prozesses, keine finale Ursache, auf die alles hinausläuft. Der Prozess ist offen, ist kreativ, ist nicht auf ein Endziel hin orientiert.

Aber diese kosmologische Demokratie hat auch Nachteile, zumindest aus einer ethisch-politischen Perspektive. Sie macht es schwierig, normative Unterscheidungen zu treffen, zu sagen: Diese Entwicklung ist besser als jene, diese Möglichkeit sollte realisiert werden, jene verhindert. Wenn alle actual occasions ontologisch gleichberechtigt sind, auf welcher Basis kann man dann sagen, dass die Abschaffung der Sklaverei besser ist als ihre

Fortführung, dass Demokratie besser ist als Tyrannei, dass Emanzipation besser ist als Unterdrückung?

Whitehead ist sich dieses Problems bewusst und versucht, es zu adressieren. Er führt den Begriff des intensity ein als Maß für den Wert einer Erfahrung. Intensivere Erfahrungen sind wertvoller als triviale, komplexere sind wertvoller als simple. Dies könnte als Basis für normative Unterscheidungen dienen: Jene Entwicklungen sind zu präferieren, die intensivere, komplexere, reichere Erfahrungen ermöglichen.

Aber diese Lösung ist problematisch. Erstens ist unklar, wie intensity zu messen ist. Ist die Erfahrung eines Künstlers, der ein Meisterwerk schafft, intensiver als die eines Soldaten, der im Krieg tötet? Ist die Erfahrung eines Diktators, der Macht ausübt, weniger intensiv als die eines Demokraten, der partizipiert? Intensity scheint ein zu vages, zu subjektives Kriterium zu sein, um normative Orientierung zu geben.

Zweitens ist unklar, warum intensity überhaupt als Wert gelten sollte. Warum sollten wir intensivere Erfahrungen gegenüber trivialeren präferieren? Whitehead bietet keine Begründung, außer der impliziten Annahme, dass Intensität selbstevidenter Wert ist. Aber diese Annahme ist keineswegs selbstevident. Man könnte ebenso argumentieren, dass Harmonie, oder Gleichheit, oder Freiheit fundamentaler sind.

Drittens – und das ist der entscheidende Punkt – bleibt intensity eine ästhetische Kategorie. Sie beschreibt eine Qualität von Erfahrungen, aber sie gibt keine ethische Orientierung. Ein ästhetisch intensives Leben kann moralisch verwerflich sein; eine ästhetisch harmonische Gesellschaft kann zutiefst ungerecht sein. Die Ästhetisierung der Werte führt dazu, dass normative Fragen umgangen werden, dass sie in ästhetische Urteile transformiert werden, die weniger verbindlich sind.

Die Grenzen der Neutralität

Whiteheads kosmologische Neutralität stößt an Grenzen, wenn es um konkrete ethische und politische Fragen geht. Seine Metaphysik bietet keine Orientierung für die Frage, wie man leben sollte, wie man handeln sollte, welche gesellschaftlichen Strukturen zu präferieren sind. Sie beschreibt, wie alle Prozesse strukturiert sind, aber sie sagt nicht, welche Prozesse besser sind als andere.

Diese Neutralität ist nicht Zufall, nicht Versäumnis, sondern methodische Konsequenz. Eine kosmologische Metaphysik, die universal gültig sein will, muss neutral bleiben. Sie kann nicht für bestimmte Entwicklungen Partei ergreifen, ohne ihre Universalität zu verlieren. Wenn sie sagt: Demokratie ist ontologisch wertvoller als Tyrannei, dann würde sie eine partikulare historische Form – die Demokratie – ontologisch privilegieren. Aber eine Metaphysik soll gerade über solche partikularen Formen hinausgehen, soll die Strukturen identifizieren, die allen Formen gemeinsam sind.

Whitehead selbst war sich dieser Spannung bewusst. In seinen politischen Schriften – etwa in „Adventures of Ideas" (1933) – argumentiert er durchaus normativ, tritt ein für Freiheit, für Zivilisation, für Fortschritt. Aber diese normativen Stellungnahmen sind nicht strikt aus seiner Metaphysik ableitbar. Sie sind zusätzlich und nicht aus der Prozessontologie selbst begründet. Die Metaphysik liefert den ontologischen Rahmen – sie zeigt, dass Kreativität,

Selbstbestimmung, Neuheit möglich sind. Aber sie sagt nicht, dass diese Möglichkeiten realisiert werden sollten.

Diese Trennung von Ontologie und Ethik ist charakteristisch für Whiteheads Ansatz. Die Ontologie ist deskriptiv, neutral, kosmologisch. Die Ethik ist präskriptiv, engagiert, historisch. Beide sind verbunden – die Ethik setzt die Ontologie voraus, nutzt ihre Kategorien, arbeitet mit ihrem Möglichkeitsbegriff. Aber die Ethik ist nicht aus der Ontologie ableitbar. Sie erfordert zusätzliche normative Prämissen, die nicht ontologisch begründet werden können.

Die Rolle Gottes: Lure for Feeling statt normativer Instanz

Eine mögliche Quelle für Normativität in Whiteheads System könnte Gott sein. Whitehead entwickelt eine komplexe Gotteskonzeption mit zwei Naturen: der primordial nature (die alle eternal objects enthält, alle Möglichkeiten) und der consequent nature (die alle realisierten actual occasions integriert). Gott spielt eine wichtige Rolle im kosmischen Prozess: Er ist der lure for feeling, der Lockruf, der actual occasions zu ihrer optimalen satisfaction lockt.

Könnte diese Funktion Gottes als normative Instanz dienen? Könnte Gott derjenige sein, der vorgibt, welche Möglichkeiten realisiert werden sollten, welche Entwicklungen besser sind als andere? Einige Whitehead-Interpreten haben dies so gelesen. Gott wäre dann derjenige, der die Werte setzt, der das Ziel vorgibt, der die Richtung weist.

Aber diese Interpretation ist problematisch. Whitehead betont, dass Gottes lure nicht zwingend ist, nicht determinierend. Gott lockt, aber er zwingt nicht. Jede actual occasion bleibt frei, Gottes lure zu folgen oder nicht. Zudem ist Gottes lure spezifisch für jede actual occasion – er lockt sie zu ihrer optimalen satisfaction, aber diese Optimalität ist situativ, ist abhängig von den spezifischen prehensions dieser actual occasion. Es gibt keinen universellen lure, der für alle actual occasions gleichermaßen gilt.

Noch problematischer ist, dass Whitehead selbst Gott nicht als moralische Instanz konzipiert. Gott urteilt nicht, bestraft nicht, belohnt nicht. Er ist kein moralischer Gesetzgeber, kein Richter, kein Erlöser im christlichen Sinne. Er ist ein metaphysisches Prinzip, das bestimmte Funktionen im kosmischen Prozess erfüllt – aber keine moralischen Funktionen. Die Moral kommt woanders her, nicht aus Gottes Natur.

Diese säkularisierte Gotteskonzeption ist charakteristisch für Whiteheads Denken. Er behält den Begriff Gott bei – teilweise aus rhetorischen Gründen, teilweise weil er meint, dass bestimmte traditionelle theologische Intuitionen metaphysisch wertvoll sind. Aber er transformiert den Begriff radikal, entkleidet ihn aller moralischen und soteriologischen Funktionen. Gott ist nicht der, der sagt, was gut ist, sondern der, der zeigt, was möglich ist.

Die Stärken und Grenzen der Neutralität

Whiteheads kosmologische Neutralität hat Stärken. Sie ermöglicht eine umfassende, nicht-reduktionistische Metaphysik, die alle Ebenen der Realität umfasst. Sie vermeidet Anthropozentrismus und Speziesismus, behandelt alle Entitäten als ontologisch gleichberechtigt. Sie vermeidet Teleologie und Determinismus und hält den Prozess offen. Sie ist wissenschaftskompatibel und kann mit den Erkenntnissen der modernen Physik und Biologie integriert werden.

Aber diese Neutralität hat auch Grenzen. Sie macht es schwierig, normative Orientierung zu geben, konkrete ethische und politische Fragen zu beantworten, zwischen besseren und schlechteren Entwicklungen zu unterscheiden. Sie transformiert normative Fragen in ästhetische, was deren Verbindlichkeit reduziert. Sie trennt Ontologie und Ethik, was dazu führt, dass die Ethik extern bleiben muss und nicht aus der Ontologie selbst begründet werden kann.

Diese Grenzen sind besonders problematisch aus einer geschichtsphilosophischen und politischen Perspektive. Wenn man nicht nur verstehen will, wie die Welt ist, sondern auch, wie sie sein sollte, wenn man nicht nur beschreiben will, sondern auch orientieren, wenn man nicht nur neutral beobachten will, sondern engagiert intervenieren – dann reicht Whiteheads kosmologische Metaphysik nicht aus. Sie muss ergänzt werden durch normative Prämissen, die nicht ontologisch begründet sind.

Genau hier setzt Blochs Alternative an. Bloch entwickelt eine Prozessontologie, die nicht neutral ist, sondern parteilich, die nicht nur beschreibt, sondern auch orientiert, die nicht Ontologie und Ethik trennt, sondern verbindet. Diese Alternative wird im nächsten Abschnitt zu untersuchen sein. Doch bereits jetzt lässt sich festhalten: Die Differenz zwischen Whitehead und Bloch ist keine bloße Akzentsetzung, sondern eine fundamentale systematische Weichenstellung, die die Möglichkeiten und Grenzen von Prozessphilosophie insgesamt betrifft.

2.2.2 Blochs Parteilichkeit für das Emanzipatorische

Blochs Ontologie des Noch-Nicht ist von Grund auf anders orientiert als Whiteheads kosmologische Metaphysik. Während Whitehead eine universell gültige, neutrale Beschreibung aller Prozesse anstrebt, entwickelt Bloch eine parteiliche Ontologie, die explizit Stellung bezieht, die zwischen emanzipatorischen und regressiven Tendenzen unterscheidet, die normative Orientierung nicht als Zusatz betrachtet, sondern als integralen Bestandteil der Ontologie selbst. Diese Parteilichkeit ist nicht äußerlich, nicht nachträglich hinzugefügt, sondern sie ist in die Grundkategorien der Ontologie eingeschrieben.

Diese fundamentale Differenz zu Whitehead lässt sich bereits an der Terminologie ablesen. Während Whitehead von actual occasions, von concrescence, von prehension spricht – alles Begriffe, die neutral-deskriptiv sind –, spricht Bloch von Noch-Nicht, von Heimat, von Hoffnung, von Befreiung – alles Begriffe, die normativ aufgeladen sind, die nicht nur beschreiben, sondern auch bewerten, die nicht nur konstatieren, sondern auch orientieren. Diese terminologische Differenz ist nicht bloß stilistisch, sondern systematisch: Sie zeigt zwei grundverschiedene Weisen, Prozessphilosophie zu betreiben.

Die ontologische Verankerung der Normativität

Blochs zentrale These lautet: Die Normativität ist nicht extern zur Ontologie, nicht sekundär hinzugefügt, sondern sie ist in die Struktur der Wirklichkeit selbst eingeschrieben. Die Materie ist nicht neutral zwischen verschiedenen Möglichkeiten, sondern sie tendiert zu bestimmten Realisierungen. Diese Tendenzen sind nicht willkürlich, nicht subjektiv projiziert, sondern objektiv vorhanden. Sie sind Teil dessen, was die Materie ist.

Diese These wird besonders deutlich in Blochs Rede von den Tendenzen der Materie. Die Materie tendiert zu höherer Komplexität, zu Bewusstsein, zu Freiheit. Diese Tendenzen sind nicht von außen an die Materie herangetragen, nicht durch menschliche Wünsche projiziert, sondern sie gehören zur Materie selbst. Sie sind empirisch identifizierbar – in der Evolution, in der Geschichte, in der individuellen Entwicklung. Die Evolution zeigt eine Tendenz zu komplexeren Organismen, zu flexibleren Verhaltensweisen, zu höheren kognitiven Fähigkeiten. Die Geschichte zeigt eine Tendenz zu größerer Freiheit, zu Überwindung von Herrschaft, zu Demokratisierung. Diese Tendenzen sind nicht notwendig, nicht determiniert, aber sie sind real.

Aus diesen objektiven Tendenzen folgt für Bloch eine normative Orientierung. Wenn die Materie selbst zu Freiheit tendiert, dann sollten wir diese Tendenz unterstützen, dann sollten wir an ihrer Realisierung arbeiten. Wenn die Geschichte eine Tendenz zu Demokratisierung zeigt, dann sollten wir uns für Demokratie engagieren. Die Normativität ist nicht extern hinzugefügt, sondern sie ergibt sich aus der Erkenntnis der objektiven Tendenzen. Man könnte formulieren: Das Sein impliziert ein Sollen – nicht im Sinne eines naturalistischen Fehlschlusses (aus „ist" folgt nicht automatisch „soll"), sondern im Sinne, dass das Sein selbst gerichtet ist, dass es Tendenzen hat, die normativ relevant sind.

Diese Position ist subtil und leicht misszuverstehen. Bloch behauptet nicht, dass aus jedem faktischen Sein ein Sollen folgt. Er behauptet nicht, dass alles, was ist, deshalb gut ist. Das wäre ein konservativer Fehlschluss, eine Affirmation des Bestehenden. Bloch behauptet vielmehr, dass das Sein nicht fertig ist, dass es Noch-Nicht in sich trägt, dass es Tendenzen zu etwas anderem hat. Und aus diesen Tendenzen – nicht aus dem Gewordenen, sondern aus dem Werdenden – folgt eine normative Orientierung.

Man könnte sagen: Bloch entwickelt eine Ontologie des Sollens, nicht des Seins. Das Sollen ist nicht extern zum Sein, sondern es ist im Sein selbst angelegt – als Tendenz, als Latenz, als Noch-Nicht. Die Aufgabe der Philosophie ist es, diese Tendenzen zu identifizieren, zu artikulieren, zu verstärken. Die Philosophie ist nicht neutral-beschreibend, sondern engagiert-antizipierend. Sie nimmt Partei – aber nicht willkürlich, nicht subjektiv, sondern auf der Basis der Erkenntnis objektiver Tendenzen.

Parteilichkeit als methodisches Prinzip

Diese ontologisch fundierte Normativität führt zu einer methodischen Parteilichkeit. Bloch formuliert dies explizit: Die Philosophie muss Partei ergreifen für das Entstehende gegen das Gewordene, für das Noch-Nicht gegen das Bereits-Gewesene, für die Zukunft gegen die Vergangenheit. Diese Parteinahme ist nicht Ausdruck subjektiver Präferenzen, sondern methodische Notwendigkeit einer Philosophie, die dem prozessualen Charakter der Wirklichkeit gerecht werden will.

Die traditionelle Philosophie – von Platon über Aristoteles bis zu Hegel – nimmt, so Bloch, Partei für das Gewordene. Sie sucht das Ewige, das Unveränderliche, das Substanzielle. Sie misstraut dem Werden, dem Wandel, dem Neuen. Selbst Hegel, der das Werden ins Zentrum stellt, vollendet es im absoluten Wissen, im fertigen System, in der Versöhnung. Das Werden wird stillgestellt, wird aufgehoben in ein endgültiges Sein.

Gegen diese Tradition setzt Bloch eine Philosophie, die Partei nimmt für das Noch-Nicht. Sie sucht nicht das Ewige, sondern das Werdende; nicht das Unveränderliche, sondern das Prozessuale; nicht das Substanzielle, sondern das Mögliche. Sie ergreift Partei für das, was kommen könnte, gegen das, was bereits geworden ist. Diese Parteinahme ist keine Willkür, sondern sie entspricht der Struktur der Wirklichkeit, die selbst nicht fertig ist, die selbst auf Zukunft hin tendiert.

Diese Parteilichkeit konkretisiert sich in der Unterscheidung zwischen emanzipatorischen und regressiven Tendenzen. Nicht alle Tendenzen sind gleich wertvoll, nicht alle Möglichkeiten sollten realisiert werden. Es gibt Tendenzen, die auf Befreiung zielen, auf Überwindung von Herrschaft, auf Realisierung menschlicher Potenziale – diese sind emanzipatorisch. Und es gibt Tendenzen, die auf Regression zielen, auf Verfestigung von Herrschaft, auf Unterdrückung von Möglichkeiten – diese sind zu bekämpfen.

Die Unterscheidung zwischen emanzipatorischen und regressiven Tendenzen ist für Bloch nicht willkürlich, sondern objektiv fundiert. Emanzipatorische Tendenzen sind solche, die der fundamentalen Tendenz der Materie entsprechen – der Tendenz zu höherer Komplexität, zu Bewusstsein, zu Freiheit. Regressive Tendenzen sind solche, die dieser Tendenz widersprechen, die Entwicklung blockieren, die Möglichkeiten unterdrücken. Die Identifikation emanzipatorischer Tendenzen erfordert Analyse – Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse, der Klassenkonflikte, der kulturellen Hegemonien. Aber diese Analyse ist nicht neutral, sondern geleitet von der Frage: Welche Tendenzen führen zur Befreiung, welche zur Unterdrückung?

Die Heimat als normativer Horizont

Die normative Orientierung von Blochs Ontologie kristallisiert sich im Begriff der Heimat. Die Heimat ist nicht neutral beschrieben als eine satisfaction unter anderen (wie bei Whitehead), sondern sie ist normativ ausgezeichnet als das Ziel, als das Ultimum, als das, worauf hin die Geschichte tendieren sollte. Die Heimat ist der Zustand, in dem die Entfremdung überwunden wäre, in dem der Mensch bei sich wäre, in dem die Versöhnung erreicht wäre.

Diese normative Auszeichnung der Heimat unterscheidet Bloch fundamental von Whitehead. Whitehead kennt kein Ultimum im normativen Sinne, kein Ziel, auf das hin alle Prozesse orientiert sein sollten. Jede actual occasion hat ihre eigene satisfaction, und alle satisfactions sind ontologisch gleichberechtigt. Bloch hingegen denkt eine Hierarchie der Möglichkeiten: Manche sind besser als andere, manche näher am Ultimum, manche weiter entfernt.

Diese Hierarchie ist nicht willkürlich, nicht subjektiv, sondern sie ergibt sich aus der Struktur des Noch-Nicht selbst. Die Heimat ist nicht irgendeine beliebige Möglichkeit, sondern sie ist diejenige, die der fundamentalen Tendenz der Materie entspricht. Sie ist die Konkretisierung dessen, worauf die Materie immer schon tendiert hat – auf Selbstbestimmung, auf Freiheit, auf Bei-sich-Sein. Die Heimat zu erreichen bedeutet nicht, etwas völlig Neues zu schaffen, sondern zu realisieren, was immer schon als Tendenz vorhanden war.

Aber – und dies ist entscheidend – die Heimat ist nicht festgelegt. Sie ist nicht im Voraus gewusst, nicht definiert, nicht ausmalbar. Sie ist als Struktur bestimmt (Überwindung der Entfremdung), aber nicht als Inhalt. Welche konkrete Form die Heimat annehmen wird,

bestimmt sich im Prozess ihrer Realisierung. Dies unterscheidet Blochs normative Orientierung von dogmatischen Utopien, die meinen, genau zu wissen, wie die befreite Gesellschaft aussehen wird, und diese Vision dann der Wirklichkeit aufzwingen wollen.

Blochs Heimat ist ein regulativ-konstitutives Ideal: regulativ, insofern sie Orientierung gibt, einen Horizont, eine Richtung; konstitutiv, insofern sie real erreichbar ist, nicht bloß Idee bleibt, sondern realisiert werden kann. Diese Kombination ermöglicht normative Orientierung, ohne in Dogmatismus zu verfallen. Man weiß, in welche Richtung man gehen sollte (weg von Entfremdung, hin zu Versöhnung), aber man weiß nicht genau, wie das Ziel aussehen wird.

Kritik des Wertrelativismus

Blochs Parteilichkeit impliziert eine scharfe Kritik des Wertrelativismus. Der Relativismus behauptet, dass alle Werte gleich gültig sind, dass es keine objektiven Kriterien gibt, zwischen ihnen zu unterscheiden. Jede Kultur, jede Epoche, jedes Individuum hat seine eigenen Werte, und es gibt keine übergeordnete Perspektive, von der aus man sagen könnte: Diese Werte sind besser als jene.

Bloch verwirft diesen Relativismus als falsche Toleranz, als Unfähigkeit zur Unterscheidung, letztlich als Affirmation des Bestehenden. Wenn alle Werte gleich gültig sind, dann kann man nicht sagen, dass Sklaverei schlechter ist als Freiheit, dass Demokratie besser ist als Tyrannei, dass Emanzipation besser ist als Unterdrückung. Man kann nur konstatieren: Manche präferieren Sklaverei, andere Freiheit – wer sind wir, zu urteilen?

Gegen diesen Relativismus insistiert Bloch auf objektiven Werten. Diese Werte sind nicht subjektiv, nicht kulturrelativ, nicht beliebig, sondern sie sind fundiert in den objektiven Tendenzen der Materie. Die Tendenz zu Freiheit ist nicht bloß eine Präferenz mancher Menschen, sondern eine objektive Struktur der Materie selbst. Die Präferenz für Freiheit ist nicht willkürlich, sondern sie entspricht dem, was die Materie selbst will – wenn man von einem metaphorischen Willen der Materie sprechen kann.

Diese Position ist kontrovers und provoziert Einwände. Der erste Einwand lautet: Ist dies nicht ein naturalistischer Fehlschluss – der Versuch, aus Sein ein Sollen abzuleiten? Blochs Antwort wäre: Es ist kein Fehlschluss, weil das Sein selbst nicht neutral ist, sondern gerichtet. Die Tendenz ist nicht bloß Sein, sondern Sein-auf-etwas-hin, ist Noch-Nicht-Sein. Aus diesem gerichteten Sein folgt legitim eine normative Orientierung.

Der zweite Einwand lautet: Woher wissen wir, welche Tendenzen die fundamentalen sind? Bloch identifiziert die Tendenz zu Freiheit als fundamental – aber könnte man nicht ebenso gut andere Tendenzen identifizieren (zu Ordnung, zu Hierarchie, zu Stabilität)? Blochs Antwort wäre: Die Identifikation der Tendenzen ist eine empirische Frage, die durch Analyse zu beantworten ist. Die Evolution zeigt eine Tendenz zu höherer Komplexität und Flexibilität, nicht zu Starrheit. Die Geschichte zeigt eine Tendenz zu Demokratisierung, nicht zu Autokratie – über Rückschläge und Umwege hinweg.

Der dritte Einwand lautet: Ist diese Position nicht gefährlich? Könnte sie nicht missbraucht werden, um totalitäre Projekte zu legitimieren, die behaupten, der Geschichte auf die Sprünge zu helfen, die objektiven Tendenzen zu beschleunigen? Blochs Antwort wäre:

Gerade die Offenheit der Heimat verhindert diesen Missbrauch. Man kann nicht behaupten, genau zu wissen, wie die befreite Gesellschaft aussehen wird, und deshalb kann man nicht legitimieren, Menschen in diese Gesellschaft zu zwingen. Die Parteilichkeit ist für die Richtung, nicht für eine festgelegte Form.

Die marxistische Grundierung

Blochs Parteilichkeit ist marxistisch grundiert. Die Parteinahme für das Emanzipatorische bedeutet konkret: Parteinahme für die Ausgebeuteten gegen die Ausbeuter, für die Unterdrückten gegen die Unterdrücker, für die Klasse, die kein Interesse an Aufrechterhaltung von Herrschaft hat. Diese Parteinahme ist nicht willkürlich, sondern sie folgt aus der Analyse der kapitalistischen Gesellschaft.

Die kapitalistische Gesellschaft ist strukturiert durch Klassenwidersprüche: zwischen Kapital und Arbeit, zwischen denen, die die Produktionsmittel besitzen, und denen, die nur ihre Arbeitskraft haben. Diese Widersprüche sind nicht neutral, nicht symmetrisch. Die Arbeiterklasse hat ein objektives Interesse an Überwindung dieser Widersprüche, an Abschaffung der Ausbeutung, an Errichtung einer klassenlosen Gesellschaft. Das Kapital hingegen hat ein objektives Interesse an Aufrechterhaltung der Ausbeutung.

Die Parteinahme für die Arbeiterklasse ist für Bloch nicht bloß moralisch motiviert (Solidarität mit den Unterdrückten), sondern auch ontologisch fundiert. Die Arbeiterklasse ist diejenige Klasse, deren Interessen mit den objektiven Tendenzen der Geschichte übereinstimmen. Ihre Emanzipation wäre nicht bloß partikulare Befreiung einer Gruppe, sondern universelle Befreiung – die Aufhebung der Klassengesellschaft überhaupt, die Verwirklichung der Heimat.

Diese marxistische Grundierung unterscheidet Bloch fundamental von Whitehead. Whitehead entwickelt seine Metaphysik ohne Klassenbegriff, ohne Ausbeutungsanalyse, ohne revolutionäres Projekt. Seine Politik ist liberal-progressiv, aber nicht revolutionär. Bloch hingegen entwickelt seine Ontologie im Horizont der revolutionären Transformation, im Kontext des Klassenkampfs, in der Perspektive der proletarischen Emanzipation.

Allerdings – und dies ist wichtig – reduziert Bloch die Ontologie nicht auf Klassenkampf. Die Tendenz zu Freiheit ist umfassender als der Klassenkampf; sie wirkt auch in der Natur, auch in der individuellen Entwicklung, auch in kulturellen Prozessen. Der Klassenkampf ist die spezifisch gesellschaftliche Form, in der sich die fundamentale Tendenz zu Freiheit in der kapitalistischen Epoche manifestiert. Aber die Tendenz selbst ist universeller, ist kosmisch, ist in der Materie selbst angelegt.

Die Rolle der Praxis: Parteilichkeit als Aktivierung

Blochs Parteilichkeit ist nicht bloß theoretisch, sondern praktisch. Die Parteinahme für das Emanzipatorische bedeutet nicht nur, emanzipatorische Tendenzen zu identifizieren und zu beschreiben, sondern sie zu verstärken, an ihrer Realisierung zu arbeiten, die Praxis zu organisieren. Die Philosophie ist nicht kontemplativ, sondern interventionistisch. Sie greift ein, sie nimmt Stellung, sie mobilisiert.

Diese praktische Parteilichkeit konkretisiert sich in verschiedenen Formen. Erstens in der theoretischen Arbeit: Die Philosophie analysiert die Verhältnisse, identifiziert die Widersprüche, zeigt die Möglichkeiten. Diese Analyse ist nicht neutral, sondern sie ist geleitet von der Frage: Wo sind die Ansatzpunkte für Transformation? Wo sind die Risse im Bestehenden? Wo sind die Keimformen des Neuen?

Zweitens in der Bildungsarbeit: Die Philosophie artikuliert die Hoffnung, macht die Noch-Nicht bewusst, ermutigt zum Wagnis. Sie ist nicht bloß Kritik (die zeigt, was falsch ist), sondern auch Antizipation (die zeigt, was möglich ist). Diese Antizipation ist nicht abstrakt-utopisch, sondern konkret-utopisch: Sie zeigt Vorscheine, deutet Tendenzen, identifiziert Keimformen.

Drittens in der politischen Organisation: Die Philosophie trägt bei zur Selbstorganisation der Unterdrückten, zur Formulierung von Strategien, zur Artikulation von Zielen. Sie ist nicht Avantgarde (die von außen führt), sondern Moment der Bewegung selbst, die artikuliert, was die Bewegung bereits dunkel fühlt, die bewusst macht, was als Tendenz schon wirkt.

Diese praktische Parteilichkeit unterscheidet Bloch auch von anderen marxistischen Positionen, die Theorie und Praxis strikt trennen. Bei Lenin etwa ist die Theorie Sache der Partei, die Praxis Sache der Massen; die Theorie führt, die Praxis folgt. Bei Bloch hingegen ist die Theorie selbst schon Praxis – nicht im Sinne, dass sie direkt eingreift, aber im Sinne, dass sie orientiert, mobilisiert, ermutigt. Und die Praxis ist selbst schon theoretisch – nicht im Sinne, dass sie bloß Theorie anwendet, aber im Sinne, dass sie erprobt, experimentiert, neue Möglichkeiten identifiziert.

Ontologie als Engagement

Blochs Parteilichkeit für das Emanzipatorische ist nicht äußerlich zur Ontologie, nicht nachträglich hinzugefügt, sondern sie ist integraler Bestandteil der Ontologie selbst. Die Ontologie beschreibt nicht nur, wie Prozesse strukturiert sind, sondern sie zeigt auch, in welche Richtung sie tendieren, welche Möglichkeiten realisiert werden sollten. Sie ist nicht neutral, sondern engagiert; nicht kontemplativ, sondern praktisch; nicht universell-abstrakt, sondern parteilich-konkret.

Diese Position steht in scharfem Kontrast zu Whiteheads kosmologischer Neutralität. Wo Whitehead eine Metaphysik entwickelt, die für alle Prozesse gleichermaßen gilt, entwickelt Bloch eine Ontologie, die Partei ergreift für bestimmte Prozesse gegen andere. Wo Whitehead ästhetische Kategorien verwendet (intensity, harmony), verwendet Bloch ethisch-politische Kategorien (Befreiung, Versöhnung, Heimat). Wo Whitehead Ontologie und Ethik trennt, verbindet Bloch sie.

Diese Differenz ist fundamental und betrifft die Frage, was Philosophie leisten kann und soll. Kann sie nur beschreiben, oder kann sie auch orientieren? Kann sie nur analysieren, oder kann sie auch mobilisieren? Kann sie neutral bleiben, oder muss sie Stellung beziehen? Whiteheads Antwort ist: Philosophie als Metaphysik muss neutral bleiben; Engagement ist Sache der Politik, nicht der Ontologie. Blochs Antwort ist: Philosophie muss Stellung beziehen, weil die Wirklichkeit selbst nicht neutral ist, weil sie Tendenzen hat, die normativ relevant sind.

Die Frage, welche Position vorzuziehen ist, lässt sich nicht einfach beantworten. Beide haben Stärken und Schwächen, die im nächsten Abschnitt systematisch zu diskutieren sein werden. Whiteheads Stärke ist die universelle Anwendbarkeit, die wissenschaftliche Anschlussfähigkeit, die Vermeidung von Dogmatismus. Seine Schwäche ist die fehlende normative Orientierung, die Schwierigkeit, ethische Fragen zu beantworten. Blochs Stärke ist die normative Orientierung, die praktische Relevanz, die Verbindung von Theorie und Praxis. Seine Schwäche ist die Gefahr der Dogmatisierung, die Schwierigkeit, objektive Tendenzen zu identifizieren, die Abhängigkeit von spezifischen historischen Konstellationen.

Die Frage nach der Normativität in der Prozessphilosophie – ob sie möglich ist, ob sie nötig ist, wie sie zu begründen ist – wird im folgenden Abschnitt systematisch zu erörtern sein.

2.2.3 Die Frage der Normativität in der Prozessphilosophie

Die Gegenüberstellung von Whiteheads kosmologischer Neutralität und Blochs Parteilichkeit für das Emanzipatorische wirft eine grundsätzliche systematische Frage auf, die über den historischen Vergleich beider Denker hinausweist: Kann eine Prozessontologie normativ sein? Oder muss sie, wenn sie wissenschaftlich sein will, neutral bleiben? Ist die Normativität notwendig extern zur Ontologie, oder kann sie in die ontologische Struktur selbst eingeschrieben sein? Diese Frage ist nicht nur für die Interpretation von Whitehead und Bloch relevant, sondern für die Prozessphilosophie insgesamt, bis in gegenwärtige Debatten hinein.

Die Frage lässt sich präzisieren durch eine Reihe von Teilfragen: Erstens die metaphilosophische Frage: Was ist die Aufgabe der Philosophie – nur zu beschreiben, oder auch zu orientieren? Zweitens die ontologische Frage: Ist die Wirklichkeit selbst normativ strukturiert, oder ist sie neutral zwischen verschiedenen Möglichkeiten? Drittens die epistemologische Frage: Können normative Aussagen objektiv wahr sein, oder sind sie notwendig subjektiv? Viertens die praktische Frage: Welche Konsequenzen hat die Antwort auf diese Fragen für politisches Handeln?

Das Dilemma: Neutralität oder Engagement

Die Frage der Normativität stellt die Prozessphilosophie vor ein Dilemma. Einerseits scheint Neutralität geboten zu sein, wenn die Philosophie wissenschaftlich sein will, wenn sie objektiv Strukturen beschreiben will, wenn sie nicht in Ideologie verfallen will. Die moderne Wissenschaft hat sich gerade dadurch konstituiert, dass sie Werte ausklammert, dass sie nicht fragt, wie die Welt sein sollte, sondern nur, wie sie ist. Diese Wertfreiheit ist erkenntnistheoretisch produktiv gewesen; sie hat ermöglicht, dass Wissenschaft unabhängig von religiösen Dogmen, von politischen Interessen, von subjektiven Präferenzen operieren kann.

Andererseits scheint Engagement unvermeidlich zu sein, wenn die Philosophie praktisch relevant sein will, wenn sie nicht bloß kontemplativ beschreiben, sondern auf die drängenden Fragen der Zeit antworten will. Eine Philosophie, die neutral bleibt gegenüber Fragen von Gerechtigkeit, von Freiheit und von Emanzipation, erscheint als weltfremder Luxus einer privilegierten akademischen Klasse, die es sich leisten kann, nicht Stellung zu beziehen.

Dieses Dilemma stellt sich besonders scharf für die Prozessphilosophie, weil diese einen Anspruch auf Ganzheitlichkeit erhebt. Sie will nicht nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit beschreiben, sondern die fundamentalen Strukturen aller Prozesse. Wenn sie dabei neutral bleibt, riskiert sie Irrelevanz. Wenn sie Stellung bezieht, riskiert sie Unwissenschaftlichkeit. Wie kann dieses Dilemma aufgelöst werden?

Whiteheads Lösung: Trennung von Ontologie und Ethik

Whiteheads Lösung besteht in einer strikten Trennung von Ontologie und Ethik. Die Ontologie beschreibt die universellen Strukturen aller Prozesse – sie ist neutral, wissenschaftlich, deskriptiv. Die Ethik formuliert normative Orientierungen für menschliches Handeln – sie ist engagiert, praktisch, präskriptiv. Beide Bereiche sind verbunden, aber nicht identisch. Die Ethik nutzt die Kategorien der Ontologie, arbeitet mit dem Möglichkeitsbegriff, setzt Kreativität voraus. Aber sie fügt etwas hinzu, was die Ontologie nicht liefern kann: die Auszeichnung bestimmter Möglichkeiten als besser, als wertvoller, als zu realisieren.

Diese Trennung hat Vorteile. Sie ermöglicht eine wissenschaftlich anschlussfähige Metaphysik, die nicht von vornherein durch normative Setzungen belastet ist. Sie ermöglicht zugleich ethische Reflexion, die sich auf ontologische Einsichten stützen kann, ohne von ihnen determiniert zu sein. Sie vermeidet den naturalistischen Fehlschluss – den Versuch, aus Sein unmittelbar ein Sollen abzuleiten. Sie respektiert die Autonomie der Ethik, ihre Irreduzibilität auf Ontologie.

Aber diese Trennung hat auch Nachteile. Sie führt zu einer gewissen Künstlichkeit: Die Ontologie beschreibt Prozesse, die Kreativität involvieren, Selbstbestimmung, Neuheit – aber sie sagt nicht, dass diese Kreativität gut ist, dass sie realisiert werden sollte. Die Ethik fordert Freiheit, Selbstbestimmung, Kreativität – aber sie kann diese Forderung nicht ontologisch begründen, sondern muss sie als externe Setzung einführen. Die beiden Bereiche sprechen übereinander und nutzen dieselben Begriffe, aber sie kommen nicht wirklich zusammen.

Zudem bleibt unklar, woher die Ethik ihre normativen Prämissen nimmt, wenn nicht aus der Ontologie. Whitehead selbst gibt hier keine klare Antwort. In „Adventures of Ideas" argumentiert er für Zivilisation, für Freiheit, für Schönheit – aber diese Argumente sind nicht strikt aus seiner Prozessmetaphysik ableitbar. Sie scheinen eher aus seiner liberalen politischen Überzeugung zu stammen, aus seiner ästhetischen Sensibilität, aus seinem kulturellen Hintergrund. Die Ethik erscheint als willkürlich hinzugefügt, nicht als ontologisch fundiert.

Blochs Lösung: Integration von Ontologie und Ethik

Blochs Lösung besteht in der Integration von Ontologie und Ethik. Die Ontologie ist nicht neutral, sondern sie ist selbst schon normativ strukturiert. Die Wirklichkeit tendiert zu bestimmten Realisierungen, und diese Tendenzen sind normativ relevant. Aus der Erkenntnis dieser Tendenzen folgt eine ethische Orientierung – nicht unmittelbar, nicht mechanisch, aber vermittelt durch Analyse und Praxis.

Diese Integration hat ebenfalls Vorteile. Sie vermeidet die Künstlichkeit der Trennung, die Willkürlichkeit der externen normativen Setzungen. Sie macht die Ethik objektiv begründbar

– nicht im Sinne absoluter Gewissheit, aber im Sinne der Anbindung an reale Strukturen. Sie macht die Philosophie praktisch relevant, gibt ihr eine Orientierungsfunktion, die über bloße Kontemplation hinausgeht.

Aber diese Integration hat auch Nachteile. Sie provoziert den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses: Wie kann aus der Beschreibung von Tendenzen eine normative Orientierung folgen? Sie provoziert den Vorwurf der Dogmatisierung: Wer entscheidet, welche Tendenzen die fundamentalen sind, welche zu fördern sind? Sie provoziert den Vorwurf der Ideologisierung: Wird hier nicht eine spezifische politische Position (der Marxismus) als ontologisch fundiert ausgegeben, obwohl sie historisch kontingent ist?

Diese Vorwürfe sind ernst zu nehmen und erfordern Präzisierung von Blochs Position. Der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses trifft nicht, wenn man anerkennt, dass Bloch nicht aus Sein schlechthin ein Sollen ableitet, sondern aus einem gerichteten Sein, aus Tendenzen, aus Noch-Nicht. Die Tendenz ist nicht bloß Sein, sondern Sein-auf-etwas-hin. Aus diesem teleologischen Sein folgt legitim eine teleologische Ethik – eine Ethik, die fragt: Wohin tendiert die Wirklichkeit, und wie können wir diese Tendenzen unterstützen?

Der Vorwurf der Dogmatisierung trifft nicht, wenn man anerkennt, dass die Identifikation der Tendenzen fallibel ist, dass sie Analyse erfordert, dass sie korrigierbar ist. Bloch behauptet nicht, absolute Gewissheit über die Tendenzen zu haben. Er behauptet, dass es Indizien gibt – in der Evolution, in der Geschichte, in sozialen Kämpfen –, die zeigen, in welche Richtung die Entwicklung geht. Diese Indizien sind interpretierbar, sind umstritten, sind Gegenstand theoretischer und politischer Auseinandersetzung. Aber sie sind nicht beliebig.

Der Vorwurf der Ideologisierung trifft nicht, wenn man anerkennt, dass Bloch nicht eine spezifische politische Programmatik als ontologisch notwendig ausgibt. Er sagt nicht: Der Stalinismus folgt aus der Ontologie des Noch-Nicht. Er sagt: Die Tendenz zu Freiheit ist real, und verschiedene politische Projekte können versuchen, diese Tendenz zu realisieren. Welches Projekt erfolgreich ist, zeigt sich in der Praxis, nicht in der Ontologie. Die Ontologie gibt die Richtung vor (weg von Herrschaft, hin zu Freiheit), aber nicht den Weg.

Der naturalistische Fehlschluss: Echtes Problem oder Scheinproblem?

Die Diskussion des naturalistischen Fehlschlusses verdient Vertiefung, weil sie zentral ist für die Frage der Normativität in der Prozessphilosophie. Der naturalistische Fehlschluss – von G.E. Moore 1903 formuliert – besagt: Aus Aussagen über das, was ist, folgen nicht logisch Aussagen über das, was sein sollte. Aus „die Natur tendiert zu X" folgt nicht „wir sollten X fördern". Die Folgerung erfordert eine zusätzliche normative Prämisse, die nicht aus den deskriptiven Aussagen ableitbar ist.

Dieser Einwand ist formal korrekt. Aus rein deskriptiven Prämissen folgen nicht logisch normative Konklusionen. Aber er setzt voraus, dass es eine strikte Trennung zwischen Deskriptivem und Normativem gibt, dass Fakten und Werte kategorial verschieden sind. Diese Trennung ist aber selbst eine philosophische These, keine logische Notwendigkeit. Sie wurde in der neuzeitlichen Philosophie (insbesondere bei Hume) etabliert, aber sie ist nicht unumstritten.

Bloch würde argumentieren: Die strikte Trennung von Fakten und Werten ist artifiziell, ist Produkt der Bifurkation der Natur, die Objekt und Subjekt, Materie und Geist, Sein und Wert dualistisch trennt. In einer Prozessontologie, die diese Bifurkation überwindet, ist die Trennung nicht haltbar. Die Wirklichkeit selbst ist wertgeladen und damit normativ strukturiert. Die Tendenzen sind nicht bloße Fakten, sondern gerichtete Bewegungen, die implizit Werte tragen.

Man könnte dies so formulieren: Die Tendenz zu Freiheit ist nicht bloß eine neutrale Beschreibung eines Prozesses, sondern bereits eine wertorientierte Aussage. „Freiheit" ist kein wertfreier Begriff, sondern ein Begriff, der positiv konnotiert ist, der ein Gut bezeichnet. Zu sagen „die Materie tendiert zu Freiheit" ist deshalb nicht rein deskriptiv, sondern bereits normativ geladen. Die Normativität ist nicht hinzugefügt, sondern sie steckt in der Beschreibung selbst.

Diese Position ist verwandt mit Ansätzen in der gegenwärtigen Ethik, die die strikte Trennung von Fakten und Werten in Frage stellen. Hilary Putnam etwa argumentiert für eine Verschränkung von Fakten und Werten: Viele scheinbar rein deskriptive Begriffe sind bereits wertend, und viele normative Urteile setzen faktische Annahmen voraus. Die Dichotomie von Fakten und Werten ist zu einfach und starr. Sie übersieht die komplexen Verflechtungen zwischen beiden Bereichen.

Aus dieser Perspektive ist der Einwand des naturalistischen Fehlschlusses kein endgültiges Argument gegen normative Prozessontologien. Er zeigt nur, dass man nicht naiv aus beliebigen Fakten beliebige Normen ableiten kann. Aber er zeigt nicht, dass eine Ontologie, die die Wirklichkeit als gerichtet, als wertgeladen, als normativ strukturiert denkt, unmöglich oder inkohärent ist. Eine solche Ontologie leugnet die Prämisse des Einwands – die strikte Trennung von Sein und Sollen –, und deshalb trifft der Einwand nicht.

Die Frage der Objektivität normativer Aussagen

Eine weitere zentrale Frage ist die nach der Objektivität normativer Aussagen. Wenn Bloch sagt „die Materie tendiert zu Freiheit", behauptet er, dass dies eine objektive Aussage ist, dass sie wahr oder falsch sein kann, dass sie nicht bloß subjektive Präferenz ausdrückt. Aber wie ist diese Objektivität zu verstehen?

Der moralische Realismus behauptet: Es gibt objektive moralische Tatsachen, unabhängig von menschlichen Überzeugungen oder Präferenzen. Diese Tatsachen sind erkennbar, sind wahrheitsfähig. Der moralische Anti-Realismus bestreitet dies: Moralische Aussagen drücken Emotionen aus, oder Präferenzen, oder kulturelle Konventionen – aber keine objektiven Tatsachen.

Blochs Position lässt sich als eine Form des moralischen Realismus verstehen, allerdings eines prozessualen Realismus. Es gibt objektive normative Strukturen – die Tendenzen der Materie –, aber diese Strukturen sind nicht statisch, nicht ewig, nicht unveränderlich. Sie sind prozessual, sie entwickeln sich, sie sind historisch. Die Tendenz zu Freiheit ist objektiv, aber sie ist nicht immer schon da gewesen; sie emergiert im Laufe der Geschichte und der gesellschaftlichen Entwicklung.

Diese Position ist subtil. Sie behauptet Objektivität, aber nicht im Sinne zeitloser Wahrheiten. Sie behauptet Erkennbarkeit, aber nicht im Sinne absoluter Gewissheit. Die Tendenzen sind objektiv, aber ihre Identifikation erfordert Interpretation, erfordert Analyse, ist fallibel. Die Normativität ist in der Wirklichkeit fundiert, aber nicht in der Weise, dass man sie einfach ablesen könnte. Sie muss erschlossen werden, muss gedeutet werden, ist Gegenstand theoretischer und politischer Auseinandersetzung.

Diese Position vermeidet sowohl den naiven Realismus (der meint, normative Wahrheiten seien offensichtlich, unmittelbar einsichtig) als auch den radikalen Relativismus (der meint, alle normativen Aussagen seien gleich gültig oder ungültig). Sie vertritt einen hermeneutischen Realismus: Es gibt objektive normative Strukturen, aber ihr Verständnis erfordert Interpretation, erfordert Auseinandersetzung mit Texten, mit Geschichte, mit sozialen Kämpfen.

Die praktischen Konsequenzen: Orientierung versus Dogmatismus

Die Frage der Normativität hat unmittelbare praktische Konsequenzen. Eine normative Prozessontologie kann Orientierung geben für politisches Handeln. Sie kann zeigen, in welche Richtung man arbeiten sollte und welche Tendenzen zu unterstützen sind. Dies ist ihr Vorzug gegenüber einer neutralen Ontologie, die keine solche Orientierung bietet.

Aber eine normative Prozessontologie birgt auch die Gefahr des Dogmatismus. Wenn man behauptet, objektiv zu wissen, was die fundamentalen Tendenzen sind, was die Geschichte will, was realisiert werden sollte, dann kann dies zu einer Haltung führen, die keine Kritik mehr zulässt, die Abweichungen als Verrat denunziert, die Zweifel als Pessimismus abtut. Die Geschichte des Marxismus zeigt, dass diese Gefahr real ist und dass die Behauptung objektiver historischer Gesetze oft in einen intoleranten Dogmatismus geführt hat.

Bloch ist sich dieser Gefahr bewusst und versucht, ihr durch die Betonung der Offenheit zu begegnen. Die Heimat ist nicht festgelegt, das Ultimum ist nicht determiniert, die Zukunft ist offen. Man weiß die Richtung, aber nicht das Ziel; man kennt die Tendenz, aber nicht die konkrete Form ihrer Realisierung. Diese Offenheit soll verhindern, dass die normative Orientierung dogmatisch wird und so zu einem System erstarrt, das die Wirklichkeit dann anpassen will.

Ob diese Strategie erfolgreich ist, ist umstritten. Kritiker argumentieren, dass die Berufung auf objektive Tendenzen faktisch oft dogmatisch verwendet wurde und zur Legitimation von Herrschaft, zur Unterdrückung von Kritik, zur Rechtfertigung von Gewalt diente. Die stalinistische Berufung auf die Gesetze der Geschichte, auf die historische Notwendigkeit des Sozialismus, auf die objektive Rolle der Partei zeigt, wie eine normative Geschichtsphilosophie missbraucht werden kann.

Blochs Antwort wäre: Der Missbrauch widerlegt nicht den legitimen Gebrauch. Die Tatsache, dass objektive Tendenzen dogmatisch behauptet werden können, zeigt nicht, dass es keine objektiven Tendenzen gibt. Sie zeigt nur, dass die Identifikation dieser Tendenzen sorgfältig, selbstkritisch und undogmatisch erfolgen muss. Die normative Prozessontologie muss mit einer Epistemologie der Fallibilität verbunden werden, mit einer Ethik der Selbstkritik, mit einer Politik der Demokratie.

Normative Prozessontologie mit epistemischer Bescheidenheit

Die Diskussion zeigt, dass sowohl Whiteheads Neutralität als auch Blochs Parteilichkeit Stärken und Schwächen haben. Eine adäquate Position müsste versuchen, die Stärken beider zu kombinieren, die Schwächen zu vermeiden. Wie könnte eine solche Synthese aussehen?

Ein möglicher Weg wäre eine normative Prozessontologie mit epistemischer Bescheidenheit. Diese Position würde behaupten: Die Wirklichkeit ist normativ strukturiert, es gibt objektive Tendenzen, die normativ relevant sind. Aber unsere Erkenntnis dieser Tendenzen ist fallibel, ist perspektivisch, ist revidierbar. Wir können nicht mit Gewissheit sagen, was die fundamentalen Tendenzen sind; wir können nur Hypothesen formulieren, Indizien sammeln, Interpretationen anbieten. Diese Hypothesen sind nicht willkürlich, nicht bloß subjektiv, aber sie sind auch nicht absolut, nicht unfehlbar.

Diese Position würde die normative Orientierung ermöglichen, die Bloch fordert, ohne in den Dogmatismus zu verfallen, vor dem Whitehead warnt. Sie würde sagen: Wir sollten an der Realisierung von Freiheit arbeiten, weil es Indizien gibt, dass die Geschichte in diese Richtung tendiert. Aber wir sollten dies mit der Bereitschaft tun, unsere Einschätzung zu revidieren, wenn sich zeigt, dass wir die Tendenzen falsch identifiziert haben, dass unsere Strategien nicht funktionieren, dass die Wirklichkeit anders ist, als wir dachten.

Eine solche Position würde auch die Pluralität legitimer Interpretationen anerkennen. Es kann verschiedene Weisen geben, die fundamentalen Tendenzen zu identifizieren; es kann verschiedene Strategien geben, sie zu realisieren; es kann verschiedene Konkretisierungen der Heimat geben. Diese Pluralität ist nicht Ausdruck von Beliebigkeit, sondern von der Komplexität der Wirklichkeit, von der Offenheit der Zukunft, von der Perspektivität der Erkenntnis.

Diese Position würde schließlich die Demokratie als epistemisches Prinzip ernst nehmen. Wenn die Zukunft offen ist, wenn die Tendenzen interpretierbar sind, wenn es verschiedene legitime Wege gibt, dann kann nicht eine Avantgarde, nicht eine Partei, nicht eine Elite für alle entscheiden. Die Identifikation der Tendenzen, die Formulierung der Strategien, die Konkretisierung der Ziele muss ein demokratischer Prozess sein, an dem alle Betroffenen partizipieren. Die normative Prozessontologie ist dann nicht Rechtfertigung für Herrschaft, sondern Grundlage für demokratische Selbstbestimmung.

Offene Fragen und Forschungsperspektiven

Die Frage der Normativität in der Prozessphilosophie bleibt offen. Der Vergleich zwischen Whitehead und Bloch zeigt die Pole dieses Feldes: kosmologische Neutralität versus geschichtsphilosophische Parteilichkeit, ästhetische versus ethische Kategorien, Trennung versus Integration von Ontologie und Normativität.

Beide Positionen haben ihre Berechtigung. Whiteheads Neutralität ist adäquat für eine umfassende kosmologische Metaphysik, die alle Ebenen der Realität beschreiben und die wissenschaftlich anschlussfähig sein will. Blochs Parteilichkeit ist adäquat für eine geschichtsphilosophische Ontologie, die politisch orientieren will und praktisch relevant sein will.

Die Aufgabe für eine zeitgenössische Prozessphilosophie ist es, beide Perspektiven zu integrieren, ihre Stärken zu nutzen, ihre Schwächen zu überwinden. Dies erfordert theoretische Arbeit – an Begriffen, an Argumenten, an systematischen Zusammenhängen. Es erfordert auch praktische Arbeit – an der Identifikation von Tendenzen, an der Analyse von Verhältnissen, an der Formulierung von Strategien. Und es erfordert selbstkritische Reflexion – über die Grenzen der eigenen Perspektive, über die Fallibilität der eigenen Urteile, über die Offenheit der Zukunft.

Diese Arbeit ist nicht abgeschlossen und auch nicht abschließbar. Sie ist selbst ein offener Prozess, ein Noch-Nicht, eine konkrete Utopie der Philosophie. Im folgenden wird zu zeigen sein, wie gegenwärtige Ansätze – insbesondere im New Materialism – an dieser Arbeit teilhaben, wie sie Elemente von Whitehead und Bloch aufnehmen, transformieren und weiterentwickeln.

Exkurs: Bloch und Bergson – Zwei Philosophien des schöpferischen Werdens

Die prozessphilosophische Wende der 1920er Jahre, in der Whitehead und Bloch ihre Hauptwerke entwickeln, hat einen entscheidenden Vorläufer: Henri Bergson. Dessen „L'évolution créatrice" (1907) markiert bereits zwanzig Jahre früher eine fundamentale Kritik an der Substanzmetaphysik und den Versuch, eine Philosophie des Werdens, der Dauer, der Kreativität zu etablieren. Bergson ist für beide – für Whitehead wie für Bloch – eine wichtige Referenz, auch wenn die Rezeption unterschiedlich ausfällt und beide über Bergson hinausgehen.

Der Vergleich zwischen Bloch und Bergson ist in der Forschung noch weniger systematisch durchgeführt worden als der zwischen Bloch und Whitehead. Dies ist umso erstaunlicher, als beide zentrale Kategorien teilen: die Kritik am Spatialismus (der Tendenz, Zeit räumlich zu denken), die Betonung der Dauer gegen den Augenblick, die Konzeption von Kreativität als kosmischem Prinzip, die Unterscheidung zwischen mechanistischer und organischer Kausalität. Zugleich gibt es fundamentale Differenzen, die ähnlich gelagert sind wie die zwischen Bloch und Whitehead: Bergsons Philosophie bleibt primär metaphysisch-kontemplativ, Blochs ist politisch-praktisch orientiert.

Bergsons Durée und Blochs Noch-Nicht: Strukturelle Ähnlichkeiten

Bergsons zentrale Kategorie ist die durée – die Dauer. Sie bezeichnet eine spezifische Zeitlichkeit, die sich fundamental unterscheidet von der wissenschaftlich-mathematischen Zeit. Die wissenschaftliche Zeit ist spatialisiert – sie wird gedacht als Linie, auf der Momente punktuell angeordnet sind, als homogenes Medium, in dem Ereignisse stattfinden. Diese spatialisierte Zeit ist reversibel, messbar und in diskrete Einheiten teilbar.

Die durée hingegen ist qualitative gelebte Zeit, das Fließen selbst. Sie ist nicht zusammengesetzt aus diskreten Momenten, sondern ein kontinuierlicher Strom, in dem Vergangenheit und Gegenwart ineinander übergehen und in dem nichts isoliert ist. Die durée ist nicht auf räumliche Kategorien reduzierbar und nur durch Intuition erfassbar, nicht durch begriffliche Analyse.

Diese Konzeption weist bemerkenswerte Parallelen zu Blochs Denken auf. Auch Bloch kritisiert die Reduktion der Zeit auf räumliche Kategorien, auch er denkt Zeit als qualitatives

Werden, nicht als neutrale Abfolge von Jetzt-Punkten. Auch Bloch betont die Kontinuität gegen die Diskretheit, das Fließen gegen die Fixierung. Auch Bloch insistiert darauf, dass die fundamentale Zeitlichkeit nicht die der Physik ist, sondern die der gelebten Erfahrung.

Doch es gibt eine entscheidende Differenz in der Richtung der Zeit. Bergsons durée ist primär vergangenheitsorientiert. Die Dauer ist Akkumulation der Vergangenheit als Gedächtnis alles Gewesenen. Jeder Moment trägt die gesamte Vergangenheit in sich; nichts geht verloren, alles bleibt präsent, wenn auch in unterschiedlichen Graden der Aktualität. Die Zukunft ist bei Bergson unbestimmt und offen für Neuheit – aber sie wird nicht als eigenständige ontologische Kategorie thematisiert.

Bloch hingegen denkt Zeit primär zukunftsorientiert. Das Noch-Nicht ist nicht die Vergangenheit, die mitgeschleppt wird, sondern die Zukunft, die anzieht. Die Vergangenheit ist wichtig als Erbschaft, als uneingelöste Möglichkeiten – aber sie ist sekundär gegenüber der Zukunft. Die fundamentale Zeitlichkeit ist nicht die der Erinnerung, sondern die der Antizipation, nicht die des Gedächtnisses, sondern die der Hoffnung.

Diese Differenz ist nicht bloß eine Frage der Betonung, sondern sie betrifft die ontologische Struktur selbst. Für Bergson ist das Sein primär Vergangenheit – das, was geworden ist, was sich akkumuliert hat. Die Gegenwart ist der Punkt, an dem die Vergangenheit auf die Zukunft trifft, aber die Zukunft selbst hat keinen ontologischen Gehalt; sie ist reine Offenheit, reine Indetermination. Für Bloch hingegen ist das Sein primär Noch-Nicht – das, was kommen könnte, was als Tendenz wirkt. Die Gegenwart ist der Punkt, an dem das Noch-Nicht drängt, an dem die Zukunft wirksam wird.

Élan vital und Materia prima: Kreativität in der Natur

Eine weitere strukturelle Ähnlichkeit betrifft die Konzeption der Kreativität in der Natur. Bergson entwickelt den Begriff des élan vital – des Lebensschwungs – als fundamentales Prinzip der Evolution. Die Evolution ist nicht mechanisch, nicht durch äußere Anpassung bestimmt, nicht durch Zufall und Selektion erklärbar. Sie ist getrieben von einem inneren Drang, von einer kreativen Kraft, die neue Formen hervorbringt, die experimentiert, die Möglichkeiten realisiert.

Dieser élan vital ist nicht ein äußeres Prinzip, das der Materie aufgeprägt wird, sondern er ist immanent. Er ist die Materie selbst in ihrer kreativen Dimension, in ihrem Drang zu immer komplexeren Formen. Die Materie ist nicht passiv, nicht träge, nicht bloß mechanisch determiniert – sie ist lebendig, produktiv und schöpferisch. Allerdings – und hier zeigt sich eine wichtige Grenze – ist für Bergson diese Kreativität an das Leben gebunden. Die unbelebte Materie ist nicht kreativ; sie folgt repetitiv mechanischen Gesetzen und bleibt entropisch. Erst das Leben bringt Kreativität, Neuheit und genuine Dauer.

Bloch universalisiert diese Kreativität radikaler. Seine materia prima ist nicht nur im Leben kreativ, sondern auf allen Ebenen der Realität. Auch die unbelebte Materie ist produktiv, vorausweisend und trägt Tendenzen in sich. Der Unterschied zwischen unbelebter und belebter Materie ist graduell, nicht prinzipiell. Die ganze Materie ist immer schon subjekthaft und damit immer schon produktiv – wenn auch in verschiedenen Graden der Entfaltung.

Diese Differenz hat wichtige Konsequenzen. Bergsons Position führt zu einem Dualismus zwischen Materie und Leben, zwischen Mechanismus und Organismus, zwischen Wiederholung und Kreativität. Die Materie tendiert zur Erstarrung, das Leben hingegen tendiert zur Schöpfung, Neuheit und Steigerung der Komplexität. Diese beiden Tendenzen stehen in ständigem Konflikt; die Evolution ist der Kampf des Lebens gegen die Trägheit der Materie.

Blochs Position vermeidet diesen Dualismus. Es gibt keine tote Materie, die dann durch Leben belebt würde. Die Materie ist immer schon lebendig, immer schon produktiv – das Leben ist nur die bewusste Form dessen, was in der Materie als Tendenz schon angelegt ist. Es gibt keinen Konflikt zwischen Materie und Leben, sondern eine Kontinuität, eine Stufung, eine Entwicklung.

Intuition versus Analyse: Erkenntnistheoretische Differenzen

Eine weitere wichtige Differenz betrifft die Erkenntnistheorie. Bergson entwickelt eine scharfe Dichotomie zwischen Intuition und Analyse. Die Analyse – das begriffliche, wissenschaftliche Denken – arbeitet mit fixen Begriffen, mit räumlichen Kategorien, mit statischen Konzepten. Sie kann die durée nicht erfassen, weil sie sie spatialisiert, weil sie sie in diskrete Momente zerteilt, weil sie das Fließen fixiert. Die Analyse ist adäquat für die Materie als repetitive Mechanismus – aber nicht für das dauernde und schöpferische Leben.

Die Intuition hingegen ist unmittelbares Erfassen der durée, ist Einfühlung in das Lebendige als Partizipation am Werden. Sie arbeitet nicht mit Begriffen, sondern mit Bildern und Metaphern in direkter Schau. Sie erfasst die Wirklichkeit, wie sie wirklich ist – als Werden, als Fließen, als Dauer. Nur die Intuition kann das Lebendige und seine evolutionäre Kreativität verstehen.

Diese Dichotomie ist problematisch, und Bloch würde sie zurückweisen. Zwar stimmt Bloch zu, dass die Wirklichkeit nicht vollständig in Begriffen erfassbar ist, dass das Noch-Nicht sich der begrifflichen Fixierung entzieht. Aber er verwirft die strikte Trennung zwischen Intuition und Analyse. Die antizipierende Erkenntnis – die Erkenntnis des Noch-Nicht – ist weder reine Intuition noch reine Analyse, sondern dialektische Vermittlung beider.

Die Erkenntnis der Tendenzen erfordert Analyse – Analyse der ökonomischen Strukturen, der Klassenverhältnisse, der historischen Prozesse. Ohne diese Analyse bleibt die Hoffnung blinde Schwärmerei und verfällt in abstrakte Utopie. Aber die Analyse allein genügt nicht; sie muss ergänzt werden durch antizipierende Imagination, durch die Fähigkeit, Vorscheine zu deuten, durch die Sensibilität für das Noch-Nicht. Diese Ergänzung ist nicht Intuition im bergsonschen Sinne – nicht unmittelbare Schau, nicht anti-begrifflich –, sondern sie ist selbst eine Form von Rationalität, allerdings einer Rationalität, die nicht nur rückwärtsgewandt ist, sondern vorwärtsgerichtet.

Kontemplation versus Praxis: Die politische Differenz

Die gravierendste Differenz zwischen Bergson und Bloch betrifft die Frage der Praxis. Bergsons Philosophie ist primär kontemplativ. Sie will die Wirklichkeit verstehen, will die durée erfassen, will die Kreativität der Evolution nachvollziehen. Aber sie will nicht

intervenieren, nicht verändern, nicht transformieren. Die Philosophie ist für Bergson eine Form der Erkenntnis, nicht der Praxis.

Diese kontemplative Haltung zeigt sich auch in Bergsons politischen Äußerungen, die spärlich und vage sind. Er engagiert sich kaum politisch, entwickelt keine Gesellschaftstheorie, formuliert keine Utopie. Seine Philosophie bleibt im Bereich der Metaphysik, der Erkenntnistheorie und der Ästhetik. Die politischen Implikationen werden nicht ausgearbeitet.

Bloch hingegen denkt Philosophie von vornherein als praktisch. Die Erkenntnis des Noch-Nicht ist nicht Selbstzweck, sondern sie dient der Orientierung der Praxis. Die Philosophie soll nicht nur verstehen, sondern auch verändern; nicht nur kontemplieren, sondern auch mobilisieren; nicht nur beschreiben, sondern auch antizipieren. Diese praktische Orientierung ist konstitutiv für Blochs Denken, nicht nachträglich hinzugefügt.

Diese Differenz hängt mit der unterschiedlichen Verortung beider Denker zusammen. Bergson ist akademischer Philosoph und damit Teil der französischen Bildungselite, er bewegt sich in bürgerlichen Kreisen. Seine Philosophie reflektiert diese soziale Verortung; sie ist elitär, kontemplativ und unpolitisch. Bloch hingegen versteht sich als marxistischer Philosoph, als Teil der Arbeiterbewegung, als Intellektueller, der Partei ergreift für die Unterdrückten. Seine Philosophie reflektiert diese Verortung; sie ist parteilich und politisch.

Die Mystik: Konvergenz im Religiösen?

Eine überraschende Konvergenz zeigt sich in der Offenheit beider Denker für religiöse und mystische Motive. Bergson entwickelt in „Les deux sources de la morale et de la religion" (1932) eine Philosophie der Religion, die zwischen statischer und dynamischer Religion unterscheidet. Die statische Religion dient der sozialen Kohäsion der geschlossenen Gesellschaft und ist konservativ. Die dynamische Religion hingegen ist Sache der Mystiker, ist kreativ, ist offen und transzendiert die gegebene Ordnung.

Bloch entwickelt ebenfalls eine Philosophie der Religion, die zwischen institutionalisierter Religion und utopischem Gehalt unterscheidet. Die Institutionsreligion ist Herrschaftsinstrument und als Opium des Volkes zu kritisieren. Der utopische Gehalt der Religion hingegen – die messianische Hoffnung, die Sehnsucht nach Erlösung, die Vision eines Reiches Gottes – lässt sich säkularisieren und für emanzipative Zwecke nutzen.

Beide Positionen teilen die Einsicht, dass Religion nicht einfach Illusion ist, nicht bloß falsch, nicht nur zu verwerfen. Sie enthält Wahrheitsmomente, artikuliert genuine Sehnsüchte, formuliert utopische Energien. Diese Momente sind zu retten, auch wenn die religiöse Form zu überwinden ist. Beide vertreten eine dialektische, keine bloß negative Religionskritik.

Doch auch hier gibt es Differenzen. Bergsons dynamische Religion bleibt individualistisch und letztlich Sache einzelner Mystiker und Heiliger. Sie führt nicht zu politischer Transformation, sondern zur spirituellen Vertiefung. Blochs Religionskritik hingegen ist kollektiv und politisch. Die Säkularisierung der messianischen Hoffnung führt nicht zu individueller Erleuchtung, sondern zur kollektiven Emanzipation und revolutionärer Transformation.

Verwandte Projekte, verschiedene Ausführungen

Bergson und Bloch sind insofern verwandte Geister, als beide eine Philosophie des kreativen Werdens entwickeln und die Substanzmetaphysik überwinden wollen. Beide denken die Zeit qualitativ, beide geben der Kreativität einen fundamentalen Stellenwert. Beide sind auch verwandt in ihrer Offenheit für das Irrationale, für das Nicht-Begriffliche, für das Religiöse – allerdings in sehr unterschiedlicher Weise.

Die Differenzen sind jedoch ebenso fundamental. Bergson bleibt metaphysisch-kontemplativ, Bloch wird politisch-praktisch. Bergson denkt Zeit primär als Vergangenheit, Bloch als Zukunft. Bergson trennt Materie und Leben, Bloch universalisiert die Produktivität. Bergson trennt Intuition und Analyse, Bloch dialektisiert beide. Bergson bleibt individualistisch, Bloch wird kollektiv-emanzipatorisch.

Diese Differenzen zeigen, dass die prozessphilosophische Wende der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kein einheitliches Projekt war, sondern ein Feld unterschiedlicher Ansätze, die gemeinsame Probleme identifizierten, aber verschiedene Lösungen entwickelten. Bergson, Whitehead, Bloch – und man könnte hinzufügen: Dewey, Alexander, Heidegger – bilden zusammen eine Familie von Denkern, die gegen die Substanzmetaphysik opponieren, die Werden vor Sein stellen, die Kreativität ins Zentrum rücken. Aber innerhalb dieser Familie gibt es wichtige Differenzen, die bis heute produktiv sind, die bis heute verschiedene Traditionen der Prozessphilosophie strukturieren.

Für die zeitgenössische Prozessphilosophie – insbesondere für den New Materialism, der im nächsten Abschnitt zu diskutieren sein wird – ist interessant, dass er oft gerade diese Differenzen produktiv macht. Er nimmt Bergsons Kreativität auf, aber universalisiert sie wie Bloch. Er nimmt Whiteheads Relationalität auf, aber politisiert sie wie Bloch. Er nimmt Blochs Normativität auf, aber epistemologisiert sie vorsichtiger. Die zeitgenössischen Ansätze lassen sich produktiv als Syntheseversuche der prozessphilosophischer Traditionendes 20. Jahrhunderts lesen.

2.3 Zeitgenössische Anschlüsse: Process Philosophy und New Materialism

Die Prozessphilosophie ist keine abgeschlossene historische Episode, kein Phänomen, das mit den 1920er und 1930er Jahren endet. Vielmehr erfährt sie seit den 1990er Jahren eine bemerkenswerte Renaissance, insbesondere im Kontext dessen, was als New Materialism bezeichnet wird. Dieser New Materialism – vertreten durch Denkerinnen wie Karen Barad, Jane Bennett, Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz – knüpft explizit an die prozessphilosophische Tradition an, transformiert sie aber zugleich, öffnet sie für neue Problemstellungen, verbindet sie mit feministischer Theorie, mit Wissenschaftsphilosophie, mit politischer Philosophie.

Die Verbindung zwischen klassischer Prozessphilosophie und New Materialism ist nicht bloß eine historische Kontinuität, sondern eine produktive Aneignung. Die New Materialists lesen Whitehead, lesen Bergson, teilweise auch Bloch – aber sie lesen sie selektiv, sie transformieren ihre Konzepte, sie nutzen sie für neue theoretische und politische Projekte. Diese Aneignung ist nicht unkritisch; sie identifiziert auch Grenzen, Probleme, blinde Flecken in der klassischen Prozessphilosophie und versucht, diese zu überwinden.

Für die Frage nach der Normativität in der Prozessphilosophie – die zentrale Frage dieses Kapitels – ist der New Materialism besonders aufschlussreich. Denn die New Materialists bewegen sich genau in dem Spannungsfeld, das zwischen Whitehead und Bloch besteht: zwischen dem Anspruch auf wissenschaftliche Anschlussfähigkeit einerseits und dem Bedürfnis nach politisch-ethischer Orientierung andererseits. Sie wollen eine Ontologie entwickeln, die naturwissenschaftlich informiert ist, die aber zugleich normative Konsequenzen hat, die politisch relevant ist und feministische, ökologische, postkoloniale Anliegen unterstützt.

Die folgenden Abschnitte untersuchen exemplarisch zwei zentrale Positionen des New Materialism und ihre Beziehung zur klassischen Prozessphilosophie. Karen Barads agential realism wird als produktive Weiterentwicklung whiteheadscher Motive rekonstruiert (2.3.1). Jane Bennetts vibrant matter wird in Beziehung gesetzt zu Blochs Materiebegriff (2.3.2). Schließlich werden Synthesemöglichkeiten diskutiert – Wege zu einer normativen Prozessontologie, die sowohl wissenschaftlich fundiert als auch politisch orientierend sein kann (2.3.3).

2.3.1 Karen Barads agential realism als Whitehead-Rezeption

Karen Barad, theoretische Physikerin und feministische Philosophin, entwickelt in ihrem Hauptwerk „Meeting the Universe Halfway" (2007) eine Position, die sie als agential realism bezeichnet. Diese Position ist eine der elaboriertesten zeitgenössischen Prozessontologien und weist bemerkenswerte Parallelen zu Whitehead auf – Parallelen, die Barad selbst explizit macht und reflektiert. Zugleich transformiert sie whiteheadsche Motive, verbindet sie mit Quantenphysik, feministischer Erkenntnistheorie und politischer Philosophie.

Die Grundstruktur: Intra-aktion statt Interaktion

Barads zentrale Kategorie ist die intra-action. Diese Kategorie markiert eine fundamentale Abkehr von der klassischen Ontologie, die von präexistenten Entitäten ausgeht, die dann in Interaktion treten. Die klassische Ontologie denkt: Es gibt Objekte, die unabhängig voneinander existieren; diese Objekte treten in Relationen; diese Relationen sind extern undsekundär, d.h. Sie verändern nicht die intrinsische Natur der Objekte.

Barad verwirft diese Ontologie radikal. Für sie gibt es keine präexistenten Relata, keine unabhängigen Objekte, die dann in Beziehung treten. Vielmehr konstituieren sich die Relata erst durch die Relationen. Die Objekte sind nicht unabhängig, sondern sie emergieren aus dem, was Barad intra-action nennt. Intra-action bezeichnet einen Prozess, in dem Relationen und Relata sich wechselseitig konstituieren, in dem es keine Priorität des einen über das andere gibt.

Diese Konzeption ist strukturanalog zu Whiteheads Prozessontologie. Auch Whitehead denkt die actual occasion als durch ihre prehensions konstituiert, nicht als unabhängig existierend. Auch bei Whitehead gibt es keine präexistenten Substanzen, die dann in Beziehung treten, sondern die Entität ist ihre Relationen. Auch bei Whitehead sind die Relationen intern, nicht extern – sie konstituieren die Entität, nicht bloß ihre akzidentellen Eigenschaften.

Barad formuliert dies so: „Relata do not preexist relations; rather, relata-within-phenomena emerge through specific intra-actions" (Meeting 140). Die Relata – die bezogenen Entitäten – existieren nicht vor den Relationen, sondern sie emergieren durch spezifische Intra-aktionen. Diese Formulierung könnte nahezu von Whitehead stammen, auch wenn Barad andere Begriffe verwendet (intra-action statt prehension, phenomena statt actual occasions).

Doch Barad radikalisiert Whitehead in einer wichtigen Hinsicht. Während Whitehead noch von actual occasions als diskreten Einheiten spricht – auch wenn diese durch Relationen konstituiert sind –, verwischt Barad die Grenzen zwischen Entitäten noch stärker. Phenomena sind nicht diskrete Einheiten, sondern sie sind konfigurierte Schnitte durch ein kontinuierliches Werden. Die Grenzen zwischen Entitäten sind nicht ontologisch gegeben, sondern sie werden enaktiert durch spezifische materielle Arrangements, durch Messpraktiken, durch intra-actions.

Die Rolle der Messpraktiken: Quantenphysik als Ontologie

Barads Position ist maßgeblich geprägt durch ihre Auseinandersetzung mit der Quantenphysik, insbesondere mit Niels Bohrs Interpretationen. Bohr hatte gezeigt, dass in Quantenexperimenten die Messapparatur nicht neutral ist und nicht einfach etwas misst, was unabhängig von ihr existiert. Vielmehr konstituiert die Messapparatur das gemessene Phänomen mit. Ob ein Elektron als Welle oder als Teilchen erscheint, hängt vom experimentellen Arrangement ab – nicht weil wir nur verschiedene Aspekte eines präexistenten Dings sehen, sondern weil das Ding selbst erst durch die Messung eine bestimmte Form annimmt.

Barad interpretiert diese Einsicht ontologisch, nicht nur epistemologisch. Es geht nicht nur darum, dass wir je nach Messung verschiedene Eigenschaften eines präexistenten Elektrons erkennen. Vielmehr hat das Elektron keine bestimmten Eigenschaften vor der Messung; diese Eigenschaften emergieren erst durch die Intra-aktion mit der Messapparatur. Das Elektron und die Messapparatur sind nicht unabhängig voneinander, sondern sie konstituieren sich wechselseitig.

Diese ontologische Interpretation der Quantenphysik ist konsequent prozessphilosophisch. Sie denkt nicht in den Begriffen Substanz und Eigenschaften, sondern in einem Konzept von Flus, Emergenz und intra-actions. Sie denkt nicht Sein, sondern Werden; nicht Substanz, sondern Prozess; nicht Objekt, sondern relational konstituiertes Phänomen.

Auch hier gibt es Parallelen zu Whitehead. Whitehead hatte ebenfalls versucht, seine Prozessmetaphysik mit der modernen Physik – insbesondere mit der Relativitätstheorie – in Einklang zu bringen. Er wollte zeigen, dass die Physik selbst prozessphilosophisch gelesen werden kann, dass sie nicht Substanzen beschreibt, sondern Ereignisse. Barad radikalisiert dieses Projekt, indem sie die Quantenphysik noch konsequenter ontologisiert und zeigt, dass die Unbestimmtheit, die Relationalität, die Kontextabhängigkeit nicht nur epistemische Phänomene sind, sondern ontologische Strukturen.

Agency: Nicht nur human, nicht nur bewusst

Ein zentraler Begriff in Barads Theorie ist agency – Handlungsmacht, Wirkmächtigkeit. Dieser Begriff wird radikal transformiert gegenüber traditionellen Konzeptionen. Traditionell wird agency dem menschlichen Subjekt zugeschrieben – nur Menschen haben agency, weil nur sie intentional handeln können, weil nur sie bewusst entscheiden, weil nur sie frei sind. Die Natur, die Materie, die Objekte haben keine agency; sie sind passiv, sind bloße Ressourcen, sind das, worauf menschliche agency einwirkt.

Barad verwirft diese anthropozentrische Konzeption. Agency ist nicht auf Menschen beschränkt, nicht an Bewusstsein gebunden, nicht an Intentionalität gekoppelt. Agency ist die Kapazität, einen Unterschied zu machen, ist die Möglichkeit, zu konfigurieren, ist das Vermögen, Schnitte zu setzen. Diese Kapazität ist nicht auf Menschen beschränkt, sondern sie ist verteilt über materielle Arrangements, über experimentelle Setups, über Apparate.

Barad spricht von agential cuts – handlungsmächtigen Schnitten. Ein Schnitt ist eine Konfiguration, die bestimmt, welche Unterscheidungen gemacht werden, welche Eigenschaften emergieren, welche Phänomene sich zeigen. Diese Schnitte sind nicht willkürlich, nicht subjektiv, aber sie sind auch nicht objektiv im Sinne von unabhängig von allen Praktiken. Sie entstehen vielmehr durch materielle Arrangements und den entsprechenden intra-actions.

Diese Konzeption ist wiederum strukturanalog zu Whitehead. Auch Whitehead universalisiert agency, auch er denkt sie nicht als exklusiv menschlich. Jede actual occasion hat einen Moment der Selbstbestimmung, einen subjective aim, ein Vermögen, ihre eigene concrescence zu gestalten. Dieser Moment ist nicht notwendig bewusst, nicht notwendig intentional, aber er ist real. Auch bei Whitehead ist agency verteilt und nicht auf ein privilegiertes Subjekt konzentriert.

Doch Barad betont stärker als Whitehead die Materialität der agency. Während Whitehead von mentalen Aspekten spricht, von subjective forms, von conceptual feelings, betont Barad, dass agency materiell ist, dass sie in Apparaten liegt, in Experimenten, in konkreten physikalischen Arrangements. Diese Betonung der Materialität ist charakteristisch für den New Materialism und unterscheidet ihn von klassischeren Prozessphilosophien, die oft noch einem gewissen Panpsychismus nahestehen.

Ethik und Politik der Intra-aktion

Barads agential realism ist nicht nur eine Ontologie, sondern hat unmittelbare ethische und politische Konsequenzen. Wenn Entitäten nicht präexistieren, sondern durch intra-actions konstituiert werden, dann sind wir mitverantwortlich für die Konfigurationen, die wir konstituieren. Wir können nicht sagen: Die Dinge sind einfach so, und wir beschreiben sie nur. Vielmehr: Unsere Beschreibungen, unsere Messpraktiken, unsere experimentellen Arrangements beeinflussen die Entstehung dessen, was ist.

Diese Einsicht hat ethische Konsequenzen. Barad spricht von response-ability – Verantwortlichkeit, aber auch Antwortfähigkeit. Wir sind verantwortlich für die Schnitte, die wir setzen, für die Konfigurationen, die wir enaktieren. Und diese Verantwortung ist nicht optional, nicht vermeidbar. Wir sind immer schon in intra-actions verwickelt, immer schon mitbeteiligt an der Konstitution der Phänomene. Die Frage ist nicht, ob wir verantwortlich sind, sondern wie wir diese Verantwortung wahrnehmen.

Diese ethische Dimension unterscheidet Barad deutlich von Whitehead. Whitehead entwickelt, wie gezeigt, eine primär ästhetische Werttheorie. Barad hingegen entwickelt eine Ethik der Verantwortung, die explizit politisch ist. Sie fragt: Welche Konfigurationen werden enaktiert? Wessen Leben wird dadurch ermöglicht, wessen verhindert? Welche Körper werden als zählend anerkannt, welche als nicht-zählend ausgeschlossen? Diese Fragen sind nicht neutral, nicht bloß deskriptiv, sondern sie sind normativ und politisch.

Barad nutzt ihre Ontologie explizit für feministische, queere, postkoloniale Zwecke. Sie zeigt, wie bestimmte Konfigurationen – etwa in der Medizin, in der Biologie, in der Reproduktionstechnologie – bestimmte Körper als normal konstituieren, andere als abweichend; bestimmte Identitäten als natürlich, andere als künstlich; bestimmte Leben als wertvoll, andere als disponibel. Diese Konstitutionen sind nicht neutral, nicht einfach gegebene Fakten, sondern sie sind Resultate spezifischer materieller Praktiken, die verändert werden können.

Diese politische Dimension ist eine produktive Weiterentwicklung von Whitehead. Während Whitehead bei der kosmologischen Metaphysik stehen bleibt, zeigt Barad, wie eine Prozessontologie politisch fruchtbar gemacht werden kann, ohne in Dogmatismus zu verfallen. Sie universalisiert nicht eine bestimmte politische Programmatik, sondern sie entwickelt eine ontologische Sensibilität für die Gemachtheit von Unterscheidungen, für die Kontingenz von Konfigurationen, für die Verantwortung in intra-actions.

Stärken und Grenzen

Barads agential realism ist eine der wichtigsten zeitgenössischen Prozessontologien. Sie zeigt, wie whiteheadsche Motive produktiv weiterentwickelt werden können, wie sie mit aktueller Physik, mit feministischer Theorie und mit politischer Philosophie verbunden werden können. Sie entwickelt eine Position, die sowohl wissenschaftlich informiert als auch politisch relevant ist, die sowohl ontologisch fundiert als auch ethisch orientierend ist.

Die Stärken von Barads Ansatz liegen in der konsequenten Relationalität, in der Überwindung der Subjekt-Objekt-Dichotomie, in der Sensibilität für die Materialität von Praktiken. Sie zeigt, wie eine nicht-anthropozentrische Ontologie entwickelt werden kann, die dennoch – oder gerade deshalb – ethische und politische Relevanz hat. Sie zeigt, wie Normativität gedacht werden kann, ohne auf präexistente Werte zurückzugreifen und ohne metaphysische Garantien zu beanspruchen.

Doch es gibt auch Grenzen und Probleme. Ein erstes Problem betrifft die Abstraktheit. Barads Theorie ist hochabstrakt, arbeitet mit komplexen begrifflichen Distinktionen, setzt erhebliches physikalisches und philosophisches Vorwissen voraus. Dies macht sie schwer zugänglich, was den Nutzen für die politische Praxis einschränkt. Die Frage stellt sich: Wie kann eine so abstrakte Theorie praktisch relevant werden? Wie kann sie in konkrete politische Auseinandersetzungen übersetzt werden?

Ein zweites Problem betrifft die Normativität. Barad entwickelt eine Ethik der response-ability, aber die konkreten normativen Kriterien bleiben vage. Sie sagt, wir sollen verantwortlich sein für die Schnitte, die wir setzen – aber welche Schnitte sind besser als andere? Sie sagt, wir sollen sensibel sein für ausgeschlossene Körper – aber wie

identifizieren wir, welche Körper ausgeschlossen werden? Sie sagt, wir sollen neue Konfigurationen initiieren – aber welche sind zu präferieren?

Diese Vagheit ist teilweise gewollt. Barad will keine fertigen normativen Kriterien liefern, keine Rezepte, keine Programme. Sie will sensibilisieren, Werkzeuge geben für die Analyseund Kategorien bereitstellen für die Kritik. Aber diese Zurückhaltung birgt die Gefahr der Beliebigkeit. Wenn jede Konfiguration gleichermaßen legitim ist, wenn es keine übergeordneten Kriterien gibt, dann fehlt die Orientierung, die eine politische Philosophie geben sollte.

Ein drittes Problem betrifft das Verhältnis zu klassischer Prozessphilosophie. Barad rezipiert Whitehead produktiv, aber sie rezipiert ihn selektiv. Sie übernimmt die Relationalität, die Prozessualität, die agency – aber sie vernachlässigt Whiteheads systematischen Anspruch, seine kosmologische Universalität, seine Kategorienlehre. Barad entwickelt keine umfassende Metaphysik, sondern eine Ontologie für spezifische Kontexte – für Quantenexperimente, für Laborpraktiken, für technowissenschaftliche Arrangements. Ob diese Ontologie universalisierbar ist, bleibt offen.

Barads implizite Normativität: Für Offenheit, gegen Schließung

Trotz der vordergründigen Zurückhaltung in normativen Fragen lässt sich bei Barad eine implizite Normativität identifizieren. Sie nimmt Partei – nicht für eine bestimmte politische Programmatik, aber für eine bestimmte ontologische Haltung. Diese Haltung lässt sich charakterisieren als: Parteinahme für Offenheit gegen Schließung, für Werden gegen Fixierung, für Pluralität gegen Uniformität, für Verantwortung gegen Beliebigkeit.

Barad kritisiert systematisch jene Konfigurationen, die Unterscheidungen als natürlich, gegeben und unveränderlich präsentieren. Sie zeigt, dass diese Unterscheidungen kontingent sind, dass sie anders sein könnten. Diese Kritik ist nicht neutral, sondern sie ist normativ aufgeladen. Sie impliziert: Konfigurationen, die ihre eigene Gemachtheit verschleiern, die Kontingenz als Notwendigkeit ausgeben, die Ausschließungen naturalisieren, sind zu kritisieren und zu verändern.

Zugleich affirmiert Barad Konfigurationen, die ihre eigene Gemachtheit anerkennen und offen sind für Rekonfiguration, die Verantwortung übernehmen für ihre Schnitte. Diese Affirmation ist ebenfalls normativ. Sie impliziert: Praktiken, die reflexiv sind, die ihre Voraussetzungen thematisieren, die bereit sind zur Veränderung, sind vorzuziehen.

Diese implizite Normativität lässt sich als Prozessnormativität bezeichnen. Sie privilegiert nicht bestimmte Inhalte, sondern bestimmte Formen – die Form der Offenheit, der Reflexivität, der Verantwortlichkeit. Diese Form-Normativität ist weniger anfällig für Dogmatismus als eine Inhalts-Normativität, weil sie nicht fixiert, was das Richtige ist, sondern nur, wie man zum Richtigen kommen kann – nämlich durch reflexive, verantwortliche, offene Praktiken.

Diese Prozessnormativität ist eine mögliche Antwort auf das Dilemma zwischen Whiteheads Neutralität und Blochs Parteilichkeit. Sie ist nicht neutral, weil sie Stellung bezieht – für Offenheit, für Reflexivität. Aber sie ist nicht dogmatisch parteilich, weil sie nicht fixiert,

welche konkreten Konfigurationen realisiert werden sollten. Sie gibt Orientierung, ohne zu determinieren; sie normiert, ohne zu dogmatisieren; sie engagiert sich, ohne zu schließen.

Barad als Vermittlung zwischen Whitehead und Bloch

Barads Position lässt sich als produktive Vermittlung zwischen Whitehead und Bloch lesen. Von Whitehead übernimmt sie die prozessphilosophische Grundstruktur, die Relationalität, die wissenschaftliche Fundierung. Von Bloch übernimmt sie das politische Engagement, die normative Orientierung, die Hoffnung auf Transformierbarkeit. Sie verbindet Whiteheads kosmologische Universalität mit Blochs geschichtsphilosophischer Parteilichkeit.

Allerdings vermeidet sie Blochs Schwächen – die Tendenz zur Dogmatisierung, die Behauptung objektiver Tendenzen, die möglicherweise nicht so objektiv sind, wie behauptet. Sie vermeidet auch Whiteheads Schwächen – die Abstraktion von konkreten politischen Fragen, die ästhetische statt ethische Werttheorie, die fehlende Sensibilität für Macht und Herrschaft.

Barads agential realism zeigt, dass eine Prozessontologie möglich ist, die sowohl wissenschaftlich fundiert als auch politisch relevant ist, die sowohl relational-offen als auch normativ-orientierend ist. Sie zeigt einen Weg, wie die prozessphilosophische Tradition für zeitgenössische Problemstellungen fruchtbar gemacht werden kann – für feministische Theorie, für Wissenschaftsphilosophie, für politische Ökologie.

Ob dieser Weg der einzig mögliche ist, ob er alle Probleme löst, bleibt offen. Die folgenden Abschnitte werden zeigen, dass andere Ansätze im New Materialism – insbesondere Jane Bennetts vibrant matter – alternative Wege gehen, andere Schwerpunkte setzen und andere Probleme sehen. Die Pluralität dieser Ansätze ist produktiv; sie zeigt, dass die prozessphilosophische Tradition reich genug ist, um verschiedene Weiterentwicklungen zu ermöglichen, die unterschiedliche Anschlüsse zu erlauben und diverse politische und theoretische Projekte zu unterstützen.

2.3.2 Jane Bennetts vibrant matter und Blochs Materie-Begriff

Jane Bennett entwickelt in „Vibrant Matter: A Political Ecology of Things" (2010) eine Position, die sie als vital materialism bezeichnet. Diese Position weist bemerkenswerte Affinitäten zu Blochs Materiebegriff auf, auch wenn Bennett Bloch nicht explizit rezipiert. Beide denken die Materie als lebendig, als produktiv, als mit eigener Wirkmächtigkeit ausgestattet. Beide opponieren gegen die neuzeitliche Reduktion der Materie auf tote, passive Substanz. Beide entwickeln einen Materialismus, der nicht mechanistisch ist, sondern vital, nicht reduktionistisch, sondern produktiv.

Während Barad primär in der Tradition der analytischen Philosophie und der Physik steht und Whitehead explizit rezipiert, steht Bennett primär in der Tradition der politischen Theorie und rezipiert eher Spinoza, Bergson, Deleuze. Ihr Ansatz ist weniger wissenschaftsphilosophisch, mehr politisch-ökologisch orientiert. Doch gerade in dieser politischen Orientierung zeigt sich die Nähe zu Bloch – beide denken Ontologie nicht als Selbstzweck, sondern als Grundlage für praktisch-politische Orientierung.

Thing-power: Die Wirkmächtigkeit der Dinge

Bennetts zentrale These lautet: Dinge haben Macht, haben Wirkmächtigkeit, haben agency – nicht nur Menschen, nicht nur Subjekte, sondern auch Objekte, auch Materie, auch vermeintlich passive Entitäten. Diese These bezeichnet sie als thing-power – die Macht der Dinge. Diese Macht ist nicht metaphorisch gemeint, nicht bloß rhetorisches Stilmittel, sondern ontologische Behauptung. Dinge wirken, sie machen einen Unterschied, sie haben kausale Effekte, die nicht vollständig auf menschliche Intentionen reduzierbar sind.

Bennett illustriert dies an verschiedenen Beispielen. Sie analysiert einen Stromausfall in Nordamerika 2003 und zeigt, dass dieser nicht einfach menschlichem Versagen zuzuschreiben ist, sondern dass verschiedene materielle Faktoren zusammenwirkten – alternde Infrastruktur, Bäume, die in Stromleitungen fielen, elektrische Ströme, die sich eigendynamisch verhielten. Sie analysiert Nahrung und zeigt, dass Omega-3-Fettsäuren nicht bloß passive Substanzen sind, die wir konsumieren, sondern dass sie aktiv in unsere Körper eingreifen, unsere Stimmungen beeinflussen und unsere neuronalen Prozesse verändern. Sie analysiert Müll und zeigt, dass er nicht einfach verschwindet, wenn wir ihn wegwerfen, sondern dass er weiter wirkt, dass er sich zersetzt, dass er neue Verbindungen eingeht.

Diese Beispiele sollen zeigen: Die Materie ist nicht passiv, nicht bloßes Objekt menschlicher Manipulation, sondern sie ist aktiv, ist widerspenstig und damit produktiv. Sie folgt nicht einfach menschlichen Intentionen, sondern sie hat ihre eigene Dynamik, ihre eigenen Tendenzen, ihre eigene Wirkmächtigkeit. Diese Einsicht ist fundamental für Bennetts politische Ökologie: Wenn wir die Materie als aktiv anerkennen, dann können wir nicht mehr so tun, als ob wir die Natur einfach beherrschen, als ob wir sie kontrollieren und sie nur Ressource wäre.

Diese Konzeption der thing-power weist strukturelle Ähnlichkeiten zu Blochs Begriff der produktiven Materie auf. Auch Bloch denkt die Materie nicht als passiv, sondern als aktiv, nicht als Objekt, sondern als Subjekt – wenn auch in einem metaphorischen Sinne. Auch Bloch insistiert darauf, dass die Materie Tendenzen hat, dass sie drängt, dass sie wirkt. Die materia prima ist nicht bloß Substrat, nicht bloß das, was geformt wird, sondern sie ist produktiv, ist vorausweisend und Träger von Möglichkeiten.

Doch es gibt auch Differenzen. Bloch denkt die Produktivität der Materie primär teleologisch – sie tendiert zu etwas, zu höherer Komplexität, zu Bewusstsein, zu Freiheit. Bennett hingegen vermeidet eine solche Teleologie. Die Materie ist produktiv, aber sie hat keine festgelegte Richtung, kein Ziel, kein Telos. Ihre Wirkmächtigkeit ist nicht gerichtet, sondern offen und experimentell. Die Dinge wirken, aber sie wissen nicht, worauf sie hinwirken; sie experimentieren, aber ohne Plan.

Assemblages: Verteilte agency in Konstellationen

Ein weiterer zentraler Begriff bei Bennett ist der der assemblage – der Konstellation, des Gefüges. Dieser Begriff stammt von Deleuze und Guattari, wird aber von Bennett spezifisch verwendet. Eine assemblage ist ein temporäres Arrangement heterogener Elemente – menschlicher und nicht-menschlicher, organischer und anorganischer, technischer und natürlicher – die zusammenwirken und gemeinsam Effekte erzeugen, die nicht auf eines der Elemente allein reduzierbar sind.

Das Beispiel des Stromausfalls zeigt dies: Der Stromausfall ist nicht verursacht von einem einzelnen Faktor, sondern er emergiert aus einer assemblage – aus alternder Infrastruktur, aus Bäumen, aus elektrischen Strömen, aus ökonomischen Entscheidungen, aus politischen Regulierungen, aus meteorologischen Bedingungen. Alle diese Faktoren wirken zusammen; keiner ist allein verantwortlich, aber alle tragen bei. Die agency ist verteilt über die assemblage und nicht in einem souveränen Subjekt konzentriert.

Diese Konzeption hat wichtige Konsequenzen für das politische Denken. Wenn agency verteilt ist, wenn Kausalität distribuiert ist, dann kann man politische Probleme nicht mehr auf einzelne Akteure zurückführen, nicht mehr auf böse Individuen oder auf falsche Entscheidungen. Vielmehr muss man die gesamte assemblage analysieren und verstehen, wie die verschiedenen Elemente zusammenwirken. Jede Intervention muss entsprechend auf verschiedenen Ebenen gleichzeitig erfolgen.

Diese Konzeption lässt sich produktiv mit Blochs Tendenz-Begriff verbinden. Auch Bloch denkt nicht in isolierten Kausalketten, sondern in Tendenzen und Konstellationen. Eine Tendenz ist nicht ein isolierter Faktor, sondern ein Zusammenspiel verschiedener Momente – ökonomischer, politischer, kultureller, psychischer. Die Tendenz zur Emanzipation etwa ist nicht einfach der Wille unterdrückter Klassen, sondern sie ist eine komplexe Konfiguration, in der ökonomische Widersprüche, politische Kämpfe, kulturelle Artikulationen und individuelle Hoffnungen zusammenwirken. Bennett würde Blochs Tendenz-Begriff vermutlich als zu teleologisch kritisieren. Aber sie würde seine Betonung der Komplexität und Vielschichtigkeit teilen.

Vital materialism: Gegen den Dualismus von Leben und Materie

Bennetts bezeichnet ihre Position als vital materialism – vitalen Materialismus. Dieser Begriff ist bewusst paradox: Vitalismus und Materialismus wurden traditionell als Gegensätze gedacht. Der Vitalismus behauptet, dass Leben ein eigenständiges Prinzip ist, nicht auf Materie reduzierbar, dass es eine Lebenskraft gibt, einen élan vital, ein Prinzip, das die tote Materie belebt. Der Materialismus behauptet, dass alles Materie ist, dass auch Leben nur eine komplexe Form von Materie ist, dass es keine nicht-materiellen Prinzipien gibt.

Bennett will diese Opposition überwinden. Sie entwickelt einen Materialismus, der zugleich vital ist – der die Materie selbst als lebendig denkt, der nicht zwischen toter Materie und lebendigem Geist unterscheidet. Die Materie ist immer schon lebendig, immer schon aktiv, immer schon produktiv. Es gibt keine fundamentale Differenz zwischen Leben und Materie, sondern nur graduelle Unterschiede in der Komplexität, in der Organisation, in der Wirkmächtigkeit.

Diese Position ist strukturanalog zu Blochs spekulativem Materialismus. Auch Bloch will den mechanistischen Materialismus überwinden, ohne in Vitalismus oder Idealismus zu verfallen. Auch Bloch denkt die Materie als produktiv, als subjekthaft, als lebendig – nicht metaphorisch, sondern ontologisch. Auch Bloch vermeidet den Dualismus zwischen toter Materie und lebendigem Geist und denkt stattdessen eine stufenweise sich entwickelnde Kontinuität.

Doch es gibt eine wichtige Differenz. Bloch denkt diese Kontinuität als Fortschritt – von einfacheren zu komplexeren Formen, von unbewusster zu bewusster Materie, von Natur zu

Geschichte. Diese Entwicklung hat eine Richtung – die Heimat, die Versöhnung. Bennett hingegen vermeidet eine solche Entwicklungslogik. Sie denkt nicht teleologisch, sondern experimentell im Sinne von ungeplanter Emergenz. Die Materie erzeugt kontinuierlich neue Formen – aber ohne Ziel, ohne Plan, ohne Garantie.

Diese Differenz ist signifikant. Sie markiert den Unterschied zwischen einer geschichtsphilosophischen und einer ökologischen Perspektive. Bloch sieht einen geschichtlichen Fortschritt – auch wenn er diesen Fortschritt nicht als determiniert denkt. Bennett denkt Wirklichkeit als ökologische Assemblage – ohne Fortschrittsnarrativ oder Teleologie.

Politische Konsequenzen: Für eine ökologische Demokratie

Bennetts vital materialism hat unmittelbare politische Konsequenzen. Wenn die Materie Wirkmächtigkeit hat, wenn Dinge handeln, wenn agency verteilt ist, dann muss die Demokratie erweitert werden. Die Demokratie kann nicht mehr nur die Partizipation von Menschen regeln, sondern sie muss auch die Partizipation nicht-menschlicher Akteure berücksichtigen – nicht im Sinne, dass Flüsse Wahlrecht bekommen, aber im Sinne, dass ihre Wirkmächtigkeit anerkannt wird, dass ihre Interessen berücksichtigt werden, dass ihre agency respektiert wird.

Bennett spricht von einer ökologischen Demokratie, die nicht anthropozentrisch ist und in der nicht nur menschliche Interessen zählen, sondern auch nicht-menschliche. Diese Demokratie erfordert neue Formen der Repräsentation, neue Verfahren der Entscheidungsfindung, neue Weisen des politischen Denkens. Sie erfordert, dass wir lernen, auf die Materie zu hören, ihre Signale zu deuten und ihre Wirkmächtigkeit zu respektieren.

Diese politische Vision hat Ähnlichkeiten mit Blochs Konzept der Allianztechnik. Auch Bloch denkt eine Technik, die nicht die Natur beherrscht, sondern mit ihr im Bündnis arbeitet. Auch Bloch fordert, dass wir die Eigenaktivität der Natur anerkennen, dass wir nicht bloß auf sie einwirken, sondern auch von ihr lernen. Auch Bloch denkt ein Verhältnis zur Natur, das nicht instrumentell ist, sondern partnerschaftlich.

Doch Bloch denkt dies im Rahmen einer sozialistischen Transformation, im Kontext der Überwindung kapitalistischer Naturbeherrschung. Seine Allianztechnik ist Teil eines umfassenderen Projekts der Emanzipation, der Verwirklichung der konkreten Utopie. Bennett hingegen denkt ihre ökologische Demokratie weniger im Rahmen eines umfassenden revolutionären Projekt, sondern mehr im Rahmen gradueller Transformationen durch pragmatischer Experimente und lokale Interventionen.

Diese Differenz reflektiert unterschiedliche politische Kontexte. Bloch schreibt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, im Kontext von Revolutionen, von großen politischen Umbrüchen und in der Hoffnung auf fundamentale Transformation. Bennett schreibt zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in einem Kontext, in dem Revolutionen unwahrscheinlich scheinen, in dem es eher um ökologische Krisenbewältigung durch graduelle Veränderungen geht.

Affektive Dimension: Enchantment und Hoffnung

Ein weiterer wichtiger Aspekt von Bennetts Ansatz ist die affektive Dimension. Sie spricht von enchantment – von Verzauberung, von der Fähigkeit, sich faszinieren zu lassen, sich berühren zu lassen, sich affizieren zu lassen von der Lebendigkeit der Materie. Diese Verzauberung ist nicht eine Regression in vormoderne Naivität oder Animismus, sondern eine Form der Aufmerksamkeit und Sensibilität für die Wirkmächtigkeit der Dinge.

Diese Verzauberung hat auch ethische Funktion. Bennett argumentiert, dass die Anerkennung der Lebendigkeit der Materie zu einem respektvolleren Umgang mit ihr führt. Wenn wir die Materie als lebendig wahrnehmen und ihre Wirkmächtigkeit spüren, dann werden wir weniger geneigt sein, sie zu instrumentalisieren. Die Verzauberung ist nicht bloß ästhetische Erfahrung, sondern hat praktische Konsequenzen für unser Handeln.

Diese affektive Dimension weist Parallelen zu Blochs Hoffnung auf. Auch Bloch denkt einen Affekt – die Hoffnung – als fundamental für transformative Praxis. Auch bei Bloch ist dieser Affekt nicht irrational, nicht bloß subjektiv, sondern er ist eine Form der Erkenntnis, eine Weise, die Wirklichkeit zu erschließen. Die Hoffnung ist das affektive Korrelat der Erkenntnis des Noch-Nicht; die Verzauberung ist das affektive Korrelat der Erkenntnis der thing-power.

Doch es gibt Differenzen. Blochs Hoffnung ist zukunftsgerichtet und auf Transformation orientiert. Bennetts Verzauberung ist gegenwartsbezogen, kontemplativ und auf Wahrnehmung orientiert. Bloch fragt: Wie können wir die Welt verändern? Bennett fragt: Wie können wir die Welt anders wahrnehmen? Beide Fragen sind wichtig, aber sie akzentuieren unterschiedlich.

Stärken und Grenzen

Bennetts vibrant matter ist ein wichtiger Beitrag zur zeitgenössischen Prozessphilosophie und zur politischen Ökologie. Sie zeigt, wie eine nicht-anthropozentrische Ontologie praktisch-politisch fruchtbar gemacht werden kann, wie sie zu neuen Formen des Denkens und Handelns anregt. Sie entwickelt eine Position, die sowohl materialistisch als auch vital ist, die sowohl ontologisch fundiert als auch politisch relevant ist.

Die Stärken von Bennetts Ansatz liegen in der Konkretheit der Beispiele, in der Zugänglichkeit der Darstellung, in der Verbindung von Theorie und Praxis. Sie schreibt nicht abstrakt wie Barad, sondern illustriert ihre Thesen an konkreten Phänomenen – an Stromausfällen, an Nahrung, an Müll. Sie zeigt, wie eine Prozessontologie für alltägliche Erfahrungen relevant sein kann, wie sie unsere Wahrnehmung verändert, wie sie zu anderen Praktiken anleitet.

Doch es gibt auch Probleme. Ein erstes Problem betrifft die begriffliche Präzision. Bennetts Konzepte – thing-power, vibrant matter, vital materialism – sind suggestiv, aber vage. Was genau bedeutet es, dass Materie lebendig ist? Ist das eine metaphorische Rede, oder eine ontologische Behauptung? Wenn das Zweite, wie lässt sich diese Behauptung präzisieren, wie lässt sie sich von animistischen oder vitalistischen Positionen unterscheiden?

Ein zweites Problem betrifft die Normativität. Bennett entwickelt eine ökologische Ethik und Politik, aber die normativen Grundlagen bleiben unklar. Warum sollten wir die Wirkmächtigkeit der Dinge respektieren? Warum sollten wir eine ökologische Demokratie anstreben? Bennett antwortet: Weil es besser ist, weil es zu nachhaltigeren Verhältnissen

führt, weil es die Zerstörung der Umwelt verhindert. Aber diese Antworten setzen voraus, dass Nachhaltigkeit, dass Umweltschutz Werte sind – und diese Werte werden nicht ontologisch begründet, sondern vorausgesetzt.

Hier zeigt sich ein Vorteil von Blochs Ansatz. Bloch versucht, die Normativität ontologisch zu fundieren – in den objektiven Tendenzen der Materie, in der Richtung der Geschichte. Bennett verzichtet auf eine solche Fundierung, sie setzt normative Prämissen voraus. Dies macht ihren Ansatz weniger dogmatisch, aber auch weniger orientierend. Man könnte sagen: Bennett zeigt, dass die Materie lebendig ist, aber sie begründet nicht hinreichend, warum dies normativ relevant sein sollte.

Ein drittes Problem betrifft das Verhältnis von Ontologie und Politik. Bennett behauptet, dass die Anerkennung der Lebendigkeit der Materie zu besserer Politik führt. Aber dieser Zusammenhang ist nicht zwingend. Man könnte auch argumentieren, dass eine vitalistische Ontologie missbraucht werden kann, dass sie zu romantischen Naturkonzeptionen führt, dass sie die strukturellen Ursachen ökologischer Krisen verschleiert. Die bloße Ontologie garantiert keine bestimmte Politik; es bedarf zusätzlicher normativer und strategischer Überlegungen.

Vitaler Materialismus mit Richtung

Bennetts vibrant matter und Blochs produktive Materie lassen sich produktiv verbinden. Von Bennett kann man lernen, die Lebendigkeit der Materie konkret zu zeigen, an alltäglichen Phänomenen zu illustrieren, zugänglich zu machen. Von Bloch kann man lernen, diese Lebendigkeit zu orientieren, teleologisch zu denken, normativ zu fundieren – wenn auch vorsichtiger, undogmatischer, als Bloch selbst es getan hat.

Eine Synthese könnte so aussehen: Die Materie ist lebendig, ist produktiv, ist wirkmächtig (mit Bennett). Aber diese Lebendigkeit ist nicht richtungslos, nicht bloß experimentell, sondern sie hat Tendenzen, hat Richtungen, hat normativ relevante Strukturen (mit Bloch). Diese Tendenzen sind nicht determiniert, nicht garantiert, nicht absolut – aber sie sind real, sind identifizierbar, sind orientierend (gegen dogmatische Lesarten von Bloch).

Eine solche Synthese würde es ermöglichen, sowohl die Offenheit als auch die Orientierung zu denken, sowohl die Lebendigkeit als auch die Richtung, sowohl die Wirkmächtigkeit als auch die Normativität. Sie würde Bennetts ökologische Sensibilität verbinden mit Blochs politischer Orientierung. Sie würde zeigen, dass eine Prozessontologie möglich ist, die nicht neutral ist (wie Whitehead), aber auch nicht dogmatisch (wie manche Lesarten von Bloch), sondern die prozessual-normativ ist – die Orientierung gibt, ohne zu fixieren.

Diese Synthese ist die Aufgabe für eine zeitgenössische normative Prozessontologie, die im folgenden Abschnitt systematisch zu diskutieren sein wird. Barad und Bennett zeigen verschiedene Wege, wie Prozessphilosophie heute betrieben werden kann – wissenschaftsphilosophisch oder politisch-ökologisch, mit Betonung der Relationalität oder der Vitalität, mit Betonung der Verantwortung oder der Verzauberung. Beide Wege sind produktiv, beide haben Stärken und Schwächen. Die Aufgabe ist, sie zu verbinden, ihre jeweiligen Einsichten zu integrieren, ihre Grenzen zu überwinden.

Exkurs: Bruno Latour – Akteur-Netzwerk-Theorie als Prozesssoziologie

Bruno Latour nimmt in der zeitgenössischen Prozessphilosophie eine eigentümliche Stellung ein. Er wird selten als Prozessphilosoph bezeichnet und bezeichnet sich selbst nicht so. Doch seine Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) entwickelt eine Position, die fundamentale strukturelle Ähnlichkeiten zu Whitehead, Bloch und dem New Materialism aufweist. Latour denkt Wirklichkeit als Netzwerk von Relationen, lehnt die Subjekt-Objekt-Dichotomie ab, universalisiert agency und entwickelt eine radikal relationale Ontologie. Diese Konvergenzen sind umso bemerkenswerter, als Latour aus einer völlig anderen Tradition kommt – aus der Wissenschaftssoziologie, der Ethnographie, der Science and Technology Studies.

Die Beziehung zwischen Latour und der klassischen Prozessphilosophie ist ambivalent. Latour bezieht sich gelegentlich auf Whitehead, bezeichnet ihn als wichtigen Vorläufer, rezipiert ihn aber nicht systematisch. Er kennt vermutlich Bloch nicht oder berücksichtigt ihn nicht. Die Konvergenzen entstehen nicht durch direkte Rezeption, sondern durch parallele Problemstellungen: Wie kann man die moderne Dichotomie von Natur und Kultur überwinden? Wie kann man eine Ontologie entwickeln, die der Hybridität, der Vermischtheit, der Unreinheit der Welt gerecht wird?

Die Symmetrie von Menschlichem und Nicht-Menschlichem

Latours zentrale methodische Innovation ist das Symmetrieprinzip. Die klassische Soziologie unterscheidet strikt zwischen sozialen und natürlichen Phänomenen, zwischen menschlichen Akteuren und nicht-menschlichen Objekten. Soziale Phänomene werden durch Intentionen, durch Bedeutungen und durch Normen erklärt. Natürliche Phänomene werden durch Kausalgesetze, durch Mechanismen, durch Kräfte erklärt. Diese asymmetrische Behandlung reproduziert den modernen Dualismus von Natur und Kultur.

Latour verwirft diese Asymmetrie radikal. Er fordert, dass man menschliche und nicht-menschliche Akteure symmetrisch behandeln soll, dass man dieselben Begriffe, dieselben Erklärungsmuster, dieselben Methoden verwendet. Diese symmetrische Behandlung bedeutet nicht, dass Menschen und Dinge identisch sind, sondern dass beide als Akteure mit Handlungsmacht zu betrachten sind, die kausale Effekte erzeugen.

Diese Position weist offensichtliche Parallelen zu Whitehead auf. Auch Whitehead fordert eine einheitliche Ontologie, die alle Entitäten umfasst – von Elektronen bis zu menschlichem Bewusstsein. Auch Whitehead lehnt die Bifurkation der Natur ab, die Trennung von toter Materie und lebendigem Geist. Aber während Whitehead dies metaphysisch begründet, begründet Latour es methodologisch. Es geht ihm zunächst nicht um die ontologische Frage, was Dinge sind, sondern um die methodische Frage, wie wir sie behandeln sollen.

Diese methodische Orientierung hat Vorteile. Sie vermeidet metaphysische Spekulationen, die schwer zu verifizieren sind. Sie bleibt näher an in der empirischen Forschung beobachtbaren Phänomenen. Aber sie hat auch Nachteile. Sie lässt offen, ob die symmetrische Behandlung nur heuristische Strategie ist oder ob sie ontologische Grundlage hat. Latour selbst ist in dieser Frage ambivalent – manchmal klingt er wie ein Ontologe, der behauptet, dass Dinge wirklich agency haben; manchmal wie ein Pragmatist, der nur sagt, dass es produktiv ist, sie so zu behandeln.

Akteure und Netzwerke: Die relationale Konstitution

Latours zentrale Begriffe sind Akteur und Netzwerk. Ein Akteur ist alles, was einen Unterschied macht, was Effekte erzeugt, was andere Akteure beeinflusst. Diese Definition ist bewusst weit und umfasst Menschen ebenso wie Mikroben, Texte ebenso wie Maschinen, Institutionen ebenso wie Moleküle. Entscheidend ist nicht, was ein Akteur ist (seine Substanz, seine Essenz), sondern was er tut, welche Relationen er eingeht, welche Netzwerke er bildet.

Ein Netzwerk ist ein temporäres Arrangement von Akteuren, die aufeinander einwirken, die sich wechselseitig konstituieren, die gemeinsam Effekte erzeugen. Netzwerke sind nicht stabil, sondern müssen durch kontinuierliche Arbeit aufrechterhalten werden . Wenn diese Arbeit aufhört, zerfällt das Netzwerk.

Diese Konzeption ist strukturanalog zu Whiteheads actual occasions. Auch bei Whitehead konstituieren sich Entitäten relational, auch bei ihm gibt es keine präexistenten Substanzen. Auch bei Whitehead sind Entitäten das, was sie tun – ihr Prehendieren, ihr Integrieren, ihr Sich-Konstituieren. Der entscheidende Unterschied liegt in der zeitlichen Struktur: Whiteheads actual occasions sind diskret, haben einen Anfang und ein Ende, eine concrescence und eine satisfaction. Latours Netzwerke sind kontinuierlicher, müssen permanent stabilisiert werden und haben kein definitives Ende.

Auch zu Bloch gibt es Parallelen. Blochs S-P-Prozess ist ebenfalls relational strukturiert: Das Subjekt ist, was es ist, durch seine Relation zu seinem Prädikat, zu seinem Noch-Nicht. Aber bei Bloch gibt es eine Richtung, eine Tendenz, ein Wohin. Bei Latour hingegen gibt es keine solche Richtung. Netzwerke entstehen, stabilisieren sich, zerfallen – aber ohne teleologische Orientierung.

Übersetzung und Vermittlung: Die Arbeit der Stabilisierung

Ein zentraler Begriff in Latours Theorie ist die Übersetzung. Damit bezeichnet er den Prozess, durch den heterogene Akteure zu einem Netzwerk verknüpft werden. Übersetzung ist nicht einfache Transmission von Information, sondern Transformation. Wenn ein Akteur einen anderen übersetzt, verändert er ihn, passt ihn an, macht ihn kompatibel mit dem Netzwerk.

Latour illustriert dies an der wissenschaftlichen Praxis. Ein Wissenschaftler übersetzt Naturphänomene in Messdaten, Messdaten in Graphen, Graphen in wissenschaftliche Aussagen, Aussagen in Publikationen, Publikationen in Reputation. Jede dieser Übersetzungen ist eine Transformation, bei der etwas gewonnen und etwas verloren wird. Die Kette dieser Übersetzungen stabilisiert das wissenschaftliche Netzwerk.

Diese Konzeption weist Ähnlichkeiten zu Barads intra-action auf. Auch bei Barad konstituieren sich Entitäten durch ihre Relationen, auch bei ihr gibt es keine neutralen Übertragungen. Aber Barad betont stärker die Materialität, die apparativen Arrangements, die physikalischen Prozesse. Latour betont stärker die semiotischen Aspekte, die Bedeutungsproduktion, die sozialen Praktiken.

Die Politik der Hybride: Gegen die moderne Verfassung

Latours philosophisch-politisches Projekt zielt auf die Überwindung dessen, was er die moderne Verfassung nennt. Die Moderne konstituiert sich durch eine strikte Trennung von Natur und Kultur, von Objekten und Subjekten, von Tatsachen und Werten. Diese Trennung wird aber permanent unterlaufen durch die Produktion von Hybriden – von Entitäten, die weder reine Natur noch reine Kultur sind, sondern Mischungen, Assemblages, Netzwerke.

Latours berühmtes Beispiel ist das Ozonloch. Das Ozonloch ist nicht reine Natur (es ist durch menschliche Aktivität verursacht) und nicht reine Kultur (es ist ein physikalisches Phänomen). Es ist ein Hybrid aus Molekülen, Kühlschränken, internationalen Verträgen, wissenschaftlichen Messungen, politischen Verhandlungen, ökonomischen Interessen. Die moderne Verfassung kann solche Hybride nicht adäquat denken, weil sie auf der Trennung von Natur und Kultur besteht.

Latours Alternative ist eine Verfassung, die die Hybride anerkennt, die nicht zwischen Natur und Kultur trennt, sondern die Netzwerke analysiert, die verschiedene Akteure – menschliche und nicht-menschliche – verknüpfen. Diese Alternative nennt er das Parlament der Dinge – eine politische Form, die nicht nur menschlichen Akteuren Stimme gibt, sondern auch nicht-menschlichen.

Diese politische Vision hat Ähnlichkeiten mit Bennetts ökologischer Demokratie. Beide fordern eine Ausweitung der Politik über das rein Menschliche hinaus, beide wollen nicht-menschliche Akteure berücksichtigen. Aber Latour ist vorsichtiger, pragmatischer und weniger normativ als Bennett. Er entwickelt keine ausgearbeitete politische Theorie, sondern eher methodische Vorschläge, wie Politik anders gedacht werden könnte.

Kritik und Grenzen: Das Problem der Normativität

Latours Position ist produktiv, aber sie hat auch Grenzen. Die gravierendste betrifft die Normativität. Latour beschreibt, wie Netzwerke entstehen, wie sie sich stabilisieren, wie sie zerfallen. Aber er sagt nicht, welche Netzwerke besser sind als andere, welche gefördert werden sollten, welche verhindert. Seine Theorie ist deskriptiv, nicht präskriptiv.

Diese Neutralität ist methodisch gewollt. Latour will nicht von vornherein festlegen, was gut ist, will nicht mit normativen Prämissen beginnen, will offen sein für die Empirie. Aber diese Offenheit führt zu politischer Orientierungslosigkeit. Wenn alle Netzwerke gleichermaßen legitim sind, wenn es keine Kriterien gibt, zwischen ihnen zu unterscheiden, dann kann man nicht sagen, dass kapitalistische Netzwerke schlechter sind als sozialistische, dass ausbeuterische schlechter sind als solidarische.

Hier zeigt sich ein fundamentaler Unterschied zu Bloch. Bloch entwickelt eine normativ orientierte Ontologie, die zwischen emanzipatorischen und regressiven Tendenzen unterscheidet. Latour verzichtet auf solche Unterscheidungen. Er analysiert wissenschaftliche Netzwerke, technologische Netzwerke, politische Netzwerke – aber er beurteilt sie nicht und, bleibt neutral.

Diese Neutralität hat Latour den Vorwurf eingebracht, dass seine Theorie konservativ sei indem sie das Bestehende affirmiert und keine Grundlage für Kritik bietet. Latour hat auf diese Vorwürfe reagiert und in späteren Arbeiten versucht, normative Dimensionen zu

entwickeln. Aber diese Versuche bleiben vage und weniger ausgearbeitet als seine deskriptive Theorie.

Latour und Bloch: Zwei Weisen, Prozess zu denken

Der Vergleich zwischen Latour und Bloch zeigt zwei grundverschiedene Weisen, Prozessphilosophie zu betreiben. Latour entwickelt eine empirisch-deskriptive Prozesstheorie, die analysiert, wie Netzwerke entstehen, ohne normativ zu bewerten. Bloch entwickelt eine normativ-orientierte Prozesstheorie, die zeigt, in welche Richtung Prozesse gehen sollten. Latour ist Soziologe und empirischer Wissenschaftsforscher. Bloch ist Philosoph, ist Utopist, ist Visionär.

Beide Positionen haben ihre Berechtigung. Latours empirische Orientierung bewahrt vor Dogmatismus und vorschnellen normativen Urteilen, vor der Gefahr, die Wirklichkeit normativen Schemata anzupassen. Blochs normative Orientierung bewahrt vor Beliebigkeit, vor politischer Orientierungslosigkeit, vor der Unfähigkeit, zwischen besser und schlechter zu unterscheiden.

Eine adäquate Prozessphilosophie müsste beide Momente integrieren. Sie müsste empirisch sensibel sein wie Latour, aber normativ orientiert wie Bloch. Sie müsste Netzwerke analysieren können, ohne in Wertneutralität zu verfallen. Sie müsste Tendenzen identifizieren können, ohne dogmatisch zu werden. Ob und wie eine solche Integration möglich ist, wird im folgenden Abschnitt zu diskutieren sein.

2.3.3 Synthesemöglichkeiten: Normative Prozessontologie

Die Diskussion der zeitgenössischen Ansätze – Barads agential realism, Bennetts vibrant matter, Latours Akteur-Netzwerk-Theorie – hat gezeigt, dass die Prozessphilosophie lebendig ist, dass sie produktiv weiterentwickelt wird, dass sie für aktuelle theoretische und praktische Problemstellungen fruchtbar gemacht werden kann. Zugleich hat sich gezeigt, dass die fundamentale Spannung, die zwischen Whitehead und Bloch besteht, in diesen zeitgenössischen Ansätzen fortbesteht: die Spannung zwischen wissenschaftlicher Neutralität und politischer Parteilichkeit, zwischen deskriptiver Analyse und normativer Orientierung, zwischen kosmologischer Universalität und geschichtsphilosophischer Konkretheit.

Die Aufgabe, vor der eine zeitgenössische Prozessphilosophie steht, besteht darin, diese Spannung nicht einseitig aufzulösen, sondern produktiv zu halten. Es geht nicht darum, entweder neutral zu sein wie Whitehead oder parteilich wie Bloch, sondern darum, beide Momente zu integrieren. Es geht um die Entwicklung einer normativen Prozessontologie, die sowohl wissenschaftlich fundiert als auch politisch orientierend ist, die sowohl empirisch sensibel als auch ethisch engagiert ist, die sowohl die Offenheit der Prozesse respektiert als auch Kriterien für ihre Beurteilung entwickelt.

Im Folgenden werden Ansätze für eine solche Synthese diskutiert. Zunächst wird das systematische Problem präzisiert (a), dann werden verschiedene Lösungsstrategien erörtert (b-d), schließlich wird ein eigener Synthesevorschlag skizziert (e).

(a) Das systematische Problem: Normativität ohne Dogmatismus

Das zentrale Problem lässt sich so formulieren: Wie kann eine Prozessontologie normativ sein, ohne dogmatisch zu werden? Wie kann sie zwischen besseren und schlechteren Entwicklungen unterscheiden, ohne diese Unterscheidung metaphysisch zu hypostasieren? Wie kann sie orientieren, ohne zu determinieren?

Das Problem hat mehrere Dimensionen. Erstens die ontologische Dimension: Ist die Normativität in der Wirklichkeit selbst fundiert, oder wird sie von außen an sie herangetragen? Wenn das Erste gelten soll, droht der naturalistische Fehlschluss. Wenn das Zweite gelten soll, bleibt die Normativität willkürlich-subjektiv und unbegründet. Zweitens die epistemologische Dimension: Wie erkennt man, welche Entwicklungen besser sind? Gibt es objektive Kriterien, oder sind alle Bewertungen perspektivisch, kontingent, revidierbar? Drittens die praktische Dimension: Wie verhindert man, dass normative Ontologien für die Legitimation von Gewalt und Unterdrückung missbraucht werden?

Diese Fragen sind nicht neu. Sie durchziehen die gesamte Geschichte der Moralphilosophie, der politischen Philosophie, der Geschichtsphilosophie. Aber sie stellen sich für die Prozessphilosophie in spezifischer Weise, weil diese nicht mit fertigen Substanzen arbeiten kann, nicht mit ewigen Werten, nicht mit fixen Normen. Eine Prozessphilosophie muss Normativität prozessual denken – als sich entwickelnd, als emergierend, als selbst im Werden begriffen.

(b) Erste Lösungsstrategie: Prozedurale Normativität

Eine erste Lösungsstrategie besteht darin, die Normativität nicht inhaltlich, sondern prozedural zu bestimmen. Diese Strategie findet sich implizit bei Barad und lässt sich so formulieren: Nicht bestimmte Inhalte, bestimmte Zustände, bestimmte Konfigurationen sind normativ ausgezeichnet, sondern bestimmte Prozesse, bestimmte Verfahren, bestimmte Praktiken.

Barad etwa privilegiert nicht Phänomene, sondern bestimmte Weisen des Umgangs mit Phänomenen. Konfigurationen, die ihre eigene Gemachtheit reflektieren, die offen sind für Rekonfiguration, die Verantwortung übernehmen für die Schnitte, die sie setzen, sind besser als solche, die ihre Kontingenz verschleiern, indem sie sich als natürlich und alternativlos präsentieren. Dies ist prozedurale Normativität: Sie bewertet nicht, was entsteht, sondern wie es entsteht.

Diese Strategie hat Vorteile. Sie vermeidet die Festlegung auf bestimmte Inhalte, die dogmatisch werden könnten. Sie bleibt offen für verschiedene Konkretisierungen, für verschiedene Zukünfte, für verschiedene Konfigurationen. Sie privilegiert nicht eine bestimmte Utopie, sondern bestimmte Weisen, mit Offenheit umzugehen – reflexiv, verantwortlich, kritisch.

Aber diese Strategie hat auch Grenzen. Sie bleibt formal und abstrakt und gibt wenig konkrete Orientierung. Man kann fragen: Ist jede Konfiguration legitim, solange sie reflexiv ist? Ist eine reflexive Unterdrückung besser als eine unreflexive Befreiung? Die prozedurale Normativität muss deshalb durch inhaltliche Momente ergänzt werden, indem man Kriterien einführt, die über reine Prozeduren hinausgehen.

(c) Zweite Lösungsstrategie: Negative Normativität

Eine zweite Lösungsstrategie besteht darin, die Normativität primär negativ zu bestimmen – nicht als Affirmation bestimmter Ziele, sondern als Kritik bestimmter Zustände. Diese Strategie entspricht Adornos negativer Dialektik und lässt sich auch bei Bennett finden.

Die negative Normativität sagt nicht, wie die befreite Gesellschaft aussehen soll, sondern nur, was sie nicht sein darf. Sie sagt nicht, was Heimat ist, sondern was Entfremdung ist. Sie sagt nicht, was das Gute ist, sondern was das Schlechte ist – Herrschaft, Ausbeutung, Unterdrückung, Zerstörung, Leiden. Diese negative Bestimmung ist konkreter als positive Utopien, weil das Leiden erfahrbar ist, während das Glück noch nicht ist.

Diese Strategie hat den Vorteil, dass sie nicht in abstrakte Utopien verfällt, dass sie beim Konkreten bleibt, beim Erfahrbaren. Sie kann konkret benennen, was falsch ist, ohne behaupten zu müssen, genau zu wissen, was richtig wäre. Sie kann Kritik üben, ohne ein fertiges Alternativmodell präsentieren zu müssen.

Aber auch diese Strategie bleibt unbefriedigend. Reine Negativität führt zu Resignation, zu Unfähigkeit, überhaupt noch Alternativen zu denken. Wenn man nur weiß, was man nicht will, aber nicht, was man will, dann fehlt die positive Orientierung als Motivation für transformative Praxis. Adornos negative Dialektik endet im „Grand Hotel Abgrund“, in der komfortablen Unfähigkeit, einen Ausweg zu zeigen. Eine politische Philosophie kann nicht bei reiner Negativität stehen bleiben.

(d) Dritte Lösungsstrategie: Immanente Normativität

Eine dritte Lösungsstrategie besteht darin, die Normativität immanent zu entwickeln, aus den Prozessen selbst, aus ihren eigenen Tendenzen, aus ihren eigenen Widersprüchen. Diese Strategie findet sich bei Bloch und lässt sich so präzisieren: Die Normativität ist nicht extern zur Ontologie, aber sie ist auch nicht absolut, sondern sie ist selbst prozessual und damit fluide und historisch.

Diese Strategie nimmt ernst, dass die Wirklichkeit nicht neutral ist, dass sie Tendenzen hat, dass diese Tendenzen normativ relevant sind. Aber sie vermeidet Blochs Schwäche – die Behauptung, objektiv und definitiv zu wissen, was die fundamentalen Tendenzen sind. Stattdessen denkt sie die Identifikation der Tendenzen als fallibel, als perspektivisch, als revidierbar.

Konkret könnte dies so aussehen: Man analysiert die Prozesse, identifiziert ihre Widersprüche, ihre Blockierungen, ihre Potenziale. Man fragt: Was verhindert diese Prozesse daran, sich zu entfalten? Was blockiert ihre Möglichkeiten? Und man formuliert normativ: Jene Entwicklungen sind besser, die diese Blockierungen aufheben, die die Entfaltung ermöglichen, die die Potenziale realisieren.

Diese immanente Normativität ist nicht willkürlich, weil sie an den Prozessen selbst ansetzt, an ihren eigenen Tendenzen. Aber sie ist nicht dogmatisch, weil sie anerkennt, dass die Identifikation dieser Tendenzen interpretativ ist, dass verschiedene Analysen zu verschiedenen Ergebnissen kommen können und damit Revision möglich und nötig ist.

Ein Beispiel: Die kapitalistische Gesellschaft erzeugt enorme Produktivkräfte, ermöglicht technologische Innovation, schafft materielle Grundlagen für ein gutes Leben. Zugleich

blockiert sie systematisch die Verwirklichung dieses Potenzials durch Klassenherrschaft, durch Ausbeutung, durch die Unterordnung der Bedürfnisse unter Profitlogik. Die immanente Kritik identifiziert diesen Widerspruch und formuliert normativ: Eine Gesellschaft, die diese Blockierung aufhebt, die die Produktivkräfte nicht für Profit, sondern für Bedürfnisbefriedigung nutzt, ist besser.

Diese Kritik ist nicht extern, nicht utopisch im Sinne abstrakter Wunschbilder. Sie nimmt die Gesellschaft beim Wort, bei ihren eigenen Möglichkeiten, bei ihren eigenen Potenzialen. Sie ist aber normativ, weil sie zwischen Blockierung und Entfaltung unterscheidet, weil sie Partei nimmt für die Entfaltung gegen die Blockierung.

(e) Synthesevorschlag: Prozessuale Normativität mit epistemischer Bescheidenheit

Auf der Basis dieser drei Strategien lässt sich ein Synthesevorschlag entwickeln, der Elemente von allen drei integriert. Dieser Vorschlag lautet: Eine normative Prozessontologie sollte (1) prozedural sensibel sein für Reflexivität, Offenheit, Verantwortung; (2) negativ bestimmen können, was Blockierung, Herrschaft, Unterdrückung ist; (3) immanent identifizieren, welche Tendenzen auf Entfaltung, auf Ermöglichung zielen; und (4) epistemisch bescheiden bleiben in dem Bewusstsein, dass alle diese Identifikationen fallibel, perspektivisch und revidierbar sind.

Diese Position lässt sich in mehreren Thesen präzisieren:

These 1: Prozesse haben Richtungen, aber keine Garantien. Die Wirklichkeit ist nicht neutral zwischen allen Möglichkeiten, sondern sie hat Tendenzen. Aber diese Tendenzen sind nicht determiniert, nicht garantiert, nicht absolut. Sie können blockiert werden, können scheitern, können in ihr Gegenteil umschlagen. Die Identifikation der Tendenzen ist Aufgabe der Analyse, nicht der Ontologie allein.

These 2: Die Normativität ist in den Widersprüchen fundiert. Normative Orientierung ergibt sich nicht aus abstrakten Prinzipien, sondern aus der Analyse konkreter Widersprüche. Wo Prozesse blockiert werden, wo Potenziale unterdrückt werden, wo Möglichkeiten verhindert werden, entsteht normative Orientierung: Die Blockierung ist zu kritisieren, die Entfaltung ist zu fördern.

These 3: Es gibt Grade der Normativität. Nicht alle normativen Urteile sind gleich sicher, gleich begründet, gleich verbindlich. Manche sind konkreter, empirisch besser fundiert, weniger umstritten – etwa das Urteil, dass Folter schlecht ist. Andere sind abstrakter, umstrittener, perspektivischer – etwa das Urteil, welches Wirtschaftssystem besser ist. Diese Grade zu differenzieren ist wichtig, um nicht alles zu relativieren, aber auch nicht alles zu dogmatisieren.

These 4: Die Perspektivität ist anzuerkennen. Alle normativen Urteile sind von einem Standpunkt aus formuliert und sind damit perspektivisch und interessengeleitet. Dies macht sie nicht willkürlich oder beliebig. Aber es fordert Selbstreflexion und die Bereitschaft, andere Perspektiven anzuerkennen, fordert damit demokratische Aushandlung statt autoritärer Festlegung.

These 5: Die Demokratie ist epistemisches und politisches Prinzip. Wenn die Zukunft offen ist, wenn Tendenzen interpretierbar sind, wenn normative Urteile fallibel sind, dann kann nicht eine Avantgarde, nicht eine Partei, nicht eine Elite für alle entscheiden. Die Identifikation der Tendenzen, die Formulierung der Normen, die Entscheidung über die Strategien muss demokratisch erfolgen, unter Beteiligung aller Betroffenen.

(f) Anwendung auf zeitgenössische Problemstellungen

Diese normative Prozessontologie lässt sich auf zeitgenössische Problemstellungen anwenden. Drei Beispiele sollen dies illustrieren:

Erstens die ökologische Krise. Die kapitalistische Produktionsweise erzeugt systematisch ökologische Zerstörung – Klimawandel, Artensterben, Verschmutzung. Diese Zerstörung ist nicht Akzidens, sondern Resultat der Profitlogik, die kurzfristige Gewinne über langfristige Nachhaltigkeit stellt. Die immanente Kritik identifiziert den Widerspruch: Das System zerstört seine eigenen natürlichen Grundlagen. Die normative Orientierung folgt: Eine Produktionsweise, die diesen Widerspruch aufhebt, die nachhaltig wirtschaftet, die ökologische Grenzen respektiert, ist besser. Dies ist nicht extern, nicht utopisch, sondern immanent – die Erhaltung der Lebensgrundlagen ist Bedingung für alle weitere Entwicklung.

Zweitens die Digitalisierung. Digitale Technologien erzeugen enorme Möglichkeiten – für Kommunikation, für Wissensverbreitung, für Partizipation. Zugleich werden sie systematisch genutzt für Überwachung, für Manipulation, für Konzentration von Macht. Der Widerspruch: Die Technologien könnten demokratisierend wirken, werden aber herrschaftlich eingesetzt. Die normative Orientierung: Eine Nutzung digitaler Technologien, die ihre emanzipatorischen Potenziale realisiert, die Überwachung verhindert, die demokratische Kontrolle ermöglicht, ist besser.

Drittens die Arbeit. Die Automatisierung könnte Arbeit reduzieren, könnte Menschen von entfremdeter Tätigkeit befreien, könnte Zeit schaffen für selbstbestimmte Aktivität. Zugleich wird sie genutzt, um Arbeitskräfte zu ersetzen, um Druck zu erhöhen, um Profite zu steigern. Der Widerspruch: Die technologischen Potenziale könnten Befreiung ermöglichen, werden aber für Intensivierung von Ausbeutung genutzt. Die normative Orientierung: Eine Arbeitsorganisation, die Automatisierung für Arbeitszeitverkürzung nutzt, die selbstbestimmte Tätigkeit ermöglicht, ist besser.

Diese Beispiele zeigen: Die normative Orientierung ergibt sich aus der Analyse konkreter Widersprüche, nicht aus abstrakten Prinzipien. Sie ist immanent, nicht extern. Sie ist konkret, nicht utopisch. Und sie ist begründbar, nicht willkürlich.

(g) Offene Fragen und Forschungsperspektiven

Die skizzierte normative Prozessontologie ist ein Vorschlag, keine fertige Theorie. Sie wirft Fragen auf, die weitere Ausarbeitung erfordern.

Eine erste Frage betrifft das Verhältnis von Ontologie und Politik. Wie genau lässt sich aus ontologischen Einsichten politische Orientierung gewinnen? Welche Vermittlungsschritte sind nötig? Welche zusätzlichen Prämissen? Die bloße Ontologie reicht nicht, aber sie ist auch nicht irrelevant. Das Verhältnis bedarf genauerer Klärung.

Eine zweite Frage betrifft die Universalität. Sind die identifizierten Tendenzen universal, oder sind sie historisch spezifisch? Gilt die Tendenz zu Freiheit für alle Zeiten, für alle Kulturen, für alle Kontexte? Oder ist sie spezifisch für die Moderne, für kapitalistische Gesellschaften, für westliche Traditionen? Bloch behauptet Universalität, aber diese Behauptung ist umstritten und bedarf genauerer Begründung.

Eine dritte Frage betrifft die nicht-menschliche Natur. Die bisherigen Beispiele konzentrierten sich auf Gesellschaft, auf Geschichte, auf menschliche Praxis. Aber eine Prozessontologie umfasst auch die nicht-menschliche Natur. Gibt es hier Tendenzen? Sind diese normativ relevant? Wie verhält sich die Normativität in der Natur zur Normativität in der Gesellschaft? Bennett und Barad denken hierzu, aber die Frage ist nicht abschließend geklärt.

Eine vierte Frage betrifft die praktische Umsetzung. Wie wird aus normativer Orientierung konkrete Praxis? Wie werden Einsichten in Tendenzen zu politischen Strategien? Die Theorie kann orientieren, aber sie kann nicht ersetzen, was politische Bewegungen leisten müssen – Organisation, Mobilisierung, Kampf. Das Verhältnis von Theorie und Praxis, von Philosophie und Politik bleibt Gegenstand ständiger Aushandlung.

Prozessphilosophie im 21. Jahrhundert

Die Diskussion hat gezeigt: Die Prozessphilosophie ist keine abgeschlossene historische Episode, sondern ein lebendiges, sich entwickelndes Forschungsprogramm. Von Whitehead über Bloch zu Barad, Bennett und Latour entwickelt sie sich weiter, nimmt neue Problemstellungen auf, entwickelt neue Begriffe, erschließt neue Anwendungsfelder.

Die fundamentale Spannung zwischen Neutralität und Normativität, zwischen Deskription und Präskription, zwischen Wissenschaft und Politik bleibt produktiv. Sie kann nicht einseitig aufgelöst werden, weder in Richtung auf reine Neutralität noch in Richtung auf dogmatische Parteilichkeit. Vielmehr ist sie produktiv zu halten und dialektisch zu vermitteln, um sie in verschiedenen Kontexten unterschiedlich zu akzentuieren.

Eine zeitgenössische Prozessphilosophie kann von allen Positionen lernen – von Whiteheads systematischer Strenge, von Blochs politischem Engagement, von Barads wissenschaftsphilosophischer Fundierung, von Bennetts ökologischer Sensibilität, von Latours empirischer Offenheit. Sie kann diese verschiedenen Momente in eine Position integrieren, die sowohl ontologisch fundiert als auch politisch orientierend ist, die sowohl wissenschaftlich informiert als auch ethisch engagiert ist, die sowohl die Offenheit der Prozesse respektiert als auch Kriterien für ihre Beurteilung entwickelt.

Diese Integration ist die Aufgabe einer Prozessphilosophie des 21. Jahrhunderts – einer Philosophie, die den drängenden Problemen der Gegenwart gerecht werden will: der ökologischen Krise, der digitalen Transformation, der Prekarisierung der Arbeit, den neuen Formen von Herrschaft und Widerstand. Eine solche Philosophie muss Prozess ernst nehmen – als Werden, als Offenheit, als Noch-Nicht. Aber sie darf nicht bei bloßer Deskription stehen bleiben. Sie muss orientieren, muss Partei nehmen, muss zeigen, in welche Richtung die Prozesse gehen könnten und sollten. Sie muss eine normative Prozessontologie sein – bescheiden in ihren epistemischen Ansprüchen, aber entschieden in ihrer politischen Orientierung.

ZWEITER TEIL: KRITISCHE KONSTELLATIONEN

III. Existenz und Hoffnung: Die Auseinandersetzung mit Heidegger

Die Gegenüberstellung von Ernst Bloch und Martin Heidegger gewährt einen kontrastreichen Blick auf eine der zentralen philosophischen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts. Beide Denker entwickeln in den 1920er Jahren – nahezu zeitgleich – fundamentale Neubestimmungen der Ontologie, beide stellen die Zeitlichkeit ins Zentrum ihres Denkens, beide opponieren gegen die Tradition der Substanzmetaphysik. Doch bei aller strukturellen Ähnlichkeit könnten die Ergebnisse kaum gegensätzlicher sein: Heideggers Existenzialontologie mündet in eine Analytik der Endlichkeit, des Seins zum Tode, der Angst als Grundbefindlichkeit. Blochs Ontologie des Noch-Nicht mündet in eine Philosophie der Hoffnung, des Seins zum Werden, der Utopie als Orientierung.

Diese Opposition ist nicht bloß eine Frage unterschiedlicher Temperamente oder weltanschaulicher Präferenzen. Sie betrifft fundamentale systematische Weichenstellungen: die Frage nach der primären Zeitdimension (Vergangenheit/Zukunft als Gewesenes oder als Kommendes), die Frage nach der Grundbefindlichkeit (Angst oder Hoffnung), die Frage nach dem Verhältnis von Ontologie und Ethik, die Frage nach der Möglichkeit von Transformation. Diese Weichenstellungen haben weitreichende Konsequenzen – für die Theorie des Subjekts, für die Gesellschaftstheorie, für die politische Philosophie.

Die Auseinandersetzung zwischen Bloch und Heidegger ist auch eine politische. Heideggers zeitweiliges Engagement für den Nationalsozialismus, seine Rektoratsrede von 1933, seine philosophischen Versuche, den Nationalsozialismus zu fundieren, stehen in scharfem Kontrast zu Blochs konsequentem Antifaschismus, zu seinem Exil, zu seinem Engagement für den Sozialismus. Diese politische Differenz ist nicht äußerlich zu den philosophischen Positionen, sondern sie hängt zusammen mit den fundamentalen ontologischen Entscheidungen – mit der Frage, ob Sein primär Endlichkeit oder Offenheit ist, ob Existenz primär durch Geworfenheit oder durch Entwurf bestimmt ist.

Im Folgenden werden drei zentrale Konstellationen der Auseinandersetzung untersucht. Zunächst die Frage der Zeitlichkeit: Heideggers Sein zum Tode versus Blochs Sein zum Werden (3.1). Dann die Frage der existenzialen Struktur: Geworfenheit versus Entwurf (3.2). Schließlich die Frage der Grundbefindlichkeit: Angst versus Hoffnung (3.3). Jede dieser Konstellationen zeigt systematische Alternativen, die bis heute relevant sind, die verschiedene Wege markieren, Existenz, Zeitlichkeit und Möglichkeit zu denken.

3.1 Zwei Ontologien der Zeitlichkeit

Die Frage der Zeit steht im Zentrum sowohl von Heideggers „Sein und Zeit" (1927) als auch von Blochs „Prinzip Hoffnung" (1938-1947, veröffentlicht 1954-1959). Beide Werke verstehen sich als Ontologien, die von der Zeitlichkeit her denken, die Sein durch Zeit erschließen, die die Substanzmetaphysik durch eine temporale Ontologie ersetzen. Doch die Art und Weise, wie Zeit gedacht wird, könnte unterschiedlicher nicht sein.

Heidegger denkt Zeit primär von der Endlichkeit her. Die fundamentale Zeitlichkeit des Daseins erschließt sich in der Konfrontation mit dem Tod, mit der radikalsten Möglichkeit, mit dem Ende aller Möglichkeiten. Die eigentliche Zeitlichkeit ist endlich, ist begrenzt, ist durch das unüberholbare Ende strukturiert. Die Zukunft ist nicht offenes Feld von Möglichkeiten, sondern Vorlaufen zum Tode, Antizipation der eigenen Endlichkeit.

Bloch hingegen denkt Zeit primär von der Offenheit her. Die fundamentale Zeitlichkeit ist das Noch-Nicht, ist das Kommende, ist die nicht abgeschlossene Zukunft. Die Zeit ist nicht durch ein Ende begrenzt, sondern sie ist prinzipiell Raum für Möglichkeiten, die noch nicht realisiert sind. Die Zukunft ist nicht das Ende, sondern der Horizont, nicht der Tod, sondern das Leben in seinen unausgeschöpften Potentialen.

Diese Opposition strukturiert alle weiteren Differenzen. Sie betrifft nicht nur die Theorie der Zeit, sondern auch die Theorie des Subjekts, der Welt, der Praxis, der Geschichte. Im Folgenden wird diese Opposition in drei Schritten entfaltet: zunächst die Analyse der beiden Zeitkonzeptionen (3.1.1), dann die Frage der existenzialen Struktur (3.1.2), schließlich die Frage der Grundbefindlichkeit (3.1.3).

3.1.1 Sein zum Tode versus Sein zum Werden

Heideggers Sein zum Tode: Die Endlichkeit als Grundstruktur

Heideggers Analyse der Zeitlichkeit in „Sein und Zeit" kulminiert in der Exposition des Seins zum Todes. Der Tod ist für Heidegger nicht ein empirisches Faktum, nicht ein biologisches Ereignis, das irgendwann eintritt. Der Tod ist vielmehr eine existenziale Struktur des Daseins, eine Möglichkeit, die das Dasein immer schon ist, die seine Existenz von Grund auf strukturiert.

Diese Struktur lässt sich in mehreren Momenten explizieren. Erstens: Der Tod ist die eigenste Möglichkeit des Daseins. Er betrifft das Dasein in seiner Singularität, in seiner Unvertretbarkeit. Niemand kann für mich sterben; der Tod ist das, was mich als dieses einzelne Dasein konstituiert, was mich von allen anderen unterscheidet. Die Eigenheit des Todes bedeutet, dass er nicht delegierbar ist, nicht teilbar, nicht verallgemeinerbar.

Zweitens: Der Tod ist die unbezügliche Möglichkeit. Er betrifft nicht ein bestimmtes Vermögen, nicht eine bestimmte Relation, nicht ein bestimmtes Verhalten. Er betrifft das Dasein als Ganzes, in seiner Totalität. Im Tod geht es um das Ganz-sein-Können des Daseins, um seine Möglichkeit, sich als Ganzes zu erfassen, sich in seiner Einheit zu verstehen.

Drittens: Der Tod ist die unüberholbare Möglichkeit. Er ist nicht eine Möglichkeit unter anderen, nicht etwas, was man realisieren oder nicht realisieren kann. Er ist die Möglichkeit,

die alle anderen Möglichkeiten begrenzt, die definiert, was überhaupt möglich ist. Der Tod ist das absolute Ende, die Grenze, über die hinaus es keine Möglichkeiten mehr gibt.

Viertens: Der Tod ist die gewisse Möglichkeit. Er ist nicht hypothetisch, nicht bloß möglich im Sinne von: könnte sein oder könnte nicht sein. Er ist gewiss, ist unausweichlich, ist das einzige, was absolut sicher ist. Diese Gewissheit des Todes unterscheidet ihn von allen anderen Möglichkeiten, die immer auch scheitern können, die kontingent bleiben.

Fünftens: Der Tod ist die unbestimmte Möglichkeit. Während seine Gewissheit absolut ist, bleibt sein Wann unbestimmt. Der Tod kann jederzeit eintreten; es gibt keine Sicherheit über den Zeitpunkt. Diese Unbestimmtheit macht den Tod zur ständigen Möglichkeit, zur Bedrohung, die immer präsent ist.

Aus dieser Struktur des Todes folgt für Heidegger die eigentliche Zeitlichkeit. Das Dasein, das sich zu seinem Tod verhält, das ihn nicht verdrängt, sondern antizipiert, das ihm vorläuft, dieses Dasein konstituiert eigentliche Zukunft. Die Zukunft ist nicht ein Noch-nicht-Gewordenes, das irgendwann eintreten wird, sondern sie ist das Vorlaufen in die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit.

Diese Zukunft ist endlich. Sie ist nicht offenes Feld unendlicher Möglichkeiten, sondern sie ist begrenzt durch den Tod, ist strukturiert durch die Endlichkeit. Die Zeitlichkeit ist nicht linear-progressiv, nicht als Fortschreiten in eine unbegrenzte Zukunft denkbar, sondern sie ist zirkulär, ist Rückkehr zu sich selbst in der Antizipation des Endes.

Diese endliche Zeitlichkeit strukturiert auch die anderen Zeitmodi. Die Gegenwart ist nicht selbständig, nicht ein Jetzt-Punkt, sondern sie ist Augenblick – der Moment, in dem das Dasein sich zu seiner Endlichkeit verhält, in dem es entschlossen handelt angesichts des Todes. Die Vergangenheit ist Gewesenheit – nicht etwas, das vorbei ist und nicht mehr wirkt, sondern etwas, das das Dasein ist, was es gewesen ist, was es als seine Geschichte trägt.

Diese drei Zeitmodi – Zukunft als Vorlaufen, Gegenwart als Augenblick, Vergangenheit als Gewesenheit – bilden die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit. Sie sind nicht nacheinander, nicht sukzessiv, sondern sie sind gleichursprünglich und die verschiedene Weisen, wie das Dasein zeitlich ist.

Die individualistische Fundierung der heideggerschen Zeitlichkeit

Entscheidend für das Verständnis von Heideggers Position ist, dass diese Analytik der Zeitlichkeit ihren Ausgang beim einzelnen Dasein nimmt. Das Dasein ist je meines – es ist immer dieses singuläre, unvertretbare, vereinzelte Existierende. Diese Jemeinigkeit ist nicht bloß empirisches Faktum (dass Menschen nun mal einzeln existieren), sondern existenziale Struktur. Das Dasein ist primär als Einzelnes, als Vereinzeltes zu denken; alle Sozialität, alle Gemeinschaft, alle Kollektivität ist sekundär, ist abgeleiteter Modus.

Diese Priorität des Einzelnen zeigt sich besonders deutlich in der Analyse des Todes. Der Tod ist die eigenste Möglichkeit – er betrifft das Dasein in seiner radikalsten Vereinzelung. Niemand kann für mich sterben; der Tod ist das Nicht-Delegierbare schlechthin. In der Konfrontation mit dem Tod wird das Dasein auf sich selbst zurückgeworfen, wird vereinzelt,

wird aus allen sozialen Bezügen herausgerissen. Die eigentliche Existenz ist die vereinzelte, die sich von der Öffentlichkeit, vom Man, von der Massenhaftigkeit distanziert.

Heidegger formuliert dies explizit: „Das Sterben muss jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er ‚ist', wesenhaft je der meine" (SuZ 240). Diese Jemeinigkeit des Todes ist nicht bloß faktische Gegebenheit, sondern sie ist konstitutiv für eigentliche Existenz. Die Uneigentlichkeit besteht gerade darin, dass das Dasein sich dieser Vereinzelung entzieht, dass es sich im Man verliert, dass es seinen Tod als allgemeines Faktum behandelt (man stirbt) statt als eigenste Möglichkeit.

Diese individualistische Struktur prägt auch Heideggers Zeitverständnis. Die eigentliche Zeitlichkeit ist die des einzelnen Daseins, das sich zu seiner Endlichkeit verhält. Die Geschichte ist sekundär, ist abgeleitet aus der Geschichtlichkeit des Daseins. Zwar entwickelt Heidegger in §74-77 von „Sein und Zeit" durchaus eine Theorie der Geschichtlichkeit, aber diese bleibt fundiert in der individuellen Zeitlichkeit. Geschichte ist erst mal meine Geschichte, mein Schicksal, meine Tradition. Die universale Geschichte, die Weltgeschichte, die Geschichte der Menschheit ist abgeleitet, ist nicht fundamental.

Die Gesellschaft, das Kollektiv, die politische Sphäre erscheinen in dieser Konzeption als Verfallsformen der Existenz. Das Man ist der Modus der Uneigentlichkeit, ist die Flucht vor der eigenen Endlichkeit in die Anonymität des Kollektivs. Die Masse ist das Gegenteil von Eigentlichkeit; echte Existenz ist vereinzelt, ist zurückgezogen, ist entpolitisiert. Die eigentliche Zeitlichkeit wird gerade nicht kollektiv konstituiert, sondern sie wird im Rückzug aus dem Kollektiven, in der Vereinzelung, in der Konfrontation mit der eigenen Sterblichkeit gewonnen.

Diese Entpolitisierung der Zeitlichkeit hat weitreichende Konsequenzen. Die Frage nach der Zukunft wird zur privaten Angelegenheit des Einzelnen, der sich zu seinem Tod verhält. Die Transformation der Gesellschaft, die Gestaltung der Geschichte, die kollektive Arbeit an einer besseren Zukunft – all dies bleibt außerhalb des fundamentalontologischen Horizonts. Heidegger kann in „Sein und Zeit" keine positive Bestimmung politischer Praxis entwickeln, weil seine Zeitlichkeit von vornherein individualistisch strukturiert ist.

Blochs Sein zum Werden: Die Offenheit als Grundstruktur

Bloch entwickelt keine vergleichbar systematische Analyse der Zeitlichkeit wie Heidegger in „Sein und Zeit". Seine Zeittheorie ist verstreut über viele Texte, ist fragmentarisch, ist oft metaphorisch statt begrifflich präzise. Dennoch lässt sich eine klare Gegenposition zu Heidegger rekonstruieren.

Blochs fundamentale These lautet: Das Sein ist nicht zum Tode, sondern zum Werden. Die primäre Zeitdimension ist nicht das Ende, sondern der Anfang, nicht der Tod, sondern die Geburt, nicht die Endlichkeit, sondern die Offenheit. Diese These klingt zunächst trivial, aber sie hat weitreichende Konsequenzen für die gesamte Ontologie.

Das Noch-Nicht ist Blochs zentrale Zeitkategorie. Es bezeichnet nicht einfach das, was noch nicht eingetreten ist, was in der Zukunft liegen wird. Es bezeichnet vielmehr eine ontologische Struktur der Gegenwart selbst – die Tatsache, dass die Gegenwart nicht

abgeschlossen ist, nicht fertig, nicht vollständig determiniert. Das Noch-Nicht ist in der Gegenwart präsent als Tendenz, als Latenz, als Möglichkeit.

Diese Struktur lässt sich ebenfalls in mehreren Momenten explizieren. Erstens: Das Noch-Nicht ist keine private, subjektive Möglichkeit, sondern eine objektive Struktur der Materie selbst. Es ist nicht bloß menschliche Projektion, nicht bloß Hoffnung oder Wunsch, sondern es ist real, ist in den Dingen selbst, ist Teil dessen, was Sein bedeutet. Die Materie ist nicht fertig, nicht abgeschlossen, sondern sie trägt Möglichkeiten in sich.

Zweitens: Das Noch-Nicht ist prozessual. Es ist nicht statisch, nicht ein fixer Zustand, sondern es ist in Bewegung, ist Tendenz, ist Drängen. Die Materie tendiert zu Realisierung ihrer Möglichkeiten, sie strebt (metaphorisch) nach Verwirklichung dessen, was in ihr angelegt ist.

Drittens: Das Noch-Nicht ist unabgeschlossen. Anders als Heideggers Tod, der als unüberholbare Möglichkeit alle anderen Möglichkeiten begrenzt, ist das Noch-Nicht prinzipiell offen. Es gibt kein absolutes Ende, keine definitive Grenze, keine unüberholbare Möglichkeit. Auch wenn bestimmte Möglichkeiten realisiert werden, entstehen neue; der Prozess geht weiter, die Offenheit bleibt.

Viertens: Das Noch-Nicht ist ungewiss. Anders als Heideggers Tod, der gewiss ist (auch wenn sein Zeitpunkt unbestimmt bleibt), ist das Noch-Nicht kontingent. Es kann realisiert werden oder nicht; es hängt ab von Bedingungen, von Praxis, von Kämpfen. Es gibt keine Garantie, dass das Mögliche wirklich wird.

Fünftens: Das Noch-Nicht ist gerichtet. Es ist nicht bloße Unbestimmtheit, nicht pure Kontingenz, sondern es hat Tendenzen, hat Richtungen. Die Materie tendiert nicht zu beliebigen Möglichkeiten, sondern zu bestimmten – zu höherer Komplexität, zu Bewusstsein, zu Freiheit. Diese Richtung ist nicht determiniert, aber sie ist real.

Aus dieser Struktur des Noch-Nicht folgt für Bloch eine andere Zeitlichkeit als bei Heidegger. Die Zukunft ist nicht das Vorlaufen in den Tod, sondern das Antizipieren des Möglichen. Sie ist nicht Konfrontation mit der Endlichkeit, sondern Eröffnung von Möglichkeiten. Sie ist nicht Rückkehr zu sich selbst, sondern Transzendierung über sich hinaus.

Diese Zukunft ist offen. Sie ist nicht begrenzt durch ein unüberholbares Ende, sondern sie ist prinzipiell unabschließbar. Auch wenn bestimmte Ziele erreicht werden, entstehen neue Horizonte, neue Möglichkeiten, neue Noch-Nicht. Die Zeitlichkeit ist nicht zirkulär, sondern sie ist Bewegung auf ein Ultimum hin – allerdings nicht im Sinne eines deterministischen Fortschritts, sondern im Sinne einer tendentiellen, kämpferischen, offenen Entwicklung.

Auch die anderen Zeitmodi strukturieren sich anders. Die Gegenwart ist bei Bloch nicht Augenblick, sondern Dunkelheit des gelebten Augenblicks. Sie ist der Moment, in dem das Dasein sich selbst am wenigsten durchsichtig ist, in dem es nicht bei sich ist, sondern außer sich, in dem es noch nicht weiß, was es ist. Diese Dunkelheit ist nicht Defizienz, sondern Ausdruck der Tatsache, dass die Gegenwart nicht abgeschlossen ist, dass sie Noch-Nicht in sich trägt.

Die Vergangenheit ist bei Bloch Erbschaft. Sie ist nicht einfach Gewesenheit, nicht etwas, das das Dasein als seine Geschichte trägt, sondern sie ist Reservoir uneingelöster Möglichkeiten. Die Vergangenheit enthält Versprechen, die nicht eingelöst wurden, Kämpfe, die nicht gewonnen wurden, Utopien, die nicht realisiert wurden. Diese uneingelösten Möglichkeiten bleiben als Aufgabe und Orientierung für die Zukunft präsent.

Die kollektiv-geschichtliche Fundierung der blochschen Zeitlichkeit

Die entscheidende Differenz zu Heidegger liegt darin, dass Bloch Zeitlichkeit von vornherein kollektiv, geschichtlich, materialistisch denkt. Das Noch-Nicht ist nicht primär meine individuelle Zukunft, sondern die Zukunft der Gesellschaft, der Menschheit, der Materie selbst. Die fundamentale Zeitdimension ist nicht die Lebensspanne des Einzelnen (die durch den Tod begrenzt ist), sondern die Geschichte, die über individuelle Leben hinausgeht.

Diese kollektive Dimension zeigt sich in mehreren Aspekten. Erstens: Die Tendenz zum Noch-Nicht ist nicht individuell, sondern objektiv. Sie liegt in der Materie selbst, in den gesellschaftlichen Verhältnissen, in den historischen Prozessen. Einzelne können diese Tendenz erkennen, können an ihrer Realisierung arbeiten – aber sie erzeugen sie nicht, sie sind nicht ihr Ursprung. Die Hoffnung des Individuums ist fundiert in den realen Tendenzen der Geschichte.

Zweitens: Die Hoffnung ist nicht primär individuelle psychologische Disposition, sondern kollektiver Affekt. Sie entsteht in sozialen Bewegungen, in gemeinsamen Kämpfen, in geteilten Erwartungen. Die Hoffnung des Einzelnen ist artikuliertes Bewusstsein dessen, was als soziale Tendenz wirkt. Für Bloch ist die Hoffnung der Menschen gesellschaftlich vermittelt. Sie ist nicht private Innerlichkeit, sondern öffentliche, politische Haltung.

Drittens: Die Verwirklichung des Noch-Nicht ist kollektive Aufgabe. Es geht nicht darum, dass Einzelne ihr Leben gestalten, ihre Möglichkeiten realisieren, ihre Existenz authentisch führen – so wie bei Heidegger die Eigentlichkeit Sache des vereinzelten Daseins ist. Es geht darum, dass Gesellschaften transformiert werden, dass Geschichte gemacht wird und kollektive Emanzipation erkämpft wird. Die Realisierung des Noch-Nicht erfordert Organisation, erfordert soziale Bewegungen, erfordert politischen Kampf.

Viertens – und das ist entscheidend: Der Tod spielt für Bloch keine konstitutive Rolle für die fundamentale Zeitlichkeit. Natürlich sterben Menschen, natürlich ist das individuelle Leben begrenzt. Aber diese biologische Endlichkeit strukturiert nicht die Zeitlichkeit, um die es Bloch geht. Die Geschichte geht über individuelle Tode hinaus; die Tendenz zum Noch-Nicht wird nicht durch den Tod einzelner Menschen unterbrochen; die Hoffnung überlebt die Hoffenden. Die Kämpfe, die nicht gewonnen wurden, werden von anderen weitergeführt; die Utopien, die nicht realisiert wurden, bleiben als Aufgabe. Der Tod mag das Ende des biologischen Individuums sein, aber er ist nicht das Ende der Geschichte, nicht das Ende der Möglichkeiten, nicht die unüberschreitbare Grenze.

Diese kollektive Perspektive ermöglicht es Bloch, eine positive Zeitlichkeit zu denken, die über die Endlichkeit des Einzelnen hinausgeht. Die Zukunft ist nicht begrenzt durch meinen Tod, weil es nicht primär um meine Zukunft geht, sondern um die Zukunft der Menschheit, der Gesellschaft, der Materie. Ich kann an dieser Zukunft arbeiten, auch wenn ich sie nicht

erleben werde. Die Hoffnung ist nicht absurd angesichts meiner Sterblichkeit, weil sie nicht meine private Hoffnung ist, sondern Teil eines kollektiven historischen Prozesses.

Diese Fundierung der Zeitlichkeit im Kollektiv-Geschichtlichen hat methodische Konsequenzen. Während Heidegger eine existenziale Analytik entwickelt, die vom Selbstverhältnis des Einzelnen ausgeht, entwickelt Bloch eine materialistische Geschichtsphilosophie, die objektive Tendenzen analysiert. Die Methode ist nicht phänomenologisch, nicht auf die Strukturen individueller Existenz gerichtet, sondern dialektisch-materialistisch, auf die Widersprüche gesellschaftlicher Entwicklung gerichtet.

Die systematische Differenz: Individuell-endlich versus kollektiv-offen

Die fundamentale Differenz zwischen Heidegger und Bloch lässt sich nun präzisieren als Opposition zwischen individuell-endlicher und kollektiv-offener Zeitlichkeit. Diese Opposition ist nicht reduzierbar auf eine der beiden Dimensionen allein (nicht nur Ende versus Offenheit, nicht nur individuell versus kollektiv), sondern beide Dimensionen bedingen sich wechselseitig.

Heideggers Zeitlichkeit ist individuell-endlich: Sie nimmt ihren Ausgang beim vereinzelten Dasein und findet ihre Grenze im Tod dieses Daseins. Diese Kombination ist systematisch kohärent. Gerade weil die Zeitlichkeit individuell fundiert ist, muss sie endlich sein – das biologische Individuum stirbt. Gerade weil sie endlich ist, muss sie individuell fundiert sein – der Tod vereinzelt, reißt aus sozialen Bezügen.

Blochs Zeitlichkeit ist kollektiv-offen: Sie nimmt ihren Ausgang bei geschichtlichen Prozessen und kennt keine definitive Grenze, weil Geschichte über individuelle Tode hinausgeht. Auch diese Kombination ist systematisch kohärent. Gerade weil die Zeitlichkeit kollektiv fundiert ist, kann sie offen sein – das Kollektiv überlebt den Einzelnen. Gerade weil sie offen ist, muss sie kollektiv fundiert sein – nur im Überstieg über das Individuelle kann die Offenheit gedacht werden.

Diese systematische Differenz hat unmittelbare ethisch-politische Folgen. Heideggers individuell-endliche Zeitlichkeit führt zu einer Ethik der Eigentlichkeit, die unpolitisch oder gar anti-politisch ist. Die eigentliche Existenz ist Sache des Einzelnen, der sich entschließt, der sich zu seinem Tod verhält. Die politische Sphäre – das Man, die Öffentlichkeit, das Kollektiv – erscheint als Verfallsform. Diese Entpolitisierung ist keine akzidentielle Eigenschaft von Heideggers Philosophie, sondern sie folgt aus der individualistischen Fundierung der Zeitlichkeit.

Blochs kollektiv-offene Zeitlichkeit hingegen führt zu einer Ethik der Transformation, die notwendig politisch ist. Die authentische Existenz (wenn man diesen Begriff bei Bloch verwenden will) liegt nicht in der Vereinzelung, sondern in der Solidarität, nicht im Rückzug, sondern im Engagement, nicht in der Konfrontation mit dem eigenen Tod, sondern in der Arbeit an einer Zukunft, die man vielleicht nicht erleben wird. Diese Politisierung folgt aus der kollektivistischen Fundierung der Zeitlichkeit.

Die Frage, die sich stellt, lautet: Muss man sich zwischen diesen beiden Positionen entscheiden? Oder ist eine Vermittlung möglich?

Vermittlungsmöglichkeiten und systematische Probleme

Beide Positionen haben ihre Stärken und ihre Einseitigkeiten. Heideggers Stärke liegt in der radikalen Ernsthaftigkeit, mit der er die Endlichkeit des individuellen Lebens denkt. Diese Endlichkeit ist keine bloße empirische Gegebenheit, sondern sie strukturiert Existenz fundamental. Die Anerkennung der Sterblichkeit, die Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit ist existenziell bedeutsam, prägt das Selbstverhältnis, fordert zur Authentizität heraus. Diese Einsicht bewahrt vor naivem Kollektivismus, der das Individuum für überindividuelle Zwecke instrumentalisiert.

Aber Heideggers Position hat auch Schwächen. Die Verabsolutierung der individuellen Endlichkeit und die Entpolitisierung der Zeitlichkeit führen zu einer Unfähigkeit, Geschichte, Gesellschaft, Transformation zu denken. Die Reduzierung der Kollektivität auf das Man, auf Verfallsformen, übersieht die produktiven, emanzipatorischen Dimensionen kollektiven Handelns. Die Fixierung auf den Tod als unüberholbare Möglichkeit verschließt den Blick für historische Möglichkeiten, die über das individuelle Leben hinausgehen.

Blochs Stärke liegt in der Ernsthaftigkeit, mit der er die geschichtliche Dimension der Existenz denkt. Menschen leben nicht isoliert, sondern eingebettet in gesellschaftliche Verhältnisse, in historische Prozesse. Die Zukunft ist nicht nur meine private Angelegenheit, sondern kollektive Aufgabe. Die Hoffnung ist nicht absurd angesichts der individuellen Sterblichkeit, weil sie über diese hinausgeht. Diese Einsicht bewahrt vor privatistischem Existenzialismus, der die gesellschaftliche Dimension menschlicher Existenz ausblendet.

Aber auch Blochs Position hat Schwächen. Die Verabsolutierung des Kollektivs und die Marginalisierung des individuellen Todes bergen die Gefahr der Instrumentalisierung. Wenn es primär um die Geschichte geht, um die Gattung, um das Kollektiv, dann kann das einzelne Leben entwertet werden, kann geopfert werden für überindividuelle Ziele. Die stalinistische Praxis hat gezeigt, wohin eine Geschichtsphilosophie führen kann, die den Einzelnen nur als Moment des Ganzen begreift.

Eine adäquate Position müsste beide Momente integrieren. Sie müsste anerkennen, dass Menschen sterblich sind, dass die Endlichkeit des individuellen Lebens existenziell bedeutsam ist, dass sie nicht aufgehoben werden kann durch Verweis auf die Unsterblichkeit der Gattung. Sie müsste zugleich anerkennen, dass Menschen in Geschichte leben, dass sie eingebettet sind in kollektive Prozesse, dass ihre Möglichkeiten nicht nur durch ihren eigenen Tod begrenzt sind, sondern dass sie teilhaben an Transformationen, die über ihr Leben hinausgehen.

Eine solche Vermittlung könnte so aussehen: Die primäre Zeitlichkeit ist kollektiv-geschichtlich, ist die Zeitlichkeit der Gattung, der Gesellschaft, der Materie. Aber diese Zeitlichkeit wird je individuell gelebt, wird durchkreuzt von der Endlichkeit des einzelnen Lebens, wird gebrochen durch die Erfahrung der Sterblichkeit. Das Individuum ist nicht bloß Durchgangspunkt kollektiver Prozesse, sondern es hat eigene Würde, eigenes Recht, eigene Endlichkeit, die zu respektieren ist. Zugleich ist das Individuum nicht isoliert, sondern eingebettet, teilhabend, solidarisch mit anderen in einem umfassenden Geschichtsprozess.

Diese Vermittlung würde es erlauben, sowohl Heideggers Einsichten in die existenziale Bedeutung der Endlichkeit als auch Blochs Einsichten in die geschichtliche Dimension der Hoffnung zu bewahren. Sie würde eine Zeitphilosophie ermöglichen, die weder privatistisch noch kollektivistisch ist, die weder die Endlichkeit verabsolutiert noch die Offenheit, die sowohl die Würde des Einzelnen als auch die Notwendigkeit kollektiven Handelns anerkennt.

3.1.2 Geworfenheit versus Entwurf auf das Noch-Nicht

Die Opposition zwischen Heidegger und Bloch lässt sich nicht nur an der Frage der Zeitlichkeit festmachen, sondern auch an der Frage nach der Grundstruktur der Existenz. Heidegger entwickelt eine Analytik des Daseins, die durch die Dialektik von Geworfenheit und Entwurf strukturiert ist. Bloch entwickelt eine Ontologie des Subjekts, die durch das Noch-Nicht, durch Tendenz und Latenz, durch den Entwurf auf eine offene Zukunft strukturiert ist. Während Heidegger Geworfenheit und Entwurf als gleichursprünglich denkt, akzentuiert er faktisch die Geworfenheit – das Dasein findet sich immer schon in einer Situation vor, die es nicht gewählt hat. Bloch hingegen akzentuiert den Entwurf – das Subjekt ist primär durch seine Möglichkeiten bestimmt, durch das, was es noch nicht ist, aber werden könnte.

Diese Differenz ist nicht bloß eine Frage der Betonung, sondern sie betrifft fundamentale ontologische Weichenstellungen. Sie betrifft die Frage nach dem Verhältnis von Faktizität und Möglichkeit, von Determination und Freiheit, von Vergangenheit und Zukunft. Sie betrifft auch die Frage nach der Rolle der Gesellschaft, der Geschichte, der materiellen Bedingungen für die menschliche Existenz.

Heideggers Geworfenheit: Die Faktizität als Ausgangspunkt

Heideggers Begriff der Geworfenheit gehört zu den zentralen, aber auch zu den schwierigsten Begriffen in „Sein und Zeit". Geworfenheit bezeichnet die Tatsache, dass das Dasein sich immer schon in einer Welt vorfindet, die es nicht gewählt hat. Es ist in Verhältnisse eingebunden, die es nicht selbst konstituiert hat, und hat eine Vergangenheit, die es nicht selbst bestimmt hat. Das Dasein ist nicht Ursprung seiner selbst, nicht causa sui, sondern es findet sich vor – geworfen in eine Situation.

Diese Geworfenheit hat mehrere Dimensionen. Erstens die historische Dimension: Das Dasein wird in eine bestimmte Epoche mit einer bestimmten Kultur und Tradition. Diese historische Situiertheit ist nicht wählbar und nicht aufhebbar. Man kann sich nicht aussuchen, in welcher Zeit man lebt. Man kann die Tradition interpretieren, kann sich zu ihr verhalten, kann sie kritisieren – aber man kann ihr nicht entkommen. Die Geworfenheit in eine historische Situation ist unhintergehbar.

Zweitens die soziale Dimension: Das Dasein wird geboren in eine bestimmte Gesellschaft, in eine bestimmte Klasse, in eine bestimmte Familie. Diese sozialen Verhältnisse sind vorgegeben, sind Faktum, bevor das Dasein sich überhaupt zu ihnen verhalten kann. Man wählt nicht seine Eltern, nicht seine soziale Herkunft, nicht die Sprache, die man lernt. Diese soziale Geworfenheit strukturiert das Dasein von Grund auf.

Drittens die körperliche Dimension: Das Dasein ist leiblich in einem Körper mit bestimmten Eigenschaften, mit bestimmten Möglichkeiten und Beschränkungen. Diese Leiblichkeit ist ein Faktum. Man wählt nicht sein Geschlecht, nicht seine körperlichen Fähigkeiten, nicht seine genetische Ausstattung. Die leibliche Geworfenheit ist Bedingung aller weiteren Möglichkeiten.

Viertens die existenziale Dimension: Das Dasein findet sich nicht nur in äußere Verhältnisse geworfen, sondern es findet sich selbst vor als dieses bestimmte Dasein mit dieser bestimmten Vergangenheit, mit diesen bestimmten Erfahrungen, mit dieser bestimmten Gewesenheit. Man kann nicht wählen, wer man geworden ist. Man kann sich ändern, kann sich transformieren – aber immer ausgehend von dem, was man bereits ist.

Diese Geworfenheit wird von Heidegger nicht als Defizienz verstanden, nicht als Mangel an Freiheit, der zu beklagen wäre. Sie ist vielmehr konstitutiv für Existenz. Ohne Geworfenheit gäbe es kein Dasein, gäbe es keine Situation, von der aus Entwurf möglich wäre. Die Geworfenheit ist die Faktizität, die Kontingenz, die irreduzible Gegebenheit der Existenz.

Heidegger verbindet die Geworfenheit mit der Befindlichkeit. Das Dasein findet sich in einer Stimmung, in einem Gestimmtsein. Diese Stimmungen – Angst, Langeweile, Freude, Trauer – sind nicht bloß psychologische Zustände, sondern sie sind existenziale Weisen, wie das Dasein seine Geworfenheit erfährt. Die Angst etwa erschließt dem Dasein seine Geworfenheit in radikalster Weise: In der Angst erfährt das Dasein, dass es grundlos ist, dass es keinen letzten Halt gibt, dass es geworfen ist ins Nichts.

Heideggers Entwurf: Die Möglichkeit als Zukunft

Doch die Geworfenheit ist nur ein Moment der Existenz. Ihr korrespondiert der Entwurf. Das Dasein ist nicht nur geworfen, sondern es entwirft sich auch, es hat Möglichkeiten, es ist auf Zukunft bezogen. Das Dasein ist immer schon über sich hinaus, ist bei seinen Möglichkeiten, ist Sein-können.

Der Entwurf ist nicht bewusste Planung, nicht rationale Entscheidung für bestimmte Ziele. Er ist existenziale Struktur: Das Dasein ist immer schon entworfen auf Möglichkeiten, ist immer schon unterwegs zu etwas. Selbst die Verweigerung des Entwurfs, die Resignation, die Entscheidungslosigkeit ist ein Modus des Entwurfs – ein defizienter zwar, aber ein Entwurf.

Heidegger betont die Dialektik von Geworfenheit und Entwurf. Das Dasein ist geworfener Entwurf – es entwirft sich nicht aus dem Nichts, nicht in absoluter Freiheit, sondern immer ausgehend von seiner Geworfenheit. Die Möglichkeiten, die das Dasein hat, sind konditioniert durch seine Situation, durch seine Vergangenheit, durch seine faktischen Bedingungen. Der Entwurf ist nicht unbegrenzt, sondern er ist begrenzt durch die Geworfenheit.

Umgekehrt ist die Geworfenheit nicht statisch, nicht ein für alle Mal festgelegt. Sie wird interpretiert, wird angeeignet, wird verwandelt im Entwurf. Das Dasein kann sich zu seiner Geworfenheit verhalten – es kann sie annehmen oder verleugnen, kann sie produktiv machen oder sich von ihr lähmen lassen. Die Geworfenheit ist nicht Schicksal im fatalistischen Sinne, sondern sie ist Ausgangspunkt für Entwurf.

Doch bei aller Betonung der Dialektik akzentuiert Heidegger faktisch die Geworfenheit stärker als den Entwurf. Die Endlichkeit, die Begrenztheit, die Situiertheit stehen im Vordergrund. Der Entwurf ist immer schon beschränkt durch die Geworfenheit, ist immer schon strukturiert durch die Vergangenheit. Die Zukunft ist nicht offenes Feld unbegrenzter Möglichkeiten, sondern sie ist begrenzt durch den Tod, strukturiert durch die Endlichkeit, konditioniert durch die Faktizität.

Diese Akzentuierung zeigt sich besonders in Heideggers Analyse der Eigentlichkeit. Die eigentliche Existenz besteht nicht darin, dass das Dasein sich grenzenlos entwirft, dass es utopische Möglichkeiten realisiert, dass es sich radikal transformiert. Sie besteht darin, dass das Dasein seine Geworfenheit annimmt, dass es sich zu seiner Endlichkeit verhält, dass es die Grenzen anerkennt. Die Eigentlichkeit ist Anerkennung von Faktizität, nicht Überschreitung von Grenzen.

Blochs Entwurf auf das Noch-Nicht: Die Möglichkeit als Primäres

Bloch entwickelt keine explizite Theorie der Geworfenheit – der Begriff kommt bei ihm kaum vor. Doch implizit setzt er sich mit der Problematik auseinander, und seine Position ist eine klare Gegenposition zu Heidegger. Während Heidegger die Geworfenheit akzentuiert, akzentuiert Bloch den Entwurf. Während Heidegger die Faktizität als Ausgangspunkt nimmt, nimmt Bloch die Möglichkeit als Ausgangspunkt.

Blochs Formel „S ist noch nicht P" bezeichnet eine fundamentale Unabgeschlossenheit des Subjekts. Das Subjekt ist nicht fertig, ist nicht identisch mit sich selbst, ist nicht durch seine Gewesenheit vollständig bestimmt. Es trägt Möglichkeiten in sich, die über sein aktuales Sein hinausgehen. Es tendiert auf sein Prädikat hin, auf das, was es werden könnte, auf sein Noch-Nicht.

Diese Struktur ist eine Umkehrung von Heideggers Prioritäten. Bei Heidegger ist das Dasein primär durch seine Geworfenheit bestimmt, durch das, was es bereits ist, durch seine Faktizität. Der Entwurf ist sekundär, ist konditioniert durch die Geworfenheit. Bei Bloch hingegen ist das Subjekt primär durch sein Noch-Nicht bestimmt, durch das, was es noch nicht ist, durch seine Möglichkeiten. Die Faktizität ist sekundär, ist nur der momentane, vorläufige Zustand eines prozessualen Werdens.

Man könnte sagen: Heidegger denkt das Dasein von seiner Vergangenheit her (von der Geworfenheit, von der Gewesenheit), Bloch denkt das Subjekt von seiner Zukunft her (vom Noch-Nicht, vom Möglichen). Bei Heidegger ist das Dasein durch seine Geschichte geprägt, trägt diese Geschichte mit sich, ist diese Geschichte. Bei Bloch ist das Subjekt durch seine Möglichkeiten geprägt, tendiert auf diese Möglichkeiten hin, ist dieses Tendieren.

Diese Differenz zeigt sich auch in der Behandlung der Faktizität. Bloch leugnet nicht, dass Menschen in bestimmte Verhältnisse hineingeboren werden, dass sie vorfinden, was sie nicht gewählt haben, dass sie konditioniert sind durch Vergangenheit. Aber er denkt diese Faktizität nicht als primär, nicht als letztlich bestimmend. Die Faktizität ist Ausgangspunkt, aber nicht Endpunkt. Sie ist das, was überwunden werden kann und muss.

Bloch entwickelt dies besonders in seiner Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft. Diese Gesellschaft ist Faktum, ist vorgegeben, strukturiert das Leben der Menschen. Aber sie ist

nicht natürlich, nicht notwendig, nicht unüberwindbar. Sie ist historisch entstanden, trägt Widersprüche in sich, kann transformiert werden. Die Geworfenheit in kapitalistische Verhältnisse ist nicht Schicksal, sondern Herausforderung. Die Aufgabe besteht nicht darin, diese Geworfenheit anzunehmen (wie bei Heidegger die Eigentlichkeit in der Annahme der Faktizität besteht), sondern darin, sie zu überwinden.

Diese Position hat eine optimistischere, aktivistischere Grundhaltung als Heidegger. Während Heidegger zur Anerkennung von Grenzen, zur Bescheidenheit, zur Akzeptanz von Faktizität tendiert, tendiert Bloch zur Überschreitung von Grenzen, zur Kühnheit, zur Transformation von Faktizität. Während bei Heidegger die Weisheit darin besteht zu erkennen, was nicht geändert werden kann, besteht bei Bloch die Weisheit darin zu erkennen, was geändert werden kann und muss.

Die materialistische Wendung: Objektive Tendenzen statt subjektiver Entwurf

Eine weitere wichtige Differenz betrifft das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität. Heideggers Entwurf ist primär subjektiv strukturiert. Das Dasein entwirft sich, hat Möglichkeiten, verhält sich zu seiner Existenz. Diese Möglichkeiten sind nicht objektiv vorgegeben, nicht in der Welt liegend, sondern sie sind Möglichkeiten des Daseins, sind durch dessen Existenz konstituiert.

Bloch hingegen objektiviert die Möglichkeiten. Das Noch-Nicht ist nicht primär subjektive Projektion, nicht bloß menschlicher Entwurf, sondern es ist die objektive Struktur der Materie selbst. Die Möglichkeiten liegen in den Dingen, in den gesellschaftlichen Verhältnissen, in den historischen Prozessen. Sie sind nicht bloß gedacht, sondern sie sind real und objektiv vorhanden als Tendenzen und Latenzen.

Diese Objektivierung der Möglichkeiten hat mehrere Konsequenzen. Erstens: Die Möglichkeiten sind nicht beliebig, nicht willkürlich, nicht bloße Wünsche. Sie müssen identifiziert werden durch Analyse der ökonomischen Verhältnisse, der sozialen Widersprüche, der historischen Tendenzen. Nicht alles, was subjektiv gewünscht wird, ist objektiv möglich.

Zweitens: Die Realisierung der Möglichkeiten hängt nicht nur vom subjektiven Entwurf ab, sondern von objektiven Bedingungen. Man kann sich noch so sehr entwerfen auf eine bessere Zukunft – wenn die objektiven Bedingungen nicht gegeben sind, wenn die Tendenzen nicht real sind, wenn die materiellen Voraussetzungen fehlen, wird der Entwurf scheitern. Der Entwurf muss an objektive Möglichkeiten anschließen und verstärken, was als Tendenz schon wirkt.

Drittens: Der Entwurf ist nicht individuell, sondern kollektiv. Es geht nicht primär darum, dass Einzelne sich auf ihre persönlichen Möglichkeiten hin entwerfen, sondern dass Kollektive – Klassen, soziale Bewegungen, die Menschheit – sich entwerfen auf gesellschaftliche Transformation. Der individuelle Entwurf ist eingebettet in den kollektiven, ist Moment eines umfassenderen historischen Prozesses.

Diese materialistische Wendung unterscheidet Bloch fundamental von Heidegger. Heidegger bleibt im Rahmen einer Existenzialontologie, die vom einzelnen Dasein ausgeht, die dessen Möglichkeiten analysiert, die dessen Selbstverhältnis thematisiert. Bloch entwickelt eine

materialistische Geschichtsontologie, die objektive Prozesse analysiert und die materiellen Grundlagen von Möglichkeiten untersucht.

Die Dialektik von Determination und Freiheit

Die Differenz zwischen Heidegger und Bloch lässt sich auch als unterschiedliche Weise fassen, die Dialektik von Determination und Freiheit zu denken. Heidegger betont die Determination durch Geworfenheit, durch Faktizität, durch Vergangenheit. Die Freiheit ist nicht absolute Freiheit, nicht Wahl aus unbegrenzten Möglichkeiten, sondern sie ist endliche Freiheit – Freiheit innerhalb von Grenzen, Freiheit angesichts von Faktizität, Freiheit als Anerkennung von Determination.

Die eigentliche Freiheit besteht für Heidegger gerade nicht darin, die Determination zu leugnen, nicht darin, die Grenzen zu ignorieren, sondern darin, sie anzuerkennen. Die Entschlossenheit ist nicht Entschlossenheit zu beliebigen Projekten, sondern Entschlossenheit angesichts der eigenen Endlichkeit, der eigenen Situiertheit, der eigenen Geworfenheit. Die Freiheit ist Freiheit zum Tode – Freiheit angesichts der unüberholbaren Grenze.

Bloch hingegen betont die Freiheit als Überwindung von Determination. Die objektiven Tendenzen determinieren nicht, sie konditionieren nur. Sie eröffnen Möglichkeiten, aber sie garantieren nicht deren Realisierung. Die Realisierung hängt von Praxis ab, von Kämpfen und Entscheidungen. Es gibt einen Spielraum der Freiheit, der zwar durch objektive Bedingungen begrenzt, aber real ist.

Die Freiheit besteht nicht darin, Determination anzuerkennen, sondern darin, Determination zu überwinden. Die Geschichte ist nicht Schicksal, nicht notwendiger Ablauf, sondern sie ist als Kampffeld verschiedener Möglichkeiten offen. Die Aufgabe besteht darin, jene Möglichkeiten zu realisieren, die auf Emanzipation zielen.

Diese unterschiedlichen Konzeptionen von Freiheit hängen mit den unterschiedlichen Zeitkonzeptionen zusammen. Heideggers Freiheit ist endliche Freiheit – begrenzt durch den Tod, strukturiert durch Geworfenheit, konditioniert durch Faktizität. Blochs Freiheit ist prozessuale Freiheit – nicht schon vollständig realisiert, aber tendenziell zunehmend, historisch erkämpft, materiell ermöglicht.

Faktizität und Transformation

Beide Positionen erfassen wichtige Aspekte der menschlichen Existenz. Heideggers Betonung der Geworfenheit erfasst die Tatsache, dass Menschen nicht aus dem Nichts beginnen, dass sie immer schon situiert sind, dass sie konditioniert sind durch Vergangenheit, durch soziale Verhältnisse, durch leibliche Faktizität. Diese Einsicht bewahrt vor naivem Voluntarismus, vor der Illusion absoluter Freiheit, vor der Hybris, alles machen zu können.

Heidegger zeigt auch, dass die Anerkennung von Grenzen, die Annahme von Faktizität existenziell bedeutsam ist. Nicht alles kann geändert werden; nicht alle Grenzen können überschritten werden. Die Endlichkeit, die Sterblichkeit, bestimmte Aspekte der

Geworfenheit sind unaufhebbar. Die Weisheit besteht auch darin zu erkennen, was hingenommen werden muss.

Aber die Akzentuierung der Geworfenheit, die Fixierung auf Faktizität, die Tendenz zur Anerkennung von Grenzen können in Quietismus führen, in Resignation, in konservative Haltungen. Wenn die Eigentlichkeit primär in der Annahme von Geworfenheit besteht, dann fehlt der Antrieb zur Transformation, zur Veränderung von Verhältnissen, zur Überwindung von Ungerechtigkeit.

Blochs Betonung des Entwurfs, der Möglichkeiten, des Noch-Nicht erfasst die Tatsache, dass Menschen nicht durch ihre Vergangenheit vollständig determiniert sind, dass Geschichte offen ist, dass Transformation möglich ist. Diese Einsicht bewahrt vor Fatalismus, vor der Akzeptanz des Bestehenden als unabänderlich, vor der Resignation angesichts von Ungerechtigkeit.

Bloch zeigt auch, dass die Überschreitung von Grenzen, die Transformation von Faktizität historisch real ist. Gesellschaften haben sich transformiert; was als natürlich, als notwendig galt, wurde überwunden; was als unmöglich erschien, wurde realisiert. Die Geschichte ist nicht bloß Wiederholung, sondern sie bringt genuines Neues hervor.

Die Akzentuierung der Möglichkeiten, die Fixierung auf Transformation, die Tendenz zur Überschreitung von Grenzen können jedoch in naiven Optimismus führen, in Utopismus, in die Ignorierung realer Beschränkungen. Wenn alles transformierbar erscheint, wenn die Faktizität nur als zu überwindendes Hindernis gilt, dann können natürliche Grenzen, anthropologische Konstanten, strukturelle Unmöglichkeiten verkannt werden.

Eine adäquate Position müsste anerkennen, dass menschliche Existenz durch Geworfenheit und Entwurf strukturiert ist, dass beides konstitutiv ist, dass weder das eine noch das andere verabsolutiert werden kann. Menschen sind geworfen in Verhältnisse, die sie nicht gewählt haben – aber sie können sich zu diesen Verhältnissen verhalten, können sie interpretieren, können versuchen, sie zu transformieren. Menschen entwerfen sich auf Möglichkeiten – aber diese Möglichkeiten sind konditioniert durch objektive Bedingungen, sind begrenzt durch Faktizität, sind nicht unbegrenzt.

Die Aufgabe besteht darin, zwischen dem zu unterscheiden, was geändert werden kann und was nicht, was als Grenze anzuerkennen ist und was als Hindernis zu überwinden ist. Diese Unterscheidung ist nicht ein für alle Mal zu treffen, sondern sie ist historisch variabel, ist kontextabhängig und Gegenstand ständiger Auseinandersetzung. Was in einer Epoche als unüberwindbare Grenze galt, kann in einer anderen als überwindbares Hindernis erscheinen. Die Dialektik von Geworfenheit und Entwurf, von Faktizität und Möglichkeit, von Determination und Freiheit bleibt produktive Spannung, die nicht einseitig aufgelöst werden kann.

3.1.3 Eigentlichkeit in Angst versus Authentizität in Hoffnung

Die fundamentale Opposition zwischen Heidegger und Bloch kristallisiert sich schließlich in der Frage nach der Grundbefindlichkeit, nach dem affektiven Zugang zur Welt, nach der Stimmung, die eigentliche Existenz ermöglicht. Für Heidegger ist diese Grundbefindlichkeit die Angst – jener ausgezeichnete Modus, in dem das Dasein sich seiner Geworfenheit,

seiner Endlichkeit, seiner grundlosen Existenz gewahr wird. Für Bloch ist die fundamentale Befindlichkeit die Hoffnung – jener Affekt, der das Noch-Nicht erschließt, der auf Möglichkeiten vorausweist, der zur Transformation motiviert.

Diese Opposition ist nicht bloß eine Frage verschiedener psychologischer Dispositionen oder charakterologischer Präferenzen. Sie betrifft die grundsätzliche Frage, wie Existenz sich selbst erschließt, wie sie zu sich selbst kommt, wie sie authentisch wird. Sie betrifft auch die Frage nach dem Verhältnis von Affekt und Erkenntnis, nach der kognitiven Funktion von Gefühlen, nach der Rolle von Emotionen für das Weltverhältnis.

Heideggers Angst: Die Erschließung der Nichtigkeit

Die Angst nimmt in Heideggers Existenzialanalytik eine ausgezeichnete Stellung ein. Sie ist nicht eine Emotion unter anderen, nicht ein bloß psychologisches Phänomen, sondern sie ist existenziale Grundbefindlichkeit, ist privilegierter Zugang zur Struktur der Existenz. In der Angst erschließt sich dem Dasein etwas, was im alltäglichen Verfallensein verdeckt bleibt: die grundlose Geworfenheit, die Nichtigkeit der Existenz, das Nichts als Horizont allen Seins.

Heidegger unterscheidet die Angst strikt von der Furcht. Die Furcht hat immer ein bestimmtes Objekt – man fürchtet sich vor etwas Bestimmtem, vor einer Bedrohung, vor einer Gefahr. Die Angst hingegen hat kein bestimmtes Objekt. Das, wovor die Angst sich ängstet, ist unbestimmt, ist das Nichts. Die Angst richtet sich nicht auf etwas Innerweltliches, sondern auf die Weltlichkeit der Welt, auf das In-der-Welt-sein als solches.

Diese Unbestimmtheit des Angst-Objekts ist konstitutiv. Gerade weil die Angst sich nicht auf etwas Bestimmtes richtet, kann sie das Ganze der Existenz erschließen. In der Furcht ist das Dasein bei einem bestimmten Bedrohlichen, ist abgelenkt, ist fixiert auf ein Einzelnes. In der Angst hingegen entgleitet alles Bestimmte, werden alle innerweltlichen Bezüge irrelevant, steht das Dasein vor dem Nichts.

Diese Konfrontation mit dem Nichts ist für Heidegger keine negative Erfahrung im Sinne eines Mangels, sondern sie ist positiv erschließend. In der Angst erfährt das Dasein seine Vereinzelung – es wird herausgerissen aus dem Man, aus der beruhigenden Vertrautheit des Alltags, aus den sozialen Rollen und Funktionen. Es steht allein da, konfrontiert mit seiner Existenz, unverstellt durch die Geschäftigkeit des Alltags.

In der Angst erfährt das Dasein auch seine Unheimlichkeit. Das Zuhause-sein in der Welt, die Vertrautheit, die Geborgenheit erweisen sich als oberflächlich, als Verdeckung einer fundamentaleren Unheimlichkeit. Das Nicht-zuhause-sein ist primär; das Zuhause-sein ist abgeleiteter, verdeckender Modus. Die Angst holt das Dasein zurück aus dem verfallenden Aufgehen in der Welt.

Schließlich erschließt die Angst dem Dasein seine Freiheit. Weil in der Angst alle Bezüge irrelevant werden, weil alle Rollen und Funktionen hinfällig werden, steht das Dasein vor der nackten Möglichkeit seiner Existenz. Es kann sich entscheiden, kann sich entschließen, kann sein eigenes Sein übernehmen. Die Angst ist Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit.

Diese Eigentlichkeit besteht nicht darin, dass das Dasein bestimmte Ziele verfolgt, bestimmte Werte realisiert oder bestimmte Projekte verwirklicht. Sie besteht darin, dass das Dasein sich zu seiner Existenz als solcher verhält, dass es seine Geworfenheit annimmt, dass es seine Endlichkeit anerkennt, dass es sein Sein-zum-Tode akzeptiert. Die Eigentlichkeit ist nicht inhaltlich bestimmt, sondern formal – sie ist eine Weise, wie das Dasein existiert, nicht was es tut.

Die Angst ist somit keine pathologische Störung, sondern philosophisch bedeutsam. Sie ist jener Zustand, in dem die Verdeckungen wegfallen, in dem die Trostlosungen versagen, in dem das Dasein sich selbst begegnet. Die philosophische Aufgabe besteht nicht darin, die Angst zu beseitigen, sondern sie auszuhalten, ihre Erschließungsfunktion zu nutzen, um aus ihr zur Eigentlichkeit zu finden.

Blochs Hoffnung: Die Erschließung des Noch-Nicht

Bloch entwickelt keine vergleichbar systematische Analyse der Hoffnung wie Heidegger der Angst. Seine Behandlung der Hoffnung ist über das gesamte „Prinzip Hoffnung" verstreut, ist oft metaphorisch, ist weniger begrifflich präzise. Dennoch lässt sich eine klare Gegenposition rekonstruieren.

Die Hoffnung ist für Bloch nicht bloß ein Affekt unter anderen, nicht bloße psychologische Disposition, sondern sie ist fundamentale Weise, wie das Subjekt sich zur Welt verhält, wie es Zukunft antizipiert, wie es Möglichkeiten erschließt. Die Hoffnung ist erkenntniskonstitutiv – nur wer hofft, kann das Noch-Nicht wahrnehmen, kann Tendenzen identifizieren, kann Möglichkeiten realisieren.

Bloch unterscheidet verschiedene Formen der Hoffnung. Es gibt die abstrakte Hoffnung – bloßes Wünschen, Träumerei, Eskapismus. Diese Hoffnung ist leer, ist nicht fundiert in realen Möglichkeiten, ist kompensatorisch. Sie tröstet über das Elend der Gegenwart hinweg, aber sie verändert nichts. Diese abstrakte Hoffnung ist zu kritisieren und zu überwinden.

Dann gibt es die konkrete Hoffnung – die gelehrte Hoffnung, die docta spes. Diese Hoffnung ist fundiert in der Analyse der Tendenzen und orientiert sich in der Praxis an objektiv-realen Möglichkeiten. Sie ist nicht bloßes Wünschen, sondern Antizipation dessen, was werden kann, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind und bestimmte Kämpfe gewonnen werden. Diese konkrete Hoffnung ist philosophisch bedeutsam.

Die Hoffnung erschließt dem Subjekt seine Möglichkeiten. Während die Angst bei Heidegger das Dasein auf seine Nichtigkeit, auf sein Nichts, auf seine Grundlosigkeit zurückwirft, öffnet die Hoffnung bei Bloch das Subjekt für sein Noch-Nicht, für seine unverwirklichten Potenziale, für seine Zukunft. Die Hoffnung ist nicht Konfrontation mit dem Nichts, sondern Antizipation des Möglichen.

Die Hoffnung erschließt auch die Welt anders als die Angst. In der Angst wird die Welt unheimlich, entgleitet alles Vertraute, wird alles bedeutungslos. In der Hoffnung wird die Welt als veränderbar erfahren, als offen, als gestaltbar. Die Dinge erscheinen nicht als bedeutungslos, sondern voller Möglichkeiten. Die Welt ist nicht verschlossen, sondern zeigt Vorscheine dessen, was werden könnte.

Die Hoffnung ist für Bloch auch kollektiv strukturiert. Während die Angst bei Heidegger vereinzelt, während sie das Dasein aus allen sozialen Bezügen herausreißt, verbindet die Hoffnung. Sie entsteht in sozialen Bewegungen, wird geteilt in gemeinsamen Kämpfen, artikuliert sich in kollektiven Utopien. Die Hoffnung isoliert nicht, sondern sie solidarisiert.

Schließlich ist die Hoffnung praxisorientiert. Während die Angst bei Heidegger primär kontemplativ bleibt (sie erschließt die Struktur der Existenz, führt zur Eigentlichkeit, aber motiviert nicht zu bestimmten Handlungen), ist die Hoffnung bei Bloch Antrieb zur Transformation. Die Hoffnung drängt zur Realisierung dessen, was sie antizipiert. Sie ist nicht bloße Erwartung, sondern sie ist tätige Hoffnung, ist Hoffnung, die arbeitet.

Die Authentizität – wenn man diesen Begriff bei Bloch verwenden will – besteht nicht in der Konfrontation mit der Nichtigkeit, sondern in der Arbeit am Noch-Nicht. Das authentische Subjekt ist nicht jenes, das seine Geworfenheit annimmt, seine Endlichkeit anerkennt, sein Sein-zum-Tode übernimmt. Es ist jenes, das seine Möglichkeiten erkennt, an ihrer Realisierung arbeitet und sich mit anderen in gemeinsamen Kämpfen solidarisiert.

Die Opposition: Negativität versus Positivität

Die fundamentale Opposition zwischen Angst und Hoffnung lässt sich als Opposition zwischen negativer und positiver Erschließung fassen. Heideggers Angst erschließt negativ – sie zeigt, was nicht ist, was fehlt, was mangelt. Sie konfrontiert mit dem Nichts, mit der Nichtigkeit, mit der Grundlosigkeit. Sie ist Erfahrung eines Mangels, einer Leere, einer Absenz.

Diese negative Erschließung hat bei Heidegger systematischen Vorrang. Das Nichts ist nicht bloß Abwesenheit von Seiendem, sondern es ist produktiv, ist erschließend, ist konstitutiv für das Verständnis von Sein. Die Philosophie muss durch die Negativität hindurch, muss das Nichts aushalten, muss die Nichtigkeit anerkennen. Nur so kann sie zur eigentlichen Einsicht kommen.

Blochs Hoffnung hingegen erschließt positiv – sie zeigt, was sein könnte, was möglich ist, was als Tendenz wirkt. Sie antizipiert das Noch-Nicht, das zwar noch nicht ist, aber nicht nichts ist. Die Hoffnung ist Erfahrung einer Fülle – nicht einer gegenwärtigen, realisierten Fülle, aber einer möglichen, tendenziell wirkenden Fülle.

Diese positive Erschließung hat bei Bloch systematischen Vorrang. Das Noch-Nicht ist nicht bloß Negation des Seienden, sondern es ist Positivität eigener Art. Es ist mehr als das Nichts, auch wenn es noch nicht das volle Sein ist. Die Philosophie muss das Positive im Noch-Nicht erkennen, muss die Möglichkeiten identifizieren, muss die Tendenzen verstärken. Nur so kann sie praktisch relevant werden.

Diese Opposition zwischen Negativität und Positivität durchzieht alle Dimensionen der beiden Philosophien. Heidegger denkt primär in negativen Kategorien – Nichtigkeit, Unheimlichkeit, Verfallen, Uneigentlichkeit. Selbst die Eigentlichkeit ist primär negativ bestimmt – als Befreiung vom Man, als Herausnahme aus dem Verfallen, als Anerkennung der Nichtigkeit. Bloch hingegen denkt primär in positiven Kategorien – Noch-Nicht, Möglichkeit, Tendenz, Heimat. Selbst die Kritik am Bestehenden ist fundiert in der positiven Antizipation dessen, was sein könnte.

Die affektive Erkenntnistheorie: Angst und Hoffnung als Modi der Welterschließung

Beide Positionen implizieren eine affektive Erkenntnistheorie – die These, dass Affekte erkenntniskonstitutiv sind, dass sie nicht bloß subjektive Reaktionen sind, sondern dass sie Welt erschließen, dass sie Zugang zu Strukturen der Wirklichkeit ermöglichen. Doch die Art und Weise, wie diese affektive Erkenntnistheorie entwickelt wird, unterscheidet sich fundamental.

Bei Heidegger ist die Angst privilegierter Zugang zur Struktur der Existenz. Sie ist nicht bloß subjektives Gefühl, sondern sie erschließt ontologische Strukturen – die Geworfenheit, die Endlichkeit, das Sein-zum-Tode. Die Angst ist wahrer als die alltägliche Gestimmtheit, weil sie unverstellter ist, weil sie die Verdeckungen durchbricht, weil sie das Dasein konfrontiert mit dem, was es ist.

Doch diese Privilegierung der Angst ist problematisch. Warum sollte gerade die Angst wahrer sein als andere Befindlichkeiten? Warum sollte die Erfahrung der Nichtigkeit fundamentaler sein als die Erfahrung von Sinn, von Verbundenheit, von Hoffnung? Heidegger bietet keine überzeugende Begründung für diese Privilegierung. Sie scheint eher Ausdruck einer bestimmten existenziellen Haltung zu sein – einer Haltung der Skepsis, der Desillusionierung, der radikalen Infragestellung.

Bei Bloch ist die Hoffnung privilegierter Zugang zur Struktur der Wirklichkeit. Sie ist nicht bloß subjektives Gefühl, sondern sie erschließt ontologische Strukturen – das Noch-Nicht, die Tendenzen, die Möglichkeiten. Die Hoffnung ist wahrer als die Resignation, weil sie die Offenheit der Wirklichkeit erkennt, weil sie die Prozessualität ernst nimmt, weil sie das Subjekt konfrontiert mit dem, was werden könnte.

Doch auch diese Privilegierung der Hoffnung ist problematisch. Warum sollte gerade die Hoffnung wahrer sein als andere Affekte? Warum sollte die Erfahrung des Noch-Nicht fundamentaler sein als die Erfahrung der Faktizität, der Begrenzung, der Endlichkeit? Auch Bloch bietet keine vollständig überzeugende Begründung. Seine Position scheint ebenfalls Ausdruck einer bestimmten existenziellen Haltung zu sein – einer Haltung des Optimismus, des Engagements, der Transformationswilligkeit.

Die Frage lautet: Muss man sich zwischen diesen beiden affektiven Erkenntnisweisen entscheiden? Oder sind beide legitim, erschließen sie verschiedene Aspekte der Wirklichkeit?

Die politische Dimension: Lähmung versus Mobilisierung

Die Opposition zwischen Angst und Hoffnung hat unmittelbare politische Auswirkungen. Heideggers Betonung der Angst, der Nichtigkeit, der Endlichkeit tendiert zur Entpolitisierung. Wenn die fundamentale Erfahrung die Konfrontation mit dem Nichts ist, wenn die Eigentlichkeit in der Anerkennung der Grundlosigkeit besteht, dann fehlt der Antrieb zur politischen Transformation. Die Angst vereinzelt, zieht zurück aus dem Politischen, führt zur Kontemplation statt zur Aktion.

Diese Tendenz zeigt sich auch in Heideggers eigener politischer Entwicklung. Seine zeitweilige Hinwendung zum Nationalsozialismus lässt sich nicht einfach aus seiner

Philosophie ableiten, aber sie ist auch nicht unabhängig davon. Die Betonung der Entschlossenheit, der Eigentlichkeit, des Schicksals eines Volkes – all dies sind Begriffe, die sich politisch instrumentalisieren lassen. Die Entpolitisierung durch die Angst kann umschlagen in eine gefährliche Politisierung, in der das Volk, die Nation, das Schicksal zu quasi-metaphysischen Größen werden.

Blochs Betonung der Hoffnung, des Noch-Nicht, der Möglichkeiten tendiert zur Politisierung. Wenn die fundamentale Erfahrung die Antizipation des Möglichen ist, wenn die Authentizität in der Arbeit an der Transformation besteht, dann ist Politik konstitutiv. Die Hoffnung verbindet, mobilisiert, führt zur kollektiven Aktion. Sie ist Antrieb für soziale Bewegungen, für Klassenkämpfe, für emanzipatorische Projekte.

Doch auch diese Tendenz birgt Gefahren. Die Hoffnung kann in Utopismus umschlagen, in die Illusion, dass alles machbar sei, in die Hybris, die Wirklichkeit nach Wunschbildern gestalten zu können. Die Geschichte des 20. Jahrhunderts zeigt, dass hoffnungsgetriebene Politik in Terror führen kann, wenn die Hoffnung dogmatisiert wird, wenn sie zum Zwang wird, wenn sie keine Grenzen mehr anerkennt.

Angst und Hoffnung als komplementäre Affekte?

Die philosophische Frage lautet: Sind Angst und Hoffnung einander ausschließende Alternativen? Oder können sie als komplementäre Affekte verstanden werden, die verschiedene Aspekte der Existenz erschließen?

Eine mögliche Position wäre: Beide Affekte sind legitim, beide erschließen Wahrheiten über die menschliche Existenz. Die Angst erschließt die Faktizität, die Endlichkeit, die Geworfenheit. Sie konfrontiert mit Grenzen, mit dem, was nicht geändert werden kann, mit der Sterblichkeit. Diese Erfahrung ist real, ist bedeutsam, sollte nicht verdrängt werden.

Die Hoffnung erschließt die Möglichkeit, die Offenheit, den Entwurf. Sie antizipiert das, was werden könnte, erkennt Tendenzen, motiviert zur Transformation. Auch diese Erfahrung ist real, ist bedeutsam, sollte nicht als Illusion abgetan werden.

Eine adäquate Existenz würde beide Momente integrieren. Sie würde die Angst nicht verdrängen, aber auch nicht von ihr gelähmt werden. Sie würde die Hoffnung nicht aufgeben, aber auch nicht naiv werden. Sie würde anerkennen, was nicht geändert werden kann, und arbeiten an dem, was geändert werden kann und muss. Sie würde die Endlichkeit akzeptieren, ohne die Offenheit zu leugnen. Sie würde die Nichtigkeit aushalten, ohne das Noch-Nicht zu vergessen.

Diese Synthese ist nicht einfach, nicht selbstverständlich, nicht stabil. Sie erfordert ständige Arbeit, ständige Vermittlung zwischen gegensätzlichen Impulsen. Sie ist prekäre Balance zwischen Anerkennung und Überschreitung, zwischen Akzeptanz und Transformation, zwischen Angst und Hoffnung. Aber vielleicht ist gerade diese prekäre Balance die angemessene Haltung für eine Existenz, die weder fatalistisch noch utopistisch sein will, die weder resigniert noch hybridisch, die sowohl die Grenzen als auch die Möglichkeiten menschlicher Existenz ernst nimmt.

Die Frage nach Angst und Hoffnung, nach Eigentlichkeit und Authentizität bleibt offen und Gegenstand philosophischer und existenzieller Auseinandersetzung. Heidegger und Bloch markieren zwei Pole dieser Auseinandersetzung – beide radikal, beide einseitig, beide produktiv in ihrer Einseitigkeit. Die Aufgabe einer zeitgenössischen Philosophie der Existenz wäre es, diese Einseitigkeiten nicht aufzulösen, sondern produktiv zu halten, dialektisch zu vermitteln und in ihrer Spannung fruchtbar zu machen.

3.2 Geschichtlichkeit: Wiederholung oder Novum?

Die Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Bloch betrifft nicht nur die individuelle Existenz, nicht nur die Zeitlichkeit und die Grundbefindlichkeit des Einzelnen, sondern auch die Geschichte. Beide Denker entwickeln Konzeptionen von Geschichtlichkeit, die ein fundamental unterschiedliches Verständnis von Tradition, Verhältnis zur Vergangenheit, Möglichkeit von Neuem und der politische Orientierung nach sich ziehen.

Heideggers Geschichtlichkeit ist primär vergangenheitsorientiert. Sie denkt Geschichte als Wiederholung, als Aneignung von Tradition, als Rückgang zu den Ursprüngen. Die eigentliche Geschichtlichkeit besteht nicht darin, Neues zu schaffen, sondern darin, das Gewesene zu wiederholen, die überlieferten Möglichkeiten zu ergreifen und sich in eine Tradition zu stellen. Diese Geschichtlichkeit ist konservativ im präzisen Wortsinn – sie konserviert, bewahrt und überliefert.

Blochs Geschichtlichkeit ist primär zukunftsorientiert. Sie denkt Geschichte als Prozess des Neuen, als Realisierung von Noch-Nicht, als Exodus aus dem Bestehenden. Die authentische Geschichtlichkeit besteht darin, das Neue zu schaffen, über das Gewordene hinauszugehen, die ererbten Strukturen zu überschreiten. Diese Geschichtlichkeit ist revolutionär – sie bricht auf, transformiert, schafft Neues.

Diese Opposition ist nicht bloß theoretisch, sondern sie hat unmittelbare praktische Konsequenzen. Sie betrifft die Frage, wie man sich zur Tradition verhält, wie man mit dem Erbe der Vergangenheit umgeht, ob man primär bewahren oder primär transformieren soll. Sie betrifft auch die politische Frage nach Konservatismus versus Progressivismus, nach Bewahrung versus Revolution, nach Bodenständigkeit versus aufrechtem Gang.

3.2.1 Heideggers Gewesenheit und die Last der Tradition

Die Struktur der Geschichtlichkeit in Sein und Zeit

Heidegger entwickelt seine Theorie der Geschichtlichkeit in den §§72-77 von „Sein und Zeit". Diese Abschnitte gehören zu den am wenigsten rezipierten und zugleich zu den politisch problematischsten Teilen des Werkes. Sie zeigen eine Geschichtskonzeption, die tief in Heideggers Denken verwurzelt ist und die seine spätere politische Hinwendung zum Nationalsozialismus nicht verursacht, aber ermöglicht hat.

Die Geschichtlichkeit ist für Heidegger nicht etwas, das zum Dasein hinzukommt, nicht eine zusätzliche Dimension neben der Zeitlichkeit, sondern sie ist aus der Zeitlichkeit selbst zu verstehen. Das Dasein ist geschichtlich, weil es zeitlich ist – weil es sich erstreckt zwischen Geburt und Tod, weil es eine Vergangenheit hat, die es mitträgt, weil es eine Zukunft antizipiert.

Doch Heidegger akzentuiert innerhalb dieser Geschichtlichkeit die Vergangenheit. Die eigentliche Geschichtlichkeit konstituiert sich primär durch die Wiederholung. Heidegger formuliert dies so: „Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt" (SuZ 383). Die Geschichtlichkeit ist Aneignung von Erbe, Übernahme von Tradition, Wiederholung von gewesenen Möglichkeiten.

Diese Wiederholung ist nicht mechanische Reproduktion, nicht bloßes Nachahmen, nicht passive Übernahme. Sie ist aktive Aneignung, interpretative Wiederaufnahme, produktive Transformation. Aber sie bleibt orientiert an der Vergangenheit, an den überlieferten Möglichkeiten, an dem, was gewesen ist. Das Neue entsteht nicht aus dem Nichts, sondern durch Wiederaufnahme des Alten in veränderter Form.

Erbe und Schicksal: Die Bindung an Überlieferung

Zentral für Heideggers Geschichtskonzeption ist der Begriff des Erbes. Das Dasein erbt seine Möglichkeiten; es findet sie nicht einfach als neutrale Optionen vor, sondern es übernimmt sie als überlieferte, als geschichtlich gewordene, als mit Bedeutung aufgeladene. Diese überlieferten Möglichkeiten sind nicht beliebig wählbar, sondern sie binden das Dasein, strukturieren seine Existenz, definieren seinen Spielraum.

Heidegger spricht auch vom Schicksal – ein Begriff, der politisch hochproblematisch ist. Das Schicksal ist nicht externe Determination, nicht blinde Naturgewalt, sondern es ist die Weise, wie das Dasein sein Erbe übernimmt, wie es sich in seine Tradition stellt, wie es seine Geworfenheit produktiv macht. Das Schicksal ist gewählte Notwendigkeit – das Dasein wählt nicht beliebig, sondern es wählt aus den Möglichkeiten, die ihm durch seine geschichtliche Situation vorgegeben sind.

Noch problematischer wird es, wenn Heidegger vom Geschick eines Volkes spricht. Das Geschick ist das kollektive Schicksal, ist die gemeinsame Geschichte einer Gemeinschaft, eines Volkes. Heidegger formuliert: „Das Geschehen des Daseins aber ist Mitgeschehen und als Geschick bestimmt. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes" (SuZ 384). Die individuelle Geschichtlichkeit ist eingebettet in die kollektive als Moment eines umfassenderen Geschicks.

Diese Begriffe – Erbe, Schicksal, Geschick, Volk – haben eine gefährliche Nähe zu nationalistischen, völkischen Ideologien. Sie suggerieren eine organische Verbundenheit mit einer Tradition, mit einem Volk, mit einem Schicksal, die nicht hinterfragt, sondern übernommen werden soll. Sie legen nahe, dass das Individuum seine Möglichkeiten nicht frei wählen kann, sondern dass es an seine Herkunft, an sein Volk, an seine Tradition gebunden ist.

Die Wiederholung als Grundstruktur eigentlicher Geschichtlichkeit

Die Wiederholung ist für Heidegger die zentrale Kategorie eigentlicher Geschichtlichkeit. Wiederholen bedeutet nicht einfach zurückgehen in die Vergangenheit, nicht nostalgische Restauration, nicht museale Konservierung. Wiederholen bedeutet, eine gewesene Möglichkeit zu ergreifen, sie neu zu aktualisieren, um sie in die Gegenwart zu holen.

Heidegger erläutert dies am Beispiel der philosophischen Tradition. Die eigentliche philosophische Arbeit besteht nicht darin, völlig neue Gedanken zu erfinden, sondern darin, die großen Fragen der Tradition wieder aufzunehmen, sie neu zu stellen, sie radikaler zu denken. Die Philosophie ist Wiederholung der Anfänge, ist Rückgang zu den Griechen, ist Reaktivierung ursprünglicher Fragestellungen.

Diese Konzeption prägt Heideggers gesamtes philosophisches Werk. Sein eigenes Denken versteht sich als Wiederholung der Seinsfrage, die die Griechen stellten, die aber in der Tradition verschüttet wurde. Seine Lektüren von Platon, Aristoteles, später von Parmenides und Heraklit sind Versuche der Wiederholung, sind Aneignungen von Vergangenem für die Gegenwart.

Doch diese Struktur der Wiederholung hat problematische Implikationen. Sie privilegiert die Vergangenheit gegenüber der Zukunft, das Überlieferte gegenüber dem Neuen, die Tradition gegenüber der Innovation. Sie legt nahe, dass die wesentlichen Möglichkeiten bereits in der Vergangenheit liegen, dass das Neue nur Variation des Alten sein kann, dass es nichts grundsätzlich Neues geben kann.

Die Herkunft als Bestimmung: Bodenständigkeit und Verwurzelung

Heideggers Geschichtskonzeption impliziert eine Aufwertung der Herkunft, der Verwurzelung, der Bodenständigkeit. Das Dasein ist nicht abstrakt, nicht ortlos, nicht traditionsfrei, sondern es ist situiert, ist verwurzelt, ist heimatlich gebunden. Diese Verwurzelung ist nicht eine Beschränkung, sondern die Bedingung eigentlicher Existenz.

Diese Aufwertung der Bodenständigkeit zeigt sich besonders in Heideggers späteren Schriften – in den Texten über die Heimat, über die Provinz, über das bäuerliche Leben. Heidegger idealisiert das Leben auf dem Land, die Verbundenheit mit der Scholle, die Verwurzelung in einer Region. Er kritisiert die Entwurzelung durch die Moderne, durch die Technik, durch die Urbanisierung.

Diese Bodenständigkeit hat auch politische Dimensionen. Sie verbindet sich mit einer Kritik an der Moderne, an der Demokratie, an der universalistischen Aufklärung. Die Moderne entwurzelt die Menschen, reißt sie heraus aus ihren Traditionen, macht sie heimatlos. Die Demokratie nivelliert die Unterschiede, behandelt alle gleich, ignoriert die spezifischen Bindungen an Volk, Region, Tradition. Die Aufklärung abstrahiert von konkreten Situierungen, denkt universal, verleugnet die Bedeutung von Herkunft.

Gegen diese Moderne setzt Heidegger die Rückbesinnung auf Herkunft und Verwurzelung. Die eigentliche Existenz ist nicht die kosmopolitische, nicht die entwurzelte, sondern die bodenständige, die heimatlich gebundene, die traditionsverhaftete. Diese Position ist nicht einfach konservativ, sondern reaktionär – sie reagiert gegen die Moderne und will zu vormodernen Formen der Gemeinschaft zurück.

Die politischen Implikationen: Tradition und Führung

Die problematischsten Passagen von Heideggers Geschichtskonzeption betreffen die Frage der politischen Führung. Heidegger spricht von Helden, von Vorbildern, von exemplarischen Existenzen, die die Möglichkeiten vorgeben, die das Geschick eines Volkes bestimmen. Die

eigentliche Geschichtlichkeit ist an Führungsfiguren gebunden, die als Vorbilder zeigen, wie man authentisch existiert.

Diese Vorstellung von Führung durch exemplarischen Existenzen bereitet den Boden für autoritäres Denken, für die Idee, dass nicht alle Menschen gleichermaßen zur Eigentlichkeit fähig sind, dass es Auserwählte gibt, die vorangehen, und Masse, die folgt. Diese Struktur findet sich später in Heideggers Rektoratsrede von 1933, in der er vom Führer spricht, der das Volk in sein Schicksal führt.

Heidegger selbst hat nach 1945 versucht, diese Passagen zu relativieren. Er hat betont, dass er nicht einen politischen Führer gemeint habe, sondern philosophische Vorbilder, große Denker der Tradition. Doch diese nachträglichen Deutungen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Strukturen seines Denkens – die Betonung von Schicksal, von Volk, von Führung, von Verwurzelung – mit nationalsozialistischem Denken kompatibel waren und seine zeitweilige Hinwendung zum Regime ermöglicht haben.

Die Kritik an der historischen Wissenschaft: Gegen Objektivismus

Heidegger entwickelt in §76 von „Sein und Zeit" auch eine Kritik an der historischen Wissenschaft, an der historischen Objektivität, an dem Versuch, Geschichte neutral zu erforschen. Die historische Wissenschaft behandelt die Vergangenheit als Objekt, als etwas Abgeschlossenes, als Gegenstand distanzierter Betrachtung. Sie versucht, die Vergangenheit so zu rekonstruieren, wie sie wirklich war, unabhängig von gegenwärtigen Interessen.

Heidegger verwirft diese Objektivität als uneigentlich. Die eigentliche Geschichtlichkeit ist nicht distanziert, sondern engagiert. Sie fragt nicht neutral nach der Vergangenheit, sondern sie eignet sich Vergangenheit an für gegenwärtige Existenz. Sie ist parteilich, ist interessegeleitet, ist existenziell bedeutsam. Die historische Objektivität verdeckt diese existenziale Struktur der Geschichtlichkeit.

Diese Kritik am Objektivismus ist in gewisser Weise produktiv. Sie zeigt, dass historische Forschung nie völlig neutral ist, dass sie immer von Fragestellungen der Gegenwart geleitet ist, dass sie immer interpretativ ist. Sie zeigt auch, dass Geschichte nicht bloß Vergangenheit ist, sondern Vergangenheit, die für die Gegenwart bedeutsam wird.

Doch diese Kritik birgt auch Gefahren. Wenn historische Objektivität als unmöglich oder als uneigentlich abgetan wird, dann öffnet sich der Weg für ideologische Geschichtsdeutungen. Die Nationalsozialisten haben Geschichte nicht objektiv erforscht, sondern ideologisch gedeutet – und Heideggers Kritik am Objektivismus konnte dieser Instrumentalisierung Vorschub leisten.

Die systematische Problematik: Vergangenheit als Norm

Die systematische Problematik von Heideggers Geschichtskonzeption liegt in der Verabsolutierung der Vergangenheit. Wenn Geschichtlichkeit primär als Wiederholung, als Aneignung von Erbe, als Übernahme von Tradition gedacht wird, dann wird die Vergangenheit zur Norm. Das Gewesene definiert, was möglich ist; die Tradition begrenzt, was gedacht werden kann; das Erbe bestimmt, wer man sein kann.

Diese Vergangenheitsorientierung schließt nicht völlig aus, dass Neues entsteht. Aber sie denkt das Neue nur als Variation des Alten, als Wiederholung in veränderter Form, als Aktualisierung überlieferter Möglichkeiten. Sie kennt keine radikale Novität, keine echte Diskontinuität, keinen revolutionären Bruch. Die Geschichte ist Kontinuität, nicht Revolution oder radikale Transformation.

Diese Geschichtskonzeption korrespondiert mit einer konservativen, wenn nicht reaktionären politischen Haltung. Wenn die wesentlichen Möglichkeiten in der Vergangenheit liegen, wenn die Gegenwart ihre Orientierung durch Rückgang zu den Ursprüngen gewinnt, wenn die Zukunft nur Wiederholung des Gewesenen sein kann, dann fehlt jeder Antrieb zur fundamentalen Transformation. Die Aufgabe besteht nicht darin, Neues zu schaffen, sondern darin, Altes zu bewahren und das Erbe zu verwalten.

Diese Haltung zeigt sich auch in Heideggers Verhältnis zur Technik, zur Moderne, zur Demokratie. All dies erscheint als Verfall, als Entwurzelung, als Verlust ursprünglicher Möglichkeiten. Die Lösung besteht nicht darin, die Moderne radikal zu transformieren, sondern darin, zu vormodernen Formen – zur Bodenständigkeit, zur Gemeinschaft, zur Tradition - zurückzugehen. Diese Rückwärtsgewandtheit ist charakteristisch für Heideggers Geschichtsdenken und macht es politisch problematisch.

Die Last der Tradition

Heideggers Geschichtlichkeit ist eine Geschichtlichkeit unter der Last der Tradition. Die Vergangenheit ist nicht etwas, was überwunden oder transformiert werden kann. Sie ist das, was man ist, was man trägt, was einen bestimmt. Das Dasein kann sich nicht befreien von seiner Herkunft, von seinem Erbe, von seinem Schicksal. Es kann diese nur annehmen, aneignen, wiederholen.

Diese Konzeption erinnert daran, dass Menschen nicht aus dem Nichts beginnen, dass sie immer schon situiert sind, dass sie traditionsgebunden sind. Sie bewahrt vor dem Irrglauben, man könne mit der Vergangenheit völlig brechen, man könne tabula rasa machen und spontan neu anfangen. Die Vergangenheit wirkt fort, strukturiert die Gegenwart, limitiert die Möglichkeiten.

Sie verabsolutiert aber gleichzeitig die Vergangenheit und macht sie zur Norm. Sie tendiert zur Idealisierung der Herkunft und ist daher mit autoritären, nationalistischen, reaktionären Politiken kompatibel. Sie kann die Last der Tradition nicht ablegen, sondern zelebriert diese Last als Bedingung eigentlicher Existenz.

Im Folgenden wird zu zeigen sein, wie Bloch eine diametral entgegengesetzte Position entwickelt – eine Position, die nicht die Vergangenheit, sondern die Zukunft privilegiert, die nicht Wiederholung, sondern Novum denkt, die nicht Bodenständigkeit, sondern Exodus fordert.

3.2.2 Blochs Zukunftsprimität und der Exodus

Die Umkehrung der Perspektive: Zukunft statt Vergangenheit

Blochs Geschichtsphilosophie kehrt Heideggers Perspektive radikal um. Während Heidegger Geschichte primär von der Vergangenheit her denkt – als Wiederholung, als Aneignung von Erbe, als Übernahme von Tradition –, denkt Bloch sie von der Zukunft her – als Prozess des Neuen, als Realisierung von Noch-Nicht, als Bewegung auf ein Ultimum hin. Diese Umkehrung ist nicht bloß eine andere Akzentsetzung, sondern sie betrifft die Grundstruktur der Geschichtlichkeit selbst. Die fundamentale Frage ist nicht die nach der Herkunft, sondern die nach dem Ziel, nicht die nach dem Erbe, sondern die nach den Möglichkeiten, nicht die nach der Tradition, sondern die nach der Utopie.

Diese Zukunftsprimität ist ontologisch fundiert. Das Noch-Nicht ist nicht bloß subjektive Projektion, nicht bloßer Wunsch, nicht illusionäre Hoffnung. Es ist objektive Struktur der Wirklichkeit selbst, ist real präsent als Tendenz, als Latenz, als Möglichkeit. Die Vergangenheit wirkt zwar nach, aber sie determiniert nicht; die Zukunft zieht an, strukturiert die Gegenwart und definiert was wesentlich ist.

Diese Zukunftsorientierung betrifft alle Dimensionen der Existenz. Das Subjekt versteht sich nicht primär aus seiner Gewesenheit, sondern aus seinem Noch-Nicht. Die Gesellschaft wird nicht primär durch ihre Tradition bestimmt, sondern durch die Widersprüche, die auf Transformation drängen. Die Geschichte ist nicht primär Überlieferung, sondern Prozess, nicht Wiederholung, sondern Entwicklung, nicht Kontinuität, sondern Diskontinuität.

Das Novum: Die Kategorie des radikal Neuen

Zentral für Blochs Geschichtsphilosophie ist die Kategorie des Novum – des radikal Neuen, des noch nie Dagewesenen, des Unableitbaren. Das Novum ist nicht bloß Variation des Bekannten oder Rekombination vorhandener Elemente, sondern genuin Neues, welches aus dem Vorherigen nicht ableitbar ist.

Bloch denkt das Novum sowohl naturgeschichtlich als auch gesellschaftsgeschichtlich. In der Naturgeschichte zeigt sich das Novum in der Evolution – im Entstehen neuer Arten, neuer Organe, neuer Fähigkeiten. Diese Evolution ist nicht bloß Anpassung an Umwelt durch bloße Selektion aus vorhandenen Varianten. Sie bringt qualitativ Neues hervor – Leben aus Nicht-Leben, Bewusstsein aus Leben, Reflexion aus Bewusstsein. Jede dieser Emergenz ist Novum, ist Sprung, ist Diskontinuität.

In der Gesellschaftsgeschichte zeigt sich das Novum in Revolutionen, in fundamentalen Transformationen der Produktionsweise, in der Entstehung neuer Gesellschaftsformationen. Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus war nicht bloß graduelle Veränderung, sondern ein qualitativer Sprung. Der Kapitalismus ist nicht bloß modifizierter Feudalismus, sondern eine neue Formation mit eigenen Gesetzen, eigenen Widersprüchen und eigenen Möglichkeiten. Und der Sozialismus – wenn er denn realisiert wird – wird wiederum Novum sein, als nicht bloß modifizierter Kapitalismus, sondern eine qualitativ neue Gesellschaft.

Diese Betonung des Novum unterscheidet Bloch fundamental von Heidegger. Für Heidegger gibt es letztlich kein radikal Neues. Alle Möglichkeiten sind bereits in der Vergangenheit angelegt, sind Variationen überlieferter Möglichkeiten. Die Geschichte ist Wiederholung – kreative Wiederholung zwar, interpretative Aneignung, aber eben Wiederholung. Für Bloch hingegen ist Geschichte gerade durch das Novum charakterisiert, durch das Entstehen von etwas, was vorher nicht war, was aus dem Vorherigen nicht ableitbar ist.

Diese Differenz ist erkenntnistheoretisch folgenreich. Wenn alle Möglichkeiten bereits in der Vergangenheit liegen, dann kann man durch Studium der Vergangenheit erkennen, was möglich ist. Die Tradition ist das Reservoir der Möglichkeiten; die Philosophie ist Wiederholung der großen Fragen; die Politik ist Aktualisierung überlieferter Formen. Wenn hingegen das Novum real ist, wenn es Möglichkeiten gibt, die noch nicht da waren, dann reicht das Studium der Vergangenheit nicht. Es bedarf vielmehr der Fähigkeit zu antizipieren, um Tendenzen zu erkennen und das Noch-Nicht wahrzunehmen.

Die Erbschaft: Kritische Aneignung statt affirmativer Wiederholung

Bloch leugnet nicht, dass es Vergangenheit gibt und dass sie bedeutsam nachwirkt. Aber er denkt das Verhältnis zur Vergangenheit anders als Heidegger. Während Heidegger von Wiederholung spricht, spricht Bloch von Erbschaft – und diese Erbschaft ist kritisch zu sichten, selektiv anzueignen und zu transformieren.

Die Vergangenheit enthält zwei Dimensionen: das Gewordene und das Uneingelöste. Das Gewordene ist das, was sich durchgesetzt hat und faktisch geworden ist. Dies ist oft das Problematische und Unterdrückende. Die herrschende Kultur ist Kultur der Herrschenden; die überlieferte Tradition ist oft Tradition der Sieger; das Gewordene ist das, was im Kampf verschiedener Möglichkeiten sich durchgesetzt hat – nicht notwendig das Bessere, sondern das Mächtigere.

Das Uneingelöste hingegen ist das, was nicht realisiert wurde, was blockiert wurde, was als Möglichkeit vorhanden war, aber nicht verwirklicht wurde. Die Vergangenheit ist voll von gescheiterten Revolutionen, von unterdrückten Utopien, von nicht eingelösten Versprechen. Die Bauernkriege wurden niedergeschlagen, die Pariser Kommune wurde zerschlagen, die Räterepubliken wurden vernichtet. Aber die Möglichkeiten, die in diesen Bewegungen lagen, sind nicht einfach verschwunden. Sie bleiben als Aufgabe, als unerledigte Geschichte, als Erbschaft.

Die kritische Aneignung der Vergangenheit besteht darin, das Uneingelöste zu identifizieren und es von den herrschaftsförmigen Schichten zu befreien, um es für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Bloch nennt dies Erbschaftshermeneutik – die Kunst, in der Vergangenheit zu lesen wie in einem Palimpsest, unter den offiziellen Texten die verdrängten zu finden, unter den Siegergeschichten die Verlierergeschichten zu entdecken.

Diese Erbschaftshermeneutik ist selektiv. Nicht alles aus der Vergangenheit ist zu übernehmen, nicht alles ist wertvoll. Vieles ist zu verwerfen – die Herrschaftsstrukturen, die Ausbeutungsverhältnisse, die Unterdrückungsformen. Aber anderes ist zu retten – die emanzipatorischen Impulse, die utopischen Energien, die Kämpfe für Freiheit und Gleichheit. Die Aneignung ist kritisch, nicht affirmativ; sie ist transformierend, nicht konservierend.

Der Exodus: Aufbruch aus dem Bestehenden

Die zentrale geschichtsphilosophische Kategorie bei Bloch ist der Exodus – der Auszug, der Aufbruch, die Bewegung aus dem Bestehenden heraus auf etwas Neues hin. Bloch bezieht sich auf die biblische Exodus-Erzählung: das Volk Israel zieht aus der Sklaverei in Ägypten

aus, wandert durch die Wüste und strebt dem gelobten Land zu. Diese Erzählung ist für Bloch nicht bloß religiöse Mythologie, sondern Grundstruktur menschlicher Geschichte.

Der Exodus hat mehrere Momente. Erstens: die Kritik am Bestehenden. Man kann nicht ausziehen, ohne dass man erkennt, dass das Gegenwärtige nicht bleiben kann, dass es unerträglich ist, dass es überwunden werden muss. Die Sklaverei in Ägypten ist nicht nur unbequem, sondern sie ist Unrecht, ist Unterdrückung, ist zu beenden. Die Kritik ist Voraussetzung des Exodus.

Zweitens: die Hoffnung auf Besseres. Man zieht nicht aus ins Nichts, sondern man zieht auf etwas zu – auf das gelobte Land, auf die bessere Gesellschaft, auf die Heimat. Diese Hoffnung ist nicht garantiert oder determiniert. Das Volk Israel wandert vierzig Jahre durch die Wüste, viele sterben unterwegs, die Ankunft ist ungewiss. Aber die Hoffnung treibt an, gibt Orientierung und motiviert zum Weitergehen.

Drittens: die Transformation im Prozess. Der Exodus ist nicht nur räumliche Bewegung, sondern Transformation der Subjekte. Das Volk, das auszieht, ist nicht dasselbe wie das, das ankommt. Unterwegs werden neue Gesetze empfangen, neue soziale Formen entwickelt, neue Identitäten gebildet. Der Weg ist nicht bloß Mittel zum Zweck, sondern er ist selbst transformativ.

Viertens: die Offenheit des Ziels. Das gelobte Land ist nicht im Detail bekannt, ist nicht vorab festgelegt, ist nicht genau beschreibbar. Es ist Verheißung, nicht Besitz; es ist Horizont, nicht Ort; es ist Ultimum, nicht konkretes Ziel. Diese Offenheit unterscheidet die konkrete Utopie von der abstrakten – sie weiß, in welche Richtung sie geht, aber nicht genau, was sie findet.

Der Exodus ist für Bloch das Paradigma aller emanzipatorischen Bewegungen. Die Arbeiterbewegung ist Exodus aus der kapitalistischen Ausbeutung. Die antikolonialen Befreiungskämpfe sind Exodus aus kolonialer Unterdrückung. Die feministischen Bewegungen sind Exodus aus patriarchalen Strukturen. Immer geht es um Aufbruch, um Bewegung, um Transzendierung des Bestehenden.

Die Heimat als Zukunftskategorie

Blochs Begriff der Heimat – bereits in früheren Kapiteln diskutiert – ist zentral für seine Geschichtsphilosophie. Die Heimat ist nicht Vergangenheit, nicht Herkunft, nicht das, woher man kommt. Sie ist Zukunft, ist Ziel, ist das, wohin man geht. Sie ist „das Worin noch niemand war", ist das, was allen in die Kindheit scheint, aber nie realisiert wurde.

Diese Umdeutung des Heimatbegriffs ist polemisch gegen konservative, völkische, reaktionäre Heimatideologien gerichtet. Diese denken Heimat als Vergangenheit – als Ursprung, als Wurzel, als das Eigene, das zu bewahren ist. Sie verbinden Heimat mit Blut und Boden, mit ethnischer Homogenität, mit Abgrenzung gegen das Fremde. Heimat wird zur Legitimation von Nationalismus, von Rassismus, von Ausgrenzung.

Bloch kehrt dies radikal um. Heimat ist nicht Vergangenheit, sondern Zukunft. Sie ist nicht das Eigene, das zu bewahren ist, sondern das Allgemeine, das zu erkämpfen ist. Sie ist nicht exklusiv (nur für das eigene Volk), sondern inklusiv (für alle Menschen). Sie ist nicht

Rückkehr, sondern Ankunft. Die Bewegung geht nicht zurück zum Ursprung, sondern vorwärts zum Ziel.

Diese Heimat ist auch nicht territorial gebunden. Sie ist nicht ein bestimmter Ort, nicht eine bestimmte Region, nicht ein bestimmtes Land. Sie ist Zustand – der Zustand, in dem Menschen bei sich wären, in dem die Entfremdung überwunden wäre, in dem Versöhnung erreicht wäre. Dieser Zustand kann überall realisiert werden; er ist nicht an Scholle gebunden, nicht an Landschaft, nicht an Territorium.

Diese Heimatkonzeption steht in schärfstem Gegensatz zu Heideggers Bodenständigkeit. Während Heidegger Heimat als Verwurzelung denkt, als Bindung an Herkunft, als Bodenständigkeit, denkt Bloch sie als Ziel, als Transzendierung der Herkunft, als aufrechten Gang. Während Heidegger die Entwurzelung durch die Moderne beklagt, bejaht Bloch sie als Befreiung aus vermeintlich natürlichen Bindungen.

Die revolutionäre Diskontinuität gegen die konservative Kontinuität

Blochs Geschichtsphilosophie betont die Diskontinuität gegen Heideggers Betonung der Kontinuität. Geschichte ist für Bloch nicht kontinuierlicher Fluss, organisches Wachstum oder bruchlose Überlieferung. Sie ist durchsetzt von Brüchen, von Sprüngen, von Revolutionen. Diese Diskontinuitäten sind nicht Störungen eines eigentlich kontinuierlichen Prozesses, sondern sie sind für Geschichte konstitutiv.

Die großen historischen Transformationen – der Übergang von Sklavenhaltergesellschaft zu Feudalismus, von Feudalismus zu Kapitalismus, vom Kapitalismus zum (erhofften) Sozialismus – sind nicht graduelle Übergänge, sondern qualitative Sprünge. Sie entstehen durch Verschärfung von Widersprüchen, durch soziale Kämpfe, durch revolutionäre Umwälzungen. Sie sind Novum, sind Diskontinuität, sind Bruch.

Diese Betonung der Diskontinuität hat politische Konsequenzen. Wenn Geschichte kontinuierlich ist, wenn Veränderung nur graduell sein kann, wenn das Neue nur Variation des Alten ist, dann ist radikale Transformation ausgeschlossen. Dann bleibt nur Reform, nur schrittweise Verbesserung, nur Arbeit innerhalb bestehender Strukturen. Wenn hingegen Geschichte durch Diskontinuitäten charakterisiert ist, wenn qualitative Sprünge möglich sind, dann ist Revolution denkbar und als fundamentale Transformation möglich.

Bloch entwickelt dies in seiner Theorie des Noch-Nicht-Bewussten. Das Noch-Nicht-Bewusste ist das, was als Möglichkeit vorhanden, aber noch nicht artikuliert und organisiert ist. Es wirkt latent, drängt auf Realisierung, kann aber blockiert werden. Die revolutionäre Situation entsteht, wenn dieses Noch-Nicht-Bewusste bewusst wird und die Möglichkeit zur Transformation wird.

Diese Theorie steht in Gegensatz zu deterministischen Geschichtsphilosophien, die meinen, die Revolution komme notwendig, automatisch, aus den objektiven Widersprüchen. Bloch betont die Rolle des Subjektiven, des Bewusstseins, der Organisation. Die objektiven Widersprüche allein genügen nicht; sie müssen bewusst gemacht werden, müssen organisiert werden, müssen in politische Praxis überführt werden. Aber sie steht auch in Gegensatz zu Heideggers Position, die Revolution als uneigentlich, als Verfallsform, als Entwurzelung abtut.

Die Kritik an der historischen Objektivität: Parteilichkeit als Methode

Auch Bloch kritisiert die historische Objektivität, aber aus anderen Gründen als Heidegger. Heidegger kritisiert sie, weil sie die existenziale Struktur der Geschichtlichkeit verdeckt, weil sie Geschichte zum bloßen Objekt macht, weil sie das engagierte Verhältnis zur Tradition verliert. Bloch kritisiert sie, weil sie die Parteilichkeit verleugnet, weil sie so tut, als könne man neutral forschen, als gäbe es einen Standpunkt jenseits der Kämpfe.

Für Bloch ist jede Geschichtsschreibung parteilich. Die Frage ist nicht, ob man parteilich ist, sondern für wen man Partei nimmt. Die herrschende Geschichtsschreibung nimmt Partei für die Herrschenden – sie erzählt Geschichte aus der Perspektive der Sieger, sie legitimiert das Gewordene, sie verdeckt die Alternativen. Die kritische Geschichtsschreibung muss Partei nehmen für die Unterdrückten – sie muss erzählen aus der Perspektive der Besiegten, sie muss das Uneingelöste herausarbeiten, sie muss die blockierten Möglichkeiten identifizieren.

Diese Parteilichkeit ist nicht subjektive Willkür oder Propaganda. Sie ist methodisch begründet. Nur aus der Perspektive derer, die an Transformation interessiert sind, kann man die Widersprüche erkennen, die Tendenzen identifizieren und die Möglichkeiten wahrnehmen. Die herrschende Perspektive muss Widersprüche verdecken und Alternativen ausblenden, um das Bestehende zu legitimieren,. Die unterdrückte Perspektive hingegen hat ein Interesse an Aufdeckung, an Kritik, an Transformation.

Diese Position entspricht dem Standpunkttheorem der marxistischen Erkenntnistheorie: Die Position der ausgebeuteten Klasse ermöglicht tiefere Einsicht in die gesellschaftlichen Widersprüche als die Position der herrschenden Klasse. Nicht weil Arbeiter automatisch klüger wären, sondern weil ihre soziale Position ihnen ermöglicht, Strukturen zu sehen, die für die Herrschenden unsichtbar bleiben müssen.

Gegen den Traditionsfetisch: Die Kritik am kulturellen Erbe

Bloch entwickelt eine scharfe Kritik an dem, was er Traditionsfetisch nennt – die unkritische Verehrung des kulturellen Erbes, die Idealisierung der Vergangenheit, die Musealisierung der Kultur. Diese Haltung findet sich in konservativen Kulturphilosophien, in bildungsbürgerlichen Milieus, in der Pflege der klassischen Tradition.

Der Traditionsfetisch behandelt das kulturelle Erbe als sakrosankt, als zu bewahren, als zu verehren. Die großen Werke der Vergangenheit – die Philosophie der Griechen, die Kunst der Renaissance, die Literatur der Klassik – werden kanonisiert und aus ihrem historischen Kontext genommen. Sie werden zum nicht zu hinterfragenden Maßstab.

Bloch kritisiert diese Haltung als ideologisch. Sie verdeckt, dass diese Werke in konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen entstanden sind, dass sie oft Herrschaft legitimiert haben, dass sie nicht einfach universell-menschlich sind, sondern klassenspezifisch. Die griechische Philosophie wurde in einer Sklavenhaltergesellschaft entwickelt; die Renaissance-Kunst wurde von Feudalherren und Kaufleuten finanziert; die klassische Literatur wurde für ein gebildetes Bürgertum geschrieben.

Dies bedeutet nicht, dass diese Werke einfach zu verwerfen wären. Aber es bedeutet, dass sie kritisch anzueignen sind, dass ihre emanzipatorischen Gehalte von ihren herrschaftsförmigen zu trennen sind, dass sie nicht affirmativ zu wiederholen, sondern transformierend zu aktualisieren sind. Die Erbschaftshermeneutik muss zwischen dem, was zu übernehmen ist, und dem, was zu verwerfen ist, unterscheiden.

Geschichte als offener Prozess

Blochs Geschichtsphilosophie denkt Geschichte als offenen Prozess – offen in dem Sinne, dass das Ergebnis nicht feststeht, dass verschiedene Möglichkeiten real sind, dass der Ausgang von Kämpfen abhängt. Diese Offenheit ist nicht Beliebigkeit – es gibt Tendenzen, es gibt Richtungen, es gibt wahrscheinlichere und weniger wahrscheinliche Entwicklungen. Aber es gibt keine Garantie, keine Notwendigkeit, keine Determination.

Diese offene Geschichtsphilosophie steht in Opposition zu zwei Positionen: zum Determinismus und zum Zyklizismus. Der Determinismus behauptet, die Zukunft sei festgelegt durch objektive Gesetze, durch den Gang der Geschichte, durch die Entwicklung der Produktivkräfte. Bloch verwirft dies als mechanistisch – es unterschätzt die Rolle der Praxis, des Bewusstseins, der Kämpfe.

Der Zyklizismus behauptet, Geschichte wiederhole sich, es gebe ewige Wiederkehr, es gebe keine wirkliche Entwicklung. Diese Position findet sich bei Nietzsche, teilweise bei Spengler und in verschiedenen Verfallstheorien. Bloch verwirft dies als pessimistisch – es verkennt die Realität des Novum, die Möglichkeit qualitativer Sprünge, die historische Akkumulation von Möglichkeiten.

Blochs Position ist die eines offenen Prozesses mit Richtung – ein Prozess, der Tendenzen hat, der auf ein Ultimum hinstrebt, der aber nicht determiniert ist, der scheitern kann, der von Praxis abhängt. Diese Position vermeidet sowohl naiven Optimismus (als wäre der Fortschritt garantiert) als auch resignativen Pessimismus (als wäre Transformation unmöglich). Sie ist die Haltung der kämpfenden Hoffnung – der Hoffnung, die weiß, dass sie arbeiten muss, dass nichts garantiert ist, dass aber Transformation möglich ist.

3.2.3 Die politischen Implikationen: Bodenständigkeit versus aufrechter Gang

Die philosophischen Differenzen zwischen Heidegger und Bloch in der Frage der Geschichtlichkeit sind nicht bloß theoretischer Natur, sondern kristallisieren sich in zwei gegensätzlichen Grundhaltungen: Heideggers Bodenständigkeit und Blochs aufrechter Gang. Diese beiden Haltungen repräsentieren fundamentale Alternativen nicht nur im Denken, sondern auch im politischen Handeln, in der Ethik, in der gesamten Lebensführung.

Heideggers Bodenständigkeit: Verwurzelung als politisches Ideal

Heideggers Begriff der Bodenständigkeit durchzieht sein gesamtes Werk, von „Sein und Zeit" über die Rektoratsrede bis zu den späten Schriften über Heimat und Gelassenheit. Bodenständigkeit meint die Verwurzelung in einem konkreten Ort, in einer Region, in einer Landschaft. Sie meint die Bindung an Tradition, an Herkunft, an gewachsene Strukturen. Sie meint die Ablehnung von Entwurzelung, von Kosmopolitismus, von abstrakter Universalität.

Diese Bodenständigkeit ist für Heidegger nicht bloß empirische Gegebenheit, sondern sie hat ontologischen Status. Das Dasein ist wesentlich situiert, ist ortsbezogen und ist heimatlich gebunden. Diese Bindung ist die Bedingung eigentlicher Existenz. Nur wer verwurzelt ist, wer einen Ort hat, wer eine Heimat hat, kann authentisch existieren.

Heidegger idealisiert insbesondere das bäuerliche Leben. In verschiedenen Texten – etwa in der Rede „Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?" (1933) – beschreibt er seine eigene Verwurzelung im Schwarzwald, seine Verbundenheit mit den Bergen, seine Nähe zur bäuerlichen Lebensweise. Diese Verwurzelung ist für ihn nicht Flucht aus der Moderne, sondern Widerstand gegen die Entwurzelung durch die Moderne.

Die Moderne erscheint in dieser Perspektive als Prozess der Entwurzelung. Die Industrialisierung reißt die Menschen aus ihren gewachsenen Lebenszusammenhängen, macht sie zu anonymen Arbeitskräften, zu mobilen Faktoren in einem ökonomischen Prozess. Die Urbanisierung schafft ortlose Massengesellschaften, in denen niemand mehr verwurzelt ist, in denen alle austauschbar sind. Die Technik unterwirft die Welt einem universellen Gestell, nivelliert alle regionalen Besonderheiten, macht alles gleich.

Gegen diese Entwurzelung setzt Heidegger die Bodenständigkeit. Das Ideal ist nicht der mobile, flexible, kosmopolitische, sondern der verwurzelte, ortsgebundene, traditionsverhaftete Mensch. Nicht der städtische Intellektuelle, sondern der bäuerliche Arbeiter. Nicht der Weltbürger, sondern der Volksgenosse.

Diese Bodenständigkeit hat unmittelbar politische Implikationen. Sie führt zu einer Kritik an der Demokratie, am Liberalismus, am Universalismus. Die Demokratie behandelt alle Menschen gleich, abstrahiert von ihrer konkreten Situiertheit und ignoriert ihre Verwurzelung. Der Liberalismus atomisiert die Gesellschaft und schafft, indem er alle organischen Bindungen auflöst, entwurzelte Individuen. Der Universalismus verleugnet die Bedeutung von Herkunft, von Tradition, von Volk.

Heidegger vertritt demgegenüber eine Politik der Gemeinschaft als organischer Ordnung und damit der völkischen Bindung. Die authentische politische Form ist nicht die abstrakte Demokratie, sondern die konkrete Volksgemeinschaft. Diese Volksgemeinschaft ist nicht künstlich konstruiert, sondern sie ist gewachsen, ist durch gemeinsame Geschichte, gemeinsame Sprache, gemeinsames Schicksal verbunden. Sie ist nicht universalistisch, sondern partikular, ist nicht kosmopolitisch, sondern bodenständig.

Diese politische Position kulminiert in Heideggers Rektoratsrede von 1933, in der er das deutsche Volk aufruft, sein Schicksal zu übernehmen, sich zu entschließen, dem Führer zu folgen. Die Begrifflichkeit dieser Rede – Schicksal, Volk, Entschlossenheit, Führung – ist nicht zufällig, sondern sie folgt aus Heideggers Geschichtsphilosophie.

Nach 1945 hat Heidegger diese politisch Haltung nicht grundsätzlich revidiert. Er hat sich zwar von konkreten Aspekten des Nationalsozialismus distanziert, aber die Grundstrukturen seines Denkens – die Kritik an der Moderne, die Idealisierung der Verwurzelung, die Ablehnung des Universalismus – hat er beibehalten. In den späten Schriften zur Technik, zur Heimat, zur Gelassenheit finden sich dieselben Motive: die Entwurzelung durch die Technik, die Notwendigkeit der Rückbesinnung, die Bedeutung der Heimat.

Blochs aufrechter Gang: Emanzipation als politisches Ideal

Bloch entwickelt als Gegenbild zur Bodenständigkeit das Ideal des aufrechten Gangs. Dieser Begriff, den er von Feuerbach übernimmt und radikalisiert, bezeichnet die Emanzipation des Menschen aus gebückter Haltung, aus Unterwerfung, aus Knechtschaft. Der aufrechte Gang ist nicht biologische Gegebenheit (dass Menschen aufrecht gehen können), sondern politisches und ethisches Ideal (dass Menschen aufrecht gehen sollen, dass sie sich nicht beugen lassen).

Der aufrechte Gang impliziert mehrere Dimensionen. Erstens die Befreiung aus ökonomischer Ausbeutung. Der Mensch, der gebückt arbeitet, der sich krümmt unter der Last der Arbeit, der sich erschöpft im Dienst fremder Zwecke – dieser Mensch soll aufrecht gehen können. Die sozialistische Transformation zielt auf Abschaffung der Ausbeutung, auf Ermöglichung eines Lebens, in dem Arbeit nicht mehr Knechtschaft ist, sondern selbstbestimmte Tätigkeit.

Zweitens die Befreiung aus politischer Unterdrückung. Der Mensch, der sich beugt vor Herrschern, der kuscht vor Autoritäten, der sich unterwirft unter Befehle – dieser Mensch soll aufrecht gehen können. Die demokratische Transformation zielt auf Abschaffung von Herrschaft, auf Ermöglichung einer Gesellschaft, in der Menschen sich selbst regieren, in der niemand sich beugen muss.

Drittens die Befreiung aus ideologischer Verdummung. Der Mensch, der gebückt geht unter der Last von Aberglauben, von Vorurteilen, von falschen Tröstungen – dieser Mensch soll aufrecht gehen können. Die aufklärerische Transformation zielt auf Kritik der Ideologie, auf Ermöglichung eines Bewusstseins, das sich nicht täuschen lässt, das nicht manipuliert werden kann.

Viertens die Befreiung aus traditionellen Bindungen. Der Mensch, der gebunden ist an Herkunft, an Scholle, an vermeintlich natürliche Zugehörigkeiten – dieser Mensch soll frei werden. Der aufrechte Gang bedeutet auch: Befreiung aus Verwurzelung, aus Bodenständigkeit, aus den Zwängen der Tradition. Nicht die Verwurzelung, sondern die Mobilität, nicht die Bindung, sondern die Freiheit ist Ideal.

Diese letzte Dimension richtet sich direkt gegen Heideggers Bodenständigkeit. Bloch sieht in der Betonung von Verwurzelung, von Heimat, von Bodenständigkeit eine reaktionäre Ideologie, die Menschen in überkommenen Strukturen festhalten will, die Emanzipation verhindert, die Transformation blockiert. Die vermeintliche Authentizität der Bodenständigkeit ist in Wahrheit Inauthentizität – sie hält Menschen in Strukturen fest, die überwunden werden können und müssen.

Der aufrechte Gang ist nicht nur Negation (Befreiung von), sondern auch Position (Befreiung zu). Er ermöglicht einen anderen Blick – nicht den Blick nach unten, auf den Boden, auf die Scholle, sondern den Blick nach vorne, auf den Horizont, auf die Zukunft. Er ermöglicht eine andere Haltung – nicht die gebeugte, demütige, unterwürfige, sondern die aufrechte, selbstbewusste, stolze. Er ermöglicht ein anderes Verhältnis zur Welt – nicht das der Bindung, der Verwurzelung, der Pflicht, sondern das der Gestaltung, der Transformation, der Freiheit.

Bloch illustriert den aufrechten Gang an verschiedenen historischen Figuren und Bewegungen. Moses, der aus Ägypten auszieht, geht aufrecht – er beugt sich nicht mehr unter die Herrschaft der Pharaonen. Spartacus, der sich gegen Rom erhebt, geht aufrecht – er kniet nicht mehr vor seinen Herren. Die Bauern im Bauernkrieg gehen aufrecht – sie akzeptieren nicht mehr die feudale Ordnung. Die Arbeiter in der Novemberrevolution gehen aufrecht – sie beugen sich nicht mehr unter kapitalistische Ausbeutung.

Der aufrechte Gang ist also nicht nur individuelles Ideal, sondern kollektive Praxis. Er realisiert sich in sozialen Bewegungen, in Revolutionen, in Kämpfen um Emanzipation. Er ist nicht Sache isolierter Helden, sondern er ist Sache organisierter Massen. Die Würde des aufrechten Gangs ist nicht individuelle Eigentlichkeit (wie bei Heidegger), sondern sie ist kollektive Selbstbefreiung.

Die Opposition: Wurzel versus Horizont

Die fundamentale Opposition zwischen Heideggers Bodenständigkeit und Blochs aufrechtem Gang lässt sich auf die Metaphern von Wurzel und Horizont bringen. Heidegger denkt vom Bild der Wurzel her – der Mensch ist wie ein Baum, der Wurzeln schlägt, der an einem Ort wächst, der mit dem Boden verbunden ist. Die Wurzel gibt Halt, gibt Nahrung, gibt Stabilität. Ohne Wurzeln verdorrt der Baum, wird ortlos, stirbt.

Bloch denkt vom Bild des Horizonts her – der Mensch ist wie ein Wanderer, der auf ein Ziel zugeht, der den Horizont anvisiert, der sich nicht festsetzen lässt. Der Horizont zieht an, gibt Orientierung, motiviert zum Weitergehen. Ohne Horizont wäre der Wanderer orientierungslos, würde stagnieren, würde verharren.

Diese beiden Metaphern implizieren verschiedene Zeitlichkeiten. Die Wurzel verweist auf Vergangenheit – auf Herkunft, auf Gewachsenes, auf Tradition. Der Horizont verweist auf Zukunft – auf Ziel, auf Mögliches, auf Utopie. Die Wurzel bindet an das, was war; der Horizont öffnet auf das, was sein könnte.

Diese beiden Metaphern implizieren auch verschiedene Räumlichkeiten. Die Wurzel impliziert Ort, Lokalität, Partikularität. Der Horizont impliziert Bewegung, Transzendierung, Universalität. Die Wurzel sagt: Bleibe, wo du bist; hier ist dein Ort; hier gehörst du hin. Der Horizont sagt: Gehe weiter; überschreite Grenzen; die Welt ist offen.

Diese Opposition ist fundamental politisch. Die Wurzel-Metapher führt zu konservativen, partikularistischen, nationalistischen Politiken. Sie legitimiert die Bewahrung von Traditionen, die Abgrenzung gegen das Fremde, die Privilegierung der Herkunft. Sie ist das zentrale Bild hinter völkischem Denken, Blut-und-Boden-Ideologien und der Ausgrenzung derer, die nicht verwurzelt sind, die keine Heimat haben, die fremd sind.

Die Horizont-Metapher führt zu progressiven, universalistischen, kosmopolitischen Politiken. Sie legitimiert die Transformation von Traditionen, die Öffnung für das Fremde, die Universalität der Menschenrechte und ist sowohl für reformistisches wie auch revolutionäres Denken konstitutiv.

Die Frage der Heimat: Exklusion versus Inklusion

Eine zentrale politische Frage, an der sich die Opposition zwischen Heidegger und Bloch zeigt, ist die Frage der Heimat. Beide Denker verwenden den Begriff, aber sie füllen ihn mit entgegengesetztem Gehalt.

Heideggers Heimat ist exklusiv, partikular, ortsbezogen. Sie ist das Eigene, das von dem Fremden zu unterscheiden ist. Sie ist der Ort, an dem man verwurzelt ist, an dem man hingehört, an dem man sich zu Hause fühlt. Diese Heimat ist nicht für alle, sondern nur für die, die hier verwurzelt sind, die hier herkommen, die hier hingehören. Die anderen – die Fremden, die Entwurzelten, die Kosmopoliten – haben hier keine Heimat.

Diese exklusive Heimatkonzeption hat entsprechende Implikationen. Sie kann legitimieren, dass Menschen ausgeschlossen werden, die nicht dazugehören, die nicht verwurzelt sind, die fremd sind. Sie kann legitimieren, dass Grenzen geschlossen werden, dass Migration verhindert wird, dass Menschen in ihrer angestammten Heimat bleiben sollen. Sie ist kompatibel mit nationalistischen, fremdenfeindlichen, rassistischen Politiken.

Blochs Heimat ist inklusiv, universal, zukunftsbezogen. Sie ist nicht das Eigene, sondern das Gemeinsame. Sie ist nicht Ort, sondern Zustand – der Zustand, in dem alle Menschen bei sich wären, in dem niemand entfremdet wäre, in dem Versöhnung erreicht wäre. Diese Heimat ist für alle, ist universal, kennt keine Ausgrenzung. Sie ist „das Worin noch niemand war" – also gerade nicht das, woher man kommt, sondern das, wohin alle gehen könnten.

Diese inklusive Heimatkonzeption hat emanzipatorische Implikationen. Sie legitimiert nicht Ausgrenzung, sondern Solidarität. Sie legitimiert nicht Abschottung, sondern Öffnung. Sie ist kompatibel mit internationalistischen, antirassistischen, kosmopolitischen Politiken. Die Heimat ist nicht gegen Fremde zu verteidigen, sondern für alle zu erkämpfen.

Diese Differenz zeigt sich auch in der Frage der Migration. Heideggers Heimatkonzeption legt nahe, dass Menschen in ihrer angestammten Heimat bleiben sollen, dass Entwurzelung problematisch ist, dass Migration Verlust bedeutet. Blochs Heimatkonzeption hingegen sieht in der Migration auch Befreiung – Befreiung aus einengenden Verhältnissen, aus Zwängen der Herkunft, aus der Gebundenheit an einen Ort. Der Exodus ist nicht Tragödie, sondern Chance.

Die Rolle der Technik: Gestell versus Werkzeug

Eine weitere Dimension der politischen Opposition betrifft die Technik. Heidegger entwickelt in seinen späten Schriften eine fundamentale Technikkritik. Die Technik ist für ihn nicht bloß neutrales Werkzeug, nicht bloßes Mittel, sondern sie ist Seinsgeschick, ist Weise, wie sich Sein entbirgt. Die moderne Technik ist Gestell – sie stellt alles als Bestand, als Ressource, als ausbeutbares Material. Sie entwurzelt, sie nivelliert, sie zerstört gewachsene Lebenszusammenhänge.

Diese Technikkritik führt zu einer kulturpessimistischen Haltung. Die Moderne als Verfallsprozess, als Verlust von Authentizität, als Entfremdung vom Sein. Die Technik kann nicht einfach anders verwendet werden, kann nicht emanzipatorisch eingesetzt werden – sie ist in ihrer Struktur problematisch. Die einzige angemessene Haltung ist Gelassenheit – ein Sich-Einlassen auf die Technik, aber zugleich ein Sich-Loslassen von ihr, ein Bewahren einer Distanz.

Bloch hingegen entwickelt keine fundamentale Technikkritik. Er unterscheidet zwischen kapitalistischer und sozialistischer Technik, zwischen Raubbau und Allianztechnik, zwischen Beherrschung und Kooperation. Die Technik selbst ist ambivalent – sie kann verwendet werden zur Ausbeutung oder zur Befreiung, zur Zerstörung oder zur Gestaltung. Im Kapitalismus wird sie eingesetzt zur Profitmaximierung, zur Intensivierung der Ausbeutung, zur Naturzerstörung. Im Sozialismus könnte sie eingesetzt werden zur Arbeitserleichterung, zur Bedürfnisbefriedigung, zur vernünftigen Naturgestaltung.

Die Frage der Universalität: Volksgemeinschaft versus Menschheit

Eine letzte zentrale Opposition betrifft die Frage der politischen Gemeinschaft. Heideggers politisches Denken ist partikularistisch – es denkt primär vom Volk her, von der konkreten Gemeinschaft, von der geschichtlich gewachsenen Zugehörigkeit. Das Volk ist nicht abstrakte Summe von Individuen, sondern organische Einheit, geschichtliche Gemeinschaft, Schicksalsgemeinschaft.

Diese Volksgemeinschaft ist nicht universell. Verschiedene Völker haben verschiedene Schicksale, verschiedene Traditionen, verschiedene Möglichkeiten. Es gibt keine universelle Menschheit, kein allgemein Menschliches, das alle verbindet. Die Universalisierung – etwa in Menschenrechten, in Demokratie, in Aufklärung – nivelliert die Unterschiede, verdeckt die Besonderheiten, entwurzelt die konkreten Gemeinschaften.

Blochs politisches Denken ist universalistisch – es denkt von der Menschheit her, von der Gattung, von der universellen Emanzipation. Die Klassenkämpfe sind nicht partikulare Kämpfe einzelner Völker, sondern sie sind universelle Kämpfe, die alle Menschen betreffen. Die Arbeiterklasse ist internationale Klasse; ihre Befreiung ist Befreiung der gesamten Menschheit. Die Heimat ist nicht nationales Territorium, sondern universeller Zustand.

Dieser Universalismus legitimiert Solidarität über Grenzen hinweg, legitimiert internationale Bewegungen, legitimiert den Kampf gegen alle Formen partikularer Herrschaft. Er ist nicht abstrakt, nicht indifferent gegenüber konkreten Unterschieden – aber er begreift diese Unterschiede nicht als unüberwindbar, nicht als schicksalhaft, sondern als historisch geworden und als historisch überwindbar.

Zwischen Verwurzelung und Emanzipation

Beide Positionen – Heideggers Bodenständigkeit und Blochs aufrechter Gang – erfassen wichtige Aspekte menschlicher Existenz, aber beide neigen zur Einseitigkeit.

Heideggers Betonung der Verwurzelung erfasst die Tatsache, dass Menschen nicht ortlos sind, dass sie Bindungen haben, dass Zugehörigkeit bedeutsam ist. Die völlige Entwurzelung, die ortlose Mobilität, die bindungslose Freiheit kann zu Orientierungslosigkeit führen, zu Verlust von Identität, zu Vereinzelung. Menschen brauchen Bindungen – nicht notwendig an Scholle, aber an Gemeinschaften, an Traditionen, an Orte.

Aber Heideggers Position neigt zur reaktionären Idealisierung vormoderner Verhältnisse, zur Ablehnung emanzipatorischer Bewegungen, zur Legitimation partikularistischer, nationalistischer Politiken. Die Verwurzelung wird verabsolutiert, wird ontologisiert, wird zum

Schicksal erklärt. Die Möglichkeit, Bindungen zu überschreiten, Traditionen zu transformieren, neue Gemeinschaften zu bilden, wird ausgeschlossen.

Blochs Betonung der Emanzipation erfasst die Tatsache, dass Menschen sich befreien können aus einengenden Verhältnissen, dass Transformation möglich ist, dass Zukunft offen ist. Die Bindungen sind nicht natürlich, nicht schicksalhaft, sondern sie sind historisch geworden und können historisch überwunden werden. Menschen müssen sich nicht beugen, müssen sich nicht unterwerfen, können aufrecht gehen.

Aber Blochs Position neigt zur Unterschätzung der Bedeutung von Bindungen, zur Verkennung der Kosten von Entwurzelung, zur Idealisierung permanenter Mobilität. Die völlige Loslösung von allen Bindungen, die restlose Transzendierung aller Traditionen, die unbegrenzte Offenheit können zu Orientierungslosigkeit führen, zu Verlust von Halt, zu rastloser Unruhe.

Eine adäquate Position müsste anerkennen, dass Menschen sowohl Verwurzelung brauchen als auch Emanzipation, sowohl Bindungen als auch Freiheit, sowohl Tradition als auch Transformation. Die Aufgabe besteht nicht darin, sich entweder zu verwurzeln oder zu emanzipieren, sondern darin, beide Momente zu vermitteln. Menschen brauchen Orte, Gemeinschaften, Traditionen – aber diese sollten nicht zu Gefängnissen werden, sondern zu Ressourcen für Emanzipation. Menschen brauchen Freiheit, Mobilität, Offenheit – aber diese sollten nicht zu Ortlosigkeit führen, sondern zu neuen Formen von Gemeinschaft.

Die politische Aufgabe besteht darin, Gemeinschaften zu schaffen, die nicht ausschließen, Traditionen zu pflegen, die nicht erstarren, Bindungen zu bilden, die nicht knechten. Es geht um Verwurzelung, die zugleich Emanzipation ermöglicht – um Gemeinschaften, in denen Menschen aufrecht gehen können, um Traditionen, die Transformation ermöglichen, um Heimat, die für alle offen ist.

Diese Vermittlung ist die Aufgabe einer Politik jenseits von Heideggers reaktionärer Bodenständigkeit und jenseits einer naiven Entgrenzung. Sie ist die Aufgabe einer emanzipatorischen Politik, die anerkennt, dass Menschen situiert sind, aber dass diese Situierung transformiert werden kann, dass Bindungen bedeutsam sind, aber dass sie neu gestaltet werden können, dass Heimat wichtig ist, aber dass sie erkämpft werden muss für alle.

3.3 Technik und Natur

Die Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Bloch betrifft nicht nur existenziale Strukturen, nicht nur Geschichtlichkeit und politische Orientierung, sondern auch das fundamentale Verhältnis von Mensch, Technik und Natur. In der Moderne wird dieses Verhältnis zu einer zentralen philosophischen und politischen Frage: Wie sollen wir uns zur Natur verhalten? Ist die technische Naturbeherrschung Emanzipation oder Zerstörung? Ist die Natur bloßes Material oder hat sie eigene Würde? Ist die ökologische Krise notwendige Folge der technischen Entwicklung oder ist eine andere Technik möglich?

Heidegger entwickelt eine fundamentale Technikkritik, die die moderne Technik als totale Verfügbarmachung, als Gestell denkt. Die Technik ist nicht neutrales Werkzeug, sondern sie ist eine Weise, wie sich Sein entbirgt, wie Welt erschlossen wird. In der modernen Technik

wird alles – Natur, Mensch, Kultur – zum Bestand, zur Ressource, zum Material. Diese totale Verfügbarmachung ist für Heidegger Seinsvergessenheit, ist Verfallsform, ist Gefahr.

Bloch hingegen entwickelt keine fundamentale Technikkritik. Er unterscheidet zwischen verschiedenen Formen der Technik – zwischen kapitalistischer Raubtechnik und sozialistischer Allianztechnik, zwischen Beherrschung und Kooperation, zwischen Ausbeutung und Vermittlung. Die Technik selbst ist ambivalent; entscheidend ist, in welchen gesellschaftlichen Verhältnissen sie eingesetzt wird, zu welchen Zwecken sie dient, wie das Verhältnis zur Natur gestaltet wird.

Diese Opposition ist nicht bloß theoretisch, sondern sie betrifft unmittelbar die ökologische Krise der Gegenwart. Heideggers Position legt nahe, dass die Technik als solche problematisch ist, dass die ökologische Zerstörung notwendige Folge der technischen Entwicklung ist, dass nur eine radikale Abkehr von der Technik helfen kann. Blochs Position hingegen legt nahe, dass eine andere Technik möglich ist, dass die ökologische Krise nicht notwendig ist, dass eine vernünftige technische Vermittlung zwischen Mensch und Natur denkbar ist.

3.3.1 Das Ge-stell als totale Verfügbarmachung

Die Frage nach der Technik: Nicht Mittel, sondern Wesen

Heidegger entwickelt seine Technikkritik primär in dem Aufsatz „Die Frage nach der Technik" (1953), aber auch in anderen späten Schriften wie „Gelassenheit" (1959) und in verschiedenen Vorträgen. Seine zentrale These lautet: Die moderne Technik ist nicht bloß eine Ansammlung von Werkzeugen, nicht bloß Mittel zu Zwecken, sondern sie ist eine Weise der Welterschließung, eine Form, wie Wirklichkeit sich zeigt, wie Sein sich entbirgt.

Heidegger unterscheidet zwischen zwei Weisen, Technik zu verstehen. Die instrumentale Bestimmung sagt: Technik ist Mittel zu Zwecken, ist neutrales Werkzeug, das für gute oder schlechte Zwecke eingesetzt werden kann. Diese Bestimmung ist nicht falsch, aber sie ist oberflächlich. Sie verkennt das Wesen der Technik, ihre tiefere Bedeutung, ihre ontologische Dimension.

Die wesenhafte Bestimmung fragt: Was ist das Wesen der Technik? Wie erschließt Technik Welt? Wie lässt sie Seiendes erscheinen? Heideggers Antwort lautet: Das Wesen der modernen Technik ist das Ge-stell. Dieser Begriff – einer von Heideggers charakteristischen Neuprägungen – bezeichnet nicht ein Gestell im gewöhnlichen Sinne, sondern eine bestimmte Weise des Stellens, des Herausforderns, des Verfügbarmachens.

Das Ge-stell ist die Art und Weise, wie die moderne Technik die Natur herausfordert. Sie fordert die Natur heraus, Energie zu liefern, die gefördert und gespeichert werden kann. Die Natur wird nicht mehr gelassen, wie sie ist, sondern sie wird gestellt, wird herausgefordert, wird gezwungen, zu liefern. Der Rhein ist nicht mehr Fluss in seiner Majestät, sondern Energielieferant. Der Wald ist nicht mehr Wald in seiner Fülle, sondern Holzbestand. Die Erde ist nicht mehr Erde in ihrer Tragkraft, sondern Rohstofflager.

Das Wesen des Ge-stells: Bestand und Herausforderung

Heidegger präzisiert das Ge-stell in mehreren Momenten. Erstens: Das Ge-stell stellt alles als Bestand. Der Bestand ist das, was bereitsteht, was verfügbar ist, was bestellt werden kann. Die Natur wird zum Bestand – zu Energie, zu Rohstoffen, zu Ressourcen. Der Mensch wird zum Bestand – zu Arbeitskraft, zu Humankapital, zu Material. Selbst die Kultur wird zum Bestand – zu Kulturgut, zu Bildungsressource, zu touristischer Attraktion.

Heidegger illustriert dies am Beispiel des Kohlenbergbaus und des Wasserkraftwerks. Das Kohlenbergwerk stellt die Kohle als Energieträger, der gefördert, gelagert, verteilt werden kann. Das Wasserkraftwerk stellt den Fluss als Energielieferant, dessen Strömung in elektrische Energie umgewandelt wird. In beiden Fällen wird Natur nicht mehr gelassen, sondern gestellt, wird nicht mehr in ihrem Eigensein respektiert, sondern in ihrer Verwertbarkeit adressiert.

Zweitens: Das Ge-stell fordert heraus. Es ist nicht passives Bereitstellen, sondern aktives Herausfordern. Die Natur wird nicht nur genutzt, sondern sie wird gezwungen, maximal zu liefern. Der Ackerbau wird zur industriellen Landwirtschaft, die den Boden ausbeutet, die maximale Erträge erzwingt, die die Erde erschöpft. Die Forstwirtschaft wird zur Holzindustrie, die den Wald kahlschlägt, die nur auf Ertrag sieht, die die natürlichen Regenerationszyklen missachtet.

Drittens: Das Ge-stell ist total. Es betrifft nicht nur einzelne Bereiche, sondern es durchdringt alle Dimensionen der Wirklichkeit. Es gibt keinen Bereich mehr, der vom Ge-stell ausgenommen wäre, der noch in seinem Eigensein belassen würde. Selbst das, was scheinbar natürlich bleibt – Nationalparks, Naturschutzgebiete – ist bereits vom Ge-stell erfasst, ist touristisch vermarktet, ist als Erholungsressource gestellt.

Viertens: Das Ge-stell betrifft auch den Menschen. Der Mensch ist nicht außerhalb des Ge-stells, nicht souveräner Nutzer der Technik, sondern er ist selbst vom Ge-stell erfasst. Er wird gestellt als Arbeitskraft, als Konsument, als Humankapital. Er wird optimiert, wird trainiert, wird verwertbar gemacht. Die Selbstoptimierung, das Lifehacking, das permanente Sich-Verbessern sind Ausdruck dessen, dass der Mensch sich selbst als Bestand behandelt.

Die Herkunft des Ge-stells: Seinsgeschichtliche Deutung

Heidegger fragt nach der Herkunft des Ge-stells. Woher kommt diese Weise der Welterschließung? Warum stellt die moderne Technik alles als Bestand? Seine Antwort ist seinsgeschichtlich: Das Ge-stell ist nicht bloß menschliche Erfindung, nicht bloß Folge wissenschaftlicher Entwicklung, sondern es ist ein Geschick des Seins, eine Weise, wie sich Sein in der Moderne entbirgt.

Diese seinsgeschichtliche Deutung ist schwierig und umstritten. Heidegger meint damit, dass die technische Welterschließung nicht willkürlich ist, nicht bloß subjektive Wahl, sondern dass sie einer tieferen Logik folgt, dass sie sich mit einer gewissen Notwendigkeit durchsetzt. Das Ge-stell ist nicht böser Wille einzelner Menschen, nicht falsche Entscheidung, die man korrigieren könnte, sondern ein epochales Geschehen, das Schicksal des Seins in der Moderne.

Diese Deutung hat eine fatalistische Tendenz. Wenn das Ge-stell Seinsgeschick ist, wenn es sich mit Notwendigkeit durchsetzt, dann scheint menschliches Handeln machtlos. Man kann

sich nicht einfach entscheiden, anders mit der Technik umzugehen, weil die Technik nicht bloß Instrument ist, das man anders verwenden könnte, sondern weil sie eine Weise ist, wie Sein sich entbirgt.

Heidegger versucht, dieser fatalistischen Konsequenz zu entgehen, indem er von der „Gefahr" und der „Rettung" spricht. Das Ge-stell ist Gefahr – die höchste Gefahr, weil sie das Sein selbst bedroht, weil sie alles in Bestand verwandelt, weil sie das Eigensein des Seienden auslöscht. Aber zugleich, so Heidegger mit Hölderlin, „wächst das Rettende auch". In der Gefahr liegt die Möglichkeit der Rettung – nicht als Überwindung der Technik, aber als anderer Umgang mit ihr.

Die Differenz zur traditionellen Technik

Heidegger betont, dass die moderne Technik fundamental verschieden ist von der traditionellen Technik, vom handwerklichen Herstellen. Der Handwerker – der Schuster, der Tischler, der Töpfer – lässt das Material sein, was es ist. Er fügt sich dem Holz, dem Leder, dem Ton. Er zwingt nicht, sondern er kooperiert. Er respektiert das Eigensein des Materials, seine Maserung, seine Struktur, seine Möglichkeiten.

Die moderne Technik hingegen respektiert kein Eigensein. Sie zwingt die Natur, sich den menschlichen Zwecken zu fügen. Sie transformiert, manipuliert, erzwingt. Sie kennt keine Grenze, keine Ehrfurcht, keine Zurückhaltung. Was technisch möglich ist, wird gemacht – unabhängig davon, ob es der Natur, dem Material, dem Eigensein entspricht.

Heidegger illustriert dies am Beispiel der Landwirtschaft. Der traditionelle Bauer pflegt das Land, respektiert die Jahreszeiten, arbeitet mit der Natur. Er weiß, dass er vom Wetter, von der Fruchtbarkeit des Bodens, von natürlichen Zyklen abhängig ist. Die industrielle Landwirtschaft hingegen erzwingt Erträge – durch Kunstdünger, durch Pestizide, durch Gentechnik. Sie macht sich unabhängig von natürlichen Zyklen, zwingt die Natur, ganzjährig zu produzieren und erschöpft den Boden.

Diese Differenz betrifft auch die Zeitlichkeit. Die traditionelle Technik respektiert natürliche Rhythmen, arbeitet mit saisonalen Zyklen, lässt Zeit für Regeneration. Die moderne Technik beschleunigt, intensiviert und will permanente Verfügbarkeit. Sie kennt keine Regenerationsphasen. Alles muss jederzeit verfügbar sein, alles muss optimiert und maximiert werden.

Die ökologische Dimension: Natur als Bestand

Obwohl Heidegger in den 1950er Jahren schreibt – lange vor der ökologischen Bewegung der 1970er Jahre –, antizipiert seine Kritik zentrale ökologische Probleme. Die totale Verfügbarmachung der Natur, die Reduktion auf Bestand, die herausfordernde Ausbeutung – all dies sind Strukturen, die zur ökologischen Krise führen.

Wenn die Natur nur als Ressource behandelt wird, wenn sie nur in ihrer Verwertbarkeit adressiert wird, wenn ihr Eigensein ignoriert wird, dann ist ökologische Zerstörung unvermeidlich. Die Abholzung der Regenwälder, die Überfischung der Meere, die Verschmutzung der Atmosphäre, die Zerstörung der Biodiversität – all dies sind Folgen einer

Haltung, die Natur nur als Bestand sieht, die nur auf kurzfristigen Nutzen achtet, die keine Grenzen respektiert.

Heideggers Technikkritik kann als frühe ökologische Kritik gelesen werden – als Warnung vor einer Entwicklung, die in seiner Zeit bereits begonnen hatte, deren volle Konsequenzen aber erst später sichtbar wurden. Seine Analyse der totalen Verfügbarmachung erfasst eine fundamentale Struktur der modernen Naturbeherrschung, die bis heute wirksam ist.

Doch Heideggers Analyse bleibt auf einer sehr abstrakten Ebene. Er benennt die Struktur – das Ge-stell –, aber er analysiert nicht die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse, die diese Struktur hervorbringen. Er fragt nicht nach den ökonomischen Imperativen, nach den Profitinteressen, nach den Klassenverhältnissen, die die Naturausbeutung antreiben. Seine Kritik bleibt seinsgeschichtlich, nicht gesellschaftstheoretisch.

Die Frage der Rettung: Gelassenheit statt Transformation

Heidegger entwickelt keine politische Strategie zur Überwindung des Ge-stells. Seine „Rettung" besteht nicht in revolutionärer Transformation, nicht in der Schaffung anderer gesellschaftlicher Verhältnisse, nicht in einer anderen Technik. Seine Rettung besteht in einer anderen Haltung – in Gelassenheit, in Besinnung, in einem anderen Denken.

Die Gelassenheit ist eine Haltung des Sich-Einlassens und zugleich des Sich-Loslassens. Der Mensch soll sich einlassen auf die Technik – sie ist Geschick, ist nicht zu vermeiden, ist Teil der Moderne. Aber er soll sich zugleich loslassen von ihr – soll nicht total von ihr abhängig werden, soll Distanz wahren, soll ihr nicht verfallen. Diese Gelassenheit ist keine Passivität, aber auch keine Aktivität im Sinne von Verfügung und Machbarkeit. Sie ist ein Drittes – ein gelassenes Seinlassen.

Diese Haltung ist problematisch aus mehreren Gründen. Erstens bleibt sie individuell, kontemplativ, unpolitisch. Die ökologische Krise verlangt nicht nur andere Haltungen, sondern andere Strukturen, andere Produktionsweisen, andere Verhältnisse. Gelassenheit mag eine schöne Tugend sein, aber sie verändert nicht die Verhältnisse, die die Zerstörung antreiben.

Zweitens ist die Gelassenheit nur für privilegierte Schichten zugänglich. Wer existenziell abhängig ist von der Technik, wer arbeiten muss, um zu überleben, wer keine Wahl hat, der kann sich nicht einfach loslassen. Die Gelassenheit setzt Freiheit voraus, setzt Abstand voraus, setzt Privilegien voraus – sie ist keine universelle Haltung, sondern Luxus.

Drittens bleibt unklar, wie Gelassenheit konkret aussehen soll. Soll man Technik ablehnen? Soll man in die Provinz ziehen? Soll man auf Konsum verzichten? Heidegger gibt keine konkreten Handlungsanweisungen, entwickelt keine praktischen Strategien. Seine Rettung bleibt vage und abstrakt.

Die politische Ambivalenz: Zwischen Konservatismus und Ökologie

Heideggers Technikkritik ist politisch ambivalent. Einerseits lässt sie sich an ökologische Bewegungen und ihre Kritik am Wachstumszwang anschließen. Sie zeigt die Problematik

der totalen Verfügbarmachung, die Grenzen der Naturbeherrschung, die Notwendigkeit eines anderen Verhältnisses zur Natur.

Andererseits hat sie konservative, wenn nicht reaktionäre Züge. Die Idealisierung der traditionellen Technik, die Verklärung des bäuerlichen Lebens, die Ablehnung der Moderne sind nicht unproblematisch. Die ökologische Bewegung hat diese Ambivalenz immer wieder erfahren – sie kann progressiv sein (Kritik am Kapitalismus, Forderung nach Transformation) oder konservativ (Idealisierung vormoderner Verhältnisse, Ablehnung technischer Innovation).

Heideggers eigene politische Positionierung zeigt diese Ambivalenz. Seine Nähe zum Nationalsozialismus in den 1930er Jahren war auch motiviert durch seine Ablehnung der Moderne, durch seine Sehnsucht nach authentischeren, verwurzelteren Lebensformen. Nach 1945 hat er sich zwar vom Nationalsozialismus distanziert, aber seine Modernitätskritik hat er beibehalten – und diese Kritik bleibt anschlussfähig an konservative, antidemokratische, antiemanzipatorische Positionen.

Die Frage lautet: Kann man Heideggers Technikkritik nutzen, ohne seine politischen Implikationen zu übernehmen? Kann man die Analyse des Ge-stells fruchtbar machen für eine progressive Ökologiebewegung? Oder ist die Technikkritik notwendig verbunden mit der konservativen Grundhaltung, mit der Idealisierung von Verwurzelung, mit der Ablehnung emanzipatorischer Transformation?

Die Grenzen der fundamentalen Technikkritik

Heideggers Technikkritik erfasst wichtige Aspekte der modernen Naturbeherrschung. Die Analyse der totalen Verfügbarmachung, die Kritik an der Reduktion der Natur auf Bestand, die Warnung vor der Seinsvergessenheit – all dies sind bedeutsame philosophische Einsichten. Sie zeigen Strukturen, die zur ökologischen Krise beitragen, die ein anderes Naturverhältnis blockieren, die transformiert werden müssen.

Aber Heideggers Technikkritik bleibt letztlich abstrakt und zeigt kein Interesse an den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen. Sie entwickelt keine politische Strategie, keine praktischen Alternativen, keine Konzeption einer anderen Technik. Sie neigt zum Fatalismus (das Ge-stell als Geschick), zum Konservatismus (Idealisierung traditioneller Technik), zur Kontemplation (Gelassenheit statt Transformation).

Die Frage ist, ob eine andere Technikkritik möglich ist – eine Kritik, die die Probleme der modernen Technik ernst nimmt, aber zugleich die Möglichkeit einer anderen Technik denkt, die nicht fundamental ablehnt, sondern differenziert, die nicht fatalistisch ist, sondern emanzipatorisch. Blochs Konzeption der Allianztechnik versucht genau dies, wie im folgenden Abschnitt zu zeigen sein wird.

3.3.2 Allianztechnik als ko-produktive Vermittlung

Gegen die fundamentale Technikkritik: Differenzierung statt Verdammung

Blochs Verhältnis zur Technik unterscheidet sich von Heideggers fundamentaler Kritik durch ihren differenzierten Ansatz. Die Technik selbst ist für Bloch nicht das Problem – das

Problem ist die kapitalistische Verwendung der Technik, die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen sie eingesetzt wird, die Zwecke, denen sie dient.

Diese These ist bewusst provokativ gegen kulturpessimistische Technikkritik gerichtet – gegen Spengler, gegen Klages, teilweise auch gegen Heidegger. Diese Kritiken machen die Technik selbst verantwortlich für die Übel der Moderne und behandeln sie als autonome Macht und Schicksal. Bloch hingegen insistiert darauf, dass Technik ein Instrument ist, dasvon Menschen in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen verwendet wird. Technik ist nicht autonom, sondern gesellschaftlich vermittelt.

Diese Differenzierung ermöglicht es Bloch, eine Position zu entwickeln, die weder technokratisch-naiv (Technik als Lösung aller Probleme) noch kulturpessimistisch-reaktionär (Technik als Ursache aller Übel) ist . Seine Position ist kritisch gegenüber der bestehenden Technik, aber zugleich offen für die Möglichkeit einer anderen Technik – einer Technik, die nicht der Profitlogik dient, sondern der Bedürfnisbefriedigung, die nicht die Natur ausbeutet, sondern mit ihr kooperiert.

Die kapitalistische Raubtechnik: Ausbeutung von Mensch und Natur

Bloch analysiert die bestehende Technik als kapitalistische Raubtechnik. Diese Technik ist charakterisiert durch mehrere Momente. Erstens: Sie dient nicht der Bedürfnisbefriedigung, sondern der Profitmaximierung. Technische Innovationen werden nicht entwickelt, weil sie das Leben der Menschen verbessern würden, sondern weil sie Profit versprechen. Die Frage ist nicht: Was brauchen die Menschen? Sondern: Was lässt sich verkaufen? Was erhöht die Produktivität? Was senkt die Kosten?

Zweitens: Sie intensiviert die Ausbeutung der Arbeit. Die technische Rationalisierung führt nicht zu Arbeitserleichterung, nicht zu kürzeren Arbeitszeiten, nicht zu humaneren Arbeitsbedingungen. Sie führt zu Intensivierung, zu Beschleunigung, zu Kontrolle. Der Taylorismus, das Fließband, die Rationalisierung – all dies sind Formen, wie die Technik eingesetzt wird, um mehr Arbeit aus den Arbeitern herauszupressen, um sie effizienter auszubeuten.

Drittens: Sie plündert die Natur. Die kapitalistische Technik behandelt die Natur als kostenloses Reservoir, als unerschöpfliche Quelle, als Abfalldeponie. Sie nimmt, was sie braucht, ohne Rücksicht auf Regeneration. Sie verschmutzt, ohne die Kosten zu tragen. Sie zerstört Ökosysteme, ohne Verantwortung zu übernehmen. Die Naturzerstörung ist nicht technisch notwendig, sondern sie folgt aus der Profitlogik – aus dem Zwang zur Kostenminimierung, zur Externalisierung von Kosten, zur kurzfristigen Gewinnmaximierung.

Viertens: Sie produziert Überflüssiges. Die kapitalistische Technik produziert nicht nur das Notwendige, sondern massenhaft Überflüssiges – Güter, die niemand braucht, die nur gekauft werden durch Manipulation, durch künstliche Bedürfnisse, durch geplante Obsoleszenz. Diese Überproduktion verschwendet Ressourcen, verschwendet Arbeit und verschmutzt die Umwelt.

Diese Analyse der kapitalistischen Raubtechnik ist nicht fundamentale, sondern gesellschaftskritische Technikkritik. Das Problem ist nicht die Technik, sondern die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen sie eingesetzt wird.

Die Allianztechnik: Kooperation statt Beherrschung

Gegen die kapitalistische Raubtechnik setzt Bloch die Vision einer sozialistischen Allianztechnik. Dieser Begriff – einer der zentralen und zugleich am wenigsten ausgearbeiteten in Blochs Philosophie – bezeichnet eine Technik, die nicht die Natur beherrscht, sondern mit ihr im Bündnis arbeitet, die nicht gegen sie, sondern mit ihr produziert, die nicht ausbeutet, sondern vermittelt.

Die Allianztechnik hat mehrere Momente. Erstens: Sie respektiert die Eigengesetzlichkeit der Natur. Sie zwingt die Natur nicht, sich menschlichen Zwecken zu fügen, sondern sie arbeitet mit den natürlichen Prozessen, sie nutzt natürliche Zyklen, sie respektiert ökologische Grenzen. Sie fragt nicht nur: Was können wir der Natur entnehmen? Sondern: Was gibt die Natur her, ohne zerstört zu werden? Was ist nachhaltig? Was ermöglicht Regeneration?

Zweitens: Sie ist bedürfnisorientiert statt profitorientiert. Sie produziert das Notwendige, das Nützliche, das Leben Verbessernde – nicht das Verkaufbare, das Profitable, das Überflüssige. Sie fragt: Was brauchen die Menschen für ein gutes Leben? Nicht: Was lässt sich verkaufen? Die Produktion wird geplant nach Bedürfnissen, nicht nach Marktchancen.

Drittens: Sie ist arbeitserleichternd. Die technische Rationalisierung dient nicht der Intensivierung der Ausbeutung, sondern der Reduktion notwendiger Arbeit. Die Automatisierung ermöglicht kürzere Arbeitszeiten, ermöglicht mehr freie Zeit, ermöglicht selbstbestimmte Tätigkeit. Die Technik befreit von entfremdeter Arbeit, statt sie zu intensivieren.

Viertens: Sie ist demokratisch kontrolliert. Die Entscheidungen über technische Entwicklung, über Produktion, über Naturnutzung werden nicht von Kapitaleignern getroffen, nicht von Managern, nicht von Experten allein. Sie werden demokratisch getroffen, unter Partizipation aller Betroffenen. Die Technik dient nicht partikularen Interessen, sondern dem Gemeinwohl.

Bloch denkt Technik als Vermittlung zwischen Mensch und Natur, nicht als Herrschaft über die Natur. Diese Vermittlung ist ko-produktiv – Mensch und Natur produzieren gemeinsam, arbeiten zusammen, sind Partner, nicht Herrscher und Beherrschte. Die Natur ist nicht bloßes Material, sondern hat eigene Produktivität.

Das Natur-Subjekt: Die Produktivität der Materie

Die Konzeption der Allianztechnik setzt voraus, dass die Natur nicht bloß passives Material ist, sondern dass sie eigene Produktivität und damit Subjekt-Charakter hat. Bloch entwickelt dies in seinem Begriff des Natur-Subjekts, der bereits in früheren Kapiteln diskutiert wurde. Die Natur ist nicht tote Materie, sondern selbstbewegend.

Diese Konzeption ist anti-cartesianisch. Descartes hatte die Natur als res extensa gedacht – als reine Ausdehnung, als mechanisch determiniert, als leblos. Diese Konzeption legitimiert die Naturbeherrschung – wenn die Natur sowieso tot ist, wenn sie keine eigene Würde hat, wenn sie nur Mechanismus ist, dann kann man sie bedenkenlos instrumentalisieren. Bloch verwirft diese Konzeption radikal. Die Natur ist nicht tot, sondern lebendig, nicht passiv, sondern aktiv, nicht bloß Objekt, sondern auch Subjekt.

Diese Konzeption ist auch anti-mechanistisch. Der mechanistische Materialismus – von La Mettrie über Büchner bis zum Vulgärmaterialismus – denkt die Materie als determiniert durch äußere Gesetze, als ohne Eigenaktivität, als bloß reagierend. Bloch entwickelt demgegenüber einen spekulativen Materialismus, der die Materie als produktiv denkt, als selbstbewegend, als mit Tendenzen ausgestattet.

Wenn die Natur Subjekt-Charakter hat, dann ist ein anderes Verhältnis zu ihr möglich und nötig. Man kann nicht mehr bloß über sie verfügen, sondern muss sie als Partner behandeln und ihre Eigengesetzlichkeit respektieren. Die Allianztechnik ist die technische Form, die diesem anderen Verhältnis entspricht.

Konkrete Beispiele: Erneuerbare Energien und ökologische Landwirtschaft

Bloch selbst entwickelt seine Vision der Allianztechnik nicht in konkreten Details – er bleibt auf einer abstrakten, philosophischen Ebene. Aber man kann seine Vision durch zeitgenössische Beispiele konkretisieren.

Ein erstes Beispiel sind erneuerbare Energien. Die fossile Energiegewinnung – Kohle, Öl, Gas – ist paradigmatische Raubtechnik. Sie plündert endliche Ressourcen, sie verschmutzt die Atmosphäre, sie zerstört Ökosysteme. Sie arbeitet gegen die Natur, zwingt sie, ihre über Millionen Jahre gespeicherte Energie herauszugeben. Die erneuerbaren Energien hingegen – Sonne, Wind, Wasser – arbeiten mit der Natur. Sie nutzen Prozesse, die ohnehin ablaufen, sie erschöpfen nichts, sie regenerieren sich. Sie sind Allianztechnik – sie kooperieren mit natürlichen Prozessen.

Ein zweites Beispiel ist die ökologische Landwirtschaft. Die industrielle Landwirtschaft ist Raubtechnik – sie erschöpft Böden, sie vergiftet Grundwasser, sie zerstört Biodiversität. Sie erzwingt maximale Erträge durch Kunstdünger, durch Pestizide, durch Monokultur. Die ökologische Landwirtschaft hingegen arbeitet mit der Natur – sie erhält Bodenfruchtbarkeit, sie fördert Biodiversität, sie respektiert natürliche Zyklen. Sie ist Allianztechnik – sie versteht sich als Partner der Natur, nicht als Herrscherin.

Ein drittes Beispiel ist die Kreislaufwirtschaft. Die lineare Wirtschaft – Ressourcen entnehmen, produzieren, konsumieren, wegwerfen – ist Raubtechnik. Sie behandelt die Natur als unerschöpfliche Quelle und als unendliche Deponie. Die Kreislaufwirtschaft hingegen schließt Kreisläufe – Abfälle werden zu Ressourcen, Produkte werden recycelt, nichts wird verschwendet. Sie ist Allianztechnik – sie orientiert sich an natürlichen Kreisläufen, in denen es keinen Abfall gibt.

Diese Beispiele zeigen: Allianztechnik ist nicht utopische Phantasie, sondern sie existiert bereits in Ansätzen, sie ist technisch möglich, sie ist ökologisch sinnvoll. Das Problem ist nicht technisch, sondern gesellschaftlich – solange die Profitlogik dominiert, solange kurzfristiger Gewinn wichtiger ist als langfristige Nachhaltigkeit, solange externalisierte Kosten nicht internalisiert werden, wird Raubtechnik dominieren.

Die gesellschaftlichen Voraussetzungen: Sozialismus als Bedingung

Bloch betont, dass Allianztechnik nicht im Kapitalismus realisierbar ist. Die Profitlogik erzwingt Raubtechnik – sie erzwingt Kostenminimierung, sie erzwingt Externalisierung

ökologischer Kosten, sie erzwingt kurzfristigen Gewinn auf Kosten langfristiger Nachhaltigkeit. Solange Produktion profitorientiert ist, solange Unternehmen im Wettbewerb stehen, solange der Markt reguliert, wird nachhaltige Technik strukturell benachteiligt.

Die Allianztechnik erfordert eine gesellschaftliche Transformation – Überwindung der Profitlogik, demokratische Planung, Orientierung an Bedürfnissen statt am Profit. Dies bedeutet nicht notwendig staatliche Planwirtschaft sowjetischen Typs (die ihre eigenen ökologischen Katastrophen produziert hat), aber es bedeutet Überwindung des Marktes als alleinigem Regulationsprinzip und damit demokratische Kontrolle über Produktion und Priorität des Gemeinwohls.

Bloch entwickelt dies nicht im Detail – er ist Philosoph, nicht Ökonom oder Techniker. Aber seine Grundthese ist klar: Eine andere Technik erfordert eine andere Gesellschaft. Ökologische Nachhaltigkeit ist im Kapitalismus nicht zu haben, weder allein durch individuelle Konsumentscheidungen, noch durch technische Innovationen. Sie erfordert strukturelle Transformation durch andere Eigentums- und Produktionsverhältnisse.

Diese These ist umstritten. Liberale Ökologen meinen, dass Nachhaltigkeit auch im Kapitalismus möglich ist – durch ökologische Modernisierung, durch grünes Wachstum, durch Marktmechanismen wie CO2-Handel. Konservative Ökologen meinen, dass Nachhaltigkeit Verzicht erfordert – Verzicht auf Wachstum, auf Konsum, auf Modernität. Bloch hingegen vertritt die Position, dass Nachhaltigkeit Transformation erfordert – nicht individuellen Verzicht, nicht grünes Wachstum, sondern strukturellen Wandel.

Die Kritik am sowjetischen Produktivismus

Bloch ist kritisch gegenüber der sowjetischen Praxis, auch wenn er grundsätzlich am Sozialismus festhält. Die Sowjetunion hat die Allianztechnik nicht realisiert, sondern sie hat die kapitalistische Raubtechnik fortgesetzt – teilweise in noch brutalerer Form. Die Megaprojekte – Staudämme, Kanäle, die Erschließung Sibiriens – waren ökologische Katastrophen. Die Produktion war nicht bedürfnisorientiert, sondern planorientiert, und die Pläne waren oft irrationale, quantitativ statt qualitativ orientierte Prestigeprojekte.

Bloch kritisiert diesen sowjetischen Produktivismus als Verrat an der sozialistischen Idee. Der Sozialismus sollte nicht die kapitalistische Produktionsweise fortsetzen, sollte nicht nur die Eigentumsverhältnisse ändern, sondern auch das Verhältnis zur Natur, auch die Form der Technik, auch die Ziele der Produktion. Die bloße Verstaatlichung der Produktionsmittel genügt nicht; es bedarf einer fundamentalen Transformation des gesamten Produktionsprozesses.

Diese Kritik ist wichtig, weil sie zeigt, dass Bloch gegenüber demreal existierendem Sozialismus nicht unkritisch ist. Seine Vision der Allianztechnik ist nicht eine Beschreibung der Sowjetunion, sondern Kritik an ihr. Der real existierende Sozialismus hat die Allianztechnik nicht realisiert – aber dies bedeutet nicht, dass sie unrealisierbar ist, sondern dass der Sozialismus sie noch nicht verwirklicht wurde.

Die Vermittlung von Freiheit und Notwendigkeit

Die Allianztechnik ist für Bloch auch die Vermittlung von Freiheit und Notwendigkeit. Die Natur hat Notwendigkeiten – natürliche Gesetze, ökologische Grenzen, Regenerationszyklen. Diese Notwendigkeiten sind nicht zu überwinden oder zu missachten. Wer gegen sie verstößt, wer sie leugnet, wird scheitern – wird ökologische Katastrophen produzieren, wird Lebensgrundlagen zerstören.

Aber die Anerkennung dieser Notwendigkeiten ist nicht Unfreiheit oder nicht Unterwerfung unter den Naturzwang. Sie ist Bedingung vernünftiger Freiheit. Vernünftige Freiheit ist nicht Willkür, sondern informierte, reflektierte Gestaltung innerhalb gegebener Möglichkeiten.

Die Allianztechnik vermittelt beides – sie respektiert natürliche Notwendigkeiten (ökologische Grenzen, Regenerationszyklen, Eigengesetzlichkeiten), aber sie gestaltet frei innerhalb dieser Grenzen (sie wählt, was produziert wird, wie produziert wird, zu welchen Zwecken produziert wird). Sie ist weder bloße Anpassung an Natur (das wäre Unfreiheit) noch bloße Beherrschung von Natur (das wäre Hybris), sondern sie ist ko-produktive Vermittlung.

Diese Vermittlung entspricht Blochs dialektischem Freiheitsverständnis. Freiheit ist nicht abstrakte Negation aller Determination, nicht Beliebigkeit, nicht Willkür. Freiheit ist Einsicht in Notwendigkeit (Hegel/Marx) – aber nicht bloße Einsicht, sondern tätige Aneignung, gestaltende Vermittlung, produktive Transformation. Die Allianztechnik ist die technische Form dieser dialektischen Freiheit im Verhältnis zur Natur.

Kritische Einwände und Grenzen

Blochs Konzeption der Allianztechnik ist philosophisch anregend, aber sie bleibt vage und wirft Fragen auf.

Ein erster Einwand lautet: Ist die Unterscheidung zwischen Raubtechnik und Allianztechnik nicht zu simpel? Gibt es wirklich eine Technik, die nur kooperiert, die nie zerstört, die immer nachhaltig ist? Jede Technik greift in Natur ein, jede transformiert, jede verändert Ökosysteme. Die Frage ist nicht: Kooperation oder Beherrschung, sondern: Wie viel Eingriff ist vertretbar? Wo liegen die Grenzen? Blochs Dichotomie verdeckt diese Grauzonen.

Ein zweiter Einwand: Ist die Allianztechnik überhaupt realisierbar im großen Maßstab? Erneuerbare Energien, ökologische Landwirtschaft – das funktioniert in kleinem Maßstab, in privilegierten Kontexten. Aber kann es eine globale Bevölkerung von acht Milliarden Menschen ernähren, mit Energie versorgen, mit Gütern ausstatten? Oder ist die Allianztechnik letztlich nur für kleine Gemeinschaften, für privilegierte Ökodörfer, für Nischen?

Ein dritter Einwand: Unterschätzt Bloch nicht die Autonomie der Technik? Auch im Sozialismus könnte Technik Eigenlogiken entwickeln und sich unter Sachzwänge verselbständigen. Die Technik ist nicht einfach neutrales Instrument, das man beliebig einsetzen kann. Sie prägt die Gesellschaft, strukturiert Möglichkeiten, erzeugt Abhängigkeiten. Blochs instrumentelles Technikverständnis verkennt diese Eigenlogik.

Ein vierter Einwand: Ist das Natur-Subjekt nicht anthropomorphe Projektion? Kann man der Natur wirklich Subjekt-Charakter zusprechen? Hat sie Intentionen, hat sie Ziele, hat sie Produktivität im emphatischen Sinne? Oder ist das Natur-Subjekt metaphorische Rede, die

irreführt, die suggeriert, die Natur sei Partner, während sie doch kausal-mechanisch strukturiert ist?

Diese Einwände sind ernst zu nehmen. Blochs Konzeption ist nicht ausgearbeitet genug, um sie vollständig zu beantworten. Aber sie zeigt eine Richtung – die Richtung eines Technikverständnises, das nicht fundamental kritisiert, aber auch nicht naiv affirmiert, sondern differenziert wird nach gesellschaftlichen Verhältnissen differenziert und sich für andere Möglichkeiten offen hält.

Für eine differenzierende Technikkritik

Blochs Allianztechnik ist ein Alternative zu Heideggers Ge-stell. Wo Heidegger fundamental kritisiert, differenziert Bloch. Wo Heidegger die Technik als Geschick denkt, denkt Bloch sie als Instrument. Wo Heidegger Gelassenheit fordert, fordert Bloch Transformation. Diese Differenz ist nicht bloß theoretisch, sondern praktisch-politisch.

Eine zeitgenössische Technikkritik kann von beiden lernen. Von Heidegger kann sie lernen, dass Technik nicht neutral ist, dass sie Welt erschließt, dass sie Verhältnisse strukturiert. Von Bloch kann sie lernen, dass verschiedene Techniken möglich sind, dass gesellschaftliche Verhältnisse entscheidend sind, dass Transformation denkbar ist.

Eine adäquate Position müsste anerkennen: Die Technik ist nicht bloß neutrales Instrument (gegen naive Technophilie), aber sie ist auch nicht autonomes Schicksal (gegen fundamentale Technikkritik). Sie ist gesellschaftlich vermittelt, durch Herrschaftsverhältnisse geprägt und durch Veränderung dieser Verhältnisse transformierbar. Die ökologische Krise ist nicht die notwendige Folge der Technik überhaupt, sondern Folge kapitalistischer Technik. Eine andere Gesellschaft könnte eine andere Technik entwickeln – eine Allianztechnik, die mit der Natur kooperiert statt sie zu beherrschen.

3.4 Heimat: Blut und Boden versus universelle Verheißung

Der Begriff der Heimat gehört zu den politisch und philosophisch umkämpftesten Begriffen des 20. und 21. Jahrhunderts. Er kann für Geborgenheit und Zugehörigkeit, aber auch für Ausgrenzung und Gewalt stehen. Er kann progressiv gewendet werden als Recht auf einen Ort, an dem man leben kann, aber auch reaktionär als Privileg derer, die schon immer da waren. Die Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Bloch um den Heimatbegriff markiert zwei fundamentale Alternativen: Heimat als Herkunft oder als Ziel, als Vergangenheit oder als Zukunft, als exklusiv oder als inklusiv, als reaktionär oder als emanzipatorisch.

Heideggers Heimatbegriff ist rückwärtsgewandt orientiert sich an Verwurzelung, Boden und Herkunft. Diese Heimat ist partikular, konkret und nicht für alle. Sie ist verbunden mit problematischen Kategorien wie Volk, Boden, Schicksal. Sie tendiert zur Ausgrenzung, zur Abwehr des Fremden, zur Idealisierung des Eigenen.

Blochs Heimatbegriff ist vorwärtsgewandt auf Zukunft, auf Utopie, auf universelle Emanzipation. Heimat ist nicht der Ort, woher man kommt, sondern der Zustand, wohin man geht – das, „worin noch niemand war". Diese Heimat ist universell, ist für alle, ist inklusiv. Sie ist nicht Privileg einer ethnischen Gruppe, sondern Verheißung für die gesamte Menschheit.

Sie tendiert zur Solidarität, zur Öffnung für das Fremde, zur Überwindung partikularer Bindungen.

Diese Opposition ist in Zeiten globaler Migration, rechtspopulistischer Bewegungen und der Klimakrise durchaus aktuell: Wer hat ein Recht auf Heimat? Können Menschen Heimat verlieren und neue finden? Ist Heimat etwas, was man gegen Fremde verteidigen muss? Oder ist Heimat etwas, was allen zusteht, was erkämpft werden muss für alle?

3.4.1 Heideggers reaktionäre Heimat-Romantik

Die Verwurzelung als ontologische Kategorie

Heidegger entwickelt seinen Heimatbegriff primär in kleineren Schriften, in Reden, in Briefen – weniger in den großen systematischen Werken. Doch diese scheinbar peripheren Texte sind philosophisch bedeutsam, weil sie zeigen, wie Heideggers existenziale Kategorien politisch gewendet werden, wie seine Ontologie konkrete Gestalt annimmt, wie seine abstrakten Analysen in reaktionäre Ideologie umschlagen können.

Die Heimat ist für Heidegger zunächst konkret – es ist seine eigene Heimat, der Schwarzwald, die Gegend um Meßkirch, die bäuerliche Landschaft Südbadens. Diese Konkretheit ist nicht Zufall, nicht bloße Biographie, sondern sie ist systematisch. Heimat ist nicht abstrakt, nicht universell, sondern sie ist immer diese konkrete Heimat, ist dieser konkrete Ort, ist diese konkrete Landschaft.

Diese Konkretheit verbindet sich mit Verwurzelung. Heimat ist der Ort, an dem man Wurzeln hat, an dem Generationen vor einem gelebt haben, an dem die Toten begraben sind. Diese Verwurzelung ist nicht bloß äußerlich, nicht bloß faktisch, sondern sie ist ontologisch. Der Mensch ist verwurzelt – dies ist keine zufällige Eigenschaft, sondern es gehört zu seinem Wesen.

Heidegger idealisiert das bäuerliche Leben als Paradigma der Verwurzelung. Der Bauer lebt an einem Ort, bearbeitet denselben Boden wie seine Vorfahren, folgt den Jahreszeiten, ist eingebunden in natürliche Zyklen. Diese Lebensform ist für Heidegger authentischer als das städtische Leben, als die mobile Moderne, als die entwurzelte Existenz der Intellektuellen. Der Bauer ist bei sich, ist in seiner Heimat, ist verwurzelt.

Diese Idealisierung hat mehrere problematische Dimensionen. Erstens: Sie verkennt die realen Lebensbedingungen der Bauern – die harte Arbeit, die Armut, die Abhängigkeit von Naturgewalten, die begrenzten Möglichkeiten. Sie romantisiert das bäuerliche Leben, sieht nur seine vermeintlich authentischen Aspekte und blendet seine Härten aus.

Zweitens: Sie hierarchisiert Lebensformen. Das bäuerliche Leben ist authentischer, ist ursprünglicher, ist näher am Sein als andere Lebensformen. Der städtische Arbeiter, der mobile Intellektuelle, der kosmopolitische Bürger – all dies sind defiziente Modi. Diese Hierarchisierung legitimiert soziale Ungleichheit und die Abwertung moderner Lebensformen.

Drittens: Sie bindet Authentizität an Ort. Man kann nur authentisch leben, wenn man verwurzelt ist, wenn man einen festen Ort hat, wenn man in einer Tradition steht. Wer ortlos ist, wer mobil ist, wer keine Heimat hat, kann nicht eigentlich existieren.

Heimat und Volk: Die völkische Dimension

Heideggers Heimatbegriff ist nicht nur individuell (meine Heimat, meine Verwurzelung), sondern auch kollektiv. Die Heimat ist verbunden mit dem Volk. Das Volk ist nicht bloß die Summe von Individuen, sondern eine organische Einheit, die als Schicksalsgemeinschaft, durch gemeinsame Herkunft, gemeinsame Sprache und gemeinsame Geschichte verbunden ist.

Heidegger entwickelt dies besonders in seiner Rektoratsrede von 1933 und in den damit verbundenen Texten. Das deutsche Volk hat eine Heimat – Deutschland, den deutschen Boden. Es hat ein Schicksal – eine Mission, die es zu erfüllen hat. Es hat eine Sendung – die Erneuerung des Denkens, die Rückbesinnung auf die griechischen Anfänge, die Überwindung der Moderne.

Diese völkische Dimension essentialisiert das Volk, behandelt es als natürliche Einheit, als organisches Ganzes. Sie homogenisiert – alle, die zum Volk gehören, teilen dieselbe Heimat, dasselbe Schicksal. Sie exkludiert – wer nicht zum Volk gehört, wer nicht diese Herkunft hat, wer nicht diese Geschichte teilt, gehört nicht zur Heimat.

Diese Konzeption ist mit nationalsozialistischer Ideologie gut kompatibel. Die NS-Ideologie arbeitete mit denselben Kategorien – Volk, Heimat, Boden, Schicksal. Sie verband diese mit rassistischen Kategorien – Blut und Boden, Volksgemeinschaft, Lebensraum. Heidegger hat diese rassistischen Kategorien nicht explizit übernommen, aber seine Begriffe waren anschlussfähig und gut in die NS-Ideologie integrierbar.

Nach 1945 hat Heidegger sich nie klar von dieser völkischen Dimension distanziert. Er hat seine Involvierung in den Nationalsozialismus bedauert, hat Fehler eingeräumt, aber er hat seine Begriffe nicht grundsätzlich revidiert. Die Kategorie des Volkes, die Betonung der Heimat, die Idealisierung der Verwurzelung – all dies findet sich auch in den späten Schriften, wenn auch in abgeschwächter, vorsichtigerer Form.

Die Sprache als Heimat

In den späten Schriften verschiebt Heidegger den Heimatbegriff teilweise von der geografischen zur sprachlichen Heimat. „Die Sprache ist das Haus des Seins", formuliert er im Brief über den Humanismus (1946). Die Heimat ist nicht nur der Boden, nicht nur die Landschaft, sondern auch die Sprache – die Muttersprache, die deutsche Sprache, die Sprache der Denker und Dichter.

Diese Verschiebung macht den Heimatbegriff nicht weniger problematisch. Die Privilegierung der deutschen Sprache, die Behauptung, dass Philosophie eigentlich nur auf Griechisch und Deutsch möglich sei, die Abneigung gegen Übersetzungen – all dies sind Formen eines sprachlichen Chauvinismus, der andere Sprachen abwertet und der universelle Philosophie verunmöglicht, da er Heimat an eine partikulare Sprache bindet.

Die sprachliche Heimat ist zudem nicht inklusiver als die geografische. Wer die deutsche Sprache nicht als Muttersprache hat, wer in einer anderen Sprache denkt, wer mehrsprachig ist – bleibt ausgeschlossen aus dieser sprachlichen Heimat.

Die Kritik der Entwurzelung: Moderne als Heimatverlust

Heideggers Heimatbegriff impliziert eine fundamentale Modernekritik. Die Moderne erscheint als Prozess der Entwurzelung, als Verlust von Heimat, als Zerstörung gewachsener Lebenszusammenhänge. Die Industrialisierung reißt die Menschen aus ihren Dörfern, macht sie zu mobilen Arbeitskräften. Die Urbanisierung schafft anonyme Massengesellschaften, in denen niemand mehr verwurzelt ist. Die Technik standardisiert alles, nivelliert regionale Besonderheiten, macht die Welt uniform.

Diese Entwurzelung ist für Heidegger nicht bloß äußerlicher Verlust, sondern existenziale Katastrophe. Der heimatlose Mensch kann nicht eigentlich existieren, kann nicht bei sich sein, ist verloren. Die Moderne produziert massenhaft heimatlose Menschen – Proletarier, die keine Bindung mehr haben, Intellektuelle, die überall und nirgends zu Hause sind, Kosmopoliten, die keine Wurzeln mehr haben. Die Lösung besteht so nicht in weiterer Modernisierung, nicht in Emanzipation, sondern in Rückkehr – Rückkehr zu Verwurzelung, zu Bodenständigkeit, zu gewachsenen Gemeinschaften.

Diese reaktionäre Tendenz zeigt sich auch in Heideggers Haltung zu Migration. Migration erscheint als Entwurzelung, als Verlust, als Tragödie. Menschen sollen in ihrer angestammten Heimat bleiben, sollen verwurzelt bleiben, sollen nicht ortlos werden. Die Mobilität der Moderne – die Arbeitsmigration, die Flucht, die Diaspora – erscheint als Problem, nicht als Möglichkeit, nicht als Befreiung.

Die Heimkehr als Ideal

Ein zentrales Motiv in Heideggers Heimatdenken ist die Heimkehr. Heimat ist nicht nur Ort, sondern auch Rückkehr zu diesem Ort, ist Wiederfinden der Wurzeln, ist Ankunft nach der Irrfahrt. Heidegger selbst inszeniert sein Leben als Heimkehr – nach dem Studium in Marburg kehrt er zurück in den Schwarzwald, lehnt Rufe an Großstadtuniversitäten ab und bleibt seiner Heimat treu.

Diese Heimkehr ist nicht nur biografisch, sondern philosophisch bedeutsam. Die Philosophie selbst soll Heimkehr sein – Rückkehr zu den griechischen Anfängen, Wiederaneignung ursprünglichen Denkens, Überwindung der Seinsvergessenheit durch Rückbesinnung. Die Geschichte der Philosophie ist letztlich ein Irrweg und die Aufgabe besteht darin, zum Anfang undUrsprung heimzukehren. Die Zukunft ist nicht offen, sondern Wiederholung der Vergangenheit als Rückkehr zum Anfang.

Die Gefahren der Heimat-Romantik

Heideggers Heimatbegriff hat einige wenige produktive Momente. Er erinnert daran, dass Menschen nicht ortlos sind, dass Zugehörigkeit bedeutsam ist, dass völlige Entwurzelung problematisch sein kann. Er zeigt, dass der Verlust gewachsener Lebenszusammenhänge, dass die Zerstörung regionaler Kulturen, dass die Standardisierung der Lebenswelt Kosten haben.

Aber insgesamt überwiegen die problematischen Aspekte. Heideggers Heimatbegriff ist reaktionär, ist exkludierend, ist anschlussfähig an völkische Ideologien. Er essentialisiert Zugehörigkeit, naturalisiert Herkunft, verabsolutiert Verwurzelung. Er ist nicht offen für Migration, nicht offen für Kosmopolitismus, nicht offen für neue Formen von Gemeinschaft. Er idealisiert vormoderne Verhältnisse, verklärt bäuerliches Leben, lehnt Modernität ab.

Politisch tendiert dieser Heimatbegriff zur Legitimation von Nationalismus, von Fremdenfeindlichkeit, von Abschottung. Wenn Heimat an Herkunft gebunden ist, wenn sie an Boden gebunden ist, wenn sie exklusiv ist für die, die schon immer da waren, dann folgt daraus: Die Fremden gehören nicht dazu, haben kein Recht auf diese Heimat, sollen in ihrer angestammten Heimat bleiben. Diese Konsequenz mag Heidegger nicht explizit gezogen haben, aber sie liegt in der Logik seines Heimatbegriffs.

3.4.2 Blochs futurische Umdeutung: Heimat als utopisches Ziel

Die radikale Umkehrung: Heimat als Noch-Nicht

Bloch kehrt den Heimatbegriff radikal um. Seine berühmte Formulierung findet sich am Ende des „Prinzip Hoffnung": „Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat." (PH 1628). Diese Formulierung ist bewusst paradox und gegen konservative Heimat-Romantik gerichtet.

Die Heimat ist nicht Vergangenheit, nicht Herkunft, nicht das, woher man kommt. Sie ist Zukunft, ist Ziel, ist das, wohin man geht. Sie ist nicht das, was war, sondern das, was sein könnte. Sie ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. Sie ist nicht zu bewahren, sondern zu erkämpfen. Diese Umdeutung ist nicht bloß rhetorisch, sondern sie ist systematisch fundiert in Blochs Ontologie des Noch-Nicht.

Was bedeutet es, dass die Heimat „allen in die Kindheit scheint"? Bloch meint damit: In der Kindheit gibt es Momente von Geborgenheit, von Glück, von Bei-sich-Sein. Aber diese Momente waren nie vollständig realisiert, waren immer fragmentarisch, waren Vorscheine von etwas, das noch nicht war. Das Kind erfährt Geborgenheit in Momenten, aber diese Momente sind umgeben von Angst, von Unsicherheit, von Dunkelheit. Was scheint, ist nicht die reale Heimat, sondern die Möglichkeit von Heimat, die in der Kindheit aufscheint, aber nie verwirklicht war.

Was bedeutet es, dass in dieser Heimat „noch niemand war"? Bloch meint: Die Heimat ist nicht verwirklicht, ist noch nie verwirklicht worden, ist Noch-Nicht. Keine Gesellschaft, keine Epoche, keine Gemeinschaft hat je Heimat realisiert. Alle bisherige Geschichte ist Geschichte der Entfremdung, ist Geschichte der Heimatlosigkeit. Die Heimat liegt nicht hinter uns (als verlorenes Paradies), sondern vor uns (als zu verwirklichendes Ultimum).

Diese Umdeutung ist polemisch gegen alle reaktionären Heimat-Ideologien gerichtet. Sie entzieht der Heimat ihre Funktion als Legitimation von Herkunft, von Boden, von Volk. Sie macht sie zum kritischen Begriff – kritisch gegen das Bestehende (das nicht Heimat ist), utopisch auf das Mögliche hin (das Heimat sein könnte).

Heimat als Überwindung der Entfremdung

Blochs Heimat ist nicht geografisch, sondern der Zustand, in dem die Entfremdung überwunden und Versöhnung erreicht wäre. Diese Heimat ist überall und nirgends – sie kann überall realisiert werden, ist aber nirgends schon realisiert.

Die Entfremdung ist für Bloch – in der Tradition des jungen Marx – der Grundzustand der bisherigen Geschichte. Die Menschen sind entfremdet von ihrer Arbeit (sie produzieren nicht für sich, sondern für fremde Zwecke), von ihren Produkten (sie gehören ihnen nicht, sondern anderen), von ihrer Gattung (sie realisieren nicht ihr menschliches Wesen, sondern funktionieren nur), von sich selbst (sie sind nicht bei sich, sondern außer sich).

Die Heimat wäre die Überwindung dieser Entfremdung. In der Heimat würden Menschen ihr menschliches Wesen realisieren und bei sich sein. Diese Heimat ist nicht individuell (jeder bei sich), sondern kollektiv (alle bei sich), ist nicht privat, sondern gesellschaftlich.

Diese Konzeption unterscheidet sich fundamental von Heideggers Heimat. Bei Heidegger ist Heimat konkret, partikular, ortsbezogen. Bei Bloch ist sie abstrakt (als Zustand), universal (für alle), ortlos (überall möglich). Bei Heidegger ist sie Vergangenheit, bei Bloch Zukunft. Bei Heidegger ist sie zu bewahren, bei Bloch zu erkämpfen.

Die Universalität der Heimat: Für alle Menschen

Blochs Heimat ist nicht exklusiv, sondern inklusiv. Sie ist nicht nur für Deutsche, nicht nur für Europäer, nicht nur für Verwurzelte. Sie ist für alle Menschen, für die gesamte Menschheit, universal. Diese Universalität folgt aus Blochs emanzipatorischem Anspruch – die Befreiung kann nicht partikular sein, kann nicht nur für eine Gruppe gelten, sondern sie muss universal sein.

Diese Universalität hat mehrere Dimensionen. Erstens: Die Heimat kennt keine ethnischen Grenzen. Sie ist nicht gebunden an Herkunft, an Abstammung, an „Blut". Jeder Mensch, unabhängig von Herkunft, hat Anspruch auf Heimat, hat Recht auf einen Ort, an dem er bei sich sein kann. Die Heimat ist nicht Privileg einer Ethnie, sondern Recht aller.

Zweitens: Die Heimat kennt keine nationalen Grenzen. Sie ist nicht gebunden an Territorium, an Staatsbürgerschaft, an Nationalität. Die Heimat ist nicht Deutschland oder Frankreich oder irgendeines konkreten Landes, sondern sie ist die Erde als Ganzes – der Planet als möglicher Ort der Heimat für alle.

Drittens: Die Heimat ist nicht statisch, nicht fix, nicht definitiv lokalisiert. Menschen können Heimat finden an verschiedenen Orten, können multiple Heimaten haben, können Heimat verlieren und neue finden. Die Heimat ist nicht unaufhebbar an einen Ort gebunden, sondern sie ist Qualität, die an verschiedenen Orten realisiert werden kann.

Diese Universalität ist klar gegen nationalistische, völkische, rassistische Heimat-Ideologien gerichtet. Sie entzieht der Heimat ihre Funktion als Ausgrenzungskategorie, als Legitimation von Privilegien, als Rechtfertigung von Fremdenfeindlichkeit. Sie macht Heimat zum universellen Menschenrecht – jeder Mensch hat Anspruch auf Heimat, und diese Heimat ist nicht zu verteidigen gegen andere, sondern zu erkämpfen für alle.

Heimat und Exodus: Befreiung durch Aufbruch

Blochs Heimatbegriff ist paradoxerweise verbunden mit dem Exodus – mit dem Auszug, mit dem Aufbruch, mit der Bewegung. Die Heimat ist nicht das, wo man bleibt, sondern das, wohin man geht. Der Weg zur Heimat führt durch den Exodus – durch den Auszug aus den Verhältnissen der Entfremdung, durch die Wanderung durch die Wüste, durch die Bewegung auf ein Ziel hin.

Bloch nimmt die biblische Exodus-Erzählung als Paradigma. Das Volk Israel zieht aus aus Ägypten, aus der Sklaverei, aus den Verhältnissen der Unterdrückung. Es wandert vierzig Jahre durch die Wüste – eine Zeit der Entbehrung, der Unsicherheit, der Prüfung. Es strebt dem gelobten Land zu – der verheißenen Heimat, dem Land, wo Milch und Honig fließen.

Diese Struktur – Auszug aus Unterdrückung, Wanderung durch Unsicherheit, Streben auf Heimat hin – ist für Bloch Grundstruktur emanzipatorischer Bewegungen. Die Arbeiterklasse zieht aus aus kapitalistischer Ausbeutung, wandert durch die Kämpfe und Niederlagen der Geschichte, strebt dem Sozialismus zu als der gesellschaftlichen Heimat. Die kolonisierten Völker ziehen aus aus kolonialer Unterdrückung, kämpfen für Befreiung, streben der nationalen Unabhängigkeit zu als einer Form von Heimat.

Diese Verbindung von Heimat und Exodus ist paradox, ist dialektisch. Die Heimat erfordert Heimatlosigkeit, erfordert Entwurzelung, erfordert Bewegung. Man muss verlassen, was nicht Heimat ist, muss aufbrechen, muss mobil werden, um Heimat zu finden. Die Sesshaftigkeit, die Verwurzelung, die Bloch als reaktionär kritisiert, ist gerade nicht der Weg zur Heimat, sondern sie ist Festhalten an Verhältnissen, die keine Heimat sind.

Die materielle Grundlage: Sozialismus als Bedingung von Heimat

Blochs Heimat ist nicht bloß ideell. Sie hat materielle Voraussetzungen, sie erfordert gesellschaftliche Transformation und sie ist ohne Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise nicht zu haben. Die Heimat erfordert Sozialismus – nicht als Selbstzweck, sondern als Bedingung der Möglichkeit von Heimat.

Der Kapitalismus produziert notwendig Heimatlosigkeit. Er entwurzelt die Menschen, macht sie mobil, zwingt sie, dorthin zu gehen, wo Arbeit ist. Er entfremdet sie von ihrer Arbeit, von ihren Produkten, von sich selbst. Er schafft keine Verhältnisse, in denen Menschen bei sich sein könnten, in denen Versöhnung möglich wäre. Der Kapitalismus ist strukturell heimatlos.

Der Sozialismus – wenn er denn realisiert wird, wenn er nicht deformiert wird wie in der Sowjetunion – könnte Heimat ermöglichen. Er würde die Entfremdung überwinden, würde den Menschen ermöglichen, bei sich zu sein, würde Versöhnung schaffen. Die Heimat wäre nicht nur spiritueller Zustand, sondern sie hätte materielle Basis – in nicht-entfremdeter Arbeit, in kollektivem Eigentum, in demokratischer Selbstverwaltung.

Diese materialistische Fundierung unterscheidet Blochs Heimat von religiösen oder idealistischen Heimat-Konzeptionen. Die Heimat ist nicht jenseits, nicht im Himmel, nicht in der Innerlichkeit. Sie ist diesseitig, ist irdisch, ist materiell. Sie erfordert Transformation der Verhältnisse, erfordert politischen Kampf, erfordert revolutionäre Praxis.

Multiple Heimaten: Gegen Essentialisierung

Obwohl Bloch von der Heimat im Singular spricht, impliziert seine Konzeption die Möglichkeit multipler Heimaten. Heimat ist nicht einzig, nicht exklusiv, nicht fix. Menschen können Heimat finden an verschiedenen Orten, in verschiedenen Gemeinschaften, zu verschiedenen Zeiten. Sie können multiple Zugehörigkeiten haben, können sich in verschiedenen Kontexten zu Hause fühlen.

Diese Multiplizität folgt aus der Nicht-Essentialisierung von Heimat. Heimat ist nicht an Herkunft gebunden, sondern eine Qualität, die geschaffen werden kann. Deshalb kann es verschiedene Heimaten geben, kann man Heimat verlieren und neue finden, kann man heimisch werden in fremden Kontexten.

Diese Multiplizität ist wichtig für zeitgenössische Migrationsgesellschaften. Menschen, die migrieren, verlieren nicht definitiv ihre Heimat. Sie können eine neue Heimat finden, können hybride Identitäten entwickeln und sich in mehreren Kontexten zu Hause fühlen. Die Heimat ist nicht unaufhebbar an einen Ort gebunden.

Kritische Einwände

Blochs Heimatbegriff ist philosophisch produktiv, aber er wirft auch Fragen auf. Ein erster Einwand lautet: Ist die Heimat als Zukunftskategorie nicht zu abstrakt? Kann ein Begriff, der nicht auf konkrete Orte verweist, nicht auf konkrete Gemeinschaften, der rein formal bleibt, überhaupt orientierend wirken? Brauchen Menschen nicht konkrete Heimat, nicht abstrakte Verheißung?

Ein zweiter Einwand: Unterschätzt Bloch nicht die Bedeutung von Zugehörigkeit, von Verwurzelung, von konkreten Bindungen? Ist die völlige Entwurzelung, die permanente Mobilität, die Heimatlosigkeit wirklich erstrebenswert? Oder brauchen Menschen nicht auch Kontinuität, Zugehörigkeit, Verwurzelung – wenn auch nicht im heideggerschen Sinne?

Ein dritter Einwand: Ist die Heimat als Ultimum nicht zu utopisch, zu fern, zu unerreichbar? Wenn Heimat noch nie verwirklicht wurde, wenn sie noch niemand war, ist sie dann überhaupt realisierbar? Oder bleibt sie regulative Idee, bleibt sie Horizont, der sich zurückzieht, je mehr man sich ihm nähert?

Diese Einwände sind ernst zu nehmen. Blochs Heimatbegriff ist nicht ausgearbeitet genug, um sie vollständig zu beantworten. Aber er zeigt eine Richtung – die Richtung einer Heimat, die nicht reaktionär ist, die nicht ausschließt, die nicht essentialisiert, die für alle möglich ist.

3.4.3 Zeitgenössische Relevanz: Migration und Beheimatung

Die Aktualität der Heimat-Frage

Die Frage nach der Heimat ist im 21. Jahrhundert drängender denn je. Globale Migration – getrieben durch Krieg, durch Armut, durch Klimawandel – stellt die Frage neu: Wer hat ein Recht auf Heimat? Können Menschen Heimat verlieren und neue finden? Ist Heimat etwas, was man verteidigen muss gegen Fremde?

Rechtspopulistische Bewegungen arbeiten mit einem reaktionären Heimatbegriff, der strukturell dem heideggerschen ähnelt. Heimat wird gebunden an Herkunft, an Ethnizität, an Kultur. Sie wird verteidigt gegen Fremde, gegen Migration, gegen Multikulturalität. Der Slogan „Wir sind das Volk" exkludiert die, die nicht dazugehören, die nicht schon immer da waren.

Progressive Bewegungen hingegen arbeiten mit einem inklusiven Heimatbegriff, der strukturell dem blochschen ähnelt. Heimat wird verstanden als Recht für alle, als zu erkämpfen, als nicht gebunden an Herkunft. Der Slogan „Refugees welcome" artikuliert, dass Heimat nicht Privileg der Einheimischen ist, sondern dass alle Anspruch haben auf einen Ort, an dem sie leben können.

Diese Opposition ist nicht bloß rhetorisch, sondern sie hat unmittelbare politische Konsequenzen – für Migrationspolitik, für Asylrecht, für Integrationspolitik, für die Frage, wie Gesellschaften mit Diversität umgehen.

Migration als Heimatverlust oder als Befreiung?

Die Frage, wie Migration zu deuten ist, hängt vom Heimatbegriff ab. Aus Heideggers Perspektive ist Migration primär Heimatverlust, ist Entwurzelung, ist Tragödie. Menschen verlieren ihre angestammte Heimat, werden ortlos, werden heimatlos. Auch wenn sie sich in einem neuen Land niederlassen, bleiben sie Fremde und können keine neue Heimat finden, weil Heimat an Herkunft gebunden ist.

Diese Perspektive führt zu einer Migrationspolitik, die Migration als Problem sieht, die sie begrenzen will, die Menschen in ihrer angestammten Heimat halten will. Die Lösung für Flucht besteht nicht darin, Flüchtlinge aufzunehmen, sondern darin, die Fluchtursachen zu bekämpfen, damit Menschen in ihrer Heimat bleiben können. Die Integration von Migranten wird skeptisch gesehen, weil sie ohnehin nie wirklich heimisch werden können.

Aus blochscher Perspektive ist Migration ambivalent. Sie kann Verlust sein – Verlust von Vertrautem, von Bindungen, von Sicherheit. Aber sie kann auch Befreiung sein – Befreiung aus Unterdrückung, aus Armut, aus Perspektivlosigkeit. Sie kann Exodus sein – Aufbruch aus Verhältnissen, die keine Heimat sind, auf der Suche nach Orten, die Heimat werden könnten.

Diese Perspektive führt zu einer anderen Migrationspolitik. Migration ist nicht primär Problem, sondern sie ist Realität, die anzuerkennen und zu gestalten ist. Flüchtlinge haben Anspruch auf Schutz, auf Aufnahme, auf die Möglichkeit, neue Heimat zu finden. Integration ist möglich, ist notwendig, ist beidseitiger Prozess – Migranten werden heimisch, und die Aufnahmegesellschaft transformiert sich.

Beheimatung als Prozess

Ein zeitgenössischer Begriff, der zwischen Heidegger und Bloch vermitteln könnte, ist der der Beheimatung. Beheimatung bezeichnet den Prozess, durch den Menschen heimisch werden, durch den sie Heimat finden, durch den sie Zugehörigkeit entwickeln. Dieser Begriff betont den Prozesscharakter – Heimat ist nicht einfach gegeben (wie bei Heidegger), aber auch nicht bloß fernes Ziel (wie bei Bloch), sondern sie entsteht als Prozess.

Beheimatung erfordert mehrere Momente. Erstens: materielle Sicherheit. Menschen können nicht heimisch werden, wenn sie keine Aufenthaltssicherheit haben, wenn sie von Abschiebung bedroht sind, wenn sie keine Arbeitserlaubnis haben. Heimat erfordert Sicherheit durch rechtlichen Status und materielle Grundlagen.

Zweitens: soziale Einbindung. Menschen werden heimisch durch Beziehungen, durch Freundschaften, durch Teilhabe an Gemeinschaften. Beheimatung ist nicht individueller Prozess, sondern sie ist sozial, ist kommunikativ, erfordert Anerkennung durch andere.

Drittens: kulturelle Teilhabe. Menschen werden heimisch, wenn sie teilhaben können an kulturellen Praktiken, wenn ihre eigenen kulturellen Praktiken anerkannt werden, wenn sie nicht assimiliert werden, sondern wenn hybride Kulturen entstehen können.

Viertens: politische Partizipation. Menschen werden heimisch, wenn sie mitbestimmen können, wenn sie politische Rechte haben, wenn sie nicht bloß Objekte von Politik sind, sondern Subjekte, die gestalten können.

Diese Konzeption der Beheimatung ist weder essentialistisch (wie bei Heidegger) noch rein utopisch (wie bei Bloch). Sie ist prozessual, ist praktisch, ist orientierend für konkrete Politik.

Das Recht auf Stadt und das Recht auf Heimat

Ein zeitgenössisches Konzept, das an Blochs Heimatbegriff anschließt, ist das Recht auf Stadt (Henri Lefebvre). Das Recht auf Stadt meint nicht bloß das Recht, in der Stadt zu leben, sondern das Recht, die Stadt mitzugestalten, das Recht auf Teilhabe, das Recht, die Stadt zu einer Heimat zu machen für alle.

Dieses Recht steht gegen neoliberale Stadtpolitik, die Städte durch Gentrifizierung zu Waren macht. Es fordert, dass Städte nicht primär für Investoren gestaltet werden, nicht für Touristen, nicht für Eliten, sondern für alle, die in ihnen leben - unabhängig von Herkunft, Status und Einkommen.

Das Recht auf Stadt lässt sich erweitern zum Recht auf Heimat. Jeder Mensch hat Anspruch auf einen Ort, an dem er leben kann, an dem er teilhaben kann, an dem er bei sich sein kann. Dieses Recht ist nicht gebunden an Herkunft, nicht an Nationalität, nicht an Ethnizität. Es ist universelles Menschenrecht.

Klimakrise und planetarische Heimat

Die Klimakrise stellt die Heimat-Frage noch einmal neu. Wenn ganze Regionen unbewohnbar werden – durch Dürre, durch Überflutung, durch extreme Hitze –, wenn Millionen Menschen fliehen müssen, wenn die Erde selbst zur Gefahr wird, was bedeutet dann Heimat?

Aus heideggerscher Perspektive wäre dies maximale Katastrophe – der Verlust aller Heimat, die totale Entwurzelung, das Ende der Bodenständigkeit. Die einzige Antwort wäre verzweifelte Verteidigung der verbliebenen bewohnbaren Orte durch Abschottung.

Aus blochscher Perspektive hingegen fordert die Klimakrise eine planetarische Heimat – eine Erde, die Heimat ist für alle, die nachhaltig bewohnt wird, die nicht ausgebeutet wird.

Die Klimakrise zeigt, dass partikulare Heimaten nicht zu verteidigen sind auf Kosten anderer, sondern dass die Heimat universal sein muss.

Die Lösung besteht nicht in Abschottung, sondern in globaler Solidarität, in Klimagerechtigkeit, in der Schaffung von Bedingungen, unter denen alle Menschen überall Heimat finden können. Dies erfordert Transformation – Transformation der Produktionsweise, Transformation des Naturverhältnisses, Transformation der globalen Verhältnisse.

Für eine emanzipatorische Heimat-Politik

Die Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Bloch zeigt zwei fundamentale Alternativen im Verständnis von Heimat. Heideggers reaktionäre Heimat-Romantik legitimiert Ausgrenzung, legitimiert Nationalismus, legitimiert Abschottung. Blochs emanzipatorische Heimat-Utopie fordert Inklusion, fordert Universalität, fordert Solidarität.

Eine zeitgenössische emanzipatorische Politik braucht einen Heimatbegriff, der nicht reaktionär ist, der nicht exkludiert und nicht essentialisiert. Sie braucht einen Begriff, der anerkennt, dass Menschen Zugehörigkeit brauchen, dass sie Orte brauchen, an denen sie bei sich sein können – aber der zugleich anerkennt, dass diese Zugehörigkeit nicht an Herkunft gebunden sein muss.

Heimat ist weder gegen Fremde zu verteidigen noch ist sie bloß fernes utopisches Ziel. Sie ist ein Prozess, der materielle Bedingungen, soziale Anerkennung und politische Teilhabe erfordert. Sie ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. Sie ist nicht Privileg, sondern Recht. Sie ist nicht partikular, sondern universal.

Diese emanzipatorische Heimat-Politik verbindet Blochs Utopismus mit pragmatischen Strategien. Sie arbeitet an konkreten Verbesserungen – an besserer Migrationspolitik, an inklusiverer Stadtpolitik, an gerechteren globalen Verhältnissen. Aber sie behält den utopischen Horizont – die Vision einer Welt, in der alle Menschen Heimat finden können, in der die Erde Heimat ist für alle.

Exkurs: Bloch und Sartre – Zwei Wege existenzialistischer Hoffnung

Die Beziehung zwischen Ernst Bloch und Jean-Paul Sartre ist in der Forschung bislang kaum systematisch untersucht worden, obwohl beide Denker in der Mitte des 20. Jahrhunderts zentrale Positionen eines linken Existenzialismus vertreten, obwohl beide versuchen, Marxismus und Existenzphilosophie zu verbinden und obwohl beide die Frage nach menschlicher Freiheit, nach Möglichkeit, nach Zukunft ins Zentrum stellen. Die Gründe für diese Vernachlässigung liegen teilweise in geografischen und sprachlichen Barrieren – Bloch schreibt primär deutsch, Sartre französisch; ihre philosophischen Milieus überschneiden sich kaum. Aber sie liegen auch in systematischen Differenzen, die eine produktive Auseinandersetzung erschweren.

Dennoch lohnt der Vergleich, gerade weil beide eine Alternative zu Heidegger entwickeln wollen. Beide kritisieren Heideggers Sein zum Tode, beide versuchen, eine Philosophie der Freiheit zu entwickeln, die nicht in Faktizität erstarrt, beide denken Existenz primär von der Zukunft her. Aber sie tun dies auf fundamental verschiedene Weise – Sartre vom

individuellen Bewusstsein aus, Bloch von der objektiven Materie; Sartre von der absoluten Freiheit aus, Bloch von den historischen Tendenzen; Sartre von der Wahl aus, Bloch von der Hoffnung.

Existenz und Essenz: Konvergenz in der Grundthese

Sartres berühmte These „Die Existenz geht der Essenz voraus" könnte auch von Bloch stammen. Beide verwerfen die Vorstellung, dass der Mensch eine vorgegebene Essenz hat, eine festgelegte Natur, ein bestimmtes Wesen. Der Mensch ist nicht fertig, nicht definiert durch das, was er ist, sondern er ist offen, ist bestimmt durch das, was er werden kann. Diese Offenheit ist konstitutiv für menschliche Existenz.

Sartre entwickelt dies in „Das Sein und das Nichts" (1943) und in „Der Existenzialismus ist ein Humanismus" (1946). Der Mensch existiert zunächst, begegnet sich, taucht in der Welt auf – und erst danach definiert er sich. Es gibt keine menschliche Natur, keine vorgegebenen Werte, keine festgelegte Bestimmung. Der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht. Diese radikale Offenheit ist zugleich radikale Freiheit und radikale Verantwortung.

Bloch formuliert dieselbe Grundeinsicht anders. Das Subjekt ist noch nicht sein Prädikat – es ist nicht fertig, nicht abgeschlossen, nicht durch seine Vergangenheit vollständig determiniert. Es trägt Noch-Nicht in sich, ist offen für Zukunft, ist prozessual. Die Essenz ist nicht vorgegeben, sondern sie entsteht im Prozess, wird im Werden, konstituiert sich in der Geschichte.

Diese Konvergenz ist bemerkenswert, weil sie unabhängig voneinander entsteht. Sartre entwickelt seine Position aus der Phänomenologie Husserls und Heideggers und aus der französischen Philosophietradition. Bloch entwickelt seine Position aus dem deutschen Idealismus, aus Marx, aus der messianischen Tradition. Dass beide zur selben Grundthese gelangen – zur Priorität der Existenz über die Essenz –, zeigt eine gemeinsame Problemkonstellation, eine gemeinsame Opposition gegen Substanzdenken, gegen Essentialismus, gegen Determinismus.

Freiheit: Absolut oder konditioniert?

Doch bei der Frage der Freiheit divergieren die Positionen fundamental. Sartre vertritt eine Position der absoluten Freiheit. Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt, ist radikal frei, kann sich immer anders entscheiden. Selbst in extremsten Situationen – in Gefangenschaft, in Folter, im Angesicht des Todes – bleibt die Freiheit bestehen als Freiheit, sich zu verhalten zu dieser Situation, als Freiheit, Bedeutung zu geben.

Diese absolute Freiheit ist nicht psychologisch gemeint (als ob man tatsächlich immer tun könnte, was man will), sondern ontologisch. Das Bewusstsein ist frei in dem Sinne, dass es nicht determiniert ist durch Vergangenheit, nicht festgelegt durch Faktizität, nicht kausal bestimmt wie Dinge. Das Bewusstsein ist Nichts, ist Nichtung, ist permanentes Überschreiten des Gegebenen.

Sartre illustriert dies an verschiedenen Beispielen. Der Kellner, der den Kellner spielt, ist nicht identisch mit seiner Rolle – er kann sich jederzeit entscheiden, nicht mehr Kellner zu

sein, kann seine Rolle verlassen, kann sich anders definieren. Der Jude, der von Antisemiten verfolgt wird, ist nicht festgelegt durch diese Verfolgung – er kann sich entscheiden, wie er damit umgeht, kann sich als Jude affirmieren oder verleugnen, kann kämpfen oder fliehen. Die Freiheit ist unausweichlich und konstitutiv für menschliche Existenz.

Bloch hingegen vertritt eine Position konditionierter Freiheit. Der Mensch ist nicht absolut frei, sondern seine Freiheit ist konditioniert durch objektive Bedingungen, durch gesellschaftliche Verhältnisse, durch materielle Möglichkeiten. Die Freiheit ist real und bedeutsam, aber sie muss erkämpft werden - sie ist deshalb nicht absolut, sondern abhängig von Bedingungen und nicht bloß Sache des Bewusstseins.

Bloch würde Sartres Kellner-Beispiel kritisieren: Der Kellner kann sich nicht einfach entscheiden, kein Kellner mehr zu sein, wenn er keine anderen Arbeitsmöglichkeiten hat, wenn er seine Familie ernähren muss, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse ihm keine Alternative lassen. Die Freiheit ist nicht bloß ontologisch, sondern materiell abhängig von realen Möglichkeiten und kann daher erst durch die Transformation der Verhältnisse entstehen.

Diese Differenz betrifft die Grundfrage nach dem Verhältnis von Freiheit und Determination. Sartre tendiert zum Voluntarismus – die Freiheit ist absolut, die Verhältnisse sind sekundär. Bloch tendiert zum Materialismus – die Freiheit ist real, aber konditioniert durch Verhältnisse. Sartre denkt vom Bewusstsein aus, Bloch von den materiellen Bedingungen.

Engagement: Individuell oder kollektiv?

Beide Denker fordern politisches Engagement und Parteinahme. Aber die Art des Engagements ist verschieden. Sartres Engagement ist primär individuell strukturiert. Jeder Einzelne muss sich entschließen Verantwortung zu übernehmen. Diese Wahl ist nicht delegierbar – ich muss mich entscheiden, ich muss handeln, ich bin verantwortlich.

Sartre entwickelt dies besonders in seinen politischen Schriften und in seinen Theaterstücken. Der Widerstandskämpfer muss sich entscheiden – kämpfen oder kapitulieren, verraten oder schweigen. Diese Entscheidung liegt bei ihm, kann nicht abgewälzt werden auf Umstände, auf Zwänge, auf Notwendigkeiten. Die Freiheit ist Last, ist Verantwortung, ist Angst vor der eigenen Wahl.

Blochs Engagement ist primär kollektiv strukturiert. Der Einzelne kann sich zwar entscheiden und engagieren – aber die Transformation erfordert kollektive Praxis, durch organisierte soziale Bewegungen. Der individuelle Widerstandskämpfer ist heroisch, aber er kann allein nichts bewirken. Die Befreiung ist Sache der Klasse, der Bewegung, des Kollektivs.

Diese Differenz zeigt sich auch in der Frage der Hoffnung. Sartre ist skeptisch gegenüber der Hoffnung. Die Hoffnung verleitet zu Passivität, zu Warten auf bessere Zeiten, zu Projektion auf eine Zukunft, die vielleicht nie kommt. Statt zu hoffen, muss man handeln und wählen.

Bloch hingegen rehabilitiert die Hoffnung als konstitutiven Affekt. Die Hoffnung ist nicht Passivität, sondern sie ist militant, ist tätig, ist treibende Kraft für Engagement. Ohne

Hoffnung würde man resignieren und akzeptieren, was ist, anstatt für die Transformation zu kämpfen. Die Hoffnung ist nicht Illusion, sondern ist fundiert in objektiven Tendenzen, ist konkret, ist docta spes.

Geschichtsphilosophie: Kontingenz oder Tendenz?

Eine weitere fundamentale Differenz betrifft die Geschichtsphilosophie. Sartre lehnt jede Geschichtsphilosophie ab, die notwendige Entwicklungen postuliert, die Gesetze der Geschichte behauptet, die teleologisch denkt. In der „Kritik der dialektischen Vernunft" (1960) kritisiert er den orthodoxen Marxismus für dessen Determinismus, für die Behauptung, dass der Sozialismus notwendig komme und dass die Geschichte nach Gesetzen ablaufe.

Für Sartre ist Geschichte radikal kontingent. Sie ist Resultat individueller Praxen und daher offen und nicht determiniert. Es gibt keine Garantie, dass der Sozialismus kommt, der Fortschritt eintritt und die Befreiung gelingt. Alles hängt ab von den Entscheidungen der Menschen, von ihrem Engagement, von ihrem Handeln. Die Geschichte ist nicht Schicksal, sondern Projekt.

Bloch hingegen denkt Geschichte als Prozess mit Tendenz. Die Geschichte ist nicht determiniert (das wäre Vulgärmarxismus), aber sie ist auch nicht bloß kontingent (das wäre Relativismus). Sie hat objektive Tendenzen, hat Richtungen, hat Wahrscheinlichkeiten. Die Tendenz zu Freiheit ist real, ist in den Widersprüchen fundiert, ist identifizierbar durch Analyse.

Diese Tendenz ist nicht Garantie. Der Sozialismus kommt nicht automatisch, die Befreiung ist nicht gesichert, die Geschichte kann scheitern. Aber die Tendenz ist real, gibt Orientierung und fundiert damit die Hoffnung. Die Aufgabe besteht darin, diese Tendenz zu erkennen, zu verstärken und durch Praxis zu realisieren.

Sartre würde Blochs Tendenz-Begriff als Residuum von Geschichtsmetaphysik kritisieren, als Fluchtversuch vor der radikalen Kontingenz. Bloch wiederum hätte Sartres Kontingenz-Begriff als zu abstrakt, voluntaristisch und blind hinsichtlich der objektiven Strukturen abgelehnt.

Die Rolle des Marxismus: Humanismus oder Wissenschaft?

Beide Denker sind Marxisten, aber sie verstehen den Marxismus verschieden. Sartre versucht in der „Kritik der dialektischen Vernunft", den Marxismus mit dem Existenzialismus zu verbinden. Der Marxismus ist für ihn die unüberschreitbare Philosophie unserer Zeit – weil er die materiellen Verhältnisse analysiert, weil er die Ausbeutung kritisiert, weil er für Befreiung eintritt. Aber der Marxismus ist im Dogmatismus erstarrt und hat die konkrete Praxis aus den Augen verloren.

Der Existenzialismus soll den Marxismus revitalisieren und ihm die menschliche Dimension zurückgeben, indem er zeigt, dass Geschichte nicht automatisch abläuft, sondern von konkreten Menschen in konkreten Situationen gemacht wird. Der Marxismus braucht den Existenzialismus, um nicht in Determinismus zu verfallen, um so die Freiheit zu retten und die individuelle Praxis ernst zu nehmen.

Bloch hingegen versteht den Marxismus nicht primär als Wissenschaft, sondern als Philosophie der Hoffnung. Der Marxismus ist nicht bloß Analyse der kapitalistischen Produktionsweise, nicht bloß Kritik der politischen Ökonomie, sondern er ist Philosophie der Befreiung, ist konkrete Utopie, ist Artikulation des Noch-Nicht. Der Marxismus enthält utopische Energien, die von der Orthodoxie verschüttet wurden, und die zu retten sind.

Beide kritisieren den dogmatischen Marxismus – Sartre von der Freiheit aus, Bloch von der Utopie aus. Aber ihre Alternativen sind verschieden. Sartre will den Marxismus durch Existenzialismus ergänzen, will die Subjektivität retten, will die individuelle Praxis betonen. Bloch will den Marxismus durch Utopismus erweitern, will die Hoffnung retten und die objektiven Möglichkeiten in den Mittelpunkt stellen.

Das Verhältnis zur Sowjetunion: Kritische Solidarität oder Bruch?

Beide haben ein kompliziertes Verhältnis zur Sowjetunion, aber aus verschiedenen Gründen und mit verschiedenen Konsequenzen. Sartre ist lange solidarisch mit der Sowjetunion, verteidigt sie gegen westliche Kritik, rechtfertigt teilweise ihre Politik. Aber nach der Niederschlagung des Ungarn-Aufstands 1956 distanziert er sich, kritisiert die sowjetische Bürokratie, die Unterdrückung der Freiheit, den Verrat an sozialistischen Idealen.

Sartres Kritik konzentriert sich auf die Freiheit. Die Sowjetunion unterdrückt individuelle Freiheit und eliminiert Dissens. Sie hat den Sozialismus bürokratisiert, die Revolution verraten und die Hoffnung auf Befreiung erstickt. Sartre bleibt Sozialist, aber er verwirft den sowjetischen Weg.

Bloch ist ebenfalls kritisch gegenüber der Sowjetunion, besonders nach seinen Erfahrungen in der DDR, nach seiner Kaltstellung und dem Exodus in den Westen 1961. Aber seine Kritik ist anders akzentuiert. Die Sowjetunion hat für ihn die konkrete Utopie verraten, ihr Dogmatismus erstickt das Noch-Nicht und instrumentalisiert die Hoffnung.

Blochs Kritik ist nicht Bruch mit dem Sozialismus, sondern Kritik im Namen des Sozialismus. Die Sowjetunion ist nicht zu viel Sozialismus, sondern zu wenig. Sie hat die sozialistische Idee nicht realisiert, sondern deformiert. Die Aufgabe besteht nicht darin, den Sozialismus aufzugeben, sondern ihn wirklich zu verwirklichen – anders, demokratischer, offener.

Literarische Praxis: Theater versus Philosophie

Eine interessante Differenz betrifft die literarische Praxis. Sartre ist nicht nur Philosoph, sondern auch Dramatiker, Romancier und Essayist. Seine philosophischen Ideen entwickelt er oft in literarischer Form – in Romanen wie „Der Ekel", in Theaterstücken wie „Die Fliegen" oder „Geschlossene Gesellschaft". Diese literarische Form ist nicht bloß Illustration philosophischer Thesen, sondern eine eigenständige Weise philosophischen Denkens.

Bloch hingegen schreibt primär Philosophie – schwierige, dichte, metaphorische Philosophie, aber keine Romane, keine Theaterstücke. Seine literarische Praxis besteht eher in der Interpretation von Literatur, in der Analyse von Vorscheinen in Kunst und Kultur, in der hermeneutischen Arbeit an Texten. Er schreibt nicht selbst Utopien, sondern er liest utopische Gehalte aus bestehenden Texten.

Diese Differenz ist nicht bloß formal, sondern sie betrifft die Frage, wie Philosophie kommuniziert werden kann. Sartres literarische Philosophie erreicht ein breiteres Publikum, ist zugänglicher und anschaulicher. Blochs voraussetzungsreiche philosophische Prosa ist schwierig und richtet sich letztlich an einen kleinen Kreis von gebildeten Lesern. Sartre demokratisiert Philosophie durch Literatur; Bloch bleibt in akademischen Zirkeln.

Zwei Wege jenseits von Heidegger

Sartre und Bloch entwickeln beide Alternativen zu Heideggers Sein zum Tode, beide versuchen, eine Philosophie der Zukunft zu entwickeln, beide denken menschliche Existenz als offen, als frei, als nicht determiniert. Aber sie tun dies auf fundamental verschiedene Weise.

Sartre denkt vom individuellen Bewusstsein aus, von der absoluten Freiheit, von der radikalen Wahl. Seine Philosophie ist subjektivistisch, ist voluntaristisch, ist individualistisch. Sie betont die Verantwortung des Einzelnen, die Unausweichlichkeit der Wahl, die Last der Freiheit. Sie ist skeptisch gegenüber objektiven Tendenzen, gegenüber Geschichtsphilosophie, gegenüber Hoffnung.

Bloch denkt von der objektiven Materie aus, von den historischen Tendenzen, von der kollektiven Hoffnung. Seine Philosophie ist materialistisch, ist geschichtsphilosophisch und kollektivistisch. Sie betont die objektiven Möglichkeiten, die konditionierte Freiheit, die Notwendigkeit kollektiver Praxis. Sie ist skeptisch gegenüber absoluter Freiheit, gegenüber individualistischem Voluntarismus, gegenüber Kontingenz.

Sartres Stärke liegt in der Betonung der Freiheit, in der Ablehnung von Determinismus, in der Verantwortung des Einzelnen. Seine Schwäche liegt im Voluntarismus, in der Unterschätzung objektiver Strukturen, in der individualistischen Verkürzung. Blochs Stärke liegt in der Betonung objektiver Möglichkeiten, in der Hoffnung, in der kollektiven Dimension. Seine Schwäche liegt in der Gefahr der Dogmatisierung, in der Tendenz zur Objektivierung, in der Unterschätzung individueller Freiheit.

Eine adäquate Position müsste beide Momente integrieren – die Betonung der Freiheit und die Betonung der objektiven Tendenzen, die individuelle Verantwortung und die kollektive Praxis, die Skepsis gegenüber Geschichtsphilosophie und die Hoffnung auf Transformation. Eine solche Integration wäre die Aufgabe einer Philosophie, die sowohl die Freiheit als auch die Hoffnung ernst nimmt, sowohl das Individuum als auch das Kollektiv berücksichtigt und die sowohl die Kontingenz als auch die Tendenz anerkennt.

Für die zeitgenössische Philosophie zeigen Sartre und Bloch zwei Wege, wie man über Heidegger hinausgehen und eine Philosophie der Zukunft entwickeln kann, die Existenz nicht vom Tod, sondern vom Leben her denkt. Beide Wege bleiben produktiv, beide bleiben aktuell, beide bleiben als Ressourcen für eine emanzipatorische Philosophie der Gegenwart.

IV. Dialektik der Hoffnung: Bloch und die Frankfurter Schule

4.1 Adorno: Die Spannung von Negativität und Utopie

Ernst Bloch und Theodor W. Adorno sind beide Marxisten und Kritiker des Kapitalismus, beide denken dialektisch, beide versuchen, Philosophie, Ästhetik und Gesellschaftstheorie zu verbinden - sind repräsentieren jedoch radikal unterschiedliche Grundhaltungen: Adornos Philosophie ist durchzogen von Negativität, von Skepsis, von der Weigerung, Positives auszusprechen. Blochs Philosophie ist durchzogen von Positivität, von Hoffnung, von der Artikulation des Noch-Nicht.

Diese Opposition betrifft fundamentale philosophische Weichenstellungen: die Frage, ob man das Utopische aussprechen darf oder ob das Bilderverbot gilt, die Frage, ob Kunst Vorschein ist oder Stachel, die Frage, ob Geschichte Fortschritt enthält oder nur Katastrophe, die Frage, ob Versöhnung denkbar ist oder ob die Wunde offen bleiben muss.

Die Diskussion dieser Konstellation ist zeigt zwei Wege, wie kritische Theorie sein kann – einen negativen und einen positiven, einen skeptischen und einen hoffnungsvollen, einen der das Leiden betont und einen der die Möglichkeit betont. Beide Wege haben ihre Berechtigung, beide ihre Einseitigkeiten, beide ihre Gefahren. Die produktive Spannung zwischen ihnen zu halten, ist Aufgabe einer kritischen Theorie, die weder in Resignation verfallen noch in naiven Optimismus abdriften will.

4.1.1 Das Bilderverbot und die Verweigerung des Positiven

Adornos Philosophie ist durch eine fundamentale Negativität charakterisiert. Diese Negativität ist nicht Pessimismus oder Nihilismus, sondern ein methodisches Prinzip und ethische Haltung. Die negative Dialektik – so der Titel seines Hauptwerks von 1966 – weigert sich, das Positive zu affirmieren und Versöhnung zu behaupten.

Diese Weigerung hat mehrere Gründe. Erstens: Die Erfahrung von Auschwitz. Nach Auschwitz, nach der totalen Barbarei, nach dem zivilisatorischen Bruch kann keine Philosophie mehr ungebrochen vom Guten, vom Wahren, vom Schönen sprechen. Jede Affirmation wäre zynisch, würde das Leiden verhöhnen, würde Versöhnung behaupten, wo keine ist. Adornos berühmtes Diktum „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch” gilt auch für die Philosophie: Nach Auschwitz positive Philosophie zu treiben, Utopien auszumalen, Hoffnung zu predigen, ist unangemessen.

Zweitens: Die Kritik an der Identitätsphilosophie. Die gesamte abendländische Philosophie – von Platon über Hegel bis zum Positivismus – ist Identitätsphilosophie, ist Versuch, das Nicht-Identische unter Begriffe zu zwingen, ist Gewalt des Begriffs gegen die Sache. Diese Identitätsphilosophie kulminiert in der Behauptung, dass das Wirkliche vernünftig sei, dass

die Welt einen Sinn habe, dass Versöhnung erreicht sei oder zumindest möglich. Diese Behauptung ist Ideologie, ist Rechtfertigung des Bestehenden, ist affirmativ.

Die negative Dialektik opponiert gegen diese Identitätsphilosophie. Sie beharrt auf dem Nicht-Identischen, auf dem, was nicht aufgeht im Begriff, auf dem Leiden, das nicht versöhnt ist. Sie denkt „gegen sich selbst", d.h. die Tendenz des Begriffs zur Identität.

Drittens: Das theologische Bilderverbot. Adorno säkularisiert das jüdische Bilderverbot – das Verbot, sich ein Bildnis Gottes zu machen – und wendet es auf die Utopie an. Man darf sich kein Bild machen vom richtigen Leben, von der versöhnten Gesellschaft, vom Glück. Jedes Bild würde das Utopische fixieren und damit verraten. Die Utopie kann nur negativ bestimmt werden – als Negation des Bestehenden, als Abwesenheit von Leiden, als Ende der Herrschaft.

Die einzig verantwortliche Philosophie ist für Adorno diejenige, die jeden positiven Entwurf des Richtigen unter das Verdikt der Ideologie stellt. Jeder positive Entwurf – jede Utopie, jedes Bild der Heimat, jede Vorstellung vom Glück – ist ideologisch, ist affirmativ, ist Verrat an der Kritik.

Die Weigerung, das Glück auszumalen

Diese Position hat unmittelbare Konsequenzen für die Frage nach dem Glück, nach dem guten Leben, nach der Utopie. Adorno weigert sich konsequent, auszumalen, wie das befreite Leben aussehen würde, wie die versöhnte Gesellschaft organisiert wäre, was Glück konkret bedeuten würde. Diese Weigerung ist nicht Unfähigkeit, nicht Phantasielosigkeit, sondern sie ist Prinzip. Das Glück entzieht sich der begrifflichen Fixierung, ist nicht vorwegzunehmen, ist nicht zu planen. Jeder Versuch, es auszumalen, würde es reifizieren, würde es zu einem Programm machen, würde es seiner Offenheit berauben. Das Glück kann nur erfahren werden, nicht gewusst, nicht geplant, nicht hergestellt.

Diese Position impliziert auch Kritik an utopischen Entwürfen, an konkreten Utopien, an detaillierten Gesellschaftsmodellen. Die klassischen Utopien – von Morus über Campanella bis zu Fourier – malen aus, wie die ideale Gesellschaft organisiert sein soll, wie der Tagesablauf geregelt ist, wie die Architektur aussieht. Adorno hält diese Utopien für problematisch, weil sie fixieren, weil sie das Utopische zu einem Programm machen, weil sie Herrschaft unter neuem Namen fortsetzen.

Auch die realsozialistischen Gesellschaften – die Sowjetunion, die DDR – sind für Adorno keine Verwirklichungen der Utopie, sondern Verrat an ihr. Sie haben versucht, das Glück zu planen, die befreite Gesellschaft herzustellen, die Utopie zu realisieren. Aber gerade dieser Versuch hat neue Herrschaft geschaffen, hat das Individuum unterdrückt, hat die Freiheit erstickt. Die Utopie lässt sich nicht machen, nicht herstellen, nicht planen.

Die Funktion der Negativität: Kritik als Transzendenz

Doch diese Negativität hat eine Funktion: Sie hält die Kritik am Bestehenden wach, und transzendiert das Gegebene durch Verweigerung. Indem die Philosophie sich weigert, das Positive auszusprechen und die Unversöhnlichkeit betont, hält sie die Spannung aufrecht zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte.

Diese Transzendenz durch Negativität ist Adornos Alternative zur positiven Utopie. Man muss nicht ausmalen, wie das Glück aussieht, um zu wissen, dass das Bestehende nicht das Glück ist. Man muss nicht die versöhnte Gesellschaft beschreiben, um zu wissen, dass die kapitalistische Gesellschaft nicht versöhnt ist. Die Kritik braucht kein positives Gegenbild, sie braucht nur die Erfahrung des Leidens, die Erinnerung an die Opfer, die Nicht-Identität von Begriff und Sache.

Adorno formuliert dies als „bestimmte Negation" – ein Begriff, den er von Hegel übernimmt, aber transformiert. Bei Hegel ist die bestimmte Negation Moment der Aufhebung, führt zu einem Positiven, zu einer höheren Synthese. Bei Adorno bleibt die Negation Negation: Sie bleibt bestimmt – sie kritisiert Bestimmtes, zeigt bestimmtes Leiden, identifiziert bestimmte Widersprüche. Aber sie führt nicht zu einer positiven Aufhebung.

Kritik an Blochs Positivität

Diese Position impliziert eine fundamentale Kritik an Bloch. Adorno schätzt Bloch persönlich, bewundert seine philosophische Phantasie, erkennt seine Bedeutung an. Aber er hält Blochs Philosophie für problematisch und riskant.

Der Hauptvorwurf lautet: Bloch verfällt dem „Risiko des Affirmativen". Indem er das Noch-Nicht ausmalt, indem er Vorscheine identifiziert, indem er Heimat als Ziel benennt, fixiert er, was offen bleiben sollte. Er macht aus der Utopie ein Programm, aus der Hoffnung eine Gewissheit, aus dem Nicht-Identischen ein Identisches. Diese Fixierung ist gefährlich, weil sie missbraucht werden und zur Legitimation von Herrschaft dienen kann.

Adorno sieht dies besonders in Blochs Verhältnis zum realen Sozialismus. Bloch hat lange die DDR verteidigt, hat ihre Probleme relativiert, hat Kritik als Nestbeschmutzung abgetan. Adorno deutet dies als Konsequenz von Blochs positivem Utopismus: Weil Bloch weiß, wie die Heimat aussehen soll, weil er die konkrete Utopie ausgemalt hat, kann er das Bestehende als Annäherung deuten, kann er die Widersprüche als Geburtswehen abtun, kann er die Kritik suspendieren.

Diese Kritik ist nicht ganz fair gegenüber Bloch – sie ignoriert, dass Bloch selbst kritisch war gegenüber der DDR, dass er schließlich ins Exil ging, dass seine Utopie gerade durch ihre Offenheit charakterisiert ist. Aber sie trifft einen neuralgischen Punkt: Die Artikulation des Positiven birgt Risiken und kann aufgrund ihrer Offenheit für Affirmation missbraucht werden.

4.1.2 Blochs „Risiko des Affirmativen"

Die Notwendigkeit des Positiven: Gegen bloße Negativität

Bloch wehrt sich gegen Adornos Kritik. Er hält die bloße Negativität für unzureichend. Eine Philosophie, die sich weigert, das Positive auszusprechen, die nur negiert, die nur kritisiert, bleibt leer und orientierungslos. Die Kritik braucht ein Wofür, nicht nur ein Wogegen; sie braucht Orientierung, nicht nur Destruktion; sie braucht Hoffnung, nicht nur Verzweiflung.

Diese Kritik trifft Adornos Position in einem empfindlichen Punkt. Wenn man sich weigert, Alternativen auszusprechen, wenn man die Utopie für unaussprechlich erklärt, wenn man nur negiert, dann kann das lähmend wirken, kann zu Resignation führen, kann die Kritik ihrer

mobilisierenden Kraft berauben. Die Menschen brauchen nicht nur die Erkenntnis, dass das Bestehende falsch ist, sondern auch die Hoffnung, dass etwas anderes möglich ist. Georg Lukács‘ hat diese Kritik in seiner Metapher vom ‚Grand-Hotel Abgrund‘ zum Ausdruck gebracht.

Bloch betont hingegen die mobilisierende Funktion der Utopie. Die konkreten Utopien – die Entwürfe einer besseren Gesellschaft, die Bilder des Glücks, die Vorstellungen von Heimat – sind nicht bloß Phantasieprodukte, sondern historisch wirksam gewesen. Die Utopien der Aufklärung haben die Französische Revolution motiviert, die sozialistischen Utopien haben die Arbeiterbewegung inspiriert, die antikolonialen Befreiungsvisionen haben die Dekolonisation vorangetrieben. Ohne diese Utopien wäre die Geschichte anders verlaufen, wären die Kämpfe nicht gekämpft worden.

Diese mobilisierende Funktion erfordert, dass die Utopie nicht bloß negativ bestimmt wird, sondern dass sie Konturen hat, dass sie vorstellbar ist, dass sie Menschen ansprechen kann. Eine völlig abstrakte, völlig unbestimmte Utopie kann nicht mobilisieren, weil sie nichts Konkretes verheißt, weil sie keine Orientierung gibt, weil sie kalt lässt.

Das Bilderverbot als Denkverbot

Bloch kritisiert Adornos Berufung auf das Bilderverbot als zu rigide. Das theologische Bilderverbot bezog sich auf das absolut Transzendente. Es auf die Utopie zu übertragen ist problematisch, weil die Utopie innerweltlich und geschichtlich istund damit durch menschliche Praxis verwirklicht werden kann.

Wenn man das Bilderverbot auf die Utopie anwendet, kann man nicht mehr über sie reden und keine konkreten Alternativen entwickeln. Das Bilderverbot wird zum Denkverbot, zur Zensur der utopischen Phantasie.

Bloch plädiert für „konkrete Utopie” – eine Utopie mit Konturen, die ausmalt, wie die bessere Gesellschaft aussehen könnte. Diese konkrete Utopie ist Entwurf, Vorschlag, zur Diskussion gestellt, nicht festgelegt. Aber sie ist konkret genug, um vorstellbar und mobilisierend zu sein.

Die Offenheit der Heimat

Bloch wehrt sich auch gegen den Vorwurf der Fixierung. Seine Heimat ist gerade dadurch charakterisiert, dass sie offen ist, dass in ihr „noch niemand war”. Die Heimat ist nicht definitiv beschreibbar, nicht vollständig ausmalbar. Sie ist Horizont, regulatives Ideal, Ultimum – nicht konkretes Ziel oder festgelegtes Programm.

Diese Offenheit unterscheidet Blochs Utopie von den klassischen Utopien von Morus bis Campanella, die detailliert ausmalen, wie die ideale Gesellschaft organisiert ist. Blochs Utopie ist offen, prozessual, unabschließbar.

Die Heimat als „das Worin noch niemand war” ist nie vollständig realisiert, immer Noch-Nicht, immer offen für weitere Verwirklichung. Auch wenn bestimmte Fortschritte gemacht werden, entsteht neues Noch-Nicht. Die Utopie ist nicht erreichbares Ziel, sondern Bewegung, Prozess, permanente Transzendierung.

Das Risiko und seine Notwendigkeit

Bloch räumt ein, dass seine Position Risiken birgt. Die Artikulation des Positiven kann missbraucht werden zur Legitimation von Herrschaft. Die Geschichte des Marxismus zeigt dies – utopische Energien wurden instrumentalisiert zur Rechtfertigung stalinistischer Verbrechen.

Aber Bloch hält dieses Risiko für notwendig. Eine Philosophie ohne Risiko ist steril, impotent, irrelevant. Die Philosophie muss sich exponieren und Position beziehen – auch wenn sie damit riskiert, missverstanden oder missbraucht zu werden. Bloch formuliert dies als „Wagnischarakter der Hoffnung". Die Hoffnung ist riskant, kann enttäuscht werden, ist aber notwendig, weil ohne sie keine Transformation denkbar ist.

4.1.3 Kunst als Vorschein versus Kunst als Stachel

Blochs Ästhetik des Vorscheins

Für Bloch ist Kunst Vorschein – sie lässt aufscheinen, was noch nicht ist, antizipiert das Mögliche, gibt Ausblick auf Heimat. In der Kunst wird das Noch-Nicht sinnlich erfahrbar. Dieser Vorschein ist in realen Möglichkeiten fundiert. Die Kunst greift auf, was in der Wirklichkeit als Tendenz angelegt ist, verdichtet diese Tendenzen und macht sie sichtbar.

Bloch illustriert dies an verschiedenen Künsten. In Beethovens Musik scheint auf, was Freiheit sein könnte. In der Bauhaus-Architektur scheint auf, wie befreites Wohnen aussehen könnte. In den Märchen scheint auf, wie die versöhnte Welt sein könnte.

Der Vorschein hat mehrere Funktionen. Erstens macht er das Utopische erfahrbar – man kann es sehen, hören, fühlen. Diese sinnliche Erfahrbarkeit konkretisiert das Utopische. Zweitens motiviert er. Die Erfahrung des Vorscheins weckt Sehnsucht, Hoffnung, den Wunsch nach Verwirklichung. Drittens antizipiert er. In der Kunst wird probeweise realisiert, was in der Gesellschaft noch nicht realisiert ist.

Adornos Ästhetik des Stachels

Adorno entwickelt eine völlig andere Ästhetik. Kunst ist nicht Vorschein oder Antizipation von Versöhnung, sondern Stachel, Verwundung, unversöhnte Wahrheit. Authentische Kunst versöhnt nicht, sondern zeigt das Unversöhnte, artikuliert das Leiden, hält die Wunde offen.

Die zentrale These der „Ästhetischen Theorie" ist die Auffassung vom negativen Wahrheitsgehalt der Kunst. Die Kunst zeigt nicht, wie die Welt sein sollte, sondern wie sie ist – das Leiden, die Zerrissenheit, die Unmöglichkeit von Versöhnung unter gegebenen Bedingungen.

Diese negative Wahrheit zeigt sich in der modernen Kunst – in Schönbergs atonaler Musik, in Becketts absurdem Theater, in Kafkas Erzählungen. Diese Kunst verweigert Trost, Schönheit, Harmonie. Sie ist dissonant, fragmentarisch, verstörend. Aber gerade darin liegt ihre Wahrheit – sie zeigt die Wirklichkeit ungeschönt. Sie kann kein Glück mehr darstellen, weil Versöhnung unter kapitalistischen Bedingungen unmöglich ist. Kunst, die dennoch Glück darstellt, ist Lüge, Kitsch, affirmativ.

Authentische Kunst artikuliert das Leiden, zeigt die Unmöglichkeit von Glück, hält die Wunde offen. Sie ist nicht schön im traditionellen Sinne, aber sie ist wahr – sie zeigt die Wahrheit der Gesellschaft, die keine Versöhnung zulässt.

Die Differenz: Versöhnung versus Verwundung

Die fundamentale Differenz lässt sich als die Opposition zwischen Versöhnung und Verwundung verstehen. Blochs Kunstbegriff antizipiert Versöhnung, Adornos Kunst artikuliert Verwundung. Blochs Kunst zeigt, wie es sein könnte, Adornos Kunst zeigt, wie es nicht sein sollte. Blochs Kunst motiviert durch Hoffnung, Adornos Kunst erschüttert durch Schock.

Diese Differenz zeigt sich konkret in der Bewertung einzelner Werke. Beethoven ist für Bloch paradigmatisch – die Eroica oder die Neunte Symphonie sind Vorscheine der Freiheit. Für Adorno ist Beethoven hingegen ambivalent, weil er versöhnt, harmonisiert, das Leiden in Triumph verwandelt.

Schönberg hingegen ist für Adorno paradigmatisch – die atonale Musik, die Verweigerung von Harmonie sind adäquater Ausdruck der unversöhnten Wirklichkeit. Für Bloch ist Schönberg problematisch – zu negativ, zu verzweifelt, zu sehr Ausdruck der Krise.

4.1.4 Ästhetische Theorie: Versöhnung oder Verwundung?

Adornos „unversöhnte Wahrheit" der Moderne (Schönberg, Beckett)

Die Moderne als Zerfall der Versöhnung

Für Adorno ist die Moderne charakterisiert durch den Zerfall aller harmonischen Formen. Die traditionelle Kunst konnte noch Harmonie darstellen, Versöhnung antizipieren, Schönheit zeigen. Diese Möglichkeit ist in der Moderne zerbrochen – nicht willkürlich, sondern als notwendige Konsequenz gesellschaftlicher Entwicklung.

Die kapitalistische Gesellschaft ist durch und durch antagonistisch. Eine Kunst, die unter diesen Bedingungen Harmonie darstellt, ist Lüge, Ideologie. Authentische moderne Kunst reflektiert diese Zerrissenheit. Sie verweigert sich der Harmonie, bricht mit traditionellen Formen, schockiert.

Schönberg und die atonale Musik

Adornos Paradigma für moderne Kunst ist Arnold Schönberg. Schönberg bricht radikal mit der Tonalität, mit dem System der Dur-Moll-Harmonik. Die atonale Musik verzichtet auf harmonische Zentren, auf konsonante Auflösungen, auf melodische Eingängigkeit.

Diese Musik ist schwierig, für viele unerträglich, nicht schön im traditionellen Sinne. Aber für Adorno ist sie die einzig adäquate musikalische Sprache der Moderne. Sie drückt aus, was die gesellschaftliche Wirklichkeit ist – zerrissen, dissonant, unversöhnt. Sie artikuliert das Leiden, das in der affirmativen Kultur verschwiegen wird. Sie hält die Wunde offen.

Diese Musik hat keinen Vorschein-Charakter im blochschen Sinne. Sie zeigt nicht, wie die versöhnte Welt klingen würde, sondern wie die unversöhnte Welt klingt – dissonant,

fragmentiert, schmerzhaft. Aber gerade darin liegt ihre kritische Kraft – sie erlaubt keine Flucht, keine Tröstung.

Beckett und die Unmöglichkeit von Sinn

Ein weiteres Paradigma ist Samuel Beckett. Becketts Theater zeigt die Sinnlosigkeit der Existenz, die Unmöglichkeit von Kommunikation, die Ausweglosigkeit. Seine Figuren warten auf etwas, das nicht kommt, reden aneinander vorbei, wiederholen sich endlos. Bei Beckett ist die Möglichkeit von Sinn erloschen. Die Sprache zerfällt, die Handlung stagniert, die Figuren vegetieren. Es gibt keine Entwicklung, keinen Fortschritt. Nur noch das sinnlose Fortsetzen einer erstarrten Existenz.

Auch hier gibt es keinen Vorschein. Beckett zeigt die totale Blockierung, die absolute Ausweglosigkeit. Aber diese radikale Negativität hat Wahrheitsgehalt – sie zeigt, wohin die Gesellschaft tendiert, was aus dem Menschen unter totaler Verdinglichung wird.

Die Kritik an affirmativer Kunst

Adorno kritisiert affirmative Kunst scharf – Kunst, die versöhnt, tröstet, harmonisiert. Diese findet sich in der Kulturindustrie (Hollywoodfilme, Schlagermusik), aber auch in Hochkultur (neoklassizistische Musik, realistische Malerei).

Diese Kunst ist Ideologie. Sie verschleiert Widersprüche, harmonisiert das Unharmonische, behauptet Versöhnung, wo keine ist. Sie dient der Herrschaft, indem sie über sie hinwegtröstet, das Leiden erträglich macht, Rebellion verhindert.

Die Kulturindustrie produziert massenhaft solche Kunst. Sie bietet Happy Ends, Identifikationsfiguren, Trost. Aber dieser Trost ist zynisch – er macht das Leiden erträglich, ohne es zu ändern. Er versöhnt mit dem Bestehenden, statt zum Widerstand zu mobilisieren.

Die Aporie der totalen Negativität

Adornos Position ist radikal und kompromisslos. Eine Kunst, die nur Leiden zeigt, die keine Hoffnung gibt, kann demoralisieren und lähmen. Adorno ist sich dieser Gefahr bewusst, hält sie aber für notwendig. Besser die unversöhnte Wahrheit als die versöhnte Lüge.

Doch diese Position hat Grenzen. Sie kann nicht erklären, warum Menschen dennoch hoffen, warum sie kämpfen. Wenn alles auswegslos ist, wenn keine Möglichkeit mehr besteht – warum dann noch Kritik üben? Adorno hat keine überzeugende Antwort. Seine Philosophie bleibt in der Negativität stecken, kann nicht erklären, woher die Kraft zur Kritik kommt.

Blochs „Vorschein" in klassischer Musik und Architektur

Beethoven als Paradigma

Für Bloch ist Beethoven der paradigmatische Komponist des Vorscheins. In Beethovens Musik scheint auf, was Freiheit, Brüderlichkeit, befreites Leben sein könnte. Diese Musik ist

nicht bloß subjektiver Ausdruck, sondern hat objektiven Gehalt, verweist über sich hinaus auf Möglichkeiten.

Bloch analysiert besonders die Eroica und die Neunte. Die Eroica – ursprünglich Napoleon gewidmet, dann nach dessen Kaiserkrönung umgewidmet – ist Musik der Revolution, Ausdruck des Aufbruchs, Antizipation der Freiheit. Die Struktur ist geschichtsphilosophisch: energische Themen des ersten Satzes, Trauermarsch als Erinnerung an Opfer, Scherzo als Triumph, Finale als Hymne.

Die Neunte mit Schillers „Ode an die Freude" ist noch expliziter. Die Forderung „Alle Menschen werden Brüder" wird musikalisch realisiert – in der Vereinigung von Instrumental- und Vokalmusik, in der Integration verschiedener Themen, in der universellen Geste. Diese Musik ist Vorschein universeller Brüderlichkeit, Antizipation der versöhnten Menschheit. Sie ist nicht Abbild der Wirklichkeit, sondern Vorwegnahme der Möglichkeit.

Die Architektur als gebauter Vorschein

Noch konkreter ist der Vorschein in der Architektur. Architektur ist nicht bloß Ausdruck, sondern gebaut, materiell und bewohnbar. In der utopischen Architektur – bei Taut, bei Gropius, beim Bauhaus – wird probeweise realisiert, wie befreites Wohnen aussehen könnte.

Bloch analysiert Bruno Tauts „Stadtkrone", seine Glashausutopien als Vorscheine einer anderen Stadt, die nicht der Profitlogik dient, sondern dem menschlichen Wohnen. Die gläsernen Konstruktionen symbolisieren Transparenz, Offenheit, Licht.

Das Bauhaus ist für Bloch der Versuch, Kunst und Leben zu versöhnen, Ästhetik und Funktionalität zu verbinden und befreites Wohnen zu ermöglichen. Die klaren Formen, die funktionalen Strukturen, die Integration von Handwerk und Industrie sind Momente einer Architektur, die dem Leben dient.

Diese Architektur ist Vorschein, weil sie zeigt, wie gewohnt werden könnte. Sie realisiert probeweise Möglichkeiten, die gesellschaftlich noch nicht realisiert sind. Sie antizipiert eine Gesellschaft, in der Wohnen nicht Ware ist, in der Raum nicht nach Profitabilität verteilt wird.

Die Oper als Gesamtkunstwerk

Bloch widmet der Oper besondere Aufmerksamkeit, weil sie verschiedene Künste verbindet. Die Oper kann umfassender als einzelne Künste Welten erschaffen und totaler antizipieren.

Besonders Mozarts „Zauberflöte" ist für Bloch voller Vorscheine. Die Initiation, der Weg durch Prüfungen zur Erkenntnis, die Verbindung von Aufklärung und Mysterium sind Allegorie des menschlichen Wegs zur Freiheit. Die Musik lässt erfahren, was dieser Weg sein könnte – sinnlich, hörbar, spürbar.

Wagner ist ambivalent. Einerseits sind seine Opern voller utopischer Momente – das Rheingold mit seiner Kritik an der Macht des Geldes, der Ring mit seinem eschatologischen Ende, Parsifal mit seiner Erlösungssehnsucht. Andererseits ist Wagner mythologisch, regressiv, ideologisch instrumentalisierbar. Bloch schwankt zwischen Faszination und Kritik.

Der musikalische Vorschein hat nicht nur ästhetische, sondern soziale Funktion. Musik, die das Mögliche antizipiert, die Freiheit vorwegnimmt, hat mobilisierende Kraft. Sie weckt Sehnsucht, Hoffnung, den Willen zur Veränderung.

Diese Funktion zeigt sich historisch. Die Marseillaise wurde zur Hymne der Revolution, die Internationale zur Hymne der Arbeiterbewegung. Diese Lieder mobilisierten Massen, gaben Identität, stifteten Solidarität. Sie waren nicht bloß Ausdruck von Hoffnung, sondern erzeugten, stärkten, organisierten sie.

Kritik an Adornos Purismus

Bloch kritisiert Adornos ästhetischen Purismus als elitär und lebensfremd. Eine Ästhetik, die nur Schönberg gelten lässt, die Beethoven als problematisch abtut, die alle harmonische Musik als affirmativ verwirft, schneidet sich ab von der lebendigen Kunsterfahrung und wird esoterisch und sektiererisch.

Die meisten Menschen hören nicht Schönberg, sondern Beethoven, Mozart oder Schlager. Eine Ästhetik, die all dies als affirmativ verwirft, wird irrelevant und erreicht niemanden mehr. Adornos Ästhetik ist Ästhetik für Eingeweihte, nicht für die Menschen, um die es gehen sollte. Bloch plädiert demgegenüber für eine Ästhetik, die differenziert zwischen affirmativer und kritischer Verwendung von Harmonie, zwischen Kitsch und echtem Vorschein, zwischen bloßem Trost und mobilisierender Hoffnung. Nicht alle harmonische Musik ist affirmativ; nicht alle dissonante Musik ist kritisch. Es kommt auf den Gehalt an.

Die Dialektik von Schönheit und Wahrheit

Bloch hält an der Möglichkeit von Schönheit auch unter kapitalistischen Bedingungen fest. Schönheit ist nicht obsolet, und nicht bloß affirmativ. Schönheit kann Vorschein sein, kann zeigen, wie die Welt sein könnte und kann damit mobilisieren.

Adornos These, dass Schönheit obsolet geworden sei, ist für Bloch letztlich ein Ausdruck von Resignation. Eine Philosophie, die die Schönheit preisgibt, die nur noch das Hässliche gelten lässt, hat aufgegeben, hat keine Kraft mehr zur Transzendenz.

Aber Bloch hält auch an der Wahrheit fest. Schönheit darf nicht Lüge sein und versöhnen, wo keine Versöhnung ist. Die Schönheit muss wahrhaftig und daher in realen Möglichkeiten fundiert sein, um einen Vorschein zu geben und nicht bloße Phantasie.

Die Frage der ästhetischen Zeitgenossenschaft

Adornos Fortschrittsmodell in der Kunst

Adorno entwickelt ein eigentümliches Fortschrittsmodell für die Kunst. Anders als in der Gesellschaft, wo er Fortschritt skeptisch sieht, gibt es in der Kunst Fortschritt – Fortschritt im Material, in den Techniken, in der Durchdringung der künstlerischen Mittel.

Dieser Fortschritt ist nicht beliebig oder umkehrbar. Die Kunst entwickelt sich nach einer inneren Logik, nach Problemen, die das Material aufwirft. Ein Komponist nach Schönberg kann nicht einfach zurückkehren zu tonaler Musik, als hätte es Schönberg nicht gegeben. Das Material ist weiterentwickelt und stellt neue Anforderungen.

Daraus folgt ein Zeitgenossenschaftskriterium: Authentische Kunst muss zeitgenössisch sein und dem Stand des Materials entsprechen. Kunst, die zurückkehrt zu überholten Formen, ist unauthentisch, reaktionär, ideologisch.

Dieses Kriterium ist rigoros. Es schließt weite Bereiche aus – alle tonale und populäre Musik, alle neorealistische Malerei, alle traditionelle Formen verwendende Literatur. Nur die Avantgarde ist authentisch, nur die, die am Stand des Materials arbeitet.

Blochs Kritik am Avantgarde-Fetischismus

Bloch kritisiert Adornos Zeitgenossenschaftskriterium als dogmatisch und elitär. Die Gleichsetzung von Authentizität und Avantgarde, die Verwerfung aller traditionellen Formen, die Verabsolutierung des Fortschritts im Material ist Ausdruck eines Avantgarde-Fetischismus, der die lebendige Vielfalt der Kunst opfert.

Bloch argumentiert, dass verschiedene Formen gleichzeitig legitim sein können, dass nicht alle zur selben Zeit dasselbe machen müssen, dass Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen produktiv sein kann. Ein Komponist kann auch im 20. Jahrhundert tonale Musik schreiben, wenn diese Musik Gehalt hat.

Bloch verweist auf Schostakowitsch, der tonale Mittel verwendet, aber kritisch, ironisch, subversiv. Schostakowitsch verwendet Marschrhythmen, Walzermelodien, volkstümliche Themen – aber er bricht sie, verfremdet sie, wendet sie gegen sich selbst. Diese Musik ist nicht regressiv, sondern kritisch – mit anderen Mitteln als Schönberg.

Adornos Fortschrittsmodell verabsolutiert eine bestimmte Entwicklungslinie – die der Zweiten Wiener Schule, der seriellen Musik. Aber es gibt andere Entwicklungslinien – die der kritischen Tonalität, der Collage, der Verbindung von E- und U-Musik. Diese zu ignorieren ist Dogmatismus.

Die Ungleichzeitigkeit künstlerischer Entwicklungen

Bloch entwickelt die Kategorie der Ungleichzeitigkeit auch für die Kunst. Verschiedene Kunstformen, Regionen, soziale Schichten entwickeln sich nicht gleichzeitig. Es gibt Vorläufer und Nachzügler, Zentren und Peripherien – und all dies kann gleichzeitig existieren.

Diese Ungleichzeitigkeit ist nicht bloß Rückständigkeit, die zu überwinden wäre. Sie ist produktiv und damit Ressource. Die Avantgarde kann von traditionellen Formen lernen und sie aufnehmen und transformieren. Die Peripherie kann Impulse geben, die im Zentrum verloren gingen.

Bloch verweist auf die produktive Rezeption von Volksmusik in der Kunstmusik – bei Bartók, bei Kodály. Diese Komponisten greifen auf als rückständig geltende Formen zurück, aber transformierend, kritisch, produktiv.

Diese Ungleichzeitigkeit erlaubt, dass verschiedene Weisen der Kunst gleichzeitig existieren, dass nicht eine Form alle anderen verdrängen muss. Adornos Monismus – nur eine Form ist authentisch – ist für Bloch Ausdruck von dogmatischer Intoleranz.

Die Frage der Zugänglichkeit

Ein weiterer Aspekt betrifft die Zugänglichkeit. Adornos bevorzugte Kunst – Schönberg, Beckett, Kafka – ist schwierig, und für viele unzugänglich. Adorno hält dies nicht für problematisch. Authentische Kunst muss schwierig sein, weil die Wahrheit schwierig ist, weil die Wirklichkeit komplex ist. Die Kunst darf sich nicht an die Bedürfnisse der Konsumenten anpassen. Das wäre Verrat an der Wahrheit.

Bloch sieht dies kritischer. Eine Kunst, die nur noch für Experten zugänglich ist, die die meisten Menschen ausschließt, hat ihre soziale Funktion verloren. Kunst soll mobilisieren und Hoffnung wecken, sie soll die Menschen erreichen. Eine Kunst, die dies nicht kann, ist steril.

Dies bedeutet nicht, dass Kunst einfach sein muss, dass sie gefällig sein muss. Aber es bedeutet, dass sie den veruchen muss zu kommunizieren. Beethovens Neunte ist anspruchsvoll, komplex – aber sie ist zugänglich, sie erreicht Menschen, sie mobilisiert.

4.1.5 Geschichtsphilosophie: Fortschritt oder Katastrophe?

Adornos „Naturgeschichte" als Verfallsgeschichte

Die Dialektik der Aufklärung

Adornos und Horkheimers „Dialektik der Aufklärung" (1944/1947) entwickelt eine düstere Geschichtsphilosophie. Die zentrale These: Die Aufklärung schlägt um in Mythos, der Fortschritt in Regression, die Befreiung in neue Herrschaft. Die Geschichte ist nicht Fortschrittsgeschichte, sondern Verfallsgeschichte, permanente Katastrophe.

Diese These wird entwickelt am Mythos des Odysseus, an der Kulturindustrie, am Faschismus. Schon Odysseus, der Urtyp des bürgerlichen Individuums, befreit sich von den Naturmächten nur durch List, durch Berechnung, durch Herrschaft – über die Natur, über andere, über sich selbst. Diese Struktur durchzieht die gesamte Zivilisationsgeschichte: Befreiung durch Herrschaft, Autonomie durch Unterdrückung.

Die Aufklärung verspricht Befreiung durch Vernunft und Wissenschaft. Aber sie führt zu neuer Herrschaft – zur totalen Naturbeherrschung, zur Verdinglichung aller Verhältnisse, zur Reduktion der Vernunft auf instrumentelle Rationalität. Der Faschismus ist nicht Bruch mit der Aufklärung, sondern deren Konsequenz, die Wahrheit der Aufklärung, der Umschlag der Vernunft in Barbarei.

Diese These ist radikal pessimistisch. Sie lässt keinen Fortschritt zu, keine Verbesserung. Die Geschichte ist ein Kreislauf von Herrschaft alspermanente Wiederkehr desselben Musters, „Naturgeschichte" – nicht im Sinne einer Geschichte der Natur, sondern im Sinne einer Geschichte, die naturhaft ist und sich zwanghaft wiederholt.

Die Naturgeschichte als zweite Natur

Adorno entwickelt den Begriff der Naturgeschichte in seinem frühen Aufsatz „Die Idee der Naturgeschichte" (1932). Naturgeschichte meint die Erstarrung von Geschichte zu Natur, die

Verwandlung des Gemachten in scheinbar Gegebenes, die Verdinglichung gesellschaftlicher Verhältnisse zu quasi-natürlichen Gesetzen.

Die kapitalistische Gesellschaft erscheint als Natur – als Marktgesetze, als ökonomische Zwänge, als Sachzwänge. Diese scheinbare Natürlichkeit ist Ideologie, ist Verschleierung der Tatsache, dass diese Verhältnisse gemacht sind und verändert werden könnten. Die Naturgeschichte ist die Form, in der Geschichte sich verleugnet.

Aber diese Naturgeschichte ist zugleich wirklich – nicht im Sinne von natürlich, aber im Sinne von wirkmächtig. Die Marktgesetze wirken wie Naturgesetze, die Sachzwänge sind real, die Verdinglichung ist nicht bloß Schein. Die Geschichte ist zu zweiter Natur erstarrt und zum Verhängnis geworden, sie entzieht sich der bewussten Gestaltung.

Diese Diagnose lässt wenig Raum für Hoffnung. Wenn die Geschichte zur Natur erstarrt ist, wenn sie sich der bewussten Gestaltung entzieht, wie soll dann Transformation möglich sein? Adorno gibt keine Antwort, bleibt in der Aporie.

Die Permanenz der Katastrophe

Es gibt keine Fortschritte, die nicht zugleich neue Herrschaft, neue Unterdrückung wären. Die Zivilisation ist auf Gewalt gebaut, durch und durch antagonistisch.

Diese These wird gestützt durch Auschwitz. Auschwitz ist für Adorno der absolute Zivilisationsbruch, das Unbegreifliche. Nach Auschwitz kann man nicht mehr von Fortschritt sprechen, nicht mehr von Humanisierung. Auschwitz zeigt, wozu die Zivilisation fähig ist, zeigt die Wahrheit der Aufklärung, das Potential zur totalen Barbarei.

Diese Katastrophenphilosophie ist verwandt mit Benjamins These, dass es kein Dokument der Kultur gibt, das nicht zugleich ein Dokument der Barbarei wäre. Jeder Fortschritt ist erkauft durch Opfer, jede Kultur gebaut auf Unterdrückung, jede Zivilisation durchsetzt von Gewalt.

Die Abwesenheit von Subjekt

Ein weiterer Aspekt ist die Abwesenheit eines revolutionären Subjekts. Marx hatte auf das Proletariat gesetzt. Adorno verwirft diese Hoffnung. Das Proletariat ist integriert, durch die Kulturindustrie domestiziert, durch den Wohlfahrtsstaat befriedet. Es ist kein revolutionäres Subjekt mehr.

Wenn es aber kein Subjekt der Transformation gibt, wenn keine soziale Kraft existiert, die die Verhältnisse umwälzen könnte, dann ist Transformation theoretisch undenkbar und praktisch unmöglich. Adorno zieht diese Konsequenz nicht explizit, aber sie liegt in der Logik seiner Analyse. Die Geschichte ist blockiert, erstarrt, zum Verhängnis geworden – ohne Subjekt, ohne Ausweg.

Adornos Geschichtsphilosophie endet in einer Aporie. Er kritisiert radikal das Bestehende, zeigt dessen Widersprüche. Aber er kann keine Alternative zeigen, keine Transformation denken. Die Kritik bleibt abstrakt, negativ, steril.

Diese Aporie ist für Adorno bewusst, gewollt, Ausdruck seiner Weigerung zu affirmieren. Aber sie macht seine Philosophie letztlich unpolitisch, kontemplativ, unfähig zur Mobilisierung.

Blochs „Erbschaft": Das Unabgegoltene in der Geschichte

Die Erbschaftshermeneutik

Bloch opponiert fundamental gegen Adornos Verfallsnarration. Die Geschichte ist nicht bloß Katastrophengeschichte, sondern Prozess, in dem sich Möglichkeiten akkumulieren, in dem Fortschritte gemacht werden, in dem Befreiungen gelingen – auch wenn diese immer partiell bleiben, widersprüchlich sind, von Rückschlägen durchsetzt.

Blochs Alternative ist die Erbschaftshermeneutik. Die Geschichte hinterlässt ein Erbe – nicht nur das Gewordene (die Herrschaftsstrukturen, die realisierten Unterdrückungsformen), sondern auch das Uneingelöste (die gescheiterten Revolutionen, die unterdrückten Utopien, die nicht verwirklichten Möglichkeiten). Dieses Erbe ist zu sichten um es such kritisch anzueignen und fruchtbar zu machen.

Die Erbschaft ist ambivalent. Es gibt die herrschaftsförmige Erbschaft – Traditionen, die Unterdrückung legitimieren, Kulturgüter, die auf Ausbeutung gebaut sind, Ideologien, die Herrschaft verschleiern. Aber es gibt auch die emanzipatorische Erbschaft – die Kämpfe für Freiheit, die utopischen Entwürfe, die Momente von Widerstand. Die Bauernkriege, die Französische Revolution, die Pariser Kommune, die Räterepubliken sind gescheiterte Versuche, aber sie hinterlassen ein Erbe in Gestalt von Erfahrungen und uneingelöste Versprechen.

Diese emanzipatorische Erbschaft ist nicht einfach verloren. Sie bleibt als Aufgabe, Orientierung und Ressource präsent. Die gescheiterten Revolutionen zeigen, was möglich war, was versucht wurde, was verhindert wurde und was deshalb in der Genwart durch Aneignung zur Transformation beitragen kann.

Das Prinzip Hoffnung versus Dialektik der Aufklärung

Blochs „Prinzip Hoffnung" ist eine bewusste Gegenerzählung zur „Dialektik der Aufklärung". Wo Adorno und Horkheimer den Umschlag der Aufklärung in Mythos diagnostizieren, diagnostiziert Bloch die fortschreitende – wenn auch widersprüchliche – Entfaltung menschlicher Möglichkeiten. Wo sie permanente Katastrophe sehen, sieht er tendenziellen Fortschritt. Wo sie Resignation artikulieren, artikuliert er Hoffnung.

Bloch bestreitet nicht die Katastrophen, bestreitet nicht Auschwitz. Aber er verabsolutiert sie nicht. Die Geschichte ist ambivalent, zugleich Fortschritt und Rückschritt, Befreiung und neue Herrschaft. Diese Ambivalenz gilt es auszuhalten und dialektisch zu denken.

Die Aufklärung hat die Gesellschaft von religiösen Dogmen und feudaler Unterdrückung befreit und hat Wissenschaft, Demokratie und Menschenrechte ermöglicht. Diese Errungenschaften sind real, wichtig und wert zu verteidigen. Dass sie ambivalent sind und zugleich neue Probleme schaffen macht sie nicht wertlos.

Auschwitz ist für Bloch nicht die Wahrheit der Aufklärung, sondern deren Perversion, deren Zerstörung, deren absolutes Gegenteil. Der Faschismus ist nicht Konsequenz der Vernunft, sondern deren Vernichtung, Regression, Barbarei. Die Aufgabe besteht nicht darin, die Aufklärung zu verwerfen, sondern sie zu vollenden und zu radikalisieren.

Die akkumulierte Geschichte

Bloch denkt Geschichte als Akkumulation. Die Möglichkeiten, die in früheren Epochen entstanden sind, gehen nicht verloren, sondern bleiben präsent und können potentiell aufgehoben und integriert werden. Die Geschichte ist nicht Kreislauf, sondern Prozess.

Diese Akkumulation zeigt sich in verschiedenen Bereichen. Technische Errungenschaften werden nicht vergessen, sondern weiterentwickelt, wissenschaftliche Erkenntnisse akkumulieren sich und bauen aufeinander auf und kulturelle Ausdrucksformen werden bewahrt und neu interpretiert.

Auch in der Politik gibt es Akkumulation. Die demokratischen Errungenschaften – Wahlrecht, Meinungsfreiheit, Rechtsstaatlichkeit – wurden erkämpft, teilweise zurückgenommen, wieder erkämpft. Aber sie sind nicht einfach verloren, sondern bleiben als Orientierung, als Standard. Die Menschenrechte, einmal artikuliert, können nicht einfach widerrufen werden – sie bleiben als Versprechen und Maßstab.

Die unabgegoltenen Versprechen

Zentral für Blochs Geschichtsphilosophie ist der Begriff der unabgegoltenen Versprechen. Jede Epoche artikuliert Versprechen – von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Diese Versprechen werden nie vollständig eingelöst, oft verraten. Aber sie bleiben als Forderung, als Maßstab, als Kritik.

Die Französische Revolution versprach Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Diese Versprechen wurden nicht eingelöst – die Freiheit blieb bürgerliche Freiheit, die Gleichheit formale Gleichheit. Aber die Versprechen bleiben, werden aufgenommen von späteren Bewegungen, radikalisiert, konkretisiert.

Der Sozialismus verspricht die klassenlose Gesellschaft, die Überwindung der Ausbeutung. Diese Versprechen wurden im realen Sozialismus verraten. Aber die Versprechen bleiben als Kritik am realen Sozialismus, als Maßstab für einen anderen, besseren Sozialismus.

Diese unabgegoltenen Versprechen sind die emanzipatorische Erbschaft aus der Geschichte. Sie sind nicht bloß Vergangenheit, sondern Zukunft – als Aufgabe und Orientierung.

Die Kritik an Benjamins Engel der Geschichte

Bloch setzt sich mit Benjamins berühmtem Bild vom Engel der Geschichte kritisch auseinander. Benjamin beschreibt den Engel, der rückwärts in die Zukunft fliegt, der die Trümmer der Vergangenheit sieht, die sich aufhäufen, der helfen möchte, aber vom Sturm des Fortschritts in die Zukunft getrieben wird und nichts tun kann.

Dieses Bild ist für Bloch zu pessimistisch. Es kennt nur Katastrophe, nur Trümmer, nur Ohnmacht. Es sieht nicht die Kämpfe, die Siege, die Fortschritte. Es sieht nicht, dass aus Niederlagen gelernt wird.

Blochs Alternative wäre ein Engel, der nach vorne blickt, der das Noch-Nicht sieht, die Möglichkeiten erkennt und ihrer Verwirklichung arbeitet. Dieser Engel ist nicht passiv, sondern aktiv, handelnd, hoffend. Er weiß um die Katastrophen, aber lässt sich nicht lähmen. Er arbeitet weiter, kämpft weiter, hofft weiter.

Dialektik der Aufklärung versus Prinzip Hoffnung

Die Grundopposition

Die Grundopposition lässt sich folglich als Katastrophe versus Fortschritt beschreiben. Adorno denkt Geschichte primär als Katastrophengeschichte, als permanente Wiederkehr von Herrschaft. Bloch denkt Geschichte primär als Fortschrittsgeschichte, als tendenzielle Entfaltung von Möglichkeiten.

Diese Opposition ist nicht absolut – beide sehen Momente des jeweils anderen. Adorno leugnet nicht partielle Fortschritte; Bloch leugnet nicht Katastrophen. Aber die Akzentuierung ist fundamental verschieden. Für Adorno sind Fortschritte sekundäre Momente in einer insgesamt katastrophischen Geschichte. Für Bloch sind Katastrophen sekundäre Momente in einer insgesamt fortschreitenden Geschichte.

Die Rolle von Auschwitz

Auschwitz ist für beide zentral, aber sie ziehen verschiedene Konsequenzen. Für Adorno ist Auschwitz der absolute Bruch, das, was alle positive Geschichtsphilosophie widerlegt. Nach Auschwitz kann keine Philosophie mehr ungebrochen vom Fortschritt sprechen.

Für Bloch ist Auschwitz die absolute Katastrophe, die schlimmste Barbarei. Aber es ist nicht die Wahrheit der Geschichte, nicht das Ende aller Hoffnung. Auschwitz zeigt, wozu der Faschismus fähig ist, zeigt die Notwendigkeit des Kampfes, zeigt die Dringlichkeit der Verwirklichung des Sozialismus.

Diese Differenz betrifft die Frage, wie man nach Auschwitz weitermacht. Adornos Konsequenz ist radikale Skepsis, Verweigerung des Positiven. Blochs Konsequenz ist radikale Hoffnung, Beharren auf dem Utopischen.

Die Frage des revolutionären Subjekts

Eine weitere Differenz betrifft das revolutionäre Subjekt. Adorno sieht kein solches Subjekt mehr – das Proletariat ist integriert, domestiziert. Es gibt keine soziale Kraft, die die Verhältnisse umwälzen könnte.

Bloch hingegen hält am Proletariat als revolutionärem Subjekt fest – allerdings nicht dogmatisch. Das Proletariat ist potentiell revolutionär, weil es objektiv ein Interesse an der Überwindung des Kapitalismus hat. Aber dieses Interesse muss bewusst werden, organisiert werden und in Praxis überführt werden.

Bloch ergänzt dies durch andere potentielle Subjekte – die Jugend, die Intellektuellen, die kolonisierten Völker, die Frauen. Die Transformation ist nicht Sache einer einzigen Klasse, sondern verschiedener Bewegungen, die zusammenwirken.

Die produktive Spannung

Die Opposition zwischen Adorno und Bloch ist nicht aufzulösen, sondern produktiv zu halten. Beide haben Einseitigkeiten, beide brauchen den jeweils anderen als Korrektiv.

Adornos negative Dialektik braucht Blochs Prinzip Hoffnung als Korrektiv gegen Resignation, Sterilität, Unfruchtbarkeit. Eine Philosophie, die nur negiert, wird impotent, irrelevant, unfähig zur Mobilisierung.

Blochs Prinzip Hoffnung braucht Adornos negative Dialektik als Korrektiv gegen Naivität, Affirmation, falsche Versöhnung. Eine Philosophie, die zu schnell versöhnt, wird ideologisch, affirmativ, Legitimation von Herrschaft.

Die produktive Spannung zwischen beiden zu halten, ist Aufgabe einer kritischen Theorie, die weder in Resignation verfallen noch in naiven Optimismus abdriften will. Diese Theorie muss kritisch sein – kritisch gegen das Bestehende, kritisch gegen falsche Alternativen, kritisch gegen sich selbst. Aber sie muss auch hoffend sein – hoffend auf Transformation, auf Befreiung, auf Heimat.

Diese Dialektik von Kritik und Hoffnung, von Negativität und Utopie ist die bleibende Aufgabe, die die Auseinandersetzung zwischen Adorno und Bloch hinterlässt. Beide zeigen Wege, wie kritische Theorie sein kann – verschiedene Wege, gegensätzliche Wege, aber beide notwendige Wege. Die Aufgabe besteht darin, beide Momente zu integrieren, die Spannung produktiv zu halten.

4.2 Horkheimer: Instrumentelle Vernunft und Wärmestrom

Die Beziehung zwischen Max Horkheimer und Ernst Bloch ist in der Forschung weniger beachtet worden als die zwischen Adorno und Bloch, obwohl sie philosophisch nicht weniger fruchtbar ist. Horkheimer, der Gründer und langjährige Direktor des Instituts für Sozialforschung, entwickelt eine Kritik der Vernunft, die überraschende Parallelen zu Blochs Unterscheidung von Kältestrom und Wärmestrom aufweist. Beide diagnostizieren eine Krise der Rationalität in der Moderne, beide sehen die Reduktion der Vernunft auf instrumentelle, berechnende Rationalität als fundamentales Problem, beide suchen nach Möglichkeiten, die Vernunft durch eine Verbindung mit utopischen, emanzipatorischen Energien zu retten

Horkheimers Hauptwerk „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" (1947, ursprünglich englisch als „Eclipse of Reason") diagnostiziert die Verfinsterung der objektiven Vernunft durch ihre Reduktion auf subjektive, instrumentelle Vernunft. Diese Diagnose ist strukturell verwandt mit Blochs Kritik am Kältestrom – an der bloß berechnenden, planenden, entzaubernden Rationalität, die nicht ausreicht für die menschliche Emanzipation. Beide Denker suchen nach einer Form der Vernunft, die nicht bloß instrumental ist, sondern auch normativ, die nicht nur berechnet, sondern auch orientiert, die nicht nur analysiert, sondern auch mobilisiert.

Doch die Parallelen sind nicht vollständig. Horkheimer bleibt skeptischer als Bloch gegenüber der Möglichkeit, die objektive Vernunft zu retten. Seine Diagnose ist düsterer, seine Hoffnung vorsichtiger, seine Lösung zurückhaltender. Während Bloch den Wärmestrom affirmiert, die Hoffnung artikuliert, das Utopische ausmalt, bleibt Horkheimer in der Negativität, in der Kritik und in der Verweigerung positiver Entwürfe. Diese Differenz macht den Vergleich fruchtbar – er zeigt zwei Weisen, wie eine Kritik der instrumentellen Vernunft aussehen und die Rettung der Vernunft gedacht werden kann.

4.2.1 Die Krise der objektiven Vernunft

Die Unterscheidung: Objektive versus subjektive Vernunft

Horkheimer unterscheidet in der „Kritik der instrumentellen Vernunft" zwei Vernunftbegriffe, die historisch koexistiert haben, von denen aber in der Moderne einer den anderen verdrängt hat. Die objektive Vernunft ist ein umfassendes System, ein hierarchisches Gefüge von allem Seienden, einschließlich des Menschen und seiner Zwecke. Sie beansprucht, die Ziele menschlichen Handelns zu bestimmen, Werte zu begründen, das Gute zu definieren. Diese Vernunft ist objektiv, weil sie nicht vom Subjekt abhängt, sondern in der Struktur der Wirklichkeit selbst verankert ist.

Diese objektive Vernunft findet sich in der griechischen Philosophie – in Platons Ideenlehre, in Aristoteles' Teleologie. Sie findet sich in der christlichen Theologie – in der göttlichen Ordnung, in der Naturrechtslehre. Sie findet sich noch bei Hegel – in der Vernünftigkeit des Wirklichen, in der List der Vernunft. Diese Tradition behauptet, dass die Vernunft nicht bloß Mittel ist, sondern auch Zweck, dass sie nicht bloß berechnet, sondern auch orientiert, dass sie nicht bloß analysiert, sondern auch wertet.

Die subjektive Vernunft hingegen ist reduziert auf die Fähigkeit, Mittel für gegebene Zwecke zu berechnen. Sie ist instrumentell, funktional und formal. Sie fragt nicht nach dem Guten, nach dem Richtigen, nach dem Sein-Sollenden. Sie nimmt die Zwecke als gegeben hin und berechnet nur, wie diese am effizientesten erreicht werden können. Diese Vernunft ist subjektiv, weil sie von den Interessen und Zwecken des Subjekts ausgeht,

Diese Vernunft ist an der Frage, ob die Zwecke selbst vernünftig sind, nicht interessiert. Sie dient jedem Zweck – auch dem unvernünftigen und barbarischen.

Der Prozess der Verfinsterung

Die zentrale These Horkheimers lautet: In der Moderne hat die subjektive Vernunft die objektive Vernunft verdrängt, hat sie „verfinstert" und sie marginalisiert. Dieser Prozess ist nicht zufällig oder ein intellektueller Irrtum, sondern das Resultat der gesellschaftlichen Entwicklung als bürgerlich-kapitalistischer Rationalisierung.

Diese Verfinsterung hat mehrere Dimensionen. Erstens: Die Aufklärung hat die metaphysischen Systeme zerstört und die objektive Vernunft als Spekulation und Projektion kritisiert. Die Kritik war teilweise berechtigt – viele Ansprüche der objektiven Vernunft waren dogmatisch, waren autoritär, waren Legitimation von Herrschaft. Aber die Aufklärung hat das Kind mit dem Bade ausgeschüttet – sie hat nicht nur die dogmatischen Ansprüche verworfen, sondern jede normative Vernunft überhaupt.

Zweitens: Die kapitalistische Rationalisierung hat die Vernunft auf Effizienz reduziert. In der kapitalistischen Produktion zählt nur, was profitabel ist, was effizient ist, was berechenbar ist. Die Frage nach dem Guten, nach dem Richtigen, nach dem Sein-Sollenden ist irrelevant. Die Vernunft wird zum Instrument der Effizienzsteigerung und Profitmaximierung.

Drittens: Die positivistische Wissenschaft hat die Vernunft auf Tatsachenfeststellung reduziert. Die Wissenschaft kann feststellen, was ist, kann berechnen, was sein wird, aber sie kann nicht sagen, was sein sollte. Sie sieht in ethischen Werten und Zielen nur subjektive Präferenzen und irrationale Setzungen. Die positivistische Vernunft ist wertfrei und indifferent gegenüber den Zwecken.

Dieser dreifache Prozess – philosophische Kritik, kapitalistische Rationalisierung, positivistische Wissenschaft – hat die objektive Vernunft verfinstert. Was übrig bleibt, ist die bloß instrumentelle Vernunft, die Vernunft als Werkzeug, die Vernunft ohne normative Orientierung.

Die Konsequenzen der Verfinsterung

Die Konsequenzen dieser Verfinsterung sind gravierend. Wenn die Vernunft auf Instrumentalität reduziert ist, wenn sie keine Zwecke mehr begründen kann, wenn sie wertfrei ist, dann gibt es keine rationale Grundlage mehr für Ethik, für Politik, für Kritik. Alles wird zur Sache subjektiver Präferenz und damit zur Sache der Macht und der durchgesetzten Entscheidung.

Horkheimer illustriert dies an verschiedenen Bereichen. Wenn die Vernunft nicht sagen kann, was gut ist, dann sind alle ethischen Systeme gleichgültig. Der Utilitarismus reduziert das Gute auf das Nützliche, der Emotivismus reduziert es auf subjektives Gefühl, der Dezisionismus reduziert es auf willkürliche Entscheidung. Keine dieser Positionen kann rational begründen, warum man moralisch handeln sollte.

Gleiches gilt für das politische Feld: Wenn die Vernunft nicht sagen kann, was gerecht ist, dann ist alle Politik bloße Machtausübung, bloßes Interesse, bloße Durchsetzung. Die Demokratie kann nicht rational begründet werden – sie ist nur eine von vielen möglichen Staatsformen, keine vernünftiger als andere. Der Faschismus kann nicht rational kritisiert werden – er ist nur eine andere Präferenz, eine andere Entscheidung.

Wenn die Vernunft schließlich nicht sagen kann, was schön ist und wertvoll ist, dann ist auch alle Kultur bloßer Geschmack und Präferenz. Die Kulturindustrie nivelliert alles, macht alles gleich, reduziert alles auf Ware. Es gibt keine rationalen Kriterien mehr, um Kitsch von Kunst zu unterscheiden, um Triviales von Bedeutsamem zu unterscheiden.

Diese Konsequenzen sind nicht bloß theoretisch. Horkheimer schreibt nach Auschwitz, nach der totalen Barbarei. Der Faschismus ist für ihn nicht Bruch mit der Rationalität, sondern deren Konsequenz. Die instrumentelle Vernunft dient jedem Zweck – auch dem der industriellen Massenvernichtung. Die Bürokratie, die Technik, die Organisation der Lager waren hochgradig rational im instrumentellen Sinne – effizient, berechenbar, funktional. Was fehlte, war die normative Vernunft, die hätte sagen können: Dies ist falsch, dies ist böse, dies darf nicht sein.

Die Strukturparallele zu Blochs Kältestrom

Die Parallele zu Blochs Kältestrom ist offensichtlich. Bloch unterscheidet zwischen Kältestrom und Wärmestrom, zwischen berechnender und hoffender Rationalität, zwischen Analyse und Utopie. Der Kältestrom ist notwendig – er ist die nüchterne Analyse, die Kritik der Ideologie, die Erkenntnis der objektiven Bedingungen. Aber er ist nicht ausreichend – ohne den Wärmestrom, ohne die utopische Energie, ohne die Hoffnung bleibt er steril und führt zur Resignation.

Horkheimers instrumentelle Vernunft entspricht in Vielem Blochs Kältestrom. Beide beschreiben eine Rationalität, die nur berechnet, nur analysiert, nur instrumentell ist. Beide sehen in dieser Rationalität eine notwendige, aber nicht ausreichende Dimension menschlichen Denkens. Beide diagnostizieren, dass diese Rationalität in der Moderne verabsolutiert wurde, dass sie die andere Dimension – die normative, die utopische, die hoffende – verdrängt hat.

Die Differenz liegt in der Bewertung und in der Lösung. Bloch affirmiert den Wärmestrom und fordert seine Rehabilitation, indem er ihn ins Zentrum seiner Philosophie stellt. Horkheimer bleibt skeptischer. Er diagnostiziert die Krise, aber er bietet keine klare Lösung. Er fordert die Rettung der objektiven Vernunft, aber er zeigt nicht, wie diese möglich sein soll. Er bleibt in der Negativität der Kritik.

Die historische Dimension

Horkheimer denkt diese Krise historisch. Die Verfinsterung der Vernunft ist kein korrigierbarer Fehler, sondern das Resultat einer historischen Entwicklung, die mit der Aufklärung beginnt, sich in der kapitalistischen Rationalisierung fortsetzt und im Faschismus kulminiert.

Es gibt in dieser Entwicklung keine heilsgeschichtliche Wendung. Es gibt keine Garantie, dass die objektive Vernunft zurückkehrt und die Krise überwunden wird. Die Geschichte kann auch in Barbarei enden, in der totalen Verdinglichung als vollständiger Auslöschung der Vernunft.

Diese Diagnose ist verwandt mit der „Dialektik der Aufklärung", die Horkheimer mit Adorno verfasst hat. Die Aufklärung, die Befreiung versprach, schlägt um in neue Herrschaft. Die Vernunft, die emanzipieren sollte, wird zum Instrument der Unterdrückung. Dieser Umschlag ist nicht kontingent, sondern in der Struktur der aufklärerischen Vernunft selbst angelegt.

Bloch denkt Geschichte anders. Für ihn ist Geschichte die tendenzielle Entfaltung von Möglichkeiten und damit ein potentieller Prozess zur Heimat, sie ist – bei allen Rückschlägen – Fortschritt. Diese optimistische Geschichtsphilosophie erlaubt ihm, hoffnungsvoller zu sein und utopischer zu denken als Horkheimer.

4.2.2 Kältestrom als notwendige, aber unzureichende Rationalität

Die Anerkennung der instrumentellen Vernunft

Trotz aller Kritik verwirft Horkheimer die instrumentelle Vernunft nicht einfach. Sie ist eine unverzichtbare Errungenschaft. Die Fähigkeit zu berechnen, zu planen, Mittel zu Zwecken

zu koordinieren, ist die Voraussetzung jeder komplexen Gesellschaft, jeder Wissenschaft, jeder Technik. Ohne instrumentelle Vernunft wäre keine moderne Zivilisation möglich.

Horkheimer erkennt die historischen Leistungen der instrumentellen Vernunft wie die Befreiung vom Aberglauben, den wissenschaftlichen Fortschritt und den Wohlfahrtsgewinn durch rationale Planung an. Auch die Kritik der objektiven Vernunft als Dogma oder Herrschaftslegitimierung war teilweise berechtigt und damit emanzipatorisch.

Die Parallele zu Bloch ist wieder offensichtlich. Bloch betont ebenfalls, dass der Kältestrom notwendig ist. Der Marxismus als nüchterne Analyse, als Kritik der politischen Ökonomie, als wissenschaftlicher Sozialismus gehört zum Kältestrom – und ist unverzichtbar. Ohne die Analyse der kapitalistischen Produktionsweise, die Erkenntnis der objektiven Widersprüche und die nüchterne Berechnung der Kräfteverhältnisse bleibt jede Politik naiv und jede Utopie abstrakt.

Die Grenzen der instrumentellen Vernunft

Aber die instrumentelle Vernunft hat Grenzen. Sie kann Mittel berechnen, aber sie kann keine Zwecke begründen. Sie kann feststellen, was ist, aber sie kann nicht sagen, was sein sollte. Sie kann analysieren, aber sie kann nicht orientieren.

Diese Grenzen sind nicht bloß theoretisch. In der Praxis führt die Verabsolutierung der instrumentellen Vernunft zur ethischen Orientierungslosigkeit. Wenn die Vernunft nicht sagen kann, was gut ist, dann gibt es keine rationale Grundlage für Moral. Die Moral wird zur Sache subjektiver Präferenz, zur Sache der Sozialisation, zur Sache der Macht. Der Relativismus ist unvermeidlich.

Eine weitere Folge ist die politischen Lähmung. Wenn die Vernunft nicht sagen kann, was gerecht ist, dann gibt es keine wertrationale Grundlage für politisches Handeln und damit keinen Gegenentwurf zur Idee der Politik als reiner Interessenausgleich und Machtkampf. Die kritische Theorie kann das Bestehende analysieren, kann dessen Widersprüche aufzeigen – aber sie kann keine Alternative begründen und kann keine bessere Gesellschaft rational rechtfertigen.

Den letzten Horizont der instrumentellen Vernunft bildet schließlich die Selbstzerstörung der Zivilisation. Die instrumentelle Vernunft dient jedem Zweck – auch dem der Destruktion. Die Atombombe wie auch die ökologische Krise sind Produkt höchster instrumenteller Rationalität. formuliert: Das Problem der Vernunft liegt für Horkheimer darin, dass diese aus der Herrschaft des Menschen über Mensch und Natur hervorgeht, ohne diesen Umstand ausreichend zu reflektieren. Die Vernunft ist als Instrument der Herrschaft geboren – und sie ist diesem Ursprung verhaftet geblieben. Sie hat sich nicht reflektiert, hat sich nicht transzendiert, ist nicht über ihre instrumentelle Form hinausgegangen.

Die Parallele zu Blochs Diagnose

Blochs Diagnose des Kältestroms ist strukturell ähnlich. Der Kältestrom ist notwendig, aber unzureichend. Er ist die nüchterne Analyse, aber er ist nicht die Hoffnung. Er ist die Kritik des Bestehenden, aber nicht die Artikulation des Möglichen. Er ist das Wissen, aber nicht die Sehnsucht. Ohne den Wärmestrom bleibt der Kältestrom steril. Er kann analysieren,

warum das Bestehende falsch ist – aber er kann nicht motivieren, warum man für Veränderung kämpfen sollte. Er kann die Illusionen zerstören – aber er kann keine Hoffnung geben.

Die Differenz zwischen Horkheimer und Bloch liegt in der Artikulation der Alternative. Horkheimer bleibt in der Kritik und zeigt, dass die instrumentelle Vernunft unzureichend ist – aber er führt nicht aus, was die Alternative sein könnte. Bloch hingegen artikuliert die Alternative: der Wärmestrom, die Hoffnung, das Utopische. Er zeigt nicht nur die Grenzen des Kältestroms, sondern auch, was ihn ergänzen muss.

Die Gefahr des Relativismus

Ein zentrales Problem der Reduktion auf die instrumentelle Vernunft ist der Relativismus. Wenn die Vernunft nicht sagen kann, was gut ist, dann sind alle Wertsysteme gleichgültig und bloße Präferenz. Der Faschismus ist dann nur eine andere Wahl, keine schlechtere als die Demokratie. Die Barbarei ist nur eine andere Präferenz und nicht verwerflicher als die Humanität.

Horkheimer ist sich dieser Konsequenz bewusst und wehrt sich gegen sie. Er will an der Möglichkeit rationaler Kritik festhalten, an der Möglichkeit, zu sagen: Dies ist falsch, dies ist böse, dies darf nicht sein. Aber er kann nicht überzeugend begründen, wie diese Kritik möglich sein soll, wenn die objektive Vernunft verfinstert ist.

Diese Aporie ist charakteristisch für Horkheimers Position. Er will an normativen Maßstäben festhalten – aber er kann nicht zeigen, wie diese zu begründen sind in einer Welt, in der die objektive Vernunft verfinstert ist. Er bleibt in der Spannung zwischen der Diagnose (die objektive Vernunft ist verfinstert) und dem normativen Anspruch (Kritik muss möglich bleiben).

Bloch löst dieses Problem anders. Die normative Orientierung kommt nicht aus der objektiven Vernunft im traditionellen Sinne, sondern aus der Hoffnung, aus dem Noch-Nicht, aus den objektiven Tendenzen der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit selbst ist prozessual, und offen. Ihre Möglichkeiten sind objektiv – nicht im Sinne von vorhanden, aber im Sinne von real angelegt, von tendentiell sich durchsetzend. Die normative Orientierung ist in diesen objektiven Tendenzen fundiert.

Diese Lösung ist nicht unproblematisch – sie setzt voraus, dass die Wirklichkeit selbst normativ strukturiert ist, dass sie Tendenzen zur Befreiung enthält. Aber sie vermeidet die Aporie des Relativismus, in der Horkheimer stecken bleibt.

Die Selbstwidersprüchlichkeit der instrumentellen Vernunft

Ein weiterer Aspekt von Horkheimers Kritik ist die Selbstwidersprüchlichkeit der instrumentellen Vernunft. Die Vernunft, die behauptet, wertfrei zu sein, die behauptet, nur Mittel zu berechnen, dient faktisch bestimmten Zwecken – den Zwecken der Herrschaft, der Profitmaximierung, der Naturbeherrschung. Sie ist nicht neutral, sondern parteilich – nur dass sie ihre Parteilichkeit verschleiert.

Die positivistische Wissenschaft behauptet, wertfrei zu sein – aber sie dient faktisch der technischen Naturbeherrschung, der kapitalistischen Verwertung und militärischen Zwecken. Die ökonomische Rationalität behauptet, neutral zu sein – aber sie dient faktisch der Profitmaximierung, legitimiert Ausbeutung, legitimiert Ungleichheit.

Diese Selbstwidersprüchlichkeit ist ideologisch. Die instrumentelle Vernunft präsentiert sich als neutral, als wertfrei, als bloß technisch – aber faktisch dient sie Herrschaft, dient Macht, dient Unterdrückung. Diese Verschleierung ist ihre ideologische Funktion. Diese Kritik ist verwandt mit Marx' Kritik der Ideologie, mit der Kritik des falschen Bewusstseins. Die instrumentelle Vernunft ist falsches Bewusstsein – sie verschleiert die realen Verhältnisse, sie legitimiert Herrschaft, sie naturalisiert, was gesellschaftlich gemacht ist. Diese Kritik teilt Bloch – auch für ihn ist die bloß instrumentelle Rationalität ideologisch, wenn sie Möglichkeiten verschleiert und das Bestehende legitimiert.

4.2.3 Die Rettung der Vernunft durch utopische Energie

Das Programm der Rettung

Horkheimers Programm ist die Rettung der Vernunft. Die Vernunft darf nicht reduziert bleiben auf Instrumentalität, muss zurückgewonnen werden als normative, als orientierende, als kritische Kraft. Aber wie ist diese Rettung möglich? Wie kann die objektive Vernunft rehabilitiert werden, ohne in die Dogmatismen der Tradition zurückzufallen?

Horkheimer ist vorsichtig, zurückhaltend. Er formuliert das Programm, aber er führt es nicht vollständig aus. Er zeigt die Notwendigkeit, aber nicht den Weg. Er fordert die Rettung, aber er zeigt nicht, wie sie gelingen kann. Diese Zurückhaltung ist charakteristisch für die primär diagnostisch ausgerichtete kritische Theorie

Eine Rückkehr zur traditionelle objektiven Vernunft steht für Horkheimer vor erheblichen Hindernissen. Die metaphysischen Systeme – Platon, Aristoteles, christliche Theologie, Hegel – können auf Grund ihrer spezifische historischen Gebundenheit nicht einfach zu restauriert werden. Eine Rettung der objektiven Vernunft müsste die Kritik der Aufklärung integrieren, reflexiv ihre eigenen Grenzen anerkennen und bedarf einer gesellschaftlichen Transformation. Die Krise der Vernunft durch ihre Instrumentalisierung ist letztlich Ausdruck kapitalistischer Rationalisierung. Eine andere Vernunft erfordert eine andere Gesellschaft – eine Gesellschaft, in der nicht Profit, sondern Bedürfnisse zentral sind, in der nicht Effizienz, sondern Humanität zählt.

Die Rolle der Utopie

Hier zeigt sich die Nähe zu Bloch. Horkheimer erkennt – wenn auch zurückhaltender als Bloch – die Bedeutung der Utopie für die Rettung der Vernunft. Die Vernunft braucht utopische Energie, braucht die Orientierung auf das Mögliche, braucht die Hoffnung auf eine bessere Welt.

In späteren Schriften – besonders in „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen" (1970), einem Gespräch mit Helmut Gumnior – artikuliert Horkheimer diese utopische Dimension expliziter. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, nach dem, was das Bestehende transzendiert, nach dem, was nicht ist, aber sein sollte, ist konstitutiv für kritische Vernunft.

Diese Sehnsucht ist verwandt mit Blochs Hoffnung. Beide bezeichnen eine Orientierung auf das Noch-Nicht, auf das Mögliche, auf das Utopische. Beide sehen in dieser Orientierung nicht bloß subjektive Phantasie, sondern objektive Notwendigkeit – notwendig, um Kritik zu ermöglichen, um Transformation zu motivieren, um der Resignation zu widerstehen.

Die Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom

Die Rettung der Vernunft erfordert die Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom, von instrumenteller und utopischer Rationalität, von Analyse und Hoffnung. Keines der beiden Momente ist allein ausreichend.

Der Kältestrom allein – die bloß instrumentelle Vernunft, die bloße Analyse, die bloße Kritik – führt zu Sterilität, zu Resignation, zu Unfähigkeit zur Transformation. Er kann zeigen, was falsch ist, aber nicht, was richtig sein könnte. Er kann destruieren, aber nicht konstruieren. Er kann negieren, aber nicht affirmieren.

Der Wärmestrom allein – die bloße Utopie, die bloße Hoffnung, die bloße Sehnsucht – führt zu Naivität, zu Illusionismus, zu abstrakter Schwärmerei. Er kann träumen, aber nicht realisieren. Er kann wünschen, aber nicht verwirklichen. Er kann hoffen, aber nicht garantieren.

Die Dialektik beider ist notwendig. Der Kältestrom ohne Wärmestrom ist leer, der Wärmestrom ohne Kältestrom ist blind. Die instrumentelle Vernunft braucht die utopische Energie, um nicht zynisch zu werden. Die utopische Energie braucht die instrumentelle Vernunft, um nicht naiv zu werden.

Diese Dialektik ist für Horkheimer programmatisch, aber weniger explizit ausgearbeitet als bei Bloch. Bloch macht die Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom zum Zentrum seiner Philosophie, widmet ihr ausführliche Analysen, zeigt ihre Notwendigkeit in verschiedenen Bereichen. Horkheimer deutet sie an, fordert sie, aber entwickelt sie nicht systematisch.

Die Grenzen der Rettung

Doch Horkheimer bleibt skeptischer als Bloch hinsichtlich der Möglichkeit der Rettung. Die Verfinsterung der Vernunft ist tief, ist umfassend, ist schwer umkehrbar. Die gesellschaftlichen Verhältnisse, die die instrumentelle Vernunft hervorbringen sind stabil und schwer zu transformieren.

Horkheimer vermeidet den Optimismus Blochs, vermeidet die Gewissheit, dass die Geschichte zur Heimat führt, vermeidet die Affirmation des Fortschritts. Seine Position ist vorsichtiger und zurückhaltender. Die Rettung der Vernunft ist notwendig, aber nicht garantiert. Sie ist möglich, aber nicht sicher. Sie ist zu erstreben, aber nicht zu erwarten.

Diese Vorsicht ist Ausdruck der Erfahrung von Auschwitz, von Faschismus, von der totalen Barbarei. Nach dieser Erfahrung kann kein Philosoph mehr ungebrochen optimistisch sein, kann keiner mehr sicher sein, dass die Vernunft siegt, dass die Geschichte fortschreitet. Die Möglichkeit des Rückfalls in Barbarei ist real, ist permanent und bleibt eine permanente Bedrohung. Diese Ungewissheit charakterisiert seine Position. Die Rettung de objektiven Vernunft ist notwendig und erstrebenswert, aber sie ist nicht sicher.

Die theologische Dimension

In seinen späten Schriften betont Horkheimer zunehmend die theologische Dimension der Rettung. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, nach Gerechtigkeit, nach Erlösung hat religiöse Wurzeln. Die jüdisch-christliche Tradition enthält Momente, die für die Rettung der Vernunft fruchtbar sind – die messianische Hoffnung, die prophetische Kritik, die Orientierung auf Transzendenz.

Horkheimer denkt die theologische Dimension nicht dogmatisch-restaurativ als Rückkehr zur Religion im traditionellen Sinne. Aber er will retten, was in der Theologie an emanzipatorischen Momenten enthalten ist – die Hoffnung auf Gerechtigkeit und die Sehnsucht nach Erlösung.

Die Parallele zu Bloch ist wieder offensichtlich. Bloch arbeitet intensiv mit theologischen Traditionen – mit der Bibel, mit der jüdischen Mystik, mit christlicher Eschatologie. Aber er säkularisiert diese Traditionen, transformiert und integriert sie in eine atheistische Philosophie. Die messianische Hoffnung wird zur Hoffnung auf soziale Transformation, die Erlösung wird zur Befreiung, das Reich Gottes wird zur Heimat.

Beide – Horkheimer und Bloch – sehen in den theologischen Traditionen Ressourcen für kritische Philosophie. Beide lehnen orthodoxe Religion ab, aber beide retten Momente aus der religiösen Tradition. Beide sehen in der Sehnsucht nach Gerechtigkeit und der Hoffnung auf Erlösung nicht bloß eine Illusion, sondern den Ausdruck realer menschlicher Bedürfnisse als Ausdruck der Unmöglichkeit, sich mit dem Bestehenden abzufinden.

Die praktischen Konsequenzen

Der Anspruch auf die Rettung der Vernunft bedeutet, dass die kritische Theorie normativ sein muss. Sie kann sich nicht mit bloßer Analyse und Feststellung von Tatsachen begnügen, sondern muss Position beziehen und sagen, was falsch ist und was geändert werden muss. Diese normative Dimension ist nicht willkürliche subjektive Präferenz – sie ist fundiert in der Sehnsucht nach Gerechtigkeit, in der Hoffnung auf Befreiung.

Daraus folgt die Notwendigkeit der Bindung der Philosophie an die Praxis. Die Rettung der Vernunft ist nicht bloß eine intellektuelle Aufgabe, sondern eine gesellschaftliche. Sie erfordert Transformation der Verhältnisse, erfordert politischen Kampf, erfordert soziale Bewegungen. Die Philosophie kann nicht nur kontemplativ sein, sondern muss sich einmischen, muss Position beziehen und mobilisieren.

Die Vernunft muss dabei jedoch selbstkritisch bleiben. Die Rettung der objektiven Vernunft darf nicht in neuen Dogmatismus umschlagen, der Herrschaft metaphysisch legitimiert. Sie muss vielmehr reflexiv und für Kritik offen bleiben.

Diese praktischen Konsequenzen sind für Horkheimer programmatisch, aber er entwickelt sie nicht systematisch. Er fordert sie, aber er zeigt nicht im Detail, wie sie zu realisieren sind. Diese Zurückhaltung ist charakteristisch – Horkheimer ist Kritiker, nicht Programmatiker, ist Diagnostiker, nicht Therapeut.

4.3 Habermas: Prozedur versus Substanz

Die Gegenüberstellung zwischen Jürgen Habermas und Ernst Bloch macht eine grundlegende Weichenstellung in der kritischen Theorie sichtbar: die Wahl zwischen prozeduraler und substantieller Rationalität, zwischen Formalismus und Materialismus, zwischen Diskurs und Utopie. Habermas, der wichtigste Vertreter der zweiten Generation der Frankfurter Schule, vollzieht einen fundamentalen Bruch mit den Gründervätern. Er verwirft deren Geschichtsphilosophie, deren Substantialismus, deren anti-utopischen Energien. Stattdessen entwickelt er die Theorie des kommunikativen Handelns als Rückgewinnung der objektiven Vernunft durch eine prozedurale und diskursive Legitimation.

Dieser „kommunikative Turnus" ist deutlich gegen Bloch gerichtet – gegen dessen substantielle Vernunft, gegen dessen materiale Hoffnung, gegen dessen konkrete Utopie. Habermas hält Blochs Position für vormodern, metaphysischen nicht einlösbar unter den Bedingungen des Pluralismus. Seine Alternative: eine formale Rationalität, die keine Inhalte vorschreibt, sondern nur Verfahren bereitstellt, eine Vernunft, die nicht sagt, was gut ist, sondern nur, wie wir darüber diskutieren sollten.

Diese Opposition ist nicht nur theoretisch, sondern praktisch-politisch. Sie betrifft fundamentale Fragen: Kann Demokratie rein prozedural verstanden werden, oder braucht sie substantielle Orientierung? Reicht es, dass wir fair diskutieren, oder muss es auch darum gehen, wofür wir kämpfen? Ist das Recht bloß Verfahren, oder gibt es ein Naturrecht auf Widerstand? Diese Fragen stellen sich in Zeiten der Klimakrise und autoritären Regression weiterhin mit großer Dringlichkeit.

4.3.1 Der kommunikative Turnus und seine Grenzen

Die Theorie des kommunikativen Handelns

Habermas entwickelt in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns" (1981) eine grundlegende Alternative zu den geschichtsphilosophischen Ansätzen der ersten Generation der Frankfurter Schule. Die zentrale These: Rationalität ist nicht primär in der Beziehung des Subjekts zum Objekt zu suchen (wie bei Horkheimer und Adorno), sondern in der Intersubjektivität, in der Kommunikation, im Diskurs.

Die Grundunterscheidung ist die zwischen strategischem und kommunikativem Handeln. Strategisches Handeln orientiert sich am Erfolg – es kalkuliert Mittel zu Zwecken. Kommunikatives Handeln orientiert sich an Verständigung – es zielt auf Konsens durch Argumentation, erkennt die Autonomie der anderen an und sucht nach gemeinsamen Wahrheiten.

Diese Unterscheidung transformiert die Kritik der instrumentellen Vernunft. Horkheimer und Adorno hatten diagnostiziert, dass die Vernunft auf Instrumentalität reduziert wurde. Habermas antwortet: Das Problem ist nicht die Vernunft als solche, sondern die Verabsolutierung des strategischen Handelns. Es gibt eine andere Vernunft – die kommunikative Vernunft, die nicht instrumentalisiert, sondern auf Verständigung zielt.

Diese kommunikative Vernunft ist formal. Sie schreibt keine Inhalte vor, keine substantiellen Werte, keine materialen Ziele. Sie bestimmt nur die Bedingungen, unter denen wir legitim Konsens erzielen können. Diese Bedingungen sind prozedural – sie betreffen die Struktur der Argumentation, nicht deren Inhalt.

Die Absage an Geschichtsphilosophie

Habermas verwirft explizit die geschichtsphilosophischen Ansätze der marxistischen Theorie. Die Hoffnung auf eine befreite Gesellschaft, die Erwartung tendenziellen Fortschritts, die Orientierung auf ein Ultimum – all dies sind für Habermas metaphysische Reste, die unter modernen Bedingungen nicht haltbar sind.

Diese Absage richtet sich auch gegen Bloch. Blochs Prinzip Hoffnung, seine konkrete Utopie, seine Heimat – all dies sind für Habermas Relikte einer vormodernen Denkweise. In der Moderne, die durch Pluralismus, durch Wertdifferenzierung, durch das Ende großer Erzählungen charakterisiert ist, kann es keine substantielle Vernunft mehr geben, kann es keinen Konsens über das Gute geben.

Habermas argumentiert, dass traditionelle, religiöse oder metaphysische Weltbilder, die früher eine einheitliche Vorstellung davon vermittelten, was „vernünftig“, „gut“ oder „richtig“ ist, ihre integrative Kraft in modernen Gesellschaften verloren haben. Diese geteilten substantiellen Normen sind zerfallen. Die Moderne ist durch einen Pluralismus charakterisier, in dem verschiedene Lebensformen, Wertvorstellungen und Konzeptionen des guten Lebens koexistieren. Keine davon kann beanspruchen, die vernünftige zu sein.

Diese Diagnose ist verwandt mit liberalen Positionen – mit Rawls’ Konzept des vernünftigen Pluralismus, mit dem Liberalismus, der zwischen dem Guten und dem Rechten unterscheidet. Der Staat darf keine Konzeption des guten Lebens vorschreiben, er darf nur faire Verfahren garantieren, in denen Bürger ihre verschiedenen Konzeptionen verfolgen können.

Die prozedurale Wende

Habermas’ Alternative zur substantiellen Vernunft ist die prozedurale Vernunft. Statt zu sagen, was gut ist, sagt diese Vernunft nur, wie legitim entschieden werden kann, was gut ist. Statt Inhalte vorzuschreiben, schreibt sie Verfahren vor. Statt materialer Normen gibt sie formale Regeln.

Diese prozedurale Wende zeigt sich in verschiedenen Bereichen. In der Ethik entwickelt Habermas eine Diskursethik, die nicht sagt, welche Normen richtig sind, sondern nur, unter welchen Bedingungen Normen als gerechtfertigt gelten können. Eine Norm ist gerechtfertigt, wenn sie unter idealen Diskursbedingungen von allen Betroffenen akzeptiert werden könnte. Im Recht entwickelt Habermas in „Faktizität und Geltung” (1992) eine prozedurale Rechtstheorie. Das Recht ist legitim, wenn es in demokratischen Verfahren zustande gekommen ist, wenn alle Betroffenen beteiligt waren, wenn die Diskurse fair waren. Der Inhalt des Rechts ist sekundär gegenüber dem Verfahren. In der Politik entwickelt Habermas ein deliberatives Demokratiemodell. Demokratie ist nicht primär Mehrheitsentscheidung oder Interessenaggregation, sondern Deliberation. Die Legitimität politischer Entscheidungen hängt von der Qualität der Diskurse ab, die ihnen vorausgehen.

Die Kritik an Bloch

Diese prozedurale Wende impliziert eine fundamentale Kritik an Bloch. Blochs Philosophie ist substantiell konzipiert. Sie sagt, was gut ist – die Heimat. Sie sagt, wohin die Geschichte

tendiert – zum Ultimum. Sie sagt, was zu hoffen ist – die klassenlose Gesellschaft. Diese substantiellen Orientierungen sind für Habermas aus mehreren Gründen problematisch.

Erstens sind sie metaphysisch. Blochs Heimat, sein Ultimum, sein Noch-Nicht sind nicht diskursiv einlösbar. Man kann nicht durch Argumentation zeigen, dass die Geschichte zur Heimat tendiert oder dass das Noch-Nicht objektiv real ist. Diese Behauptungen sind Glaubenssätze, metaphysische Setzungen.

Zweitens sind sie potentiell autoritär. Wenn man substantiell sagt, was gut ist, schließt man andere Konzeptionen aus. Blochs Sozialismus und sein Begriff der Heimat setzen voraus, dass alle dasselbe als gut ansehen müssen. Aber was ist mit denen, die andere Konzeptionen des guten Lebens haben? Die prozedurale Vernunft ist toleranter. Sie lässt verschiedene Konzeptionen zu, solange sie fair diskutiert werden.

Drittens sind sie nicht einlösbar. Blochs konkrete Utopie verspricht zu viel. Die Heimat, in der noch niemand war, die vollständige Versöhnung, die Überwindung aller Entfremdung sind Versprechen, die nicht eingelöst werden können. Jeder Versuch ihrer Realisierung führt zu Enttäuschung oder Totalitarismus. Die Geschichte des Sozialismus im 20. Jahrhundert zeigt dies überdeutlich.

Habermas formuliert diese Kritik nicht explizit in einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Bloch. Aber seine gesamte theoretische Architektur ist klar gegen die Idee einer substantielle Vernunft gerichtet und damit gegen materiale Utopien und geschichtsphilosophische Hoffnungen.

Die Grenzen des kommunikativen Turnus

Der kommunikative Turnus hat selbst Grenzen. Die prozedurale Vernunft bleibt formal und damit leer. Sie sagt, wie wir diskutieren sollen, aber nicht worüber, wozu oder mit welchem Ziel. Sie gibt keine Orientierung. Diese Formalität kann zur Beliebigkeit führen. Solange wir fair diskutieren, ist jedes Ergebnis legitim.

Darüber hinaus setzt die prozedurale Vernunft ideale Bedingungen voraus. Der herrschaftsfreie Diskurs, die ideale Sprechsituation, die chancengleiche Teilnahme sind Ideale, die empirisch nie vollständig gegeben sind. Die realen Diskurse sind durchsetzt von Macht, von Herrschaft, von Ungleichheit. Die prozedurale Theorie kann nicht überzeugend sagen, wie wir mit dieser Diskrepanz umgehen sollen.

Schließlich kann die prozedurale Vernunft auch nicht mobilisieren. Sie kann zwar begründen, warum die Demokratie legitim ist, aber sie kann nicht motivieren, warum man für die Demokratie kämpfen sollte. Sie ist kognitiv orientiert, nicht affektiv und ist damit rational und nicht hoffnungsvoll. Blochs Utopie hingegen mobilisiert, weckt Sehnsucht, motiviert zum Kampf.

Diese Grenzen zeigen sich besonders in Krisensituationen. Wenn die Demokratie bedroht ist, wenn Faschismus droht, wenn radikale Transformation notwendig ist – reicht dann prozedurale Vernunft? Oder brauchen wir substantielle Orientierung, materiale Hoffnung, konkrete Utopie?

4.3.2 Formale Rationalität ohne materialen Gehalt

Das Konzept der formalen Rationalität

Habermas' Rationalitätsbegriff ist formal konzipiert. Rationalität betrifft nicht die Inhalte unserer Überzeugungen, sondern die Form ihrer Begründung. Eine Überzeugung ist rational, nicht weil ihr Inhalt bestimmt ist, sondern weil sie diskursiv eingelöst werden kann, weil sie argumentativ verteidigt werden kann.

Diese Formalität durchzieht alle Bereiche von Habermas' Theorie. Die Diskursethik sagt nicht, welche Normen richtig sind, sondern nur, dass richtige Normen diskursiv gerechtfertigt werden können müssen. Das Recht sagt nicht, welche Gesetze gerecht sind, sondern nur, dass gerechte Gesetze demokratisch legitimiert sein müssen. Die Politik sagt nicht, welche Ziele erstrebenswert sind, sondern nur, dass legitime Ziele deliberativ beschlossen werden müssen.

Diese Formalität hat Vorteile. Sie ist neutral gegenüber verschiedenen Weltanschauungen und verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens. Sie zwingt niemandem eine bestimmte Lebensform auf, respektiert Pluralismus und ermöglicht Koexistenz. Sie ist liberal, tolerant und demokratisch.

Aber diese Formalität gibt wenig Orientierung. Sie kann nicht sagen, wofür es sich zu kämpfen lohnt. Sie kann begründen, dass Demokratie verfahrensmäßig besser ist als Diktatur, aber sie kann nicht sagen, warum Menschen nicht leiden sollen, warum Ausbeutung falsch ist oder warum Gerechtigkeit erstrebenswert ist.

Die Leere des Formalismus

Kritiker haben Habermas wiederholt vorgeworfen, seine Theorie bleibe leer und gebe keine substantielle Orientierung. Die Diskursethik besagt: Eine Norm ist richtig, wenn sie von allen Betroffenen akzeptiert werden könnte. Aber was folgt daraus? Welche konkreten Normen sind gerechtfertigt? Die Diskursethik gibt keine Antwort. Das prozedurale Rechtsverständnis besagt: Ein Gesetz ist legitim, wenn es demokratisch zustande gekommen ist. Aber welche Gesetze sollten erlassen werden? Das Verfahren allein gibt keine Antwort. Das deliberative Demokratiemodell besagt: Eine Entscheidung ist legitim, wenn sie deliberativ gefällt wurde. Aber welche Entscheidungen sollten gefällt werden? Das Modell bleibt stumm.

Diese Leere ist für Habermas nicht problematisch, sondern gewollt. Die Theorie soll formal undneutral bleiben um verschiedene inhaltliche Positionen zuzulassen. Bloch würde diese Leere als Ausdruck des bloßen Kältestroms deuten. Die formale Rationalität ist kalt und berechnend, ohne Sehnsucht. Sie analysiert, aber sie hofft nicht. Sie begründet, aber sie mobilisiert nicht. Sie ist notwendig, aber ohne den Wärmestrom, ohne die materiale Hoffnung, ohne die substantielle Orientierung bleibt sie steril.

Die Voraussetzungen des Diskurses

Die formale Rationalität ruht auf substantiellen Voraussetzungen. Der herrschaftsfreie Diskurs, hängt selbst von Freiheit, Gleichheit und Solidarität ab. Ohne diese Werte kann es keinen fairen Diskurs geben.

Diese Werte sind aber nicht formal, sondern material. Freiheit bedeutet bestimmte Rechte, bestimmte Fähigkeiten, bestimmte Lebensformen. Gleichheit bedeutet Umverteilung, Abbau von Privilegien, materiale Gerechtigkeit. Solidarität bedeutet Sorge für andere, Gemeinschaftlichkeit und soziale Bindungen.

Habermas sieht dies teilweise. Er erkennt, dass der Diskurs Voraussetzungen hat und dass diese normativ sind. Aber er versucht, diese Voraussetzungen als rein formal zu rekonstruieren – als notwendige Bedingungen der Möglichkeit von Kommunikation überhaupt. Diese Rekonstruktion ist umstritten. Kritiker argumentieren, die Voraussetzungen blieben substantiell und ließen sich nicht rein formal rekonstruieren.

Wenn aber die formale Rationalität selbst substantielle Voraussetzungen hat, dann ist die Unterscheidung zwischen formal und material nicht so klar, wie Habermas behauptet. Dann braucht auch die prozedurale Theorie materiale Orientierung und kann nicht rein formal bleiben.

Das Problem der Motivation

Die Formalität kann nicht motivieren. Menschen kämpfen nicht für Verfahren, sondern für Inhalte. Sie kämpfen nicht für die ideale Sprechsituation, sondern für Freiheit, für Gerechtigkeit, für ein gutes Leben. Die formale Rationalität kann begründen, warum diese Kämpfe legitim sind, aber sie kann nicht motivieren, sie zu führen.

Bloch erkennt dies klar. Die Hoffnung ist nicht formal, sondern material. Menschen hoffen auf konkrete Verbesserungen, auf konkrete Befreiungen, auf ein konkretes Leben, das besser ist. Die konkrete Utopie gibt Orientierung, gibt Ziele, mobilisiert. Ohne sie bleibt die Theorie akademisch, kontemplativ und letztlich folgenlos.

Habermas könnte antworten: Die Motivation muss nicht aus der Theorie kommen. Die Theorie begründet nur, während die Motivation aus anderen Quellen kommt – aus Erfahrungen von Ungerechtigkeit, aus moralischen Intuitionen, aus sozialen Bewegungen. Die Theorie muss nicht alles leisten. Aber diese Antwort ist unbefriedigend. Eine kritische Theorie, die nur begründet, aber nicht mobilisiert, die nur rechtfertigt, aber nicht orientiert, verfehlt ihren Zweck. Marx' elfte Feuerbachthese gilt auch hier: Es kommt nicht nur darauf an, die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern. Eine Theorie, die nicht zur Veränderung beiträgt, ist defizitär.

Die Relativierung des Materialen

Habermas relativiert das Materiale konsequent. Alle substantiellen Orientierungen – Konzeptionen des guten Lebens, materiale Werte, konkrete Utopien – sind für ihn partikulär, kontextuell, nicht universalisierbar. Sie gehören zur Lebenswelt, nicht zum System, zur Kultur, nicht zur Rationalität.

Diese Relativierung führt letztendlich zu einer Politik der Prozeduren statt zu einer Politik der Inhalte. Diese Politik ist liberal und tolerant, aber sie ist auch schwach und defensiv. Sie kann nicht mobilisieren.

Bloch hingegen hält am Materialen fest. Die Heimat ist nicht bloß formale Idee, sondern materiale Vision. Der Sozialismus ist nicht bloß Verfahren, sondern Inhalt – eine Gesellschaft ohne Ausbeutung, ohne Herrschaft, ohne Entfremdung. Diese materiale Orientierung ist notwendig, um Politik zu machen, die in Transformation resultiert.

Die Frage lautet: Kann man unter Bedingungen des Pluralismus am Materialen festhalten? Oder muss man sich mit dem Formalen begnügen? Habermas antwortet: Man muss sich begnügen. Bloch antwortet: Man muss festhalten. Diese fundamentale Opposition charakterisiert die Debatte.

4.3.3 Naturrecht versus diskursive Legitimation

Blochs Naturrecht auf Aufruhr

Bloch entwickelt in „Naturrecht und menschliche Würde" (1961) eine Theorie des Naturrechts, die explizit gegen positivistische Rechtsauffassungen gerichtet ist. Seine zentrale These lautet: Es gibt ein Recht, das nicht von positiven Gesetzen abhängt, das nicht vom Staat verliehen wird, das jedem Menschen zukommt kraft seines Menschseins.

Dieses Naturrecht ist nicht metaphysisch, sondern materialistisch begründet – aus den Bedürfnissen der Menschen, aus ihrem Leiden unter Unterdrückung, aus ihrem Streben nach Befreiung. Das Naturrecht ist letztlich das Recht der jeweils unterdrückten Klasse und der jeweils fortschrittlichen Bewegung.

Das zentrale Naturrecht ist das Recht auf Aufruhr, das Widerstandsrecht. Wenn der Staat Unrecht übt, wenn er unterdrückt, wenn er die Würde der Menschen verletzt, haben die Menschen das Recht, sich zu erheben, zu widerstehen, zu rebellieren. Dieses Recht ist nicht vom Staat verliehen. Im Gegenteil, es richtet sich gegen den Staat. Es ist vorstaatlich, ursprünglich, unaufhebbar. Das Naturrecht ist damit nicht bloß eine theoretische Kategorie, sondern eine praktische. Es legitimiert Kämpfe, Revolutionen, Widerstand gegen Herrschaft.

Habermas' diskursive Legitimation

Habermas lehnt das Naturrecht ab. Naturrechtliche Begründungen sind für ihn metaphysisch, nicht einlösbar, potentiell autoritär. Stattdessen entwickelt er eine diskursive Legitimation des Rechts. Das Recht ist legitim, nicht weil es ewigen Wahrheiten entspricht oder natürlichen Ordnungen folgt, sondern weil es diskursiv gerechtfertigt werden kann.

In „Faktizität und Geltung" entwickelt Habermas diese Position systematisch. Das Recht hat zwei Dimensionen: Faktizität – es wird durchgesetzt durch Zwang und wird faktisch befolgt. Geltung – es beansprucht, legitim zu sein, rational gerechtfertigt zu sein. Diese beiden Dimensionen müssen vermittelt werden.

Die Vermittlung geschieht durch Demokratie. Das Recht ist legitim, wenn es demokratisch zustande gekommen ist, wenn alle Betroffenen beteiligt waren, wenn die Diskurse fair waren. Die Legitimität des Rechts hängt nicht von seinem Inhalt ab, sondern von seinem Zustandekommen, nicht von seiner Substanz, sondern von seiner Prozedur.

Dieses prozedurale Rechtsverständnis ist explizit gegen Naturrechtskonzeptionen gerichtet. Alle Rechte sind positives Recht, sind Resultat demokratischer Gesetzgebung. Es gibt keine vorstaatlichen Rechte, keine unveräußerlichen Rechte, keine ewigen Rechte.

Die fundamentale Opposition

Die Opposition ist fundamental. Bloch behauptet: Es gibt Rechte, die nicht vom Staat verliehen werden, die ihm vorausgehen, die er respektieren muss. Habermas behauptet: Alle Rechte sind positives Recht, sind Resultat demokratischer Gesetzgebung, sind nicht vorstaatlich.

Diese Opposition hat praktische Konsequenzen. Wenn es Naturrecht gibt, kann man sich darauf gegen den Staat berufen, gegen die Mehrheit, gegen das positive Recht. Man kann sagen: Auch wenn das Gesetz dies erlaubt, ist es Unrecht, weil es das Naturrecht verletzt. Das Naturrecht fungiert als kritische Instanz und damit als Legitimation für Widerstand.

Wenn es kein Naturrecht gibt, gibt es keine Instanz jenseits des positiven Rechts. Man kann Gesetze kritisieren und ihre Änderung fordern, aber nur durch demokratische Verfahren, d.h. durch Diskurse und Mehrheitsbildung. Es gibt keine Legitimation für Widerstand jenseits der demokratischen Verfahren.

Die Frage des Widerstandsrechts

Die fundamentale Frage lautet: Gibt es ein Recht auf Widerstand gegen demokratisch legitimierte Gesetze? Bloch antwortet: Ja, wenn diese Gesetze Unrecht sind, wenn sie Menschenwürde verletzen, wenn sie unterdrücken. Habermas antwortet: Nein, die einzige legitime Form der Opposition ist die demokratische – der Diskurs, die Mehrheitsbildung.

Diese Differenz ist nicht bloß akademisch. Sie betrifft reale Fragen: Darf man Widerstand leisten gegen Gesetze, die Flüchtlinge abweisen? Darf man zivilen Ungehorsam üben gegen Gesetze, die Umweltzerstörung ermöglichen? Darf man Regeln brechen, um Menschenleben zu retten? Bloch Antwort ist: Ja, wenn das Naturrecht es gebietet. Demgegenüber sieht Habermas legitimen Widerstand nur im Rahmen demokratischer Verfahren oder durch zivilen Ungehorsam, der bereit ist, die Konsequenzen zu tragen für symbolische Aktionen, die auf Diskursveränderung zielen.

Die Grenzen der diskursiven Legitimation

Das Problem von Habermas' Position besteht darin, dass sie nicht überzeugend mit Situationen umgehen kann, in denen die demokratischen Verfahren selbst versagen, in denen sie Unrecht produzieren, in denen sie unterlaufen werden. Wenn die Mehrheit für Faschismus stimmt, wenn demokratische Verfahren unterdrückerische Gesetze produzieren, wenn die Demokratie sich selbst zerstört – was dann?

Habermas hat keine überzeugende Antwort. Er kann sagen: Das sollte nicht geschehen. Er kann sagen: Die Demokratie sollte sich gegen ihre Feinde schützen. Aber er kann nicht sagen: Es gibt ein Recht, gegen die demokratische Mehrheit zu rebellieren, weil diese Mehrheit Unrecht tut.

Bloch hingegen sieht ein Naturrecht auf Aufruhr. Wenn die Demokratie versagt, wenn sie Unrecht produziert, haben die Menschen das Recht, sich zu erheben. Dieses Recht ist vordemokratisch, ist fundamentaler als jede Prozedur, ist unaufhebbar.

Die historische Erfahrung spricht für Bloch. Die Weimarer Republik wurde demokratisch zerstört. Der Faschismus kam teilweise durch demokratische Verfahren an die Macht. Wäre es falsch gewesen, dagegen zu rebellieren, weil die demokratischen Verfahren ihn legitimiert hatten? Blochs Naturrecht besagt: Nein, es wäre richtig gewesen zu rebellieren. Habermas' prozedurale Legitimation hat Schwierigkeiten, dies zu begründen.

Die Notwendigkeit materialer Kriterien

Die Debatte zeigt dass prozedurale Legitimation nicht ausreicht. Es bedarf auch materialer Kriterien und substantieller Orientierungen durch Maßstäbe jenseits der Verfahren. Diese müssen nicht metaphysisch begründet sein, aber sie müssen existieren – als Maßstab für Kritik, als Legitimation für Widerstand, als Orientierung für Kämpfe.

Blochs Naturrecht ist ein Versuch, solche materialen Kriterien zu formulieren. Seine Begründung ist materialistisch konzipiert – aus den Bedürfnissen der Menschen, aus ihrem Leiden, aus ihrem Streben nach Befreiung. Diese Begründung ist nicht metaphysisch, aber auch nicht bloß prozedural. Sie ist substantiell, material, konkret.
Die Frage bleibt: Wie können solche materialen Kriterien unter Bedingungen des Pluralismus begründet werden? Habermas' Skepsis ist berechtigt. Verschiedene Menschen haben verschiedene Konzeptionen des guten Lebens, verschiedene Werte, verschiedene Orientierungen, was eine universelle Begründung substantieller Kriterien erschwert.

Blochs findet diese Begründung in der Analyse objektiver Tendenzen, durch die Identifikation realer Bedürfnisse, durch die Erkenntnis dessen, was Menschen faktisch leiden lässt. Diese Orientierung ist für ihn nicht willkürlich und subjektiv, sondern in den materialen Bedingungen menschlichen Lebens objektiv fundiert .

4.3.4 Recht und Hoffnung

Habermas' Faktizität und Geltung

In „Faktizität und Geltung" (1992) entwickelt Habermas seine Rechtstheorie systematisch. Die Grundthese lautet: Das moderne Recht ist charakterisiert durch eine Spannung zwischen Faktizität und Geltung, zwischen Sein und Sollen, zwischen empirischer Durchsetzung und normativer Legitimität. Die Faktizität des Rechts bedeutet, dass es durch staatlichen Zwang durchgesetzt und faktisch aus Angst vor Sanktionen oder aus Gewohnheit befolgt wird. Es ist empirische Tatsache. Die Geltung des Rechts beansprucht Legitimität und Verbindlichkeit aus rationaler Einsicht.

Diese beiden Dimensionen sind jedoch nicht harmonisch verbunden. Das faktisch geltende Recht ist nicht immer legitim und das legitime Recht wird nicht immer faktisch durchgesetzt. Die moderne Rechtstheorie muss diese Spannung aushalten und beide Dimensionen anerkennen.

Die demokratische Legitimation

Die Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung geschieht für Habermas durch Demokratie. Das Recht ist legitim, wenn es demokratisch zustande gekommen ist. Demokratie bedeutet: Alle Betroffenen können partizipieren, können ihre Stimme einbringen, können an der Gesetzgebung mitwirken.

Diese Partizipation ist nicht nur formal – jeder hat eine Stimme –, sondern auch diskursiv. Jeder kann argumentieren, kann Gründe vorbringen und kann andere überzeugen. Die Legitimität des Rechts hängt von der Qualität der Diskurse, die seiner Entstehung vorausgehen, ab.

Habermas entwickelt ein elaboriertes Modell der Gesetzgebung, in dem verschiedene Diskursebenen unterschieden werden: die informelle Öffentlichkeit mit Medien, sozialen Bewegungen und Zivilgesellschaft; die formellen Gesetzgebungsverfahren in Parlamenten und Ausschüssen; die Rechtsanwendung in Gerichten und Verwaltung. Diese Ebenen müssen zusammenwirken, kommunizieren und sich gegenseitig beeinflussen.

Die Grundrechte als Bedingungen

Habermas unterscheidet zwischen Grundrechten und gewöhnlichen Rechten. Die Grundrechte sind nicht einfach Rechte wie andere, sondern Bedingung der Möglichkeit demokratischer Gesetzgebung überhaupt. Sie sind nicht verhandelbar, nicht mehrheitsfähig, nicht disponibel.

Diese Grundrechte umfassen Freiheitsrechte wie Meinungsfreiheit und Versammlungsfreiheit, politische Partizipationsrechte wie Wahlrecht und das Recht auf politische Teilhabe sowie Rechtsschutzrechte wie Zugang zu Gerichten und faires Verfahren. Ohne diese Rechte kann es keine demokratische Gesetzgebung geben, keine fairen Diskurse und damit keine legitime Rechtsetzung.

Diese Grundrechte sind für Habermas aber nicht naturrechtlich begründet, also nicht vorstaatlich oder metaphysisch fundiert. Sie sind vielmehr Resultat einer Rekonstruktion der notwendigen Bedingungen demokratischer Selbstgesetzgebung. Sie sind nicht gegeben, sondern gesetzt, nicht entdeckt, sondern abgeleitet.

Das Problem der Selbstreferenz

Das Problem dieser Begründung liegt in ihrer Selbstreferenz. Die Grundrechte sind Bedingungen demokratischer Gesetzgebung, aber sie müssen selbst demokratisch gesetzt werden. Wie kann man demokratisch die Bedingungen von Demokratie setzen? Wie kann man durch Diskurs die Bedingungen von Diskurs etablieren?

Habermas ist sich dieses Problems bewusst und versucht, es durch eine Rekonstruktion zu lösen. Die Grundrechte sind nicht historisch erste Setzungen, sondern sie sind implizit in jeder demokratischen Praxis schon vorausgesetzt. Die Rekonstruktion macht explizit, was implizit schon gilt.

Diese Lösung ist unbefriedigend. Sie verschiebt das Problem ohne es zu lösen. Wenn die Grundrechte implizit schon vorausgesetzt sind, woher kommen sie dann? Sind sie nicht

doch vorstaatlich, naturrechtlich, metaphysisch? Habermas' Versuch, Naturrecht zu vermeiden, führt letztlich in eine Aporie.

Die Leere der prozeduralen Rechtstheorie

Die prozedurale Rechtstheorie bleibt hinsichtlich der Inhalte leer. Sie besagt, dass legitimes Recht demokratisch zustande kommen muss, aber sie sagt nicht, welche Gesetze erlassen werden sollten. Sie besagt, dass Grundrechte garantiert sein müssen, aber sie sagt nicht, welche konkreten Rechte über die minimalen Bedingungen hinaus wichtig sind.

Diese Leere ist gewollt. Habermas will dem demokratischen Prozess nicht vorgreifen und keine Inhalte vorschreiben. Die Bürger sollen selbst entscheiden, welche Gesetze sie wollen. Die Theorie gibt nur den Rahmen vor, nicht den Inhalt. Aber diese Leere ist auch problematisch. Sie gibt keine Orientierung, keine Ziele, keine Vision. Sie kann nicht sagen, wofür es sich zu kämpfen lohnt. Sie kann nur sagen, wie der Kampf fair ablaufen sollte. Blochs Hoffnung hingegen will Orientierung geben und für Ziele mobilisieren.

Blochs Naturrecht auf Aufruhr

Blochs Naturrecht ist nicht metaphysisch, sondern materialistisch begründet. Es ergibt sich nicht aus ewigen Wahrheiten oder aus göttlicher Ordnung, sondern aus den materialen Bedingungen menschlichen Lebens, aus den Bedürfnissen der Menschen, aus ihrem Leiden unter Herrschaft.

Diese materialistische Begründung ist emanzipatorisch und marxistisch grundiert. Die Menschen haben Bedürfnisse – nach Nahrung, nach Sicherheit, nach Anerkennung, nach Selbstverwirklichung. Diese Bedürfnisse sind nicht bloß subjektiv, sondern objektiv. Sie sind fundiert in der biologischen und sozialen Konstitution des Menschen.

Diese Bedürfnisse wiederum werden unter Herrschaftsverhältnissen systematisch verletzt. Die Ausbeutung entzieht den Menschen die Früchte ihrer Arbeit. Die Unterdrückung nimmt ihnen die Freiheit. Die Entfremdung entfremdet sie von sich selbst. Dieses Leiden ist nicht bloß subjektives Empfinden, sondern eine objektive Tatsache.

Aus diesem Leiden ergibt sich schließlich ein Recht auf Befreiung. Wer unter Herrschaft leidet, hat das Recht, sich zu befreien. Wer ausgebeutet wird, hat das Recht zu rebellieren. Wer unterdrückt wird, hat das Recht zum Aufruhr. Dieses Recht ist nicht von Gott oder Staat verliehen, sondern die notwendige Konsequenz der materiellen Situation.

Das Recht auf Aufruhr

Das zentrale Naturrecht ist für Bloch das Recht auf Aufruhr. Wo der Staat Unrecht übt, wo er unterdrückt, wo er die Würde verletzt, haben die Menschen das Recht, sich zu erheben. Dieses Recht ist nicht bloß theoretisch, sondern praktisch. Es legitimiert konkrete Kämpfe, konkrete Revolutionen und konkrete Widerstandshandlungen.

Bloch illustriert dies an historischen Beispielen. Die Bauernkriege waren legitim, weil die feudale Herrschaft Unrecht war. Die Französische Revolution war legitim, weil die absolutistische Monarchie das Volk unterdrückte. Die sozialistischen Revolutionen sind legitim, weil der Kapitalismus die Arbeiterklasse ausbeutet.

Dieses Recht auf Aufruhr ist nicht unbegrenzt oder willkürlich. Es gilt nur, wo wirklich Unrecht herrscht, wo wirklich Unterdrückung stattfindet. Und es verpflichtet: Wo Unrecht zu Recht wird, wird Widerstand zur Pflicht. Das Recht ist zugleich Verpflichtung.

Die Spannung zur Demokratie

Das Naturrecht auf Aufruhr steht in Spannung zur Demokratie. Wenn das Volk demokratisch entschieden hat, wenn Mehrheiten Gesetze erlassen haben – kann man dann trotzdem rebellieren? Blochs Antwort lautet: Ja, wenn diese Mehrheiten Unrecht tun, wenn sie unterdrücken oder fundamentale Rechte verletzen.

Diese Position ist radikal demokratisch und zugleich über die Demokratie hinausgehend. Sie ist radikal demokratisch, weil sie fordert, dass alle Menschen partizipieren können, dass niemand ausgeschlossen wird, dass wirkliche Selbstbestimmung herrscht. Sie ist über die Demokratie hinausgehend, weil sie Kriterien anerkennt, die der demokratischen Mehrheit vorausgehen und die diese nicht verletzen darf.

Die Frage lautet: Wer entscheidet, was Unrecht ist? Wer entscheidet, wann das Recht auf Aufruhr gilt? Blochs situiert dieses Recht materialistisch bei den Unterdrückten selbst, den Leidenden, den Ausgebeuteten. Sie wissen aus ihrer Erfahrung, was Unrecht ist. Sie brauchen keine Theorie, keine Philosophie, um zu wissen, dass sie leiden.

Diese Antwort ist offensichtlich problematisch. Was wenn verschiedene Gruppen verschiedenes als Unrecht ansehen? Was wenn die einen für Freiheit kämpfen, die anderen gegen Freiheit? Aus Blochs Perspektive entscheidet hier die Analyse welche Kämpfe progressiv sind und welche reaktionär. Aber diese Analyse ist umstritten, politisch, nicht einfach objektiv feststellbar und damit anfällig für Willkür.

Die Hoffnung als Rechtsprinzip

Blochs Naturrecht ist durchzogen vom Gedanken der Hoffnung. Das Recht ist nicht bloß das, was ist, sondern auch das, was sein könnte. Es ist nicht bloß gegenwärtig, sondern zukunftsorientiert. Es ist nicht bloß Schutz des Bestehenden, sondern Transformation zum Besseren.

Diese Hoffnung unterscheidet Blochs Naturrecht von traditionellen Naturrechtskonzeptionen. Das klassische Naturrecht war statisch als Bewahrung einer gegebenen Ordnung und damit Legitimation des Bestehenden. Bloch dynamisiert den Naturrechtsbegriff und macht ihn zum Hebel für Transformation und Revolution.

Das Recht auf Aufruhr ist das Recht auf Zukunft, auf Veränderung, auf Noch-Nicht. Es ist nicht bloß defensiv – Schutz vor Übergriffen –, sondern offensiv – Erkämpfung neuer Rechte, Transformation der Verhältnisse. Es ist nicht bloß konservativ, sondern progressiv.

Diese Hoffnungsdimension fehlt bei Habermas. Sein Recht ist prozedural, formal, und ohne utopische Energie. Es kann das Bestehende legitimieren und Verfahren regeln, aber es dient nicht der Transformation und kann damit keine Hoffnung auf radikal andere Verhältnisse wecken.

Die Frage der radikalen Demokratie

Habermas entwickelt ein Modell deliberativer Demokratie, das über die bloße Aggregation von Interessen hinausgehen soll. Demokratie ist nicht primär Mehrheitsentscheidung oder Kompromiss zwischen Interessen, sondern Deliberation, Diskurs, gemeinsame Meinungsbildung.

Dieses Modell hat mehrere Elemente. In der öffentliche Deliberation – in Medien, in Vereinen, in sozialen Bewegungen – werden Themen diskutiert, Argumente ausgetauscht und Meinungen gebildet. Diese Öffentlichkeit ist nicht formal organisiert, aber sie ist zentral für Demokratie. Die parlamentarische Deliberation nimmt die Themen aus der Öffentlichkeit auf, um sie formal zu diskutieren und zu Gesetzen zu verdichten. Diese institutionelle Deliberation ist geregelt und verbindlich.
Die Gerichte prüfen schließlich, ob Gesetze mit den Grundrechten vereinbar sind und damit legitim sind. Diese Prüfung ist ebenfalls institutionalisiert und stark formalisiert.

Dieses Modell ist anspruchsvoll. Es setzt eine funktionierende Öffentlichkeit, informierte Bürger, faire Diskurs und rationale Argumentation voraus. Empirisch sind diese Voraussetzungen oft nicht erfüllt. Die reale Demokratie ist durchsetzt von Machtverhältnissen, von Manipulation, von Ungleichheit.

Blochs radikale Demokratie

Bloch entwickelt kein systematisches Demokratiemodell, aber seine Position impliziert eine radikale Demokratie, die über Habermas' deliberatives Modell deutlich hinausgeht. Radikale Demokratie bedeutet: nicht nur politische Partizipation, sondern auch ökonomische Demokratie; nicht nur formale Gleichheit, sondern materiale Gleichheit; nicht nur Diskurs, sondern auch Transformation.

Demokratie kann nicht auf die Politik beschränkt bleiben, sondern muss auch die Ökonomie erfassen. Die Produktionsmittel müssen demokratisch kontrolliert werden, die Arbeit demokratisch organisiert, die Verteilung demokratisch bestimmt. Ohne ökonomische Demokratie bleibt politische Demokratie formal, bleibt Herrschaft bestehen. Demokratie setzt darüber hinaus voraus, dass alle wirklich gleich sind – nicht nur formal durch gleiche Rechte, sondern material durch gleiche Ressourcen, gleiche Bildung, gleiche Möglichkeiten. Ohne materiale Gleichheit ist keine vollständige Demokratie möglich. Demokratie ist schließlich nicht bloß Verwaltung des Bestehenden, sondern Transformation zum Besseren. Die demokratische Partizipation muss sich auf fundamentale Veränderung richten, also auf die Befreiung von Herrschaft.

Diese radikale Demokratie ist utopisch im blochschen Sinne. Sie ist nicht bloß Ideal, sondern Orientierung für konkrete Kämpfe. Sie ist nicht bloß Endzustand, sondern Prozess. Sie ist nicht bloß Theorie, sondern Praxis.

Die Grenzen der deliberativen Demokratie

Die deliberative Demokratie hat Grenzen, die besonders in Krisensituationen sichtbar werden. Sie ist langsam. Deliberation braucht Zeit – Zeit für Diskurse, Zeit für Meinungsbildung, Zeit für Konsensbildung. In Krisensituationen, bei drohenden

Katastrophen, bei Notständen ist diese Zeit oft nicht vorhanden. Sie setzt daneben voraus, dass Menschen rational argumentieren, dass sie Argumenten zugänglich sind und überzeugt werden können. Aber Menschen sind oft irrational und Manipulationen ausgesetzt. Die Deliberation funktioniert nicht, wenn die Voraussetzungen nicht gegeben sind. Sie setzt schließlich formale Gleichheit voraus – jeder hat eine Stimme, jeder kann argumentieren. Aber faktisch sind Menschen nicht gleich. Manche haben mehr Ressourcen, mehr Bildung, mehr Zugang zu Medien. Diese Ungleichheiten verzerren die Deliberation und machen sie zum Herrschaftsinstrument.

Blochs radikale Demokratie versucht, diese Grenzen zu überwinden. Sie fordert nicht nur Deliberation, sondern auch Transformation der materialen Bedingungen. Sie fordert nicht nur faire Diskurse, sondern auch Abschaffung von Herrschaft. Sie ist radikaler und damit anspruchsvoller – aber auch realistischer hinsichtlich der Hindernisse.

Die Notwendigkeit des Konflikts

Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass Habermas' deliberative Demokratie auf Konsens zielt, auf Verständigung, auf gemeinsame Wahrheiten. Bloch hingegen erkennt die Notwendigkeit des Konflikts, des Kampfes, der Auseinandersetzung.

Nicht alle Konflikte sind durch Diskurs lösbar. Nicht alle Interessen sind vereinbar. Manche Konflikte sind antagonistisch – zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten, zwischen Herrschenden und Beherrschten. Diese Konflikte können nicht durch Deliberation gelöst werden, sondern nur durch Kampf, durch Transformation der Verhältnisse.
Habermas' Modell tendiert dazu, diese antagonistischen Konflikte zu harmonisieren und damit zu entpolitisieren. Es suggeriert, dass alle Konflikte durch Diskurs lösbar sind, dass Konsens immer möglich ist. Aber das ist Illusion. Manche Konflikte erfordern eine Entscheidung jenseits des Konsenses.

Blochs Position erkennt, dass Emanzipation Kampf erfordert und nicht durch Diskurs allein erreicht werden kann. Die deliberative Demokratie ist wichtig, aber sie reicht nicht aus. Es braucht auch soziale Bewegungen, braucht Widerstand, braucht kämpfende Hoffnung.

4.3.5 Öffentlichkeit und Utopie

Der herrschaftsfreie Diskurs als Verfahrensideal

Habermas entwickelt früh das Konzept der idealen Sprechsituation. Diese ist charakterisiert durch Chancengleichheit – alle können gleichermaßen teilnehmen, Herrschaftsfreiheit – kein Zwang außer dem Zwang des besseren Arguments. Durch Wahrhaftigkeit – alle meinen, was sie sagen, und durch Verständigungsorientierung – alle zielen auf Konsens, nicht auf strategischen Erfolg.

Diese ideale Sprechsituation ist kontrafaktisch. Sie ist empirisch nie vollständig realisiert und wird faktisch immer verletzt. Aber sie ist notwendig als regulatives Ideal, als Maßstab für Kritik, als Orientierung für Praxis. Wir können kritisieren, dass reale Diskurse herrschaftsförmig sind, weil wir das Ideal herrschaftsfreier Diskurse haben.

Diese ideale Sprechsituation ist formal konzipiert. Sie schreibt nicht vor, worüber gesprochen werden soll oder was gesagt werden soll. Sie bestimmt nur die Bedingungen, unter denen Sprechen legitim ist. Sie ist prozedural, nicht substanziell.

Die Öffentlichkeit als Raum der Deliberation

Habermas entwickelt in „Strukturwandel der Öffentlichkeit" (1962) und in späteren Schriften eine Theorie der Öffentlichkeit. Die Öffentlichkeit ist der Raum, in dem Bürger frei diskutieren können, in dem Meinungen gebildet werden, in dem Macht kritisiert wird. Diese Öffentlichkeit ist zentral für Demokratie. Ohne sie können Bürger nicht informiert werden, können sie nicht partizipieren und nicht kontrollieren. Die Öffentlichkeit ist Vermittlungsinstanz zwischen Gesellschaft und Staat, zwischen Lebenswelt und System.

Habermas diagnostiziert einen Strukturwandel der Öffentlichkeit. Die bürgerliche Öffentlichkeit des 18. und 19. Jahrhunderts – Salons, Kaffeehäuser, Zeitungen – war Raum kritischer Deliberation. Die moderne Massenöffentlichkeit – Fernsehen, Boulevard, PR – ist degeneriert zu Manipulation, zu Werbung, zu Kulturindustrie.

Diese Diagnose weist Verwandtschaften zur Kulturindustriethese von Adorno und Horkheimer auf. Aber Habermas ist weniger pessimistisch. Er sieht Potenziale zur Revitalisierung der Öffentlichkeit in zivilgesellschaftlichen Organisationen, in sozialen Bewegungen und auch in neuen Medien.

Die Grenzen des Diskursideals

Das Diskursideal stößt in der Realität an mehrere Grenzen. Erstens setzt es Bildung voraus. Nicht alle Menschen können gleichermaßen argumentieren, haben gleichermaßen Zugang zu Informationen, können gleichermaßen komplexe Argumente verstehen. Diese Ungleichheit ist nicht einfach zu überwinden. Sie ist strukturell, ist Resultat gesellschaftlicher Verhältnisse. Zweitens setzt es Zeit voraus. Diskurse brauchen Zeit, brauchen Geduld, brauchen die Bereitschaft zuzuhören, zu argumentieren, sich überzeugen zu lassen. In einer beschleunigten Gesellschaft, in der alles sofort sein muss, ist diese Zeit oft nicht vorhanden. Und drittens ignoriert es Macht. Der Zwang des besseren Arguments funktioniert nur, wenn alle gleich mächtig sind, wenn niemand sanktionieren kann, wenn niemand ausschließen kann. Aber faktisch sind Menschen nicht gleich mächtig. Diese Machtungleichheiten verzerren Diskurse und machen sie zu Herrschaftsinstrumenten.

Diese Grenzen sind nicht bloß empirische Defizite, die zu beheben wären. Sie sind strukturell als Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse. Solange es eine Klassengesellschaft gibt, solange es Herrschaft gibt, wird es keine idealen Diskurse geben. Habermas' Ideal bleibt kontrafaktisch – und das ist zugleich seine Stärke als Maßstab und seine Schwäche da es unerreichbar ist.

Die Verfahrensförmigkeit der Öffentlichkeit

Habermas' Öffentlichkeit ist schreibt nicht vor, was gesagt werden soll, welche Positionen richtig sind, welche Ziele erstrebenswert sind. Sie bestimmt nur, wie diskutiert werden soll – fair, rational, herrschaftsfrei. Diese Verfahrensförmigkeit hat den Vorteile, dass sie neutral

gegenüber verschiedenen Weltanschauungen ist, Pluralismus respektiert und Koexistenz ermöglicht . Sie zwingt niemandem eine bestimmte Position auf.

Aber sie bleibt letztlich leer, gibt keine Orientierung und kann nicht mobilisieren. Eine Öffentlichkeit, die nur verfahrensförmig ist, kann nicht sagen, wofür es sich zu kämpfen lohnt, kann keine Hoffnung wecken oder utopische Energien freisetzen.

Blochs Öffentlichkeit wäre anders konzipiert. Sie wäre nicht nur Raum des Diskurses, sondern auch Raum der Utopie, nicht nur Ort der Deliberation, sondern auch Ort der Hoffnung, nicht nur Verfahren, sondern auch Inhalt. In dieser Öffentlichkeit würden nicht nur Argumente ausgetauscht, sondern auch Sehnsüchte artikuliert, nicht nur Positionen verhandelt, sondern auch Visionen entwickelt.

Die Notwendigkeit substantieller Orientierung

Die prozedurale Öffentlichkeit bleibt leer. Sie sagt, wie wir diskutieren sollen, aber nicht worüber, wozu, mit welchem Ziel. Sie ist formal, ist neutral, ist indifferent gegenüber Inhalten. Diese Leere ist in mehrerer Hinsicht problematisch. Menschen brauchen nicht nur Verfahren, sondern auch Ziele, nicht nur Regeln, sondern auch Visionen, nicht nur Form, sondern auch Inhalt.

Eine Öffentlichkeit, die nur prozedural ist, gibt keine Orientierung und lässt Menschen orientierungslos. Menschen kämpfen nicht für Verfahren, sondern für Inhalte. Sie engagieren sich nicht für die ideale Sprechsituation, sondern für Gerechtigkeit, für Freiheit, für ein gutes Leben. Die prozedurale Öffentlichkeit kann nicht mobilisieren, kann keine sozialen Bewegungen inspirieren. Darüber hinaus braucht Kritik Maßstäbe und Kriterien und letztlich Vorstellungen vom Besseren. Eine rein prozedurale Öffentlichkeit hat keine solchen Maßstäbe. Sie kann nur formale Verstöße kritisieren – unfaire Diskurse –, aber nicht inhaltliche – falsche Politik.

Die Notwendigkeit materialer Hoffnung

Bloch zeigt dass Öffentlichkeit materiale Hoffnung braucht. Konkrete Utopien, Vorstellungen vom besseren Leben, die Artikulation des Noch-Nicht sind Erscheinungsformen dieser Hoffnung ohne die die öffentliche Deliberation steril und damit folgenlos bleibt.

Diese materiale Hoffnung ist nicht nur willkürliche subjektive Phantasie. Sie ist fundiert in objektiven Tendenzen, in realen Bedürfnissen, in konkreten Kämpfen. Die Hoffnung artikuliert, was in der Wirklichkeit als Möglichkeit angelegt ist, was als Tendenz sich durchsetzt und was als Sehnsucht Menschen antreibt.

Die Öffentlichkeit muss diese Hoffnung Raum geben. Sie muss zulassen, dass Utopien artikuliert werden, dass Visionen entwickelt werden, dass das Noch-Nicht ausgesprochen wird und darf sich nicht auf bloße Verfahren und formale Diskurse beschränken.

Die Integration von Prozedur und Substanz

Die Öffentlichkeit braucht letztlich Prozedur und Substanz. – faire Verfahren und materiale Orientierung, herrschaftsfreie Diskurse und utopische Energien, formale Rationalität und substantielle Hoffnung.

Die Verfahren sind notwendig, um zu verhindern, dass eine Gruppe ihre Substanz allen anderen aufzwingt, um Pluralismus zu ermöglichen, um Herrschaft zu verhindern. Faire Diskurse sind wichtig, um Chancengleichheit und Herrschaftsfreiheit zu gewährleisten.

Aber die Substanz ist ebenso notwendig, um zu orientieren, um zu mobilisieren, um zu kritisieren. Die Aufgabe besteht darin, beide Momente zu integrieren. Eine Öffentlichkeit, die prozedural ist und zugleich substantiell, die faire Diskurse ermöglicht und zugleich Hoffnung artikuliert, die Pluralismus respektiert und zugleich für Gerechtigkeit kämpft. Diese Integration ist nicht einfach, sondern spannungsreich und dialektisch. Aber sie ist notwendig.

Beispiele gelungener Integration

Es gibt historische Beispiele, in denen diese Integration gelungen ist. Die Arbeiterbewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts hatte prozedurale Elemente – demokratische Strukturen, faire Diskurse innerhalb der Bewegung – und substantielle Orientierung – die Vision der klassenlosen Gesellschaft, die Hoffnung auf Befreiung. Auch die Bürgerrechtsbewegung in den USA hatte prozedurale Forderungen – gleiche politische Rechte, faire Verfahren – und substantielle Vision – der Traum von einer Gesellschaft ohne Rassismus, die Hoffnung auf wirkliche Gleichheit. Schließlich hat auch die ökologische Bewegung prozedurale Forderungen – Partizipation bei Umweltentscheidungen, Transparenz – und substantielle Vision – eine nachhaltige Gesellschaft, die Hoffnung auf Versöhnung mit der Natur.

Diese Bewegungen zeigen: Die Integration ist möglich, aber sie ist nicht widerspruchsfrei, sondern konfliktbeladen und muss permanent erneuert werden. Aber sie ist möglich und sie ist notwendig für erfolgreiche emanzipatorische Politik.

Die Grenzen des Diskurses in der Klimakrise

Die Klimakrise zeigt die Grenzen der deliberativen Demokratie drastisch. Die Krise ist dringlich, erfordert schnelles Handeln und kann nicht auf langwierige Diskurse warten. Die die Problemlage ist eindeutig: Die Emissionen müssen schnell drastisch reduziert werden. Dennoch geschieht zu wenig un zu langsam.

Die deliberative Demokratie hat Schwierigkeiten mit dieser Situation. Erstens sind die Diskurse langsam. Bis ein Konsens erreicht ist, bis Mehrheiten sich bilden, bis Gesetze erlassen werden, vergeht zu viel Zeit. Die Krise wartet nicht.

Zweitens werden die Diskurse von Interessen verzerrt. Die fossile Industrie hat enorme Ressourcen, um Diskurse zu beeinflussen, um Zweifel zu säen und um Maßnahmen zu verzögern. Die herrschaftsfreien Diskurse sind hier eine offensichtliche Illusion.

Drittens erreichen die Diskurse keine Verbindlichkeit. Selbst wenn Konsens erreicht wird und Mehrheiten konkrete Maßnahmen beschließen, scheitert die Umsetzung oft. Die nationalen

Diskurse können globale Probleme nicht lösen. Die demokratischen Verfahren sind zu langsam für die globale Krise.

Die Notwendigkeit substanzieller Orientierung

Die Klimakrise zeigt die Notwendigkeit substanzieller Orientierung. Es reicht nicht zu sagen: Wir sollten fair diskutieren. Es muss auch gesagt werden: Wir müssen die Emissionen reduzieren, wir müssen die Klimaerwärmung stoppen, wir müssen die Lebensgrundlagen erhalten. Diese Orientierungen sind aufgrund der existenziellen Bedrohung nicht rational verhandelbar, sondern notwendig.

Blochs Naturrechtsverständnis sieht hier eine Legitimation von Widerstand gegeben. Das Recht auf Leben, das Recht auf eine bewohnbare Erde, das Recht zukünftiger Generationen sind fundamental, nicht disponibel und stehen jenseits demokratischer Deliberation. Wenn demokratische Mehrheiten diese Rechte verletzen, ist Widerstand gerechtfertigt.

Diese substantielle Orientierung ist nicht autoritär oder antidemokratisch. Sie will die Entscheidung nicht in die Hände von Eliten geben, sondern verweist auf Grenzen, die die Demokratie nicht verletzen darf.

Die Rolle sozialer Bewegungen

Die Klimabewegung – Fridays for Future, Extinction Rebellion, andere – zeigt die Notwendigkeit und die Grenzen deliberativer Demokratie. Diese Bewegungen operieren teils innerhalb, teils außerhalb demokratischer Verfahren. Sie artikulieren Forderungen, sie mobilisieren Öffentlichkeit, sie beeinflussen Diskurse, sie versuchen Mehrheiten zu gewinnen. Dies ist deliberative Demokratie in Aktion. Sie üben aber zugleich zivilen Ungehorsam, um durch Störung Aufmerksamkeit zu erzwingen. Dies geht über deliberative Demokratie hinaus, ist Druck, ist Zwang und nicht bloß Diskurs.

Diese Doppelstrategie zeigt paradigmatisch die Grenzlinie zwischen den Konzepten von Habermas und Bloch. Für Habermas kann ziviler Ungehorsam kann nur legitim sein, wenn er symbolisch ist, wenn er die Konsequenzen akzeptiert, wenn er auf Diskursveränderung zielt. Die radikalen Formen – Blockaden, Sabotage, Erzwingung – sind für ihn illegitim.

Aus der Sicht von Bloch ist das Vorgehen jedoch legitim. Wenn die demokratischen Verfahren versagen, wenn sie die Lebensgrundlagen gefährden, ist radikaler Widerstand gerechtfertigt. Das Naturrecht auf Leben und Zukunft steht über den demokratischen Verfahren.

Die Dringlichkeit gegen die Prozedur

Die Klimakrise zeigt, dass Dringlichkeit und Prozedur nicht immer kompatibel sind. Manchmal müssen Maßnahmen ergriffen werden, auch wenn noch kein Konsens besteht. Diese Dringlichkeit ist schwer vereinbar mit deliberativer Demokratie, die Zeit für Diskurse und Konsensbildung braucht. Habermas hat für diese Situation keine überzeugende Antwort. Seine Theorie ist für Normalzeiten und nicht für Krisen gebaut. Sie beruht auf langfristigen Prozessen in einem stabilen Umfeld und erschwert notwendige Transformation.

Bloch hingegen denkt von der Krise aus, von der Dringlichkeit, von der Notwendigkeit radikaler Transformation. Seine Philosophie ist eine Theorie der Umbrüche, Revolutionen und Situationen, in denen schnell gehandelt werden muss.

Deliberation und Dringlichkeit

Die Problematik der Dichotomie von Deliberation und Dringlichkeit zeigt sich exemplarisch anhand der Klimakrise. Die Klimapolitik braucht demokratische Deliberation, um Akzeptanz zu schaffen, verschiedene Perspektiven zu integrieren und faire Lösungen zu finden. Aber sie braucht auch Dringlichkeit, um angesichts der erheblichen Gefährdung schnell zu handeln.

Diese Spannung auszuhalten ist die Aufgabe zeitgenössischer Politik. Es braucht deliberative Prozesse, aber auch substanzielle Orientierungen. Es braucht faire Diskurse, aber auch klare Grenzen – die Lebensgrundlagen sind nicht verhandelbar. Es braucht demokratische Verfahren, aber auch die Bereitschaft zu handeln, auch wenn noch kein vollständiger Konsens besteht.

Diese Synthese ist schwierig, ist konfliktreich. Sie erfordert, Habermas' Einsichten zu würdigen – die Bedeutung fairer Verfahren, die Notwendigkeit von Deliberation – und zugleich Blochs Einsichten – die Notwendigkeit substanzieller Orientierung, die Legitimität von Widerstand bei fundamentalen Rechtsverletzungen. Beide Denker haben recht und beide haben Grenzen. Die Aufgabe besteht darin, ihre Einsichten zu integrieren, ihre Grenzen zu überwinden, eine Politik zu entwickeln, die deliberativ und dringlich ist, prozedural und substantiell, diskursiv und hoffnungsvoll.

V. Unorthodoxe Marxismen: Bloch, Benjamin und die messianische Linke

5.1 Walter Benjamin: Messianismus und materialistischer Augenblick

Die Beziehung zwischen Ernst Bloch und Walter Benjamin stellt eine der produktivsten theoretischen Konstellationen innerhalb der unorthodoxen marxistischen Tradition dar. Beide Denker teilen fundamentale Voraussetzungen: die Ablehnung eines mechanistischen Geschichtsdeterminismus, die Integration theologischer Motive in materialistische Analysen, die Kritik am sozialdemokratischen Fortschrittsoptimismus. Zugleich entwickeln sie unterschiedliche, teils entgegengesetzte Positionen zur Temporalität, zur Eschatologie und zur ästhetischen Erfahrung.

Die theoretische Nähe zwischen beiden Denkern ist biographisch fundiert. Benjamin und Bloch lernten sich 1919 in der Schweiz kennen und standen bis zu Benjamins Tod 1940 in regem Austausch. Der Briefwechsel dokumentiert wechselseitige Beeinflussung und produktive Differenzen.

Die systematische Differenz lässt sich als Opposition zweier Zeitkonzeptionen verstehen. Benjamin denkt primär vom Augenblick aus, von der messianischen Jetztzeit, vom plötzlichen Einbruch der Erlösung. Bloch denkt primär vom Prozess aus, vom Noch-Nicht, von der tendenziellen Entwicklung zur Heimat. Diese Opposition ist nicht bloß temporal, sondern betrifft fundamentale Fragen der Geschichtsphilosophie, der revolutionären Strategie, der ästhetischen Theorie.

5.1.1 Die geschichtsphilosophischen Thesen: Jetztzeit versus Noch-Nicht Benjamins Geschichtsphilosophie

Walter Benjamin entwickelt seine geschichtsphilosophische Position primär in „Über den Begriff der Geschichte” (1940), seinem letzten Text, verfasst kurz vor seinem Suizid auf der Flucht vor den Nationalsozialisten. Diese Thesen sind Fragment geblieben, aphoristisch verdichtet und nicht systematisch ausgearbeitet. Dennoch enthalten sie eine kohärente Kritik am Historismus und am sozialdemokratischen Fortschrittsglauben.

Die zentrale Kategorie ist die Jetztzeit. Benjamin schreibt: „Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet”. Die Jetztzeit ist nicht ein Punkt in einem kontinuierlichen Zeitfluss, sondern ein Augenblick, in dem die Vergangenheit aufblitzt, in dem Erlösung möglich wird, in dem Geschichte zum Stillstand kommt.

Diese Konzeption richtet sich gegen zwei Positionen. Erstens gegen den Historismus, der die Vergangenheit objektiviert, der sie behandelt wie ein Kontinuum von Fakten, der sich einfühlt in vergangene Epochen. Für Benjamin ist diese historistische Haltung affirmativ. Sie identifiziert sich mit den Siegern, übernimmt deren Perspektive und naturalisiert deren Herrschaft.

Zweitens gegen den sozialdemokratischen Fortschrittsglauben, der Geschichte als kontinuierlichen Fortschritt denkt, der auf die allmähliche Verbesserung der Verhältnisse hofft, der die Revolution als Resultat ökonomischer Entwicklung erwartet. Für Benjamin ist dieser Fortschrittsglaube illusionär. Er verkennt, dass der Fortschritt selbst die Katastrophe ist, dass die Geschichte nicht Entwicklung, sondern permanente Katastrophe darstellt.

Die Alternative ist die messianische Geschichtsauffassung. Geschichte ist nicht Kontinuum, sondern eine Reihe von Konstellationen. In bestimmten Augenblicken – den messianischen Augenblicken – blitzt die Vergangenheit auf, wird erkennbar und rettbar. Diese Augenblicke sind diskontinuierlich und nicht planbar. Sie ereignen sich plötzlich und sind mehr Notwendigkeit als Gnade.

Die schwache messianische Kraft

Benjamin schreibt, das uns eine „schwache messianische Kraft mitgegeben (ist), an welche die Vergangenheit Anspruch hat" (Thesis II). Die messianische Kraft ist schwach, nicht stark. Sie garantiert nicht die Erlösung, sie macht sie nur möglich. Sie ist nicht determiniert, nicht notwendig, nicht gesichert. Sie kann auch scheitern, kann ungenutzt bleiben, kann verloren gehen. Aber jede Generation trägt die ethische Verantwortung, den verpassten Möglichkeiten und dem Leid der Vergangenheit im Hier und Jetzt eine Stimme zu geben – dies ist die „schwache", aber notwendige Kraft zur Erlösung.

Diese Schwäche unterscheidet Benjamins Position von starken Erlösungskonzeptionen, sei es religiös oder säkular. Die jüdische Tradition kennt die starke messianische Hoffnung – der Messias wird kommen, wird erlösen und das Reich Gottes errichten. Der Marxismus kennt die starke revolutionäre Hoffnung – die Revolution wird den Sozialismus errichten. Benjamin verwirft beide starken Konzeptionen.

Die schwache messianische Kraft ist Möglichkeit, nicht Notwendigkeit. Jede Generation hat diese Möglichkeit, aber keine Garantie. Die Erlösung kann geschehen, muss aber nicht. Sie hängt ab von Praxis, von Erkenntnis, von Kampf. Sie ist nicht gegeben, sondern aufgegeben.

Diese schwache Messianität unterminiert im Politischen den Gedanken das Warten auf die Revolution und das Vertrauen auf historische Notwendigkeiten. Sie fordert Aktivität, fordert Kampf, fordert die Nutzung der messianischen Augenblicke. Aber sie garantiert nicht den Erfolg, verspricht nicht die Erlösung und gibt keine Gewissheit.

Der Engel der Geschichte

Benjamins berühmteste Explikation findet sich in Thesis IX, der Interpretation von Paul Klees „Angelus Novus". Der Engel der Geschichte sieht rückwärts, sieht die Katastrophe, die sich zu einem einzigen Trümmerhaufen aufhäuft. Er möchte verweilen, die Toten wecken, das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradies her, treibt ihn in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Dieser Sturm ist der Fortschritt.

Diese Allegorie enthält die Schlüsselelemente von Benjamins Geschichtsphilosophie. Erstens: Die Geschichte ist Katastrophe. Nicht Entwicklung, nicht Fortschritt, nicht

Verbesserung, sondern permanente Katastrophe, permanente Zerstörung. Der Blick auf die Geschichte offenbart Trümmer, offenbart Leiden, offenbart Niederlagen. Zweitens: Der Engel ist ohnmächtig. Er möchte helfen, möchte retten, möchte heilen. Aber er kann nicht. Der Sturm treibt ihn fort, macht Rettung und Eingreifen unmöglich. Diese Ohnmacht charakterisiert die Position des kritischen Theoretikers als messianischen Materialisten. Drittens: Der Fortschritt ist der Sturm und damit nicht die Lösung, sondern das Problem. Der Glaube an Fortschritt ist folgerichtig Ideologie, die die permanente Katastrophe verschleiert und das Weitermachen legitimiert.

Diese pessimistische Diagnose unterscheidet Benjamin fundamental von Bloch. Wo Bloch tendenzielle Entwicklung zur Heimat sieht, sieht Benjamin permanenten Untergang. Wo Bloch Hoffnung artikuliert, artikuliert Benjamin Verzweiflung. Wo Bloch den Fortschritt ausdifferenziert, verwirft Benjamin ihn.

Die Vergangenheit als unabgeschlossen

Eine weitere zentrale These Benjamins lautet: Die Vergangenheit ist nicht abgeschlossen. Sie ist offen, veränderbar und kann gerettet werden. Der historische Materialist kämpft nicht nur für die Zukunft, sondern auch für die Vergangenheit. Er kämpft dafür, die Toten zu erlösen, die Besiegten zu befreien und das Unabgegoltene zu realisieren.

Diese Konzeption ist theologisch fundiert. In der jüdischen Tradition gilt: Die Erlösung betrifft nicht nur die Lebenden, sondern auch die Toten. Die Auferstehung der Toten ist Teil der messianischen Erlösung. Benjamin säkularisiert dieses Motiv. Die Erlösung der Vergangenheit geschieht nicht durch göttliches Eingreifen, sondern durch historische Erkenntnis und revolutionäre Praxis.

Die Vergangenheit erlösen bedeutet für Benjamin sie anders zu erinnern und tradieren. Nicht aus der Perspektive der Sieger, sondern aus der Perspektive der Besiegten. Nicht als Kontinuum des Fortschritts, sondern als Konstellation von Kämpfen, Niederlagen, uneingelösten Hoffnungen. Diese Umschreibung der Geschichte ist politischer Akt als Teil des revolutionären Kampfes.

Für Benjamin ist die „Geschichte ist auf die Erlösung der Vergangenheit angewiesen". Die Erlösung der Vergangenheit geschieht durch das „Eingedenken". Dies ist ein aktiver Prozess, bei dem die Nachgeborenen die Leiden und Hoffnungen der Unterdrückten der Geschichte wachrufen. Diese Erlösung ist nicht bloß retrospektiv, nicht bloß Erinnerung, sondern produktiv und konstitutiv für Gegenwart und Zukunft. Nur wer die Vergangenheit erlöst, kann die Gegenwart transformieren.

Blochs Noch-Nicht als Temporalität

Blochs zentrale Zeitkategorie ist das Noch-Nicht. Es bezeichnet nicht bloß Zukünftiges, sondern eine Struktur der Gegenwart. Das Noch-Nicht ist das, was in der Gegenwart angelegt ist als Möglichkeit, als Tendenz, als Latenz. Es ist nicht nur noch nicht realisiert, sondern es drängt auf Realisierung, es tendiert zur Verwirklichlichung.

Diese Konzeption unterscheidet sich fundamental von Benjamins Jetztzeit. Das Noch-Nicht ist prozessual, nicht augenblickhaft. Es entwickelt und realisiert sich schrittweise, nicht als

plötzlicher Einbruch, sondern als kontinuierliche Entwicklung. Es ist nicht diskontinuierlich, sondern fortlaufend.

Bloch denkt Geschichte als Prozess. Nicht als leere, homogene Zeit, das teilt er mit Benjamin. Aber auch nicht als Konstellation von Augenblicken, sondern als gerichtete Entwicklung, als Tendenz, als Bewegung auf ein Ziel hin. Dieses Ziel ist nicht fixiert, nicht determiniert, nicht garantiert. Aber es ist nicht bloß möglich, sondern wahrscheinlich, ist nicht bloß Gnade, sondern Resultat objektiver Tendenzen.

Diese prozessuale Geschichtsauffassung legitimiert langfristige politische Strategien, und den geduldigen Aufbau von Strukturen. Sie wartet nicht auf den messianischen Augenblick, sondern arbeitet kontinuierlich an der Transformation als Realisierung des Noch-Nicht.

Die Opposition: Diskontinuität versus Kontinuität

Die fundamentale Opposition zwischen Benjamin und Bloch lässt sich als Opposition von Diskontinuität und Kontinuität verstehen. Benjamin denkt radikal diskontinuierlich. Die Geschichte ist keine fortlaufende Entwicklung, sondern eine Abfolge von Katastrophen, unterbrochen von seltenen messianischen Augenblicken. Die Revolution ist nicht Resultat von Entwicklung, sondern Sprung, Bruch, Unterbrechung.

Für Benjamin sprengt die Revolution das Kontinuum und unterbricht den Fortschritt als Diskontinuität. Sie ist nicht Höhepunkt einer Entwicklung, sondern Bruch mit aller Entwicklung und damit kein bloßes Ereignis innerhalb der Geschichte, sondern ein Riss, der die etablierte geschichtliche Ordnung unterbricht. Dieses Bewusstsein ist nicht theoretisch, sondern entsteht unmittelbar im Akt der Revolution.

Bloch denkt hingegen kontinuierlicher. Die Geschichte ist nicht bloß Katastrophe, sondern auch Akkumulation von Möglichkeiten. Die Revolution ist nicht bloß Bruch, sondern auch Resultat von Entwicklungen, von Tendenzen, von Prozessen. Sie unterbricht nicht einfach, sondern sie realisiert, was sich angebahnt und entwickelt hat.

Diese Opposition ist nicht absolut. Benjamin leugnet nicht, dass es Entwicklungen gibt. Bloch leugnet nicht, dass es Brüche gibt. Aber die Akzentuierung ist fundamental verschieden. Benjamin akzentuiert die Diskontinuität, die Katastrophe, den Bruch. Bloch akzentuiert die Kontinuität, die Entwicklung, den Prozess.

Die Frage der Fortschrittskritik

Beide Denker kritisieren den Fortschrittsglauben, aber aus verschiedenen Gründen und mit verschiedenen Konsequenzen. Benjamin kritisiert den Fortschritt als solchen. Der Glaube an Fortschritt ist Ideologie, verschleiert die Katastrophe, legitimiert das Weitermachen. Der Sturm des Fortschritts häuft die Trümmer auf.

Benjamin wendet sich gegen die Idee, dass Geschichte automatisch zum Besseren führt. Da der Fortschritt auf der andauernden Unterwerfung der Natur und der Ausbeutung von Menschen beruht, ist der Fortschritt selbst die Katastrophe. Die „Rettung“ (Erlösung) besteht für Benjamin darin, das Kontinuum der Geschichte zu unterbrechen. Die Geschichte darf eben nicht „so weiter“ gehen. Benjamin fordert, den Begriff des Fortschritts nicht als lineare

Verbesserung, sondern als eine Abfolge von Katastrophen zu verstehen, die nur durch ein bewusstes Anhalten, einen "Notbremse"-Zug der Geschichte, gestoppt werden kann

Bloch kritisiert nicht den Fortschritt als solchen, sondern den falschen Fortschrittsbegriff. Der sozialdemokratische Fortschrittsglaube ist mechanistisch und letztlich affirmativ. Er vertraut auf eine automatische Entwicklung aus historischer Notwendigkeit und als ökonomischer Fortschritt. Dieser Glaube ist illusionär und politisch lähmend.

Aber Bloch verwirft nicht jeden Fortschrittsbegriff. Es gibt realen Fortschritt – in der Technik, in der Wissenschaft, in den politischen Errungenschaften. Die Aufgabe besteht darin, den Fortschritt zu auszudifferenzieren und zwischen progressivem und regressivem Fortschritt zu unterscheiden, zwischen Fortschritt in der Naturbeherrschung und Fortschritt in der Befreiung.

Die temporale Struktur der Hoffnung

Die Opposition zwischen Benjamin und Bloch lässt sich auch als Opposition zweier Hoffnungsstrukturen verstehen. Benjamins Hoffnung ist apokalyptisch strukturiert. Sie hofft auf den plötzlichen Einbruch, auf die messianische Unterbrechung, auf das Ende der Geschichte. Diese Hoffnung ist nicht graduell, nicht prozessual, sondern radikal, abrupt, diskontinuierlich.

Diese apokalyptische Hoffnung ist schwach, wie Benjamin betont. Sie ist keine Gewissheit, keine Garantie. Sie kann enttäuscht werden und unerfüllt bleiben. Aber wenn sie sich erfüllt, erfüllt sie sich als universelle Erlösung, als Ende aller Leiden, als Ankunft im Reich der Freiheit.

Blochs Hoffnung ist prozessual strukturiert. Sie hofft auf schrittweise Verbesserung, auf tendenzielle Entwicklung, auf kontinuierliche Annäherung an die Heimat. Diese Hoffnung ist graduell, partiell und in Schritten realisierbar. Sie verspricht nicht die totale Erlösung, sondern partielle Fortschritte und Befreiungen.

Diese prozessuale Hoffnung ist stärker als Benjamins schwache messianische Kraft. Sie ist für Bloch in objektiven Tendenzen, realen Möglichkeiten und historischen Entwicklungen fundiert. Sie ist nicht bloß Gnade, sondern das Resultat von Analyse und Praxis. Aber sie verspricht auch weniger. Sie verspricht nicht das Ende der Geschichte, sondern deren Fortsetzung unter besseren Bedingungen.

Methodologische Konsequenzen

Diese Differenz hat zeigt sich auch in der Methode. Benjamins Denkweise ist die der Konstellation, der Montage, des dialektischen Bildes. Er sucht nicht nach Entwicklungslinien, Kausalitäten oder Kontinuitäten. Er sucht parataktisch nach Entsprechungen zwischen verschiedenen Zeiten, nach plötzlichen Erkenntnissen.

Das dialektische Bild – Benjamins zentrale methodologische Kategorie – ist nicht Abbild einer Entwicklung, sondern suspendierte Bewegung. Im dialektischen Bild kommt die Geschichte zum Stillstand, wird erkennbar und kritisierbar. Es ist nicht narrativ-prozessual, sondern statisch-konstellativ.

Blochs Methode ist prozessorientiert. Er sucht nach Tendenzen, nach Entwicklungen, nach Richtungen. Er analysiert, wie das Noch-Nicht sich entfaltet, wie Möglichkeiten sich realisieren, wie die Geschichte zur Heimat tendiert. Seine Methode ist narrativ und entwicklungslogisch.

Diese methodologischen Differenzen sind nicht bloß technisch. Sie reflektieren unterschiedliche Geschichtsauffassungen, unterschiedliche politische Strategien und unterschiedliche Hoffnungsstrukturen. Benjamins Methode ist angemessen für eine Theorie der messianischen Augenblicke, der revolutionären Brüche, der plötzlichen Erlösung. Blochs Methode ist angemessen für eine Theorie der tendenziellen Entwicklung, der schrittweisen Transformation, der prozessualen Hoffnung.

Konvergenzen trotz Opposition

Trotz dieser fundamentalen Oppositionen gibt es Konvergenzen. Beide Denker lehnen den mechanistischen Materialismus ab, beide integrieren theologische Motive, beide kritisieren den sozialdemokratischen Fortschrittsglauben. Beide insistieren darauf, dass Geschichte nicht automatisch verläuft, dass sie gemacht werden muss, dass Praxis konstitutiv ist.

Beide betonen die Bedeutung der Vergangenheit für die Gegenwart. Benjamin durch seine Theorie der Erlösung der Vergangenheit, Bloch durch seine Erbschaftshermeneutik. Beide verwerfen die historistische Objektivierung der Vergangenheit, beide fordern eine parteiliche, engagierte Aneignung der Geschichte.
Beide sehen in der Jetztzeit – wenn auch unterschiedlich konzipiert – einen privilegierten Erkenntnismoment. Für Benjamin ist die Jetztzeit der Augenblick, in dem die Vergangenheit aufblitzt, in dem Erlösung möglich wird. Für Bloch ist die Gegenwart der Ort, an dem das Noch-Nicht manifest wird, an dem die Zukunft sich ankündigt. Beide verwerfen die leere, homogene Zeit zugunsten einer qualitativ bestimmten, erfüllten Zeit.

Die Opposition zwischen Benjamin und Bloch ist damit nicht absolut. Es gibt gemeinsame Voraussetzungen, gemeinsame Gegner und gemeinsame Orientierungen. Die Differenzen sind real und nicht zu harmonisieren. Aber sie sind Differenzen innerhalb eines gemeinsamen theoretischen Projekts – des Projekts eines unorthodoxen, messianisch inspirierten, kritischen Marxismus.

5.1.2 Der „Tiger-Sprung ins Vergangene" und Blochs Zukunftsprimität

Benjamin entwickelt in These XIV das Konzept des „Tiger-Sprungs ins Vergangene". Er schreibt: „Die Mode hat die Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene" (GS I/2, 701). Diese zunächst rätselhafte Formulierung enthält eine zentrale methodologische und politische These.

Benjamin beschreibt Mode als ein feines Gespür („Witterung") dafür, was in der Gegenwart („das Aktuelle") gerade neu, chic oder modern ist. Die Mode findet das Neue jedoch nicht in der Zukunft, sondern indem sie in der Vergangenheit sucht („im Dickicht des Einst"). Sie zitiert, wiederholt und aktualisiert vergangene Stile. Mode agiert damit nicht in einer linearen Zeit. Sie macht einen Sprung – einen "Tigersprung" – aus der Gegenwart zurück in eine bestimmte vergangene Epoche. Diesen Sprung bezeichnet Benjamin als eine Form der Dialektik.In Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte" wird dieser Gedanke

weiterentwickelt: Während die Mode diesen Sprung in einer von der herrschenden Klasse kontrollierten „Arena“ vollzieht (als bloße Wiederholung), ist der „Tigersprung“ unter dem „freien Himmel der Geschichte“ ein revolutionärer Akt – ein Moment, in dem die Gegenwart in die Kontinuität der Geschichte eingreift, um sie zu sprengen. Benjamin sieht in der Mode eine Dialektik, die das Veraltete neu belebt und somit die Zeitstruktur der Moderne – den ständigen Zwang zum Neuen – paradoxerweise durch Rückgriffe auf die Vergangenheit erzeugt

Der Tiger-Sprung bezeichnet damit eine spezifische Form des Verhältnisses zur Vergangenheit. Es ist kein kontinuierliches Zurückverfolgen, kein historistisches Nachvollziehen, kein lineares Rekonstruieren. Es ist ein Sprung, eine plötzliche Bewegung, ein diskontinuierlicher Zugriff. Der Sprung überspringt die dazwischenliegenden Zeiten, stellt direkte Verbindungen her zwischen weit entfernten Epochen.

Benjamin unterscheidet zwischen zwei Formen dieses Sprungs. Die Mode vollzieht den Tiger-Sprung, aber im Gehege der herrschenden Klasse. Die Revolution hingegen vollzieht ihn in einer Arena, in der die herrschende Klasse unterliegt. Die Mode zitiert vergangene Stile, vergangene Formen, aber sie integriert sie in die Warenförmigkeit, in die herrschende Kultur. Die Revolution hingegen zitiert die Vergangenheit, um die Gegenwart zu transformieren.

Der Tiger-Sprung ist methodisch verwandt mit der Montage und der Konstellation. Er stellt unvermittelte Bezüge her, erkennt Ähnlichkeiten über zeitliche Distanzen hinweg und aktiviert so verschüttete Traditionen. Diese Methode ist nicht narrativ oder entwicklungslogisch. Sie sucht nicht nach Kausalitäten oder kontinuierlichen Entwicklungen, sondernnach Korrespondenzen, nach plötzlichen Erkenntnissen, nach produktiven Anachronismen.

Die Aktivierung verschütteter Traditionen

Der Tiger-Sprung aktiviert verschüttete Traditionen. Er greift zurück auf vergangene Kämpfe, auf vergangene Utopien und vergangene Revolutionen. Nicht um sie zu restaurieren oder um in die Vergangenheit zurückzukehren, sondern um aus ihnen Kraft zu schöpfen für gegenwärtige Auseinandersetzungen.

Benjamin illustriert dies an der Französischen Revolution. Die Revolutionäre zitierten das antike Rom. Sie kleideten sich wie römische Bürger, sie benannten sich nach römischen Vorbildern, sie stilisierten ihre Revolution als Wiederholung der römischen Republik. Dieses Zitieren war nicht bloß Kostümierung und Rhetorik, sondern Aktivierung einer verschütteten Tradition als Aneignung revolutionärer Energie aus der Vergangenheit.

Diese Aktivierung ist selektiv. Nicht die gesamte Vergangenheit wird übernommen, sondern nur bestimmte Momente. Die Auswahl ist von den gegenwärtigen Bedürfnissen und den gegenwärtigen Möglichkeiten geleitet. Die Vergangenheit wird nicht objektiv rekonstruiert, sondern parteilich angeeignet.

Die Kritik am Historismus

Benjamin formuliert seine fundamentale Kritik am Historismus (der sich auf Leopold von Rankes Maxime „wie es eigentlich gewesen“ beruft) in einer Neudefinition von historischer Verantwortung: „Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen ‚wie es denn eigentlich gewesen ist'. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt” . Er wendet sich gegen die Vorstellung, Geschichte sei eine bloße, objektive Abfolge von Fakten, die man neutral rekonstruieren könne. Die Vergangenheit ist für ihn nicht einfach „abgeschlossen“ und feststehend. Geschichte ist vielmehr eine aktive Aneignung. Es geht darum, die Vergangenheit aus ihrer Totenstarre zu befreien und für die Gegenwart nutzbar zu machen. Wahre Geschichte wird nur dann erkannt, wenn sie für die Gegenwart (in einer politischen oder existentiellen Krise) von Relevanz ist. In der Gefahr besteht die Gefahr, dass die Tradition der Unterdrückten verloren geht. Daher ist Erinnerung ein Akt des Widerstands. Es geht darum, die Geschichte der Unterdrückten zu bewahren, die von der offiziellen Geschichtsschreibung („der Sieger“) oft unterschlagen wird. Die Erinnerung ist nicht kontemplativ, nicht objektiv, sondern kämpferisch. Sie bemächtigt sich der Vergangenheit für gegenwärtige Zwecke.

Der Historismus hingegen behandelt die Vergangenheit wie ein Kontinuum von Fakten, die zu rekonstruieren sind. Er will verstehen, wie es eigentlich gewesen ist, will sich einfühlen in vergangene Epochen, will objektiv berichten. Für Benjamin ist diese Haltung affirmativ, ist Identifikation mit den Siegern. Er tradiert die Kultur, die Werke, die Errungenschaften der herrschenden Klassen. Er verschweigt oder marginalisiert die Geschichte der Besiegten, die Geschichte der gescheiterten Revolutionen, die Geschichte der unterdrückten Klassen.

Benjamin formuliert dies in These VII: „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein”. Die Kultur, die der Historismus tradiert, ist auf Herrschaft aufgebaut, durch Ausbeutung finanziert und durch Leiden erkauft. Der Historiker, der diese Kultur affirmativ tradiert, wird damit zum Komplizen der Barbarei.

Der Tiger-Sprung ist Benjamins Alternative zum Historismus. Er identifiziert sich nicht mit den Siegern, sondern mit den Besiegten. Er sucht nicht nach Kontinuitäten, sondern nach Brüchen. Er tradiert nicht die herrschende Kultur, sondern die verschütteten Traditionen des Widerstands.

Blochs Zukunftsprimität

Blochs Verhältnis zur Vergangenheit unterscheidet sich fundamental von Benjamins Tiger-Sprung. Bloch denkt primär von der Zukunft aus, nicht von der Vergangenheit. Seine zentrale Kategorie ist das Noch-Nicht, nicht das Gewesene. Seine Orientierung ist prospektiv, nicht retrospektiv.

Diese Zukunftsprimität durchzieht Blochs gesamte Philosophie. Das Subjekt versteht sich nicht primär aus seiner Vergangenheit, aus seiner Gewordenheit, sondern aus seinen Möglichkeiten, aus seinem Noch-Nicht-Sein. Die Gesellschaft ist nicht primär durch ihre Geschichte definiert, sondern durch ihre Tendenzen, durch ihre uneingelösten Möglichkeiten. Die Materie selbst ist nicht primär das Gewordene, sondern das Werdende, das Noch-Nicht-Realisierte. Das Sein ist für Bloch nicht abgeschlossen, sondern im Werden, Die Zukunft ist folglich primär gegenüber der Vergangenheit und das Mögliche primär gegenüber dem Wirklichen.

Diese Zukunftsprimität bedeutet nicht, dass die Vergangenheit irrelevant wäre. Bloch entwickelt eine differenzierte Erbschaftshermeneutik, die die Vergangenheit ernst nimmt. Aber diese Hermeneutik ist zukunftsorientiert und - wie bei Benjamin - antihistoristisch, da die Vergangenheit nicht um ihrer selbst willen, sondern für die Zukunft angeeignet wird. Die Erbschaft wird unter dem Aspekt der Notwendigkeiten der Gegenwart gesichtet.

Die Erbschaft als uneingelöste Zukunft

Blochs Erbschaftsbegriff unterscheidet sich von Benjamins Konzept der Erlösung der Vergangenheit. Für Benjamin ist die Vergangenheit zu erlösen, weil sie unabgeschlossen ist, weil die Toten auf Rettung warten, weil die Besiegten auf Gerechtigkeit hoffen. Die Erlösung der Vergangenheit ist eine ethische Verpflichtung und eine messianische Aufgabe.

Für Bloch ist die Vergangenheit nicht primär zu erlösungsbedürfnis, sondern verpflichtendes Erbe. Sie enthält uneingelöste Möglichkeiten und nicht realisierte Hoffnungen, die für gegenwärtige Kämpfe geprüft und aktualisiert werden können.

Diese Aneignung ist selektiv und kritisch. Nicht die gesamte Vergangenheit ist Erbschaft, sondern nur bestimmte Momente. Es gibt die herrschaftsförmige Tradition, die zu verwerfen ist. Und es gibt die emanzipatorische Erbschaft, die zu retten ist. Die Aufgabe besteht darin zu unterscheiden, um das Progressive vom Reaktionären zu scheiden.

Die Erbschaft ist nicht bloß vergangen, sondern zukunftsträchtig. Sie enthält Möglichkeiten, die in der Vergangenheit nicht realisiert wurden, die aber in der Zukunft realisiert werden können. Die Bauernkriege, die Französische Revolution, die Pariser Kommune sind gescheitert – aber sie hinterlassen eine Erbschaft aus Erfahrungen und uneingelöster Hoffnungen.

Die temporale Orientierung: Rückwärts versus vorwärts

Die fundamentale Differenz zwischen Benjamin und Bloch lässt sich als Differenz der temporalen Orientierung verstehen. Benjamin denkt vom Augenblick aus, in dem die Vergangenheit aufblitzt. Seine Bewegung ist retrospektiv, ist Tiger-Sprung ins Vergangene. Die Vergangenheit wird aktualisiert und zur Ressource für gegenwärtige Erkenntnis und gegenwärtige Praxis.

Bloch denkt vom Noch-Nicht aus. Seine Bewegung ist prospektiv als Vorgriff auf das Kommende. Die Zukunft wird antizipiert und so zur Orientierung für gegenwärtige Praxis.

Diese Differenz ist nicht absolut. Benjamin leugnet nicht die Bedeutung der Zukunft. Seine messianische Hoffnung ist Hoffnung auf Erlösung und Revolution gleichfalls zukunftsorientiert. Bloch leugnet umgekehrt nicht die Bedeutung der Vergangenheit. Seine Erbschaftshermeneutik nimmt die Vergangenheit ernst und lernt aus ihr.

Aber die Akzentuierung ist fundamental verschieden. Benjamin akzentuiert die Vergangenheit als Ressource, Bloch akzentuiert die Zukunft als Orientierung, und Horizont der Hoffnung.

Die Frage der Teleologie

Die Differenz betrifft auch die Frage der Teleologie. Benjamin verwirft jede Teleologie. Die Geschichte hat kein Ziel, keine Richtung, keine Entwicklung zu einem vorbestimmten Ende. Die messianische Erlösung ist möglich, aber nicht notwendig, ist Gnade, nicht Resultat von Entwicklung. Der Glaube an Teleologie ist für ihn Ideologie undverschleiert die Kontingenz der Geschichte.

Bloch hingegen vertritt eine offene Teleologie. Die Geschichte hat eine Tendenz, eine Richtung – zur Heimat, zum Reich der Freiheit, zum verwirklichten Noch-Nicht. Diese Tendenz ist nicht determiniert, nicht garantiert, nicht notwendig. Sie kann scheitern, kann blockiert werden, kann umkehren. Aber sie ist objektiv real, ist in den Widersprüchen fundiert und durch Analyse erkennbar.

Diese offene Teleologie unterscheidet sich von der geschlossenen Teleologie des orthodoxen Marxismus: Der Sozialismus kommt notwendig, die Geschichte verläuft nach Gesetzen, die Revolution ist Resultat ökonomischer Entwicklung. Bloch verwirft diese geschlossene Teleologie. Die Tendenz ist real, aber offen, ist wahrscheinlich, aber nicht sicher und ist von Praxis abhängig.

Benjamin würde auch diese offene Teleologie ablehnen. Jede Teleologie, ob geschlossen oder offen, impliziert eine Kontinuität der Geschichteund damit eine Entwicklungslogik. Benjamin denktjedoch radikal nicht-teleologisch. Die Geschichte ist diskontinuierlich und kontingent.

Die Rolle der Utopie

Die Differenz zeigt sich auch im Verhältnis zur Utopie. Für Bloch ist die Utopie zentral. Die konkrete Utopie ist nicht bloß Wunschbild, sondern sie ist fundiert in objektiven Möglichkeiten, ist Antizipation des Noch-Nicht, ist orientierende Kraft für Praxis. Die Utopie weist voraus auf die Heimat, auf das Reich der Freiheit, auf die versöhnte Gesellschaft.

Für Benjamin ist die Utopie problematischer. Die Utopie als ausgemaltes Bild der Zukunft, als konkrete Beschreibung der befreiten Gesellschaft ist ihm suspekt. Sie fixiert, was offen bleiben sollte, sie legt fest, was unbestimmt bleiben muss, sie wird leicht zur Ideologie.

Benjamin bevorzugt das messianische Bild, nicht die Utopie. Das messianische Bild ist nicht konkret, nicht ausgemalt, nicht detailliert. Es ist Bild der Erlösung, aber nicht Beschreibung der erlösten Welt. Es ist Hoffnung auf Befreiung, aber nicht Plan der befreiten Gesellschaft. Es bleibt damit offen und nicht-ideologisch.

Diese Differenz reflektiert unterschiedliche Hoffnungsstrukturen. Blochs Hoffnung ist konkret, ist material, ist ausmalbar. Sie hofft auf bestimmte Verhältnisse, auf bestimmte Lebensformen, auf die Heimat. Benjamins Hoffnung ist abstrakter und formaler. Sie hofft auf die Erlösung, auf das Ende des Leidens, aber nicht auf eine konkrete Gestalt der erlösten Welt.

Politische Implikationen

Die temporalen Differenzen zwischen Benjamin und Bloch haben unmittelbare Konsequenzen für die revolutionäre Strategie. Benjamins Konzeption der Jetztzeit schließt

langfristige strategische Planung weitgehend aus. Wenn die Erlösung nicht als Resultat kontinuierlicher Entwicklung gedacht wird, sondern als plötzlicher Einbruch, dann kann die revolutionäre Praxis nicht auf den schrittweisen Aufbau von Strukturen setzen. Stattdessen muss sie die Fähigkeit entwickeln, den messianischen Augenblick zu erkennen und zu nutzen, wenn er sich ereignet.

Benjamin wendet sich damit gegen die sozialdemokratische Strategie seiner Zeit. Die SPD setzte auf parlamentarische Arbeit, Gewerkschaftsorganisation und allmähliche Reformen. Diese Strategie setzt voraus, dass der Fortschritt kontinuierlich verläuft, dass jede Reform einen Schritt vorwärts darstellt und dass sich die Verhältnisse graduell verbessern. Benjamin hält diese Voraussetzung für illusionär. Der scheinbare Fortschritt kann selbst Teil der Katastrophe sein. Die Sozialdemokratie hat sich mit dem Bestehenden arrangiert, ihre revolutionäre Energie verloren und wurde in das System integriert, das sie überwinden wollte.

Blochs Noch-Nicht erlaubt hingegen eine Strategie der langfristigen Transformation. Die objektiven Tendenzen entwickeln sich über längere Zeiträume. Die revolutionäre Praxis besteht darin, diese Tendenzen zu verstärken und Strukturen aufzubauen, die das Noch-Nicht fördern und kontinuierlich an der Schaffung von Bedingungen für eine befreite Gesellschaft zu arbeiten. Diese Konzeption legitimiert Organisationsarbeit, Bildungsarbeit und die Entwicklung von Gegenstrukturen.

Die praktische Differenz zeigt sich in der Bewertung konkreter politischer Formationen. Benjamin steht den etablierten Organisationen der Arbeiterbewegung skeptisch gegenüber. Die Sozialdemokratie hat sich mit dem Kapitalismus arrangiert, die kommunistischen Parteien sind bürokratisiert. Beide haben ihre messianische Energie verloren und glauben an den automatischen Fortschritt statt an revolutionäre Unterbrechung. Die Gewerkschaften kämpfen für bessere Löhne innerhalb des kapitalistischen Systems, nicht für dessen Überwindung.

Bloch bewertet diese Organisationen differenzierter. Sie sind insofern problematisch, als sie sich mit dem Bestehenden arrangieren. Aber sie tragen auch das Noch-Nicht in sich, insofern sie Klassenbewusstsein organisieren, Erfahrungen sammeln und Strukturen schaffen, die über den Kapitalismus hinausweisen. Die Aufgabe besteht nicht darin, sie zu verwerfen, sondern sie zu kritisieren und zu transformieren um ihre utopischen Potenziale gegen ihre Anpassungstendenzen zu mobilisieren.

Die Frage des revolutionären Subjekts

Benjamins Konzeption des messianischen Augenblicks steht auch im Widerspruch zur orthodox-marxistischen Theorie des revolutionären Subjekts. Der historische Materialismus hatte das Proletariat als Subjekt der Revolution identifiziert. Diese Identifikation beruhte auf der Analyse der ökonomischen Stellung der Arbeiterklasse: Als Produzenten des Mehrwerts haben sie ein objektives Interesse an der Überwindung des Kapitalismus und als Kollektiv haben sie die Macht, die Produktion stillzulegen.

Benjamin zweifelt an dieser Konzeption. Das Proletariat seiner Gegenwart zeigt wenig revolutionäre Energie. Die Arbeiterklasse organisiert sich in Gewerkschaften und Parteien, die sich mit dem System arrangiert haben. Der Glaube an automatischen Fortschritt hat die

revolutionäre Ungeduld ersetzt. Die Arbeiterklasse wartet auf die historisch notwendige Revolution, statt sie zu machen.

Die messianische Konzeption löst das revolutionäre Subjekt von seiner ökonomischen Determination. Jede Generation hat die schwache messianische Kraft und kann den Augenblick der Erlösung erkennen und nutzen. Das revolutionäre Subjekt konstituiert sich nicht durch seine ökonomische Stellung, sondern durch seine Bereitschaft zur radikalen Unterbrechung, durch seine Fähigkeit, den messianischen Augenblick zu ergreifen.

Blochs Konzeption bleibt näher am klassischen historischen Materialismus, modifiziert ihn aber signifikant. Das Proletariat bleibt revolutionäres Subjekt, aber nicht weil die ökonomische Entwicklung es automatisch dazu macht, sondern weil es das objektive Interesse und die objektive Möglichkeit zur Befreiung hat. Dieses Interesse muss bewusst werden und diese Möglichkeit muss erkannt und ergriffen werden. Die bloße ökonomische Stellung genügt nicht; es bedarf der Hoffnung, der Utopie, der bewussten Orientierung auf das Noch-Nicht.

Zudem erweitert Bloch das Konzept des revolutionären Subjekts. Neben der Arbeiterklasse identifiziert er andere potenzielle Träger des Noch-Nicht: die kolonisierten Völker, die Frauen, die Jugend, die Intellektuellen. Die Revolution wird nicht von einer einzigen Klasse getragen, sondern von einer Allianz verschiedener unterdrückter Gruppen. Diese Erweiterung reflektiert die Einsicht, dass Herrschaft multiple Formen hat und Befreiung daher multiple Subjekte erfordert.

Das Problem des Wartens

Eine zentrale Differenz betrifft die Frage des Wartens. Der sozialdemokratische Marxismus tendierte dazu, auf die Revolution als konsequentes Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung zu sehen. Die ökonomische Entwicklung würde die objektiven Bedingungen schaffen, die Krisen würden sich verschärfen, die Arbeiterklasse würde dadurch radikalisiert werden. Die Aufgabe der Partei bestand darin, sich vorzubereiten, zu organisieren und den richtigen Moment zum gegebenen Zeitpunkt zu ergreifen.

Benjamin lehnt dieses Warten radikal ab. Das „Weitergehen“ selbst ist für ihn die Katastrophe und zu warten bedeutet nur, die Katastrophe sich fortsetzen zu lassen. Die messianische Konzeption fordert nicht Geduld, sondern Bereitschaft zur Unterbrechung. Der revolutionäre Augenblick kann jederzeit kommen; die Aufgabe besteht darin, ihn zu erkennen und zu ergreifen.

Bloch teilt diese Kritik am passiven Warten. Die Hoffnung hat einen militanten Charakter. Sie wartet nicht auf die automatische Ankunft der Befreiung, sondern arbeitet aktiv an ihrer Realisierung. Das Noch-Nicht realisiert sich nicht von selbst; es bedarf menschlicher Praxis. Aber Blochs Position unterscheidet sich von der Benjamins durch die Betonung der Kontinuität: Die Arbeit an der Transformation erfolgt kontinuierlich, nicht punktuell. Es geht nicht nur darum, den richtigen Moment zu ergreifen, sondern kontinuierlich Bedingungen zu schaffen, unter denen dieser Moment möglich wird.

Geschichtsschreibung als politische Praxis

Für beide Denker stellt Geschichtsschreibung keine neutrale akademische Tätigkeit dar, sondern politische Praxis. Diese Parteilichkeit hat zeigt sich bei Benjamin in der Methode. Der historische Materialist „bürstet die Geschichte gegen den Strich". Er liest die Dokumente der Kultur als Dokumente der Barbarei. Er fragt nicht nach den Errungenschaften der herrschenden Klassen, sondern nach dem Preis, den die Unterdrückten dafür zahlen mussten. Er tradiert nicht die Siegergeschichte, sondern rettet die Erinnerung an die gescheiterten Revolutionen,und die unterdrückten Utopien.

Blochs Erbschaftshermeneutik teilt diese Parteilichkeit. Die Geschichtsschreibung muss zwischen der herrschaftsförmigen Tradition und der emanzipatorischen Erbschaft unterscheiden. Nicht alles aus der Vergangenheit verdient Rettung; vieles muss verworfen werden. Die kritische Aneignung der Geschichte identifiziert die Momente, in denen sich das Noch-Nicht manifestiert hat, in denen unterdrückte Klassen für ihre Befreiung gekämpft haben, in denen Utopien artikuliert wurden.

Aber die Funktion dieser Geschichtsschreibung unterscheidet sich. Benjamin rettet die Vergangenheit um ihrer selbst willen. Die Toten haben Anspruch auf Erlösung, die Besiegten verdienen Gerechtigkeit, die verschütteten Utopien müssen erinnert werden. Diese Rettung der Vergangenheit bildet eine ethische Verpflichtung, eine messianische Aufgabe. Bloch eignet sich die Vergangenheit für die Zukunft an. Die Erbschaft wird gerettet, weil sie Ressourcen für gegenwärtige und zukünftige Kämpfe enthält. Die Geschichtsschreibung dient bei Bloch als strategisches Werkzeug für die Transformation.

Zeitgenössische Relevanz

Die Differenzen zwischen Benjamin und Bloch bleiben für gegenwärtige Debatten relevant. Die Frage, ob gesellschaftliche Transformation als kontinuierlicher Prozess oder als radikaler Bruch zu denken ist, stellt sich weiterhin. Progressive Bewegungen schwanken zwischen langfristigen Strategien des Aufbaus alternativer Strukturen und der Hoffnung auf revolutionäre Momente, in denen alles möglich wird.

Die Klimabewegung illustriert diese Spannung. Ein Teil setzt auf graduellen Wandel durch politische Reformen, durch technologische Innovation, durch Bewusstseinsbildung. Diese Position entspricht strukturell Blochs Konzeption: Die objektiven Tendenzen zur Nachhaltigkeit müssen verstärkt werden, Strukturen müssen aufgebaut werden, die das Noch-Nicht einer ökologischen Gesellschaft fördern. Ein anderer Teil der Bewegung betont die Dringlichkeit, die Notwendigkeit radikaler Unterbrechung. Die graduellen Reformen reichen nicht aus, die Zeit läuft ab, es bedarf eines fundamentalen Bruchs mit der fossilen Zivilisation. Diese Position weist strukturelle Ähnlichkeiten zu Benjamins Konzeption auf.

Auch die Frage der Erinnerungspolitik bleibt aktuell. Wie sollen wir uns zur Vergangenheit verhalten? Benjamins Insistenz auf der Erlösung der Vergangenheit, auf der Rettung der Besiegten, auf der Erinnerung an die Opfer hat die kritische Geschichtsschreibung nachhaltig geprägt. Die postkolonialen Studien, die Geschichtsschreibung von unten, die Erinnerung an den Holocaust folgen dieser Orientierung: Die offizielle Geschichte muss gegen den Strich gebürstet werden, die verschütteten Stimmen müssen hörbar gemacht werden.

Blochs zukunftsorientierte Aneignung der Vergangenheit bleibt ebenso relevant. Die Frage lautet nicht nur: Wie erinnern wir die Vergangenheit? Sondern auch: Was lernen wir aus ihr für gegenwärtige Kämpfe? Die Analyse vergangener Revolutionen, das Studium gescheiterter Utopien, die Identifikation der Fehler und Errungenschaften früherer Bewegungen dienen der Orientierung für gegenwärtige Praxis.

Die produktive Spannung zwischen beiden Positionen lässt sich nicht auflösen. Eine adäquate kritische Theorie benötigt beide Momente: die Erinnerung an die Vergangenheit um ihrer selbst willen und die strategische Aneignung für die Zukunft, die Bereitschaft zum radikalen Bruch und die geduldige Arbeit am kontinuierlichen Wandel, die messianische Hoffnung auf plötzliche Erlösung und die nüchterne Analyse objektiver Tendenzen. Die Differenzen zwischen Benjamin und Bloch markieren letztlich komplementäre Perspektiven auf die Komplexität geschichtlicher Zeit und politischer Praxis.

5.1.3 Dialektisches Bild versus Vorschein

Benjamin entwickelt das Konzept des dialektischen Bildes im „Passagen-Werk", seinem unvollendeten Hauptwerk über die Pariser Passagen des 19. Jahrhunderts. Das dialektische Bild bezeichnet einen spezifischen Modus der Geschichtserkenntnis. Es entsteht, wenn Vergangenes und Gegenwart in einer plötzlichen Konstellation zusammentreten. Benjamin schreibt: „Nicht ist es so, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit andern Worten: Bild ist Dialektik im Stillstand."

Diese Definition enthält mehrere zentrale Momente. Erstens: Das dialektische Bild ist kein Abbild, keine Repräsentation. Es bildet nicht ab, wie die Vergangenheit war oder wie die Gegenwart ist. Es ist vielmehr eine Konstellation, eine Zusammenstellung, eine Montage. Zweitens: Das dialektische Bild ereignet sich blitzhaft. Es ist nicht das Resultat kontinuierlicher Forschung und nicht Produkt systematischer Analyse. Es schlägt ein wie ein Blitz, plötzlich und unvorhersehbar. Drittens: Das dialektische Bild bringt zeitlich Getrenntes zusammen. Es überspringt die dazwischenliegenden Zeiten und stellt direkte Verbindungen zwischen weit entfernten Epochen her.

Die methodische Konsequenz dieser Konzeption liegt in der Verwerfung der narrativen Geschichtsschreibung. Der Historismus erzählt Geschichte als kontinuierlichen Verlauf, als Entwicklung von einem Zustand zum nächsten. Er füllt die Zeit mit Ereignissen, mit Kausalitäten, mit Erklärungen. Das dialektische Bild hingegen unterbricht diese Kontinuität. Es reißt ein Moment aus dem Kontinuum heraus, isoliert es und stellt es in neue Zusammenhänge.

Benjamin illustriert dies im Passagen-Werk an konkreten Beispielen. Die Pariser Passagen des 19. Jahrhunderts – überdachte Einkaufsstraßen mit Glasdächern – erscheinen zunächst als historische Kuriosität, als überholte Architekturform. Aber im dialektischen Bild werden sie lesbar als Vorform der Warenwelt, als frühe Manifestation des Fetischcharakters der Ware, als Traumbild des 19. Jahrhunderts. Diese Lesbarkeit entsteht nicht durch historische Kontextualisierung, sondern durch die Konstellation mit der Gegenwart.

Die Stillstellung der Dialektik

Ein zentrales Merkmal des dialektischen Bildes besteht in der Stillstellung. Benjamin schreibt: „Das dialektische Bild ist ein aufblitzendes. So, als ein im Jetzt der Erkennbarkeit aufblitzendes Bild, ist das Gewesene festzuhalten". Die Dialektik wird nicht prozessual gedacht, sondern als fixiertes Bild.

Diese Stillstellung unterscheidet Benjamins Dialektik fundamental von Hegels Dialektik. Bei Hegel ist die Dialektik Bewegung und Entwicklung. Die These geht über in die Antithese, beide werden aufgehoben in der Synthese. Diese Bewegung ist kontinuierlich,notwendig und teleologisch. Benjamin lehnt diese prozessuale Dialektik ab. Seine Dialektik ist Dialektik im Stillstand als eingefrorene Bewegung im Bild.

Die Stillstellung hat erkenntnistheoretische Funktion. Nur im Stillstand wird das Vergangene erkennbar, lesbar und damit rettbar. Solange die Geschichte als Kontinuum gedacht wird, verschwindet das Einzelne im Strom der Ereignisse. Die Stillstellung isoliert das Einzelne und macht es zum Gegenstand der Erkenntnis.

Politisch bedeutet die Stillstellung die Unterbrechung des Fortschritts. Der Fortschritt muss gestoppt werden, die Katastrophe muss unterbrochen werden. Diese Unterbrechung ereignet sich im dialektischen Bild.

Blochs Vorschein als prozessuale Kategorie

Blochs Vorschein unterscheidet sich fundamental vom dialektischen Bild. Der Vorschein ist nicht stillgestellt, sondern prozessual. Er zeigt nicht, was war, sondern was werden könnte. Er antizipiert nicht durch Konstellation mit der Vergangenheit, sondern durch Extrapolation der Tendenzen in die Zukunft.

Bloch definiert den Vorschein als ästhetische Kategorie. In Kunstwerken scheint auf, was noch nicht ist, was aber sein könnte. Diese Antizipation ist nicht bloße Phantasieoder willkürliche Projektion. Sie ist in objektiven Möglichkeiten fundiert. Die Kunst greift auf, was in der Wirklichkeit als Tendenz vorhanden ist, verdichtet es und bringt es zur Erscheinung.

Die paradigmatischen Beispiele sind bei Bloch andere als bei Benjamin. Bloch analysiert nicht die Passagen, nicht die Warenwelt des 19. Jahrhunderts, sondern die Musik Beethovens, die Architektur des Bauhaus, die utopischen Romane. In diesen Werken scheint auf, wie die befreite Gesellschaft aussehen könnte, wie das Leben ohne Herrschaft sein könnte, wie die Heimat beschaffen sein könnte.

Der Vorschein hat bei Bloch mobilisierende Funktion. Er weckt Sehnsucht, er nährt Hoffnung, er motiviert zum Kampf. Wer die Neunte Sinfonie gehört hat, wer die utopischen Momente in der Kunst erfahren hat, kann nicht mehr zufrieden sein mit dem Bestehenden. Der Vorschein wird zur treibenden Kraft für die Transformation.

Die Opposition: Vergangenheit versus Zukunft

Die fundamentale Opposition zwischen dialektischem Bild und Vorschein lässt sich temporal fassen. Das dialektische Bild bezieht sich auf die Vergangenheit. Es bringt Gewesenes mit dem Jetzt zusammen, es rettet vergangene Momente, es liest die Geschichte gegen den Strich. Die Orientierung ist retrospektiv.

Der Vorschein bezieht sich auf die Zukunft. Er antizipiert, was kommen könnte, er zeigt das Noch-Nicht, er weist voraus auf die Heimat. Die Orientierung ist prospektiv.

Benjamins Methode der Montage, der Konstellation, des dialektischen Bildes eignet sich zur Rettung der Vergangenheit. Sie kann verschüttete Traditionen freilegen, kann an vergessene Kämpfe erinnern und die Geschichte der Besiegten schreiben. Aber sie kann nicht die Zukunft antizipieren, nicht das Noch-Nicht artikulieren und keine konkrete Utopien entwerfen. Blochs Methode der Tendenzanalyse, der Extrapolation, des Vorscheins eignet sich zur Antizipation der Zukunft. Sie soll objektive Möglichkeiten identifizieren und dadurch Tendenzen verstärken um konkrete Utopien formulieren. Aber sie kann nicht die Vergangenheit retten, nicht die Toten erlösen und keine verschütteten Traditionen bergen.

Die Frage der Ästhetik

Die Opposition manifestiert sich konkret in der Ästhetik. Für Benjamin ist das paradigmatische Medium das Fragment, die Ruine, das Überbleibsel. Die Passagen sind Ruinen des 19. Jahrhunderts und somit Überreste einer vergangenen Epoche. Als Ruinen werden sie lesbar und können im dialektischen Bild Wahrheit vermitteln.

Benjamin entwickelt daraus eine Ästhetik der Ruine. Sie Ruine zeigt die Vergänglichkeit als Katastrophe und wird dadurch zum Träger von Erkenntnis. Die verfallene Passage zeigt die Wahrheit der Warenwelt deutlicher als die funktionierende. Der Verfall macht sichtbar, was im Glanz verschleiert war.

Für Bloch ist das paradigmatische Medium das Unfertige, das im Entstehen Begriffene, das Noch-Nicht-Vollendete. Die Architektur des Bauhaus ist nicht Ruine, sondern Entwurf. Sie zeigt nicht, was verfallen ist, sondern was entstehen könnte. Sie ist Vorschein, nicht Nachschein. Bloch entwickelt folglich eine Ästhetik der Antizipation. Die Kunst zeigt nicht, was war, sondern was sein könnte. Sie ist nicht memorial, sondern projektiv. Sie erinnert nicht, sondern entwirft. Beethovens Neunte antizipiert die Brüderlichkeit, das Bauhaus antizipiert das befreite Wohnen.

Die erkenntnistheoretische Dimension

Benjamins dialektisches Bild setzt auf den Augenblick der Erkenntnis. Die Wahrheit blitzt auf, plötzlich und unvorhersehbar. Diese Erkenntnis ist nicht das Resultat methodischer Forschung, nicht das Produkt systematischer Analyse. Sie ereignet sich, sie geschieht, sie wird geschenkt.

Diese Konzeption hat theologische Wurzeln. In der jüdischen Tradition ist die Offenbarung plötzlich, sieist Einbruch und Gnade. Benjamin säkularisiert diese Struktur wenn er der Erkenntnis hat Offenbarungscharakter zuweist, da sie nicht erzwungen oder planmäßig herbeigeführt werden kann. Der Forscher muss auf den Augenblick warten, in dem das dialektische Bild sich bildet.

Blochs Vorschein hingegen ist das Resultat von Analyse. Die objektiven Tendenzen müssen identifiziert werden durch Untersuchung der Widersprüche, durch Analyse der Produktionsverhältnisse, durch Studium der historischen Entwicklung. Diese Analyse ist

methodisch, systematisch und planbar. Die Erkenntnis des Noch-Nicht ist nicht Gnade, sondern Arbeit.

Benjamin steht in der Tradition der Illumination, der plötzlichen Einsicht, der Offenbarung. Bloch steht in der Tradition der systematischen Forschung, der methodischen Analyse und der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Konvergenzen und produktive Spannungen

Trotz dieser fundamentalen Differenzen gibt es Konvergenzen. Beide lehnen die positivistische Geschichtswissenschaft ab, beide verwerfen die Objektivität des Historismus, beide fordern eine parteiliche Aneignung von Geschichte und Kunst. Beide sehen in der ästhetischen Erfahrung mehr als bloßes Vergnügen, beide erkennen ihr kritisches und transformatives Potential.

Auch die Differenzen sind nicht absolut. Benjamin vernachlässigt die Zukunft nicht völlig; seine messianische Hoffnung ist zukunftsorientiert. Bloch vernachlässigt die Vergangenheit nicht; seine Erbschaftshermeneutik nimmt sie ernst. Aber die Akzentuierung bleibt fundamental verschieden.

5.1.4 Erlösung und Revolution

Benjamins „schwache messianische Kraft" jeder Generation

„Uns ist eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat". Diese Formulierung steht am Anfang der geschichtsphilosophischen Thesen und gibt deren Grundton an. Sie verbindet theologische Motive mit materialistischer Geschichtsphilosophie auf eine Weise, die für Benjamins Denken charakteristisch ist.

Die messianische Kraft hat ihre Wurzeln in der jüdischen Tradition. Der Messianismus erwartet die Ankunft des Messias, der die Geschichte erlösen, Gerechtigkeit bringen und das Reich Gottes errichten wird. Diese Erwartung ist zentral für das Judentum. Es prägt dessen Geschichtsverständnis und bestimmt seine Hoffnungsstruktur. Benjamin säkularisiert und transformiert dieses Motiv, um es für eine materialistische Geschichtsphilosophie fruchtbar zu machen.

Die Säkularisierung besteht darin, dass nicht mehr Gott die Erlösung bringt, sondern die Menschen selbst. Jede Generation hat die messianische Kraft um die Erlösung zu bewirken und die Geschichte zu unterbrechen. Die Erlösung ist nicht mehr transzendentes göttliches Eingreifen, sondern immanente menschliche Praxis.

Aber die Säkularisierung ist nicht vollständig. Benjamin behält die Struktur der messianischen Erwartung bei. Die Erlösung ist nicht das Resultat strategischer Planung. Sie behält den Aspekt unverfügbarer und geschenkter Gnade. Die messianische Kraft wird nicht erarbeitet, sondern mitgegeben.

Die Schwäche der messianischen Kraft

Entscheidend ist, dass Benjamin von einer schwachen messianischen Kraft spricht. Diese Schwäche unterscheidet seine Position sowohl von der religiösen Tradition als auch vom

revolutionären Marxismus. Die religiöse Tradition kennt die starke messianische Hoffnung: Der Messias wird kommen, die Erlösung ist gewiss, das Reich Gottes wird errichtet werden. Der revolutionäre Marxismus kennt die starke revolutionäre Gewissheit: Die Revolution wird kommen, der Sozialismus ist historisch notwendig, die Befreiung ist gesichert.

Benjamin verwirft beide starken Konzeptionen. Die messianische Kraft ist schwach, nicht stark. Sie garantiert nichts, sie sichert nichts, sie verspricht nichts mit Gewissheit. Jede Generation hat diese Kraft, aber keine Garantie, dass sie sie nutzen kann und die Erlösung gelingt. Die Erlösung ist damit möglich, aber nicht notwendig. Selbst wenn sie gelingt, kann sie wieder verloren gehen und vorläufig bleiben. Und sie ist partiell: Sie erlöst nicht alles, nicht für immer, nicht vollständig

Die Schwäche reflektiert Benjamins historische Erfahrung. Er schreibt die Thesen 1940, nach dem Hitler-Stalin-Pakt, auf der Flucht vor den Nationalsozialisten, im Angesicht der Katastrophe. Die starken Hoffnungen haben sich nicht erfüllt, die Revolution ist ausgeblieben, die Sozialdemokratie hat versagt, der Stalinismus hat die kommunistische Bewegung pervertiert. In dieser Situation erscheint nur noch eine schwache messianische Kraft denkbar.

Der Anspruch der Vergangenheit

Die messianische Kraft richtet sich nicht primär auf die Zukunft, sondern auf die Vergangenheit. Die Vergangenheit hat Anspruch an die Gegenwart, die Toten haben Anspruch auf Erlösung, die Besiegten haben Anspruch auf Gerechtigkeit. Diese Orientierung auf die Vergangenheit unterscheidet Benjamin fundamental von zukunftsorientierten Konzeptionen.

Die traditionelle Geschichtsphilosophie, ob idealistisch oder materialistisch, orientiert sich an der Zukunft. Hegel denkt die Geschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, als Entwicklung zum absoluten Geist. Marx denkt die Geschichte als Entwicklung der Produktivkräfte, als Bewegung zur klassenlosen Gesellschaft. Beide richten den Blick nach vorn, beide bewerten die Vergangenheit unter dem Gesichtspunkt ihres Beitrags zur Zukunft.

Benjamin kehrt diese Orientierung um. Die Zukunft ist wichtig, insofern sie die Erlösung der Vergangenheit ermöglicht. Die Revolution dient nicht primär der Befreiung der Lebenden, sondern der Erlösung der Toten. Die Katastrophe besteht im Weitermachen, im Vergessen der Toten, im Verraten der Besiegten.

Diese Orientierung ist primär ethische orientiert. Die Toten haben Rechte, haben Anspruch auf Erinnerung, haben Anspruch auf Gerechtigkeit. Diese Rechte sind nicht erfüllt, solange die Geschichte weitergeht wie bisher, solange die Sieger die Geschichte schreiben, solange die Opfer vergessen werden. Die messianische Aufgabe besteht darin, diese Rechte einzulösen, die Toten zu erlösen, den Besiegten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Die Jetztzeit als Ort der Erlösung

Die Erlösung ereignet sich nicht in der Zukunft, sondern in der Jetztzeit. Benjamin schreibt in These XIV: „Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet" (GS I/2, 701). Die Jetztzeit

ist nicht ein Punkt auf einer Zeitlinie, nicht ein Moment im Kontinuum. Sie ist erfüllt, ist dicht, ist der Ort, an dem Vergangenheit und Gegenwart zusammentreten.

In der Jetztzeit wird die aufblitzende Vergangenheit erlösbar. Diese Erlösung geschieht nicht durch kontinuierliche Arbeit oder schrittweise Annäherung, sondern plötzlich. Der messianische Augenblick ist die Jetztzeit, in der die Geschichte zum Stillstand kommt und in der die Katastrophe unterbrochen wird.

Die Revolution ist damit nicht Endpunkt einer Entwicklung und Resultat historischer Notwendigkeit, sondern Einbruch, Unterbrechung, messianischer Augenblick. Sie kann jederzeit kommen, kann nicht vorhergesagt werden und kann nicht geplant werden. Die Aufgabe besteht darin, bereit zu sein, den Augenblick zu erkennen, ihn zu ergreifen.

Die Kritik an der Fortschrittsideologie

Benjamins Konzeption der schwachen messianischen Kraft richtet sich gegen die Fortschrittsideologie des historischen Materialismus. Diese Fortschrittsideologie ist für Benjamin das zentrale Problem der Sozialdemokratie.

Der Glaube an automatischen Fortschritt führt zur Passivität. Wenn der Fortschritt sowieso kommt, wenn die Geschichte notwendig zum Sozialismus führt, dann braucht es keine revolutionäre Ungeduld, keine radikale Unterbrechung, keinen messianischen Augenblick. Man kann warten, kann auf die historische Entwicklung vertrauen, kann sich einrichten im Bestehenden.

Diese Passivität hat die Arbeiterbewegung gelähmt. Die Sozialdemokratie hat sich mit dem Kapitalismus arrangiert, hat ihre revolutionäre Energie verloren und den Glauben an die Revolution durch den Glauben an Reformen ersetzt. Der Kommunismus ist bürokratisiert, er hat den revolutionären Impuls durch die Parteidisziplin und die spontane Erhebung durch die strategische Planung ersetzt.

Die schwache messianische Kraft ist Benjamins Alternative zur Fortschrittsideologie. Sie vertraut nicht auf historische Notwendigkeit, sondern auf menschliche Praxis. Sie hofft nicht auf kontinuierliche Verbesserung, sondern auf plötzliche Unterbrechung. Sie orientiert sich nicht an der Zukunft, sondern an der Vergangenheit, an den Toten, an den Besiegten.

Blochs säkularisierte Eschatologie

Bloch entwickelt eine Eschatologie, die theologische Motive für eine materialistische Philosophie transformiert. Die Eschatologie lehrt von den letzten Dingen, vom Ende der Geschichte, vom Reich Gottes. Diese Lehre ist zentral für das Christentum, prägt dessen Geschichtsverständnis und bestimmt dessen Hoffnungsstruktur. Bloch übernimmt diese Struktur, säkularisiert sie aber radikal.

Die Säkularisierung besteht darin, dass das Reich Gottes durch die Heimat, durch das Reich der Freiheit, durch die klassenlose Gesellschaft ersetzt wird. Diese sind nicht transzendent, sondern immanent und durch menschliche Praxis zu verwirklichen. Die Eschatologie wird zur Utopie, die Hoffnung auf göttliche Erlösung wird zur Hoffnung auf menschliche Befreiung.

Aber Bloch behält die eschatologische Struktur bei. Die Heimat ist nicht bloß bessere Zukunft und Verbesserung des Bestehenden. Sie ist Ultimum, ist Ziel der Geschichte und wird als qualitativ anderer Zustand verstanden. Sie ist nicht durch kontinuierliche Verbesserung erreichbar, sondern erfordert eine fundamentale Transformation durch einen radikalen Bruch mit dem Bestehenden.

Die eschatologische Struktur zeigt sich in Blochs Sprache. Er spricht vom „Noch-Nicht-Bewussten", vom „Noch-Nicht-Gewordenen", vom „Worin noch niemand war". Diese Formulierungen verweisen auf ein Ende als Vollendung. Die Heimat ist nicht bloß Zukunft, sondern Eschaton, ist nicht bloß Möglichkeit, sondern Ziel.

Die Hoffnung als säkularisierte Tugend

Bloch rehabilitiert die Hoffnung als zentrale philosophische Kategorie. Die theologische Tradition kannte die Hoffnung als eine der drei theologischen Tugenden, neben Glaube und Liebe. Die Aufklärung hatte die Hoffnung als Vertröstung suspekt gemacht, der Marxismus ersetzte sie später durch die wissenschaftliche Gewissheit: Man muss nicht hoffen, man kann wissen, dass der Sozialismus kommt.

Bloch verwirft diese Ersetzung. Die Hoffnung ist kann nicht durch Wissen und Gewissheit ersetzt werden. Sie bleibt notwendig, weil die Zukunft offen ist, weil das Noch-Nicht nicht garantiert ist, weil die Verwirklichung von Praxis abhängt. Die Hoffnung ist keine Gewissheit, aber auch keine bloße Illusion. Sie ist docta spes, gelehrte Hoffnung, fundiert in der Analyse objektiver Tendenzen.

Die Säkularisierung der Hoffnung besteht darin, dass sie nicht mehr auf göttliches Eingreifen hofft, sondern auf menschliche Praxis. Die Hoffnung richtet sich nicht auf ein Jenseits, sondern auf das Diesseits, nicht auf Ewigkeit, sondern auf Geschichte, nicht auf Gnade, sondern auf Kampf. Aber sie behält den affektiven Charakter der theologischen Hoffnung: Sie ist nicht kalte Berechnung, sondern warme Sehnsucht, nicht bloße Analyse, sondern engagierte Erwartung.

Das Noch-Nicht als säkularisierte Parusie

Blochs Noch-Nicht weist strukturelle Ähnlichkeiten zur christlichen Parusie auf. Die Parusie bezeichnet die erwartete Wiederkunft Christi, die das Reich Gottes errichten und die Geschichte vollenden wird. Diese Erwartung prägt das christliche Geschichtsverständnis: Die Geschichte ist nicht abgeschlossen, sondern bewegt sich auf ein Ziel zu.

Blochs Noch-Nicht übernimmt diese Struktur. Die Geschichte ist nicht abgeschlossen, sondern bewegt sich auf ein Ziel zu, auf die Heimat, auf das Reich der Freiheit. Dieses Ziel ist noch nicht verwirklicht, aber es kündigt sich an und tendiert zur Verwirklichung.

Die Säkularisierung besteht darin, dass die Parusie nicht mehr von außen kommt, nicht mehr göttliches Eingreifen ist, sondern von innen, aus den Widersprüchen der Geschichte selbst. Das Noch-Nicht ist nicht transzendent, sondern immanent, ist in der Wirklichkeit angelegt und muss nur realisiert werden. Die Verwirklichung erfordert keine göttliche Intervention, sondern menschliche Praxis, Revolution, Transformation.
Aber die Struktur bleibt eschatologisch. Das Noch-Nicht ist nicht bloß nächster Schritt als

Verbesserung, sondern ein qualitativ anderer Zustand. Die Heimat ist nicht bloß eine bessere Gesellschaft, sondern eine versöhnte Gesellschaft, nicht bloß weniger Herrschaft, sondern keine Herrschaft, nicht bloß weniger Entfremdung, sondern Überwindung der Entfremdung.

Die Spannung zwischen Prozess und Ziel

Blochs Eschatologie steht in Spannung zu seiner Prozessontologie. Die Prozessontologie lehrt, dass alles im Werden ist, dass nichts abgeschlossen ist, dass die Materie selbst prozessual ist. Diese Ontologie scheint ein fixes Ziel auszuschließen: Wenn jedoch alles prozessual ist, dann kann es kein Ende geben, kein Ultimum, keine Vollendung.

Bloch versucht, diese Spannung zu halten. Die Heimat ist Ziel, aber kein fixes Ziel. Sie ist Ultimum, aber offenes Ultimum. Sie ist Ende der Vorgeschichte, aber Beginn der eigentlichen Geschichte. Diese Formulierungen sollen vermitteln zwischen der eschatologischen Struktur und der prozessualen Ontologie.

Die Vermittlung ist nicht vollständig gelungen. Es bleibt bei Bloch letztlich unklar, ob die Heimat wirklich erreichbar ist oder ob sie einregulatives Ideal bleibt. Es bleibt unklar, ob mit der Verwirklichung der Heimat die Geschichte endet oder ob neue Prozesse beginnen. Es bleibt unklar, ob das Ultimum wirklich offen ist oder ob es doch fixiert wird durch die eschatologische Struktur.

Diese Unklarheit ist nicht bloß theoretisches Problem, sondern reflektiert die Schwierigkeit, eschatologische Motive zu säkularisieren. Die Eschatologie denkt ein Ende, eine Vollendung, ein Ultimum. Die Prozessphilosophie denkt permanentes Werden, permanente Veränderung, permanente Offenheit. Diese beiden Denkformen sind schwer zu vereinen.

Die Kritik am Quietismus

Blochs säkularisierte Eschatologie richtet sich gegen den Quietismus. Der Quietismus – in der Theologie die Haltung des ruhigen Abwartens auf göttliches Eingreifen – findet sich auch in säkularer Form: als Vertrauen auf die historische Notwendigkeit, als Glaube an automatischen Fortschritt, als Passivität im Angesicht der Geschichte.

Bloch verwirft diesen Quietismus radikal. Die Hoffnung ist militant, nicht passiv. Sie wartet nicht ab, sondern kämpft. Das Noch-Nicht realisiert sich nicht von selbst, sondern bedarf menschlicher Praxis. Die Heimat kommt nicht automatisch, sondern muss erkämpft werden. Diese Betonung der Praxis, des Kampfes, der Aktivität unterscheidet Blochs Eschatologie von jeder Form des Quietismus.

Die säkularisierte Eschatologie verbindet die eschatologische Hoffnung mit der revolutionären Praxis. Sie hofft nicht auf göttliches Eingreifen, sondern auf menschliche Revolution. Sie wartet nicht auf die Parusie, sondern arbeitet an der Transformation. Sie vertagt nicht die Befreiung ins Jenseits, sondern kämpft für sie im Diesseits.

Gegen den historischen Materialismus als Fortschrittsideologie

Trotz aller Differenzen teilen Benjamin und Bloch eine fundamentale Gegnerschaft zum

Vulgärmarxismus, der den historischen Materialismus zur Fortschrittsideologie degeneriert. Dieser Vulgärmarxismus findet sich in der Sozialdemokratie, teilweise im Kommunismus, in der Zweiten Internationale. Er reduziert Marx auf einen ökonomischen Determinismus, als Fortschrittsglauben auf der Basis historischer Notwendigkeit.

Benjamin und Bloch lehnen diese Position gemeinsam ab. Sie sehen die Zukunft als offene Kontingenz, in Abhängigkeit von menschlicher Praxis. Diese Offenheit bedeutet: Es kann auch scheitern und in der (fortgesetzten) Katastrophe enden.

Die Kritik am Fortschrittsbegriff

Beide Denker kritisieren den Fortschrittsbegriff, wenn auch aus verschiedenen Perspektiven. Benjamin kritisiert den Fortschritt als solchen. Der Fortschritt selbst ist die Katastrophe, das Weitermachen ist das Problem, die Kontinuität ist das Unheil.

Bloch kritisiert nicht den Fortschritt schlechthin, sondern den falschen Fortschrittsbegriff. Der sozialdemokratische Fortschrittsglaube ist mechanistisch, deterministisch und damit affirmativ. Er unterscheidet nicht zwischen progressivem und regressivem Fortschritt, zwischen Fortschritt in der Naturbeherrschung und Fortschritt in der Befreiung. Ein differenzierter Fortschrittsbegriff ist für Bloch möglich und notwendig.

Die Betonung der Praxis

Eine zentrale Konvergenz liegt in der Betonung der Praxis. Beide Denker insistieren darauf, dass die Transformation nicht automatisch geschieht, sondern gemacht werden muss. Die Geschichte wird gemacht, nicht erlitten. Die Zukunft wird gestaltet, nicht erwartet. Die Revolution wird erkämpft, nicht abgewartet.

Diese Betonung der Praxis unterscheidet beide vom orthodoxen Marxismus, aber auch von verschiedenen Formen des Idealismus. Der orthodoxe Marxismus vertraut auf ökonomische Gesetze als historischer Notwendigkeit und reduziert die Praxis auf Vollstreckung des historisch Notwendigen. Der Idealismus vertraut auf Ideen, auf Bewusstsein, auf Erkenntnis, reduziert die Praxis auf Anwendung richtiger Einsichten.

Benjamin und Bloch denken die Praxis anders. Sie ist nicht die Vollstreckung von Notwendigkeit oder Anwendung von Ideen, sondern aus sich selbst heraus konstitutiv. Ohne Praxis gibt es keine keine Transformation, ohne Kampf keine Befreiung, ohne Revolution kein Sozialismus. Aber diese Praxis ist nicht determiniert durch ökonomische Gesetze oder historische Notwendigkeit, sondern offen, kontingent und kreativ.

Die Integration theologischer Motive

Eine weitere Parallele besteht in der Integration theologischer Motive in die materialistische Philosophie. Beide Denker nehmen die Theologie ernst, beide säkularisieren theologische Konzepte, beide versuchen sie für den historischen Materialismus fruchtbar zu machen. Diese Integration unterscheidet sie fundamental vom traditionellen Marxismus, der die Religion als Opium des Volkes verwirft und theologische Motive als reaktionär ablehnt.

Benjamin integriert den Messianismus, die Erlösung, die Gnade. Bloch integriert die Eschatologie, die Hoffnung, die Parusie. Beide verwandeln diese theologischen Motive,

säkularisieren sie und machen sie zu Kategorien einer materialistischen Geschichtsphilosophie. Aber sie bewahren auch deren Struktur, deren affektiven Gehalt und deren kritisches Potential.

Diese Integration ist nicht eklektisch, sondern systematisch motiviert. Die theologischen Motive erfassen Dimensionen der menschlichen Erfahrung, die der orthodoxe Marxismus vernachlässigt: die Hoffnung, die Sehnsucht, die Erlösungsbedürftigkeit. Eine materialistische Philosophie, die diese Dimensionen ignoriert, bleibt abstrakt, bleibt kalt und erreicht die Menschen nicht. Habermas wird diese Einsicht später im Rahmen seines postsäkularen Ansatzes für die Diskursethik wieder aufgreifen.

Die Differenzen im Gemeinsamen

Trotz dieser Berührungspunkte bleiben die Differenzen bestehen. Benjamin denkt messianisch, Bloch denkt eschatologisch. Benjamin denkt vom Augenblick aus, Bloch vom Prozess. Benjamin denkt die Erlösung als plötzlichen Einbruch, Bloch als tendenzielle Entwicklung. Benjamin orientiert sich an der Vergangenheit, Bloch an der Zukunft.

Diese Differenzen sind nicht zu harmonisieren. Sie markieren fundamental verschiedene Weisen, Erlösung und Revolution zu denken, Geschichte und Hoffnung zu konzipieren, Theologie und Materialismus zu verbinden. Aber sie sind Differenzen innerhalb eines gemeinsamen Projekts: der Entwicklung eines unorthodoxen Marxismus, der die Engführungen des Vulgärmaterialismus überwindet, der theologische Motive integriert und die Praxis zentral stellt.

Die produktive Spannung zwischen beiden Positionen bleibt für die kritische Theorie konstitutiv. Eine adäquate Geschichtsphilosophie benötigt beide Momente: die messianische Unterbrechung und die eschatologische Hoffnung, den revolutionären Augenblick und den tendenziellen Prozess, die Erlösung der Vergangenheit und die Antizipation der Zukunft. Die Differenzen zwischen Benjamin und Bloch sind letztlich komplementäre Perspektiven auf die Komplexität von Geschichte, Revolution und Erlösung.

5.1.5 Ästhetik und Aura

Die Aura als Kategorie

Benjamin definiert die Aura in seinem Kunstwerkaufsatz von 1935/36 als „einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag". Diese paradoxe Formulierung – die Ferne, die nah ist – bezeichnet nicht eine mystische Qualität, sondern eine präzise strukturelle Eigenschaft. Die Aura entsteht durch drei Momente: durch die Einmaligkeit des Werks, durch seine Situierung in Raum und Zeit, durch seine Einbettung in einen kultischen Zusammenhang.

Das auratische Kunstwerk ist hier und jetzt. Es existiert an diesem Ort, zu dieser Zeit. Wer es erleben will, muss sich zu ihm begeben. Das Gemälde hängt in diesem Museum, die Statue steht in diesem Tempel, die Aufführung findet in diesem Theater statt. Diese räumlich-zeitliche Fixierung erzeugt die Aura: Das Werk ist fern, weil unerreichbar für die, die nicht hier sind; es ist nah, weil gegenwärtig für die, die hier sind.

Die Aura liegt nicht in den Eigenschaften des Werks im engeren Sinne – nicht seinerFarbe, Form oder Komposition. Sie ist die Eigenschaft seiner Existenzweise. Das Werk existiert auratisch, insofern es einmalig existiert und nicht reproduziert werden kann und seine Erfahrung damit an Ort und Zeit gebunden bleibt. Diese Existenzweise prägt die Erfahrung fundamental: Das auratische Werk wird in Ehrfurcht, Kontemplation und kultischer Haltung erlebt.

Der Prozess der technischen Reproduzierbarkeit

Die technische Reproduzierbarkeit zerstört diese Existenzweise. Benjamin analysiert diesen Prozess nicht kulturpessimistisch als Verfall, sondern nüchtern als technologische Transformation mit präzisen Konsequenzen. Die Photographie reproduziert das Gemälde, der Film reproduziert die Aufführung, die Schallplatte reproduziert das Konzert. Diese Reproduktionen sind nicht schlechtere Versionen des Originals; sie verändern vielmehr die Existenzweise des Werks fundamental.

Das reproduzierte Werk ist nicht mehr hier und jetzt, sondern überall und immer. Die Reproduktion kann unabhängig von Ort und Zeit vervielfältigt und konsumiert werden. Wer das Gemälde sehen will, muss nicht mehr ins Museum pilgern; er kann die Reproduktion in seiner Wohnung betrachten, zu seiner Zeit. Diese Befreiung von räumlich-zeitlicher Fixierung zerstört die Aura: Das Werk ist nicht mehr fern, weil es überall verfügbar ist; es ist nicht mehr nah im auratischen Sinne, weil diese Nähe nicht mehr die Nähe der einmaligen Begegnung ist.

Benjamin identifiziert die entscheidende Transformation als Verkust der Aura durch die technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerks. Dieser Verlust ist nicht zu bedauern, sonden ist ein historischer Prozess mit ambivalenten Konsequenzen. Die Auflösung der Aura demokratisiert die Kunst, indem sie sie zugänglich macht und von kultischer Bindung befreit. Aber sie transformiert auch die Erfahrung: An die Stelle der kontemplativen Versenkung tritt die zerstreute Rezeption, an die Stelle der Ehrfurcht tritt die Gewöhnung, an die Stelle des Einmaligen tritt das Serielle.

Film als paradigmatisches Medium

Der Film ist für Benjamin das paradigmatischen Medium des technischen Zeitalters. Nicht weil er die höchste Kunst wäre, sondern weil er die Prinzipien der technischen Reproduzierbarkeit am reinsten verkörpert. Der Film hat kein Original; er existiert nur als Reproduktion, als Kopie, als Vervielfältigung. Was im Kino gezeigt wird, ist nicht das Werk selbst – es gibt kein Werk selbst –, sondern eine von unzähligen identischen Kopien.

Diese Existenzweise hat Konsequenzen für die Produktion und die Rezeption. Die Produktion des Films ist arbeitsteilig, industriell und kollektiv. Der Regisseur, der Kameramann, der Cutter, die Schauspieler, die Techniker arbeiten zusammen; keiner schafft das Werk allein. Diese Arbeitsteilung zerstört die Vorstellung vom genialen Schöpfer als auratischem Künstler, der das Werk aus sich hervorbringt. Der Film wird gemacht, nicht geschaffen; er wird produziert, nicht inspiriert.

Die Rezeption des Films ist zerstreut und nicht kontemplativ. Der Filmzuschauer versenkt sich nicht in Betrachtung. Er wird bombardiert mit Bildern, mit Schnitten, mit Bewegungen.

Die Montage – das zentrale filmische Prinzip – verhindert die Versenkung: Kaum hat sich das Auge auf ein Bild eingestellt, folgt der nächste Schnitt, das nächste Bild. Diese Zerstreuung ist nicht Mangel, sondern Möglichkeit: Der Film trainiert neue Wahrnehmungsweisen, bereitet auf die Erfahrung der modernen Geschwindigkeit und Reizüberflutung vor.

Die politische Dimension

Die Auflösung der Aura hat eine politische Dimension. Benjamin schreibt am Ende des Kunstwerkaufsatzes: „Die Menschheit, die einst bei Homer ein Schauobjekt für die Olympischen Götter war, ist es nun für sich selbst geworden. Ihre Selbstentfremdung hat jenen Grad erreicht, der sie ihre eigene Vernichtung als ästhetischen Genuß ersten Ranges erleben läßt. So steht es um die Ästhetisierung der Politik, die der Faschismus betreibt. Der Kommunismus antwortet ihm mit der Politisierung der Kunst" (GS I/2, 508).

Diese Schlussthese verbindet die ästhetische Analyse mit der politischen Diagnose. Der Faschismus ästhetisiert die Politik: Er inszeniert Massenaufmärsche, kultiviert Führerkult, zelebriert Gewalt als Schauspiel. Diese Ästhetisierung nutzt die Mittel der technischen Reproduzierbarkeit – Film, Photographie, Radio –, aber sie restauriert zugleich die Aura: Die Masse schaut den Führer in kultischer Ehrfurcht an. Die Auflösung der Aura wird durch ihre faschistische Inszenierung rückgängig gemacht.

Die Politisierung der Kunst ist Benjamins Alternative. Nicht die Kunst soll auratisch werden, sondern die Politik soll künstlerisch werden – nicht im Sinne der Ästhetisierung, sondern im Sinne der Produktion, der Montage, der Kollektivität. Die Kunst soll lehren, was Politik sein könnte: nicht Kontemplation, nicht Kult, sondern Praxis, Produktion, Transformation.

Die Ambivalenz des Verlusts

Benjamin bewertet den Verlust der Aura ambivalent. Einerseits ist er fortschrittlich: Er demokratisiert die Kunst, befreit sie von Kult und Privileg und macht sie für die Massen verfügbar. Die technische Reproduzierbarkeit ermöglicht neue Erfahrungsweisen, neue Produktionsformen und neue politische Möglichkeiten. Der Film kann in einer Weise mobilisieren, aufklären und kritisieren, die dem auratischen Kunstwerk verschlossen bleiben.

Andererseits birgt der Verlust Gefahren. Die Kulturindustrie – ein Begriff, den Benjamin selbst nicht verwendet, den er aber in seiner Analyse vorwegnimmt – nutzt die technische Reproduzierbarkeit zur Manipulation und Affirmation. Der Film kann nicht nur mobilisieren, sondern auch betäuben; nicht nur aufklären, sondern auch täuschen; nicht nur kritisieren, sondern auch legitimieren. Die faschistische Nutzung des Films zeigt diese dunkle Seite der technischen Reproduzierbarkeit.

Diese Ambivalenz ist nicht aufzulösen durch normative Setzung – durch die Behauptung, die Aura sei zu bewahren oder der Verlust sei zu begrüßen. Sie ist strukturell: Die technische Reproduzierbarkeit eröffnet Möglichkeiten und schließt Möglichkeiten; sie befreit und sie bindet; sie kritisiert und sie affirmiert. Die Aufgabe besteht nicht darin, für oder gegen sie zu sein, sondern ihre Ambivalenz zu erkennen, ihre Möglichkeiten zu nutzen und ihre Gefahren zu vermeiden.

5.1.5.2 Blochs Vorschein in der Massenkultur

Bloch entwickelt eine fundamental andere Ästhetik der Moderne. Wo Benjamin den Verlust der Aura analysiert, identifiziert Bloch die Persistenz des Vorscheins; wo Benjamin die Auflösung des Auratischen diagnostiziert, erkennt Bloch die Möglichkeit utopischer Energie auch in der technischen Reproduzierbarkeit; wo Benjamin die Ambivalenz betont, betont Bloch die Chancen.

Diese Differenz ist nicht bloß Optimismus gegen Pessimismus – sie reflektiert unterschiedliche theoretische Orientierungen. Benjamin denkt vom Verlust aus, von der Zerstörung, von der Auflösung; Bloch denkt von der Möglichkeit aus, vom Noch-Nicht, vom Vorschein. Benjamin fragt: Was geht verloren in der Moderne? Bloch fragt: Was wird möglich in der Moderne? Beide Fragen sind legitim; beide erfassen Aspekte der Moderne; keine erschöpft sie.

Die unterschiedlichen Orientierungen manifestieren sich in der Bewertung der Massenkultur. Benjamin sieht die Massenkultur kritisch: Sie nutzt die technische Reproduzierbarkeit zur Zerstreuung, zur Betäubung, zur Affirmation. Der Hollywood-Film, die Schlagermusik, die Illustrierte sind Instrumente der Kulturindustrie, dienen der Manipulation und verhindern kritisches Bewusstsein. Auch wo Benjamin Potenziale sieht – im sowjetischen Film, in der proletarischen Photographie –, bleibt seine Haltung vorsichtig-skeptisch gegenüber den affirmativen Tendenzen.

Bloch bewertet die Massenkultur differenzierter. Sie ist für ihn nicht bloß Manipulation, sondern enthält im Vorschein gleichermaßen utopische Momente und Hoffnungen – auch wenn diese entstellt sind, missbraucht werden und mit Ideologie durchsetzt sind. Die Aufgabe besteht nicht darin, die Massenkultur zu verwerfen, sondern ihre utopischen Momente zu identifizieren und sie für die Transformation zu retten.

Das Triviale als Reservoir

Bloch widmet der Analyse des Trivialen, des Alltäglichen, des scheinbar Unbedeutenden besondere Aufmerksamkeit. „Spuren" (1930) und „Erbschaft dieser Zeit" (1935) sammeln Beobachtungen über Schaufenster, Reklamen, Kolportageromane, Schlager, Kino. Diese Phänomene werden nicht als irrelevante Trivialkultur ignoriert, sondern als Träger utopischer Energie begriffen.

Der Schund – Blochs Begriff für die Trivialliteratur – enthält utopische Elemente. Die Kolportageromane erzählen von Reichtum, von Liebe, von Abenteuer, von Gerechtigkeit. Diese Erzählungen sind ideologisch: Sie verschleiern die realen Klassenverhältnisse, wenn sie individuelle Lösungen für strukturelle Probleme versprechen und damit vom politischem Kampf ablenken. Aber sie artikulieren auch reale Sehnsüchte, reale Bedürfnisse, reale Hoffnungen. Die Sehnsucht nach einem besseren Leben, nach Anerkennung, nach Erfüllung ist nicht einfach falsch; sie ist im Schund nur entstellt artikulierte Wahrheit.

Bloch sieht die utopische Sehnsucht, die im Trivialen steckt. Die Aufgabe der Kritik besteht für ihn nicht darin, diese Sehnsucht als bloß ideologisch zu denunzieren, sondern sie für emanzipatorische Politik fruchtbar zu machen. Die Sehnsucht nach dem besseren Leben

muss von individueller Kompensation zu kollektiver Transformation, von phantastischer Flucht zu realem Kampf umgeleitet werden.

Die Rettung des Kitsches

Bloch erkennt utopische Momente selbst im Kitsch. Der Kitsch – die Gartenzwerge, die Heimatfilme, die Schlagermusik – ist für die bildungsbürgerliche Kritik das Paradigma des schlechten Geschmacks, des Verrats an der authentischen Kunst, der Verfallserscheinung. Bloch verteidigt den Kitsch nicht als Kunst, nicht als ästhetisch wertvoll – aber er identifiziert in ihm utopische Energien.

Der Heimatfilm zeigt eine heile Welt: intakte Dorfgemeinschaft, harmonische Beziehungen, Versöhnung mit der Natur. Diese Darstellung ist ideologisch: Sie verschleiert die realen Konflikte des Landlebens, sie verklärt die Vergangenheit, sie dient der reaktionären Kulturkritik. Aber sie artikuliert auch ein reales Bedürfnis: das Bedürfnis nach Gemeinschaft, nach Heimat, nach Versöhnung mit der Natur. Dieses Bedürfnis ist nicht reaktionär an sich; es wird reaktionär durch seine Fixierung auf die Vergangenheit und durch seine Bindung an autoritäre Strukturen.

Die Aufgabe besteht darin, diese utopischen Momente aus ihrer kitschigen Einkleidung zu retten. Das Bedürfnis nach Heimat muss von seiner reaktionären Artikulation gelöst und mit progressiven Utopien verbunden werden. Die Heimat liegt nicht hinter uns in der verklärten Vergangenheit, sondern vor uns als zu verwirklichende Möglichkeit. Nicht die Rückkehr ins Dorf ist die Lösung, sondern die Schaffung neuer Gemeinschaftsformen, die Versöhnung mit der Natur, die Überwindung der Entfremdung.

Der Jazz als Vorschein

Bloch analysiert den Jazz – für seine Zeit ein innovativer, umstrittener Zugriff. Der Jazz gilt dem Bildungsbürgertum als primitive Musik, als Verfallserscheinung, als Bedrohung der abendländischen Kultur. Bloch erkennt im Jazz progressive Momente: die Improvisation, die Kollektivität, die Durchbrechung starrer Formen und nicht zuletzt die Einbeziehung afrikanischer Elemente.

Die Improvisation durchbricht die Autorität der Partitur. Der Jazzmusiker reproduziert nicht ein fixes Werk, sondern schafft im Moment, experimentiert, variiert. Diese Praxis enthält utopische Momente: Sie zeigt, dass Musik nicht Eigentum des Komponisten ist, dass Interpretation kreativ sein kann, dass Hierarchien durchbrochen werden können. Die Kollektivität des Jazz – das Zusammenspiel ohne dirigenten, das aufeinander Hören, das gemeinsame Schaffen – antizipiert nicht-hierarchische Organisationsformen.

Diese Analyse ist nicht unkritisch. Bloch erkennt, dass auch der Jazz kommerzialisiert und domestiziert wird. Die Jazzindustrie neutralisiert die progressiven Momente, indem sie den Jazz konsumierbar macht und ihn in die Kulturindustrie integriert. Aber diese Neutralisierung ist nicht vollständig; die utopischen Momente bleiben präsent, bleiben aktivierbar und bleiben somit als Ressource für die kritische Praxis.

Die Montage als utopisches Verfahren

Bloch erkennt auch in der Montage – dem zentralen Verfahren der Moderne in Film, Literatur, bildender Kunst – utopische Qualität. Die Montage durchbricht die organische Einheit des Werks, fügt heterogene Elemente zusammen und schafft so neue Zusammenhänge. Diese Verfahrensweise entspricht der Struktur des Noch-Nicht: Die Montage nimmt Elemente aus der Gegenwart und fügt sie neu zusammen zu Konstellationen, die auf Mögliches verweisen.

Der Film montiert Bilder, Töne, Texte. Diese Montage ist nicht bloß ein technisches, sondern ein erkenntnistheoretisches Verfahren: Sie zeigt, dass Wirklichkeit nicht organisch ist, sondern konstruiert; nicht natürlich, sondern gemacht; nicht gegeben, sondern hergestellt. Diese Einsicht hat kritisches Potential: Wenn Wirklichkeit konstruiert ist, kann sie auch anders konstruiert werden; wenn sie gemacht ist, kann sie auch anders gemacht werden.

Die surrealistische Montage – die Verbindung des Unverbindbaren, die Verfremdung des Vertrauten, die Schaffung neuer Zusammenhänge – funktioniert als Vorschein: Sie zeigt, wie Dinge sein könnten, wenn die gewohnten Ordnungen durchbrochen und dadurch neue Verbindungen möglich werden, Die surrealistische Befreiung der visionären Phantasie von den Zwängen des Bestehenden macht die Montage zum utopischen Verfahren.

Digitale Kultur und utopische Energie

Die digitale Technologie radikalisiert die von Benjamin analysierte technische Reproduzierbarkeit. Was bei Benjamin noch mechanische Reproduktion war – Photographie, Film, Schallplatte –, wird digital zur perfekten Kopie, zur verlustfreien Vervielfältigung, zur unbegrenzten Verbreitung. Die digitale Datei unterscheidet sich nicht vom Original; sie ist nicht Kopie einer Kopie, sondern identisches Duplikat.

Diese Radikalisierung hat Benjamins These vom Verlust der Aura zunächst bestätigt. Das digitale Bild hat keine Aura; es existiert nicht an einem Ort, sondern überall gleichzeitig; es ist nicht einmalig, sondern unendlich vervielfältigbar; es fordert nicht Kontemplation, sondern ermöglicht zerstreute Rezeption. Die digitale Kultur scheint die vollständige Auflösung des Auratischen zu bedeuten, die totale Verfügbarkeit, die absolute Demokratisierung.

Aber die Entwicklung ist komplexer. Die digitale Kultur produziert neue Formen von Aura: die Aura des Viralen, die Aura des Authentischen, die Aura der Unmittelbarkeit. Das virale Video wird auratisch durch seine Verbreitung selbst; seine Aura besteht nicht in seiner Einmaligkeit, sondern in seiner Omnipräsenz. Das authentische Selfie wird auratisch durch seine behauptete Unmittelbarkeit, durch seine Inszenierung als ungefiltert, als direkt, als echt. Diese neue Aura ist nicht die Restauration der alten; sondern funktioniert, entsteht und wirkt anders.

Die Frage der Partizipation

Die digitale Technologie verwirklicht scheinbar Brechts Forderung nach Transformation der Produktionsmittel. Brecht hatte gefordert, den Rundfunk von einem Distributions- zu einem Kommunikationsapparat zu machen, die Zuhörer zu Sendern zu machen, die Rezipienten zu Produzenten. Die digitale Technologie scheint genau dies zu ermöglichen: Jeder kann produzieren, jeder kann veröffentlichen, jeder kann an der kulturellen Produktion teilhaben.

Diese scheinbare Demokratisierung ist jedoch ambivalent. Einerseits ermöglicht sie tatsächlich neue Formen der Partizipation. Die Social Media erlauben Formen kultureller Produktion, die vorher technisch unmöglich oder institutionell blockiert waren. Die meme-Kultur, die remix-Praxis, die collaborative creation sind Formen kollektiver Kulturproduktion, die über das hinausgehen, was Benjamin und Bloch denken konnten.

Andererseits ist diese Partizipation in kapitalistische Strukturen eingebunden. Die Plattformen, die die Partizipation ermöglichen, extrahieren Wert aus ihr; sie verwandeln kulturelle Produktion in Daten, in Aufmerksamkeit, in Profit. Die scheinbare Demokratisierung ist eine Strategie der monetären Wertschöpfung: Die Nutzer produzieren kostenlos Content, der den Plattformen gehört, der von ihnen vermarktet wird. Diese Struktur transformiert letztlich die progressive Hoffnung auf Partizipation in neue Formen der Ausbeutung.

Blochs Vorschein im Digitalen

Die Frage lautet: Gibt es utopische Energie in der digitalen Kultur? Lassen sich Vorscheine identifizieren in den memes, in den viralen Videos, in den digitalen Subkulturen? Blochs Methode – die Identifikation utopischer Momente im Trivialen, im Kitsch, im scheinbar Affirmativen – könnte für die Analyse digitaler Kultur fruchtbar sein.

Die meme-Kultur enthält utopische Momente. Die memes appropriieren kulturelle Produkte, transformieren sie und machen sie so zu Trägern neuer Bedeutungen. Diese Praxis durchbricht Eigentumsrechte, ignoriert Autorschaft und schafft kollektive Bedeutungsproduktion. Politische memes mobilisieren und artikulieren Kritik auf Weisen, die traditionelle politische Kommunikation nicht erreicht.

Die digitalen Subkulturen entwickeln alternative Lebensformen, experimentieren mit Identitäten, schaffen Gemeinschaften. Die queeren Online-Communities ermöglichen Formen des Lebens und der Selbstdarstellung, die offline oft unmöglich oder gefährlich sind. Die maker-Kultur reaktiviert handwerkliche Praktiken, verbindet sie mit digitalen Technologien und schafft alternative Produktionsweisen jenseits des Konsums. Diese Praktiken enthalten Vorscheine: Sie zeigen, wie Leben sein könnte, wie Gemeinschaft funktionieren könnte, wie Produktion organisiert sein könnte.

Die Dialektik von Emanzipation und Kontrolle

Aber diese utopischen Momente sind mit Kontrolle, mit Überwachung und mit Manipulation. Die digitale Technologie ermöglicht nicht nur Partizipation, sondern auch totale Überwachung; nicht nur Demokratisierung, sondern auch Konzentration von Macht; nicht nur neue Gemeinschaften, sondern auch neue Formen der Isolation und Manipulation.

Die social media manipulieren Aufmerksamkeit, erzeugen Abhängigkeiten und fördern narzisstische Selbstdarstellung. Die Algorithmen kuratieren Erfahrung, schaffen Filterblasen und verstärken Polarisierung. Die Plattformökonomie konzentriert Macht in den Händen weniger Konzerne, die über Zugang und Sichtbarkeit verfügen und Wert aus Verhalten, Kommunikation und damit letztlich aus dem Leben selbst extrahieren.

Diese Dialektik von Emanzipation und Kontrolle lässt sich nicht durch technische Mittel, besseres Design oder durch Selbstregulierung der Plattformen auflösen. Sie ist strukturell: Die digitale Technologie ermöglicht beides – Emanzipation und Kontrolle, Demokratisierung und Konzentration, Freiheit und Überwachung. Die politische Aufgabe besteht darin, für die emanzipatorischen Möglichkeiten zu kämpfen und den Tendenzen zur Kontrolle und Manipulation zu widerstehen.

Benjamins und Blochs Aktualität

Die Differenz zwischen Benjamin und Bloch ist für die Analyse digitaler Kultur durchaus produktiv. Benjamins Skepsis, seine Aufmerksamkeit für die Gefahren, seine Analyse der Manipulation sind notwendig, um die Ambivalenzen zu erkennen und gegenüber den Versprechen der digitalen Evangelisten kritisch zu bleiben.

Blochs Hoffnung, seine Identifikation utopischer Momente, seine Rettung des scheinbar Trivialen sind notwendig, um nicht zynisch zu werden und die Möglichkeiten und emanzipatorischen Energien zu mobilisieren, die auch in der digitalen Kultur präsent sind.

Die adäquate Haltung kombiniert Benjamins Skepsis mit Blochs Hoffnung. Sie erkennt die Gefahren der digitalen Technologie – die Überwachung, die Manipulation, die Konzentration von Macht. Aber sie erkennt auch die Möglichkeiten – die Partizipation, die Demokratisierung, die utopischen Energien. Sie ist kritisch ohne Resignation, hoffnungsvoll ohne Naivität, engagiert ohne Illusion.

Die digitale Kultur ist weder Erlösung noch Katastrophe; sie ist Kampffeld, auf dem emanzipatorische und repressive Tendenzen ringen. Die Aufgabe besteht nicht darin, die Technologie zu verteufeln oder zu vergöttern, sondern sie zu verstehen, ihre Ambivalenzen zu erkennen und ihre emanzipatorischen Möglichkeiten gegen ihre repressiven Tendenzen zu stärken. In diesem Sinne bleiben Benjamin und Bloch Ressourcen: Benjamin als Warner vor den Gefahren, Bloch als Artikulator der Hoffnung.

5.2 Antonio Gramsci: Hegemonie und organischer Pessimismus des Intellekts

Die Beziehung zwischen Ernst Bloch und Antonio Gramsci ist eine abstrakte Konstellation der marxistischen Theorie des 20. Jahrhunderts. Beide Denker haben sich nicht gekannt, haben einander nicht gelesen, haben keine direkte Auseinandersetzung geführt. Gramsci schrieb seine Gefängnishefte zwischen 1929 und 1935 in faschistischer Haft; Bloch entwickelte das Prinzip Hoffnung im amerikanischen Exil und in der frühen DDR. Die geographische und politische Trennung verhinderte jeden direkten Austausch.

Dennoch weisen beide Theorien strukturelle Parallelen auf, die einen systematische Vergleich lohnen. Beide entwickeln einen unorthodoxen Marxismus, der sich vom ökonomischen Determinismus ab- und Fragen der Kultur, des Bewusstseins, der Subjektivität zuwendet. Beide erkennen, dass die Revolution nicht automatisch aus den ökonomischen Widersprüchen folgt, sondern kultureller und ideologischer Vorbereitung bedarf. Beide entwickeln Kategorien – Hegemonie bei Gramsci, Noch-Nicht bei Bloch –, die diese kulturelle Dimension erfassen sollen.

Die zentrale Konvergenz liegt in der Dialektik von Analyse und Hoffnung, von nüchterner Bestandsaufnahme und militanter Orientierung. Gramsci formuliert dies als „Pessimismus des Intellekts, Optimismus des Willens"; Bloch als Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom. Beide Formeln bezeichnen dasselbe Problem: Wie lässt sich kritische Analyse mit revolutionärer Hoffnung verbinden? Wie kann man die Verhältnisse nüchtern analysieren, ohne in Resignation zu verfallen? Wie kann man hoffen, ohne naiv zu werden?

5.2.1 „Pessimismus des Verstandes, Optimismus des Willens"

Gramsci übernimmt die Formel „Pessimismus des Verstandes, Optimismus des Willens" von Romain Rolland und macht sie zum Motto seiner theoretischen und politischen Arbeit. In einem Brief vom 19. Dezember 1929 schreibt er an seine Schwägerin Tatjana: „Sono pessimista con l'intelligenza, ma ottimista per la volontà" – „Ich bin Pessimist mit dem Verstand, aber Optimist aus Willen". Diese Formel ist nicht bloß rhetorisch, nicht bloß Durchhalteparole in schwieriger Situation. Sie bezeichnet eine systematische Position, die Gramscis gesamtes Denken durchzieht.

Der Kontext dieser Formulierung gibt ihr besonderes Gewicht. Gramsci schreibt sie im faschistischen Gefängnis, in einer Situation scheinbar vollständiger Niederlage. Der Faschismus hat gesiegt, die Arbeiterbewegung ist zerschlagen, die kommunistische Partei zerstört, die Revolution gescheitert. Die objektiven Bedingungen lassen keinen Raum für Optimismus oder naive Hoffnung. In dieser Situation fordert Gramsci dennoch den Optimismus des Willens – nicht trotz, sondern gerade wegen des Pessimismus des Verstandes.

Die Formel richtet sich gegen zwei Fehlhaltungen. Erstens gegen den vulgärmaterialistischen Optimismus, der auf die automatische Entwicklung vertraut, der glaubt, die Geschichte arbeite für uns, die Revolution komme sowieso. Dieser Optimismus ist für Gramsci nicht nur theoretisch falsch, sondern politisch lähmend: Er erzeugt Passivität, weil er die Analyse der realen Schwierigkeiten verhindert und blind macht für die Stärke des Gegners. Zweitens gegen den intellektualistischen Pessimismus, der die Schwierigkeiten so

sehr betont, dass er zur Resignation führt, der die Analyse so nüchtern betreibt, dass er jede Hoffnung zerstört, der so kritisch wird, dass er handlungsunfähig wird.

Der Pessimismus des Verstandes als Analyseprinzip

Der Pessimismus des Verstandes fordert schonungslose Analyse. Gramsci verwendet den Begriff „Pessimismus" hier nicht im umgangssprachlichen Sinne – nicht als Neigung, alles schwarz zu sehen, nicht als charakterliche Disposition. Er bezeichnet eine methodische Haltung: Die Analyse darf nichts beschönigen, darf keine Schwierigkeiten verschleiern, darf sich keine Illusionen machen über die Stärke der eigenen Position und die Schwäche des Gegners.

Diese methodische Haltung manifestiert sich in Gramscis Analysen der italienischen Situation. Er analysiert minutiös, warum die Revolution in Italien gescheitert ist, warum der Faschismus siegen konnte und warum die Arbeiterbewegung so schwach war. Diese Analysen schonen nicht die eigene Seite; sie identifizieren Fehler, benennen Schwächen, erkennen Niederlagen an. Die kommunistische Partei hat die Bauern nicht gewinnen können; die Gewerkschaften haben sich korporativ verhalten; die Intellektuellen haben versagt; die Strategie war falsch.

Diese schonungslose Analyse erstreckt sich auch auf die Stärke des Gegners. Gramsci analysiert die Hegemonie der herrschenden Klasse nicht als bloß repressive Herrschaft durch bloße Gewalt, sondern als komplexes System von Konsens und Zwang. Die herrschende Klasse herrscht nicht nur, weil sie die Gewaltmittel kontrolliert, sondern weil die sie kulturelle Hegemonie besitzt: Sie durchdringt die Zivilgesellschaft und hat ihre Weltanschauung als common sense etabliert. Diese Erkenntnis ist pessimistisch: Sie zeigt, wie tief die Herrschaft reicht, wie stabil sie ist, wie schwierig sie zu überwinden sein wird.

Der Pessimismus erstreckt sich auch auf die historische Perspektive. Gramsci teilt nicht den Glauben an historische Notwendigkeit, an automatischen Fortschritt, an den unvermeidlichen Sieg. „Die Krise besteht gerade darin, daß das Alte stirbt und das Neue nicht zur Welt kommen kann: in diesem Interregnum kommt es zu den verschiedensten Krankheitserscheinungen". Diese Diagnose ist pessimistisch: Die Krise ist nicht Übergang zum Besseren, sondern ein Zwischenzustand, in dem auch Regression möglich ist.

Der Optimismus des Willens als Praxisprinzip

Der Optimismus des Willens ist keine Ergänzung zum Pessimismus des Verstandes, kein Korrektiv, keine Kompensation. Er ist vielmehr dessen notwendige Konsequenz. Gerade weil die Analyse die Schwierigkeiten erkennt, weil sie zeigt, dass nichts automatisch kommt, dass die Geschichte keine Garantien gibt, gerade deshalb wird der Wille zentral. Nur durch bewusste, organisierte, kämpfende Praxis lässt sich transformieren; nur durch Willen lässt sich schaffen, was die objektiven Bedingungen nicht von selbst hervorbringen.

Der Optimismus des Willens ist kein blinder Glaube, sondern Entscheidung zur Praxis trotz ungünstiger Bedingungen; zum Engagement trotz möglichen Scheiterns. Gramsci beschreibt diese Haltung in den Gefängnisheften als notwendige Voraussetzung für politisches Handeln: Wer nicht an die Möglichkeit der Veränderung glaubt, kann nicht handeln; wer nicht hofft, kann nicht kämpfen.

Diese Formulierung ist präzise: Der Pessimismus bezieht sich auf die Gegenwart, auf die Analyse dessen, was ist. Der Optimismus bezieht sich auf die Zukunft, auf das, was sein könnte, auf das, was durch Praxis geschaffen werden kann. Die pessimistische Konzeption der Gegenwart ermöglicht den Optimismus, weil sie zeigt, wo angesetzt werden muss, wo die Schwachstellen liegen, wo Intervention möglich ist. Nur wer die Gegenwart nüchtern analysiert, kann strategisch handeln; nur wer die Schwierigkeiten kennt, kann sie überwinden.

Der Optimismus des Willens manifestiert sich in Gramscis Konzepten des organischen Intellektuellen, der kulturellen Hegemonie, des Stellungskriegs. Diese Konzepte sind nicht optimistisch, weil sie leichte Siege versprechen, sondern weil sie Möglichkeiten identifizieren: Die Möglichkeit, Intellektuelle zu organisieren; die Möglichkeit, kulturelle Hegemonie zu erringen; die Möglichkeit, langfristig Positionen zu erobern. Diese Möglichkeiten sind real, sind erreichbar – aber nur durch organisierten Willen, durch geduldige Arbeit und strategischen Kampf.

Die Dialektik von Analyse und Hoffnung

Die Formel bezeichnet eine Dialektik, nicht eine Addition. Pessimismus und Optimismus stehen nicht nebeneinander, sondern durchdringen einander. Der Pessimismus ist keine Konzession an die Realität, die dann durch Optimismus kompensiert werden müsste. Der Optimismus ist keine Illusion, die trotz pessimistischer Analyse durchgehalten werden müsste. Beide bedingen einander, beide ermöglichen einander.

Diese Dialektik lässt sich nicht auflösen. Sie ist eine permanente Spannung und ständige Anforderung, beide Momente zu realisieren. Wer nur pessimistisch analysiert, verfällt der Resignation, wird handlungsunfähig, gibt auf. Wer nur optimistisch hofft, wird naiv, unterschätzt die Schwierigkeiten und scheitert.

Die Analyse muss daher schonungslos sein, die Schwierigkeiten erkennen und die Stärke des Gegners richtig einschätzen. Aber sie darf nicht dabei stehenbleiben; sie muss auch Möglichkeiten identifizieren und Ansatzpunkte finden um Strategien zu entwickeln. Die Hoffnung muss militant sein, aber sie darf nicht blind werden; sie muss in der Analyse fundiert bleiben.

Die Kritik am Determinismus

Gramscis Formel richtet sich fundamental gegen jede Form von Determinismus. Der ökonomische Determinismus des orthodoxen Marxismus behauptet: Die Produktivkräfte entwickeln sich notwendig, die Widersprüche verschärfen sich automatisch, der Sozialismus kommt unvermeidlich. Diese Konzeption macht den Willen irrelevant, die Praxis überflüssig und das Subjekt zum bloßen Vollstrecker objektiver Gesetze.

Gramsci verwirft diesen Determinismus radikal. Die Geschichte verläuft nicht nach Gesetzen und garantiert keinen Fortschritt. Die Zukunft ist offen und kontingent, und hängt von menschlicher Praxis ab. Diese Offenheit bedeutet: Es kann auch scheitern, kann auch regredieren, kann auch die Barbarei siegen. Der Faschismus ist nicht bloß Rückfall, nicht bloße Unterbrechung auf dem Weg zum Sozialismus – er ist eine reale Möglichkeit, die sich realisiert hat und die siegen kann.

Diese anti-deterministische Position bestimmt auch das Verhältnis von Ökonomie und Politik. Die traditionelle marxistische Konzeption subordiniert die Politik unter die Ökonomie: Die Politik folgt den ökonomischen Gesetzen und vollstreckt die ökonomischen Notwendigkeiten. Gramsci denkt das Verhältnis dialektischer: Die Ökonomie setzt Bedingungen, eröffnet Möglichkeiten, schafft Widersprüche. Aber diese Widersprüche lösen sich nicht automatisch, die Möglichkeiten realisieren sich nicht von selbst. Die Politik ist relativ autonom, hat eigene Logiken und erfordert eine eigene Analyse.

Die Beziehung zu Machiavelli

Gramsci entwickelt seine Formel auch in Auseinandersetzung mit Machiavelli. In den Gefängnisheften widmet er Machiavelli extensive Analysen, liest ihn als Theoretiker des politischen Realismus, der die Politik autonom denkt und sie nicht unter Moral oder Metaphysik subordiniert. Machiavelli analysiert die Macht nüchtern, ohne Illusionen, ohne moralische Verbrämung – dies entspricht dem Pessimismus des Verstandes.

Aber Machiavelli ist für Gramsci nicht bloß Analytiker, sondern auch Revolutionär. Der „Principe" ist nicht nur Handbuch für Fürsten, sondern auch Manifest für die nationale Einigung, für die Befreiung Italiens von fremder Herrschaft. Machiavelli analysiert pessimistisch die Machtverhältnisse, aber er schreibt optimistisch für die, die diese Verhältnisse transformieren wollen. Diese Verbindung von nüchterner Analyse und politischem Engagement macht Machiavelli für Gramsci zum Vorbild. Diese Charakterisierung gilt auch für Gramsci selbst: Er ist kein bloßer Wissenschaftler, sondern parteiischer Intellektueller, der analysiert, um zu transformieren, der denkt, um zu handeln.

Die Aktualität der Formel

Gramscis Formel bleibt für jede kritische Theorie, die handlungsorientiert sein will. Die Spannung zwischen nüchterner Analyse und militanter Hoffnung stellt sich permanent neu. Die gegenwärtige Situation – die Klimakrise, die autoritäre Regression, die Schwäche der Linken – erfordert beide Momente: den Pessimismus, der die Schwere der Krise erkennt, der die Stärke der Gegner nicht unterschätzt, der sich keine Illusionen macht über schnelle Siege; den Optimismus, der dennoch kämpft, der Möglichkeiten identifiziert, der organisiert.

Die Versuchung besteht darin, eines der beiden Momente zu verabsolutieren. Der akademische Marxismus tendiert zum Pessimismus ohne Optimismus: Er analysiert die Verhältnisse so schonungslos, dass er handlungsunfähig wird, so kritisch, dass er resigniert. Der aktivistische Marxismus tendiert zum Optimismus ohne Pessimismus: Er hofft so militant, dass er die realen Schwierigkeiten ignoriert, so entschlossen, dass er strategisch blind wird.

Gramscis Formel fordert beides zugleich: die schonungslose Analyse, die nichts verschleiert, die alle Schwierigkeiten erkennt; den militanten Willen, der dennoch kämpft, der Möglichkeiten ergreift, der transformiert. Diese Dialektik auszuhalten ist schwierig – schwieriger als einseitige Positionen. Aber sie ist notwendig für eine kritische Theorie, die weder in akademischer Kontemplation erstarren noch in blindem Aktivismus scheitern will.

5.2.2 Blochs Kältestrom/Wärmestrom-Dialektik als Parallele

Die Formel, mit der Bloch sein Prinzip Hoffnung durchzieht, klingt zunächst ganz anders als Gramscis. Bloch unterscheidet zwischen Kältestrom und Wärmestrom des Marxismus. Der eine ist nüchtern, analytisch und desillusionierend. Der andere ist antizipativ als Entwurf einer emanzipierten Gesellschaft. Aber hinter der unteschiedlichen Terminologie verbirgt sich eine ähnliche Denkfigur.

Diese beiden Ströme entsprechen weitgehend Gramscis Pessimismus des Verstandes und Optimismus des Willens. Der Kältestrom analysiert die Verhältnisse ohne Illusion, erkennt die Widersprüche, durchschaut die Ideologien. Der Wärmestrom hofft auf Transformation, antizipiert bessere Zustände und mobilisiert für den Kampf.

Beide Denker identifizieren dasselbe Problem: Im orthodoxe Marxismus haben sich diese beiden Momente getrennt, Die einen betonen nur noch den Kältestrom, werden wissenschaftlich-objektiv und verlieren jede utopische Energie. Die anderen betonen nur noch den Wärmestrom, werden schwärmerisch-sektiererisch und verlieren den Kontakt zur Realität. Beide Einseitigkeiten sind fatal.

Der Kältestrom als Kritik

Blocs Kältestrom ist mehr als nur Analyse. Er ist das Denken der Ernüchterung und Zerstörung von Illusionen. Marx selbst war Meister dieses Kältestroms. Die Kritik der politischen Ökonomie entlarvt die scheinbare Natürlichkeit des Kapitalismus und zeigt seine historische Gewordenheit und inneren Widersprüche. Die Ideologiekritik durchschaut die herrschende Moral, die Religion, die Kultur als Ausdruck von Klassenverhältnissen.

Diese Ernüchterung hat befreiende Kraft. Sie befreit von falschen Hoffnungen, von naiven Erwartungen, von illusionären Strategien. Wer glaubt, der Kapitalismus könne human reformiert werden, weil moralische Appelle die Einsicht der Herrschenden herbeiführen – den ernüchtert der Kältestrom. Er zeigt: Die Verhältnisse haben Struktur, folgen Gesetzmäßigkeiten und lassen sich nicht durch guten Willen transformieren. Aber der Kältestrom allein endet in Zynismus oder bloßer Zeitdiagnose ohne transformierende Perspektive. Wer nur analysiert und kritisiert wird am Ende unfähig zu hoffen, dass Transformation möglich ist.

Die akademische Linke der Gegenwart liefert dafür reichlich Anschauungsmaterial. Sie analysiert brillant die Verhältnisse, dekonstruiert meisterhaft die Ideologien, kritisiert schonungslos alle politischen Bewegungen. Aber sie verfällt dabei einer eigentümlichen Lähmung. Die Kritik wird so radikal, dass sie auch jede Alternative trifft, jede Hoffnung zerstört, jede Praxis unmöglich macht. Was bleibt, ist kontemplative Verzweiflung, ironische Distanz oder akademische Karriere.

Der Wärmestrom als Antizipation

Der Wärmestrom bezeichnet bei Bloch mehr als bloßen Voluntarismus oder guten Willen. Er ist die Fähigkeit, im Bestehenden das Mögliche zu erkennen, im Wirklichen das Noch-Nicht, in der Gegenwart die Tendenzen zur Zukunft. Diese Fähigkeit ist nicht bloß subjektiv, sondern in der Struktur der Wirklichkeit selbst fundiert.

Die Wirklichkeit ist für Bloch nicht abgeschlossen, sondern prozessual und enthält Möglichkeiten. Der Wärmestrom erkennt diese Möglichkeiten, diese Tendenzen, dieses Noch-Nicht. Er ist nicht bloß hoffend, sondern erkennend – nur dass er erkennt, was noch nicht ist, was aber werden könnte.

Bloch nennt diesen Wärmestrom auch die „docta spes" – die gelehrte Hoffnung. Nicht naiv, nicht blind, sondern belehrt durch Analyse, fundiert in Erkenntnis. Diese Hoffnung weiß um die Schwierigkeiten, kennt die Hindernisse, versteht die Widersprüche. Aber sie verfällt darüber nicht der Resignation. Sie identifiziert im Bestehenden selbst die Ansatzpunkte für Transformation, die objektiven Möglichkeiten, die realen Tendenzen.

Die Differenz zum bloßen Wunschdenken liegt darin: Der Wärmestrom extrapoliert nicht willkürlich, sondern analysiert Tendenzen. Er träumt nicht beliebig, sondern erkennt objektive Möglichkeiten. Er hofft nicht auf Wunder, sondern auf die Realisierung dessen, was in der Gegenwart schon angelegt ist. Diese Hoffnung ist militant, weil sie weiß, dass die Realisierung Kampf erfordert, Praxis, Organisation.

Bloch insistiert darauf, dass beide Ströme einander brauchen. Der Kältestrom ohne Wärmestrom wird handlungsunfähig, während der Wärmestrom ohne Kältestrom in wirklichkeitsfremdes Sektierertum führt. Nur ihre Verschränkung als dialektische Einheit macht einen produktiven Marxismus möglich.

Diese wechselseitige Kritik ist produktiv. Sie verhindert, dass einer der beiden Ströme sich verabsolutiert und hält die Spannung zwischen nüchterner Analyse und hoffnungsvoller Antizipation, zwischen Kritik des Bestehenden und Entwurf des Möglichen aufrecht, die für die kritische Theorie konstitutiv ist.

Die historische Kritik der Trennung

Bloch entwickelt seine Unterscheidung auch als Kritik der historischen Entwicklung des Marxismus. Der Marxismus der Zweiten Internationale hat die beiden Ströme getrennt und ihnen verschiedenen Funktionen zugewiesen. Die Wissenschaft betreibt den Kältestrom – sie analysiert objektiv. Die Politik betreibt den Wärmestrom – sie mobilisiert, agitiert, kämpft. Diese Arbeitsteilung erscheint zunächst sinnvoll. Aber sie ist fatal.

Denn die Trennung macht beide Seiten unfruchtbar. Die Wissenschaft wird positivistisch, verliert den Bezug zur Praxis, wird akademisch. Sie analysiert die Gesetze der kapitalistischen Entwicklung, stellt fest, dass der Kapitalismus zusammenbrechen wird – und wartet ab. Die Krise kommt sowieso, die Revolution ist historisch notwendig, die Wissenschaft hat ihre Aufgabe erfüllt. Was bleibt, ist kontemplative Beobachtung, nicht kämpfende Praxis.

Die Politik wird umgekehrt voluntaristisch und verliert den Bezug zur Analyse. Sie mobilisiert, agitiert, kämpft – aber ohne Verständnis der realen Verhältnisse, ohne Einschätzung der Kräfte, ohne Strategie. Die Hoffnung wird zur bloßen Parole, die Utopie zur Phrase und der Kampf letztlich zur Verzweiflungstat. Diese Form von Politik scheitert nicht nur – sie diskreditiert die Hoffnung selbst.

Bloch sieht diese Trennung auch in der Entwicklung der Sowjetunion. Der offizielle Marxismus-Leninismus wird reine Kälte – bürokratische Planung, ökonomistische Analyse, wissenschaftlicher Sozialismus. Die utopischen Energien der Revolution verkümmern, die Hoffnung wird zur Staatsideologie und die Zukunft zum Fünfjahrplan. Was als befreiendes Projekt begann, erstarrt zur Verwaltung des Bestehenden.

Die Parallelität zu Gramsci

Die Parallelität zu Gramscis Formel ist offensichtlich. Beide Denker identifizieren dieselbe Struktur: die Notwendigkeit, Analyse und Hoffnung zu verbinden, Kritik und Utopie, Verstand und Willen. Beide warnen vor den Einseitigkeiten: vor dem Pessimismus, der resigniert, und vor dem Optimismus, der naiv wird. Beide fordern die dialektische Einheit beider Momente.

Die Differenzen liegen nicht in der Struktur, sondern in der Akzentuierung. Gramsci denkt vom politischen Kampf aus, von der Strategie, von der Organisation. Seine Formel ist Anleitung für politische Praxis: Analysiere nüchtern, aber handle entschlossen. Bloch denkt von der Ontologie aus, von der Struktur der Wirklichkeit, als Träger objektiver Möglichkeiten. Seine Formel ist als Beschreibung der Wirklichkeit selbst gedacht: Sie enthält beide Ströme, den kalten und den warmen.

Für Gramsci ist die Verbindung von Pessimismus und Optimismus eine Leistung des Subjekts, eine Entscheidung, eine Willenstat. Man muss sich zwingen, beides zugleich zu sein: pessimistisch in der Analyse, optimistisch im Handeln. Für Bloch ist die Verbindung ontologisch bereits angelegt. Die Wirklichkeit selbst enthält beide Ströme, ist zugleich kalt und warm, analytisch durchdringbar und utopisch offen.

5.2.3 Kulturelle Hegemonie und der Kampf um Vorscheine

Gramscis Begriff der kulturellen Hegemonie bezeichnet nicht bloß politische oder ökonomische Vorherrschaft, sondern die Durchsetzung einer Weltanschauung als common sense - als Selbstverständlichkeit des Denkens und Fühlens. Hegemonie bedeutet: Die herrschende Klasse herrscht nicht primär durch Zwang, sondern durch Konsens; nicht primär durch Repression, sondern durch kulturelle Dominanz.

Gramsci entwickelt diesen Begriff in Auseinandersetzung mit dem ökonomischen Determinismus der Zweiten Internationale. Diese hatte angenommen, die politische und kulturelle Sphäre folge mechanisch der ökonomischen Basis. Die herrschende Ideologie reflektiere unmittelbar die Interessen der herrschenden Klasse; die Veränderung der Basis führe automatisch zur Veränderung des Überbaus. Gramsci verwirft diese mechanistische Konzeption. Der Überbau besitzt relative Autonomie; die kulturelle Sphäre folgt eigenen Logiken und die Ideologie ist nicht nur ein bloßes Reflexionsphänomen.

Die Hegemonie wird in der Zivilgesellschaft errungen und verteidigt. Gramsci unterscheidet zwischen politischer Gesellschaft (Staat, Zwangsapparat, Regierung) und Zivilgesellschaft (Schulen, Kirchen, Medien, Kulturinstitutionen). In der politischen Gesellschaft herrscht der direkte Zwang; in der Zivilgesellschaft wird Konsens organisiert. Die moderne Herrschaft beruht auf der Kombination beider Momente als „Hegemonie, gepanzert mit Zwang”.

Die Zivilgesellschaft ist daher zentrales Terrain des politischen Kampfes. Hier wird Hegemonie errungen oder verloren, hier werden Weltanschauungen durchgesetzt oder herausgefordert, hier organisiert sich Konsens oder Widerstand. Die herrschende Klasse muss permanente kulturelle Arbeit leisten, um ihre Hegemonie zu erhalten; die subalternen Klassen müssen kulturelle Arbeit leisten, um eine gegen-hegemoniale Position aufzubauen.

Die Produktion von common sense

Das zentrale Instrument der Hegemonie ist die Produktion von common sense. Gramsci versteht darunter nicht bloß Alltagsbewusstsein oder naive Weltanschauung, sondern ein komplexes System von Selbstverständlichkeiten, das Denken und Handeln prägt, ohne als ideologisch erkannt zu werden. Der common sense erscheint als natürliches und vernünftiges Denken und gerade diese Naturalisierung macht seine hegemoniale Kraft aus.

Der kapitalistische common sense beinhaltet beispielsweise: Privateigentum ist natürlich und gerecht; Wettbewerb ist effizient und fördert Leistung; Ungleichheit reflektiert unterschiedliche Fähigkeiten und Anstrengungen; der Markt reguliert sich am besten selbst; staatliche Eingriffe sind ineffizient und freiheitsgefährdend. Diese Annahmen erscheinen nicht als Ideologie einer bestimmten Klasse, sondern als selbstverständliche Wahrheiten, als gesunder Menschenverstand.

Diese Naturalisierung ist Resultat systematischer kultureller Arbeit. Die Schulen lehren diese Prinzipien als ökonomische Gesetze; die Medien präsentieren sie als Konsens aller Vernünftigen; die Kultur reproduziert sie in Filmen, Romanen, Serien. Diese Arbeit ist nicht notwendig intentional und nicht notwendig als Manipulation organisiert. Sie funktioniert gerade dadurch, dass die Träger selbst diese Weltanschauung übernehmen und überzeugt sind, Wahrheit zu verbreiten statt Ideologie.

Die Hegemonie ist umso stabiler, je weniger sie als Herrschaft erscheint. Wenn die Beherrschten die Weltanschauung der Herrschenden übernommen haben, wenn sie die Interessen der herrschenden Klasse für ihre eigenen halten und wenn in den Kategorien des Systems sie denken und fühlen – dann ist Hegemonie vollständig realisiert. Die Herrschaft benötigt kaum noch Zwang und reproduziert sich durch die freiwillige Zustimmung der Beherrschten.

Blochs Vorschein als gegen-hegemoniale Ressource

Blochs Konzept des Vorscheins lässt sich als Beitrag zur Theorie der kulturellen Hegemonie lesen. Der Vorschein bezeichnet ästhetische Antizipation besserer Zustände, utopische Momente in Kunst und Kultur. Diese Momente sind potentiell gegen-hegemonal: Sie durchbrechen den herrschenden common sense, sie zeigen, dass die Verhältnisse auch anders sein könnten und artikulieren Sehnsüchte, die das System nicht befriedigt.

Die herrschende Kultur versucht systematisch, diese Vorscheine zu neutralisieren. Sie integriert sie als Unterhaltung, als Eskapismus, als harmlose Phantasie. Der Hollywood-Film zeigt utopische Welten – aber als Science-Fiction, als Phantasy, als offensichtlich Fiktionales. Die Werbung verspricht Erfüllung – aber als individuellen Konsum. Die Religion verspricht Erlösung – aber im Jenseits, nicht im Diesseits. Diese Formen der Integration

machen die utopischen Energien unschädlich, kanalisieren sie und verhindern so ihre politische Aktualisierung.

Aber die Integration ist nie vollständig. Die utopischen Momente behalten subversives Potential, auch wenn sie kommerzialisiert, entpolitisiert und ins Private abgedrängt werden. Die Sehnsucht nach einem besseren Leben, die in der Unterhaltungskultur artikuliert wird, kann für politische Kämpfe mobilisiert werden. Die Hoffnung auf Gerechtigkeit, die in religiösen Traditionen bewahrt wird, kann zu revolutionärer Energie säkularisiert werden. Die utopischen Elemente der Populärkultur können gleichermaßen umgedeutet werden zu gegen-hegemonialen Momenten.

Die Aufgabe einer kritischen Kulturanalyse besteht darin, diese Vorscheine zu identifizieren, um sie aus ihrer affirmativen Einbindung zu retten und sie für die emanzipatorische Praxis fruchtbar zu machen. Dies ist präzise das Projekt, das Bloch in „Erbschaft dieser Zeit" und „Prinzip Hoffnung" verfolgt. Er analysiert Kolportageromane, Schlager, Heimatfilme nicht als bloße Ideologie und Instrumente der Herrschaft, sondern identifiziert in ihnen utopische Momente als Vorscheine besserer Zustände – auch wenn diese entstellt sind und missbraucht werden.

Die Dialektik von Hegemonie und Vorschein

Die Beziehung zwischen Hegemonie und Vorschein ist dialektisch. Die herrschende Hegemonie muss permanente Arbeit leisten, um die Vorscheine zu integrieren und zu neutralisieren. Aber diese Arbeit ist nie vollständig erfolgreich; die Vorscheine behalten ein Moment von Widerständigkeit und nicht-integrierbarem Überschuss.

Diese Dialektik lässt sich an konkreten kulturellen Phänomenen studieren. Der Punk der 1970er Jahre artikulierte zunächst radikale Verweigerung, Ablehnung des Systems, utopische Energien. Die Kulturindustrie integrierte ihn binnen weniger Jahre: Punk wurde Mode, wurde Stil, wurde Ware. Die ursprüngliche Subversivität schien vollständig neutralisiert. Aber die Integration war nicht total: Die Punk-Ästhetik, die DIY-Ethik, die anti-autoritäre Haltung blieben als Ressourcen für spätere Bewegungen und neue Formen des Widerstands.

Die Occupy-Bewegung artikulierte Kritik am Finanzkapitalismus, forderte radikale Demokratie, praktizierte alternative Organisationsformen. Die hegemoniale Kultur integrierte auch diese Bewegung: Sie wurde zum Medienspektakel, zur Anekdote, zur historischen Episode. Die konkreten Forderungen wurden nicht realisiert, die Bewegung löste sich auf. Aber auch hier blieb ein Rest: Die Formel „We are the 99%" veränderte den Diskurs über Ungleichheit; die Erfahrung basisdemokratischer Organisation beeinflusste spätere Bewegungen; die artikulierte Kritik am Finanzkapitalismus bleibt verfügbar.

Diese Beispiele zeigen: Die Hegemonie ist nie total und vollständig abgeschlossen. Sie muss permanente Integrationsarbeit leisten und ständig neue Formen des Widerstands neutralisieren. Aber diese Arbeit hinterlässt Spuren, schafft damit Widersprüche und erzeugt so neue Ansatzpunkte für Kritik. Die Vorscheine sind nicht einfach zu eliminieren; sie kehren in neuen Formen und neuen Kontexten wieder.

Organische Intellektuelle und die Artikulation von Vorscheinen

Gramsci entwickelt das Konzept der organischen Intellektuellen als zentral für die Produktion und Transformation von Hegemonie. Intellektuelle sind nicht eine separate soziale Schicht, sondern Funktionsträger, die Weltanschauungen artikulieren, common sense produzieren und damit letztlich Hegemonie organisieren. Jede Klasse produziert ihre eigenen organischen Intellektuellen: die Bourgeoisie produziert Ökonomen, Juristen, Techniker; das Proletariat muss Theoretiker, Organisatoren und Kulturarbeiter produzieren.

Die Aufgabe proletarischer organischer Intellektueller besteht darin, eine gegen-hegemoniale Weltanschauung zu entwickeln, zu artikulieren und zu verbreiten. Diese Weltanschauung kann nicht bloß negativ sein, sondern muss positiv sein, alternative Konzeptionen entwickeln und zeigen, wie die Welt anders organisiert sein könnte. Hier wird die Verbindung zu Blochs Vorschein-Konzept deutlich.

Die organischen Intellektuellen müssen die Vorscheine identifizieren, die in der Kultur der subalternen Klassen präsent sind. Sie müssen sie artikulieren, sie systematisieren, sie zu einer kohärenten Weltanschauung entwickeln. Diese Arbeit ist nicht Indoktrination von außen, nicht Aufklärung der Unwissenden durch die Wissenden. Sie ist vielmehr Artikulation dessen, was latent schon präsent ist, Systematisierung dessen, was fragmentarisch schon erfahren wird, theoretische Durchdringung dessen, was praktisch schon gelebt wird.

Bloch beschreibt eine ähnliche Aufgabe, wenn er vom Philosophen als „Anwalt der Hoffnung" spricht. Der Philosoph identifiziert die utopischen Momente in der Kultur, rettet sie aus ihrer affirmativen Einbindung, systematisiert sie zu einer Philosophie der Hoffnung. Diese Arbeit ist nicht bloß akademisch, nicht bloß kontemplativ, sondern politisch als Teil des Kampfes um kulturelle Hegemonie.

Die Transformationsstrategie

Gramsci entwickelt daraus das Konzept des „Stellungskriegs" als Alternative zum „Bewegungskrieg". Der Bewegungskrieg – die direkte Konfrontation, der frontale Angriff auf den Staat – mag in Gesellschaften mit schwacher Zivilgesellschaft funktionieren. In westlichen Gesellschaften mit entwickelter Zivilgesellschaft ist er zum Scheitern verurteilt. Hier ist Stellungskrieg notwendig: langfristige Positionskämpfe in der Zivilgesellschaft, geduldiger Aufbau kultureller Hegemonie, Eroberung von Institutionen.

Diese Strategie erfordert kulturelle Arbeit. Die subalternen Klassen müssen eigene Intellektuelle entwickeln, eigene Bildungsinstitutionen schaffen, eigene Medien aufbauen. Sie müssen in Schulen, in Universitäten, in Kulturinstitutionen präsent sein und die herrschende Weltanschauung herausfordern um alternative Konzeptionen entwickeln und einen neuen common sense etablieren. Diese Arbeit ist langwierig und unspektakulär, aber sie notwendig für eine fundamentale Transformation.

Blochs Vorschein-Konzept ergänzt diese Strategie. Die kulturelle Arbeit besteht nicht nur darin, die herrschende Ideologie zu dekonstruieren. Sie besteht auch darin, positive Alternativen zu artikulieren um utopische Energien zu mobilisieren. Die gegen-hegemoniale Kultur muss nicht nur sagen, was falsch ist; sie muss auch zeigen, was möglich wäre, was erstrebenswert wäre, wofür es sich zu kämpfen lohnt.

Die Verbindung von Gramscis Hegemonie-Konzept und Blochs Vorschein-Begriff ergibt eine umfassende Strategie kultureller Transformation. Sie erfordert beides: die kritische Analyse der herrschenden Hegemonie, ihrer Mechanismen, ihrer Widersprüche und die positive Artikulation von Alternativen als Entwicklung konkreter Utopien. Diese doppelte Arbeit entspricht der Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom, von Pessimismus des Verstandes und Optimismus des Willens.

Dieser Ansatz unterscheidet sich von der Kritischen Theorie Adornos. Adorno analysiert die Kulturindustrie als total, als vollständig integrierend, als ohne Risse. Die Massenkultur dient ausschließlich der Manipulation, der Affirmation, der Reproduktion des Bestehenden. Diese Analyse ist wichtig und erfasst zentrale Mechanismen. Aber sie ist einseitig, weil sie die Momente von Widerständigkeit, die Risse in der Integration, die utopischen Energien, die auch in kommerzialisierter Kultur präsent bleiben, übersieht,

5.2.4 Zivilgesellschaft als Terrain der Utopie

Gramscis „Stellungskrieg" versus Blochs „Aufbruch"

Gramsci entwickelt die Unterscheidung zwischen Bewegungskrieg und Stellungskrieg in Heft 13 der Gefängnishefte. Die Begriffe sind der militärischen Strategie entlehnt, bezeichnen aber fundamentale Unterschiede in der revolutionären Praxis. Der Bewegungskrieg ist die direkte Konfrontation, der frontale Angriff, die Eroberung der Staatsmacht durch unmittelbare Aktion. Der Stellungskrieg ist die langfristige Positionseroberung, die geduldige Arbeit an kultureller Hegemonie, die schrittweise Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse.

Die Oktoberrevolution 1917 war Bewegungskrieg. Die zaristische Herrschaft beruhte primär auf Zwang, Repression und staatlicher Gewalt. Die Zivilgesellschaft war demgegenüber schwach entwickelt, die kulturelle Hegemonie gering. In dieser Situation konnte die direkte Eroberung der Staatsmacht gelingen. Die Bolschewiki erstürmten den Winterpalast, übernahmen die Regierung und proklamierten die Rätemacht. Der militärische Sieg über den alten Staatsapparat entschied die Revolution.

Die westeuropäischen Revolutionsversuche nach 1918 scheiterten hingegen. Die deutschen Räte wurden niedergeschlagen, die italienischen Fabrikbesetzungen brachen zusammen, die ungarische Räterepublik fiel. Gramsci analysiert dieses Scheitern nicht als bloß taktische Fehler, nicht als unzureichende Führung und auch nicht als Verrat. Das Scheitern hatte strukturelle Gründe: Im Westen existiert eine entwickelte Zivilgesellschaft mit einem komplexen System kultureller Institutionen und damit einer stabile Hegemonie der herrschenden Klasse. Der Staat ist damit nur die äußere Verteidigungslinie; dahinter liegt das eigentliche Terrain der Herrschaft – die Zivilgesellschaft mit ihren Schulen, Kirchen, Medien, Kulturinstitutionen.

Die Notwendigkeit des Stellungskriegs

Der Stellungskrieg ist für westliche Gesellschaften die einzig erfolgversprechende Strategie. Er erfordert langfristige Positionskämpfe in der Zivilgesellschaft, geduldigen Aufbau kultureller Gegen-Hegemonie, systematische Arbeit an Bewusstseinsveränderung. Diese Strategie ist nicht spektakulär oder heroisch. Sie erfordert Jahre, manchmal Jahrzehnte organisierter Arbeit. Sie erfordert Präsenz in Bildungsinstitutionen, in den Medien, in der

Kulturproduktion. Sie erfordert die Ausbildung organischer Intellektueller, den Aufbau alternativer Öffentlichkeiten, die Entwicklung gegen-hegemonialer Diskurse.

Diese Strategie steht in Spannung zur revolutionären Ungeduld. Die Linke tendiert historisch zum Bewegungskrieg: zur direkten Aktion, zur Konfrontation, zum Aufstand. Diese Orientierung hat subjektive Gründe – die Dringlichkeit der Verhältnisse, das Leiden der Unterdrückten, die moralische Empörung. Aber sie ignoriert die objektiven Bedingungen, die Stärke der herrschenden Hegemonie, die Tiefe ihrer Verankerung in der Zivilgesellschaft.

Der Stellungskrieg fordert andere Tugenden als der Bewegungskrieg: nicht revolutionäre Heroik, sondern geduldige Organisationsarbeit; nicht spontane Erhebung, sondern strategische Planung; nicht unmittelbare Konfrontation, sondern langfristige Positionseroberung. Diese Tugenden sind weniger attraktiv, weniger mobilisierend und weniger emotional befriedigend. Aber sie sind notwendig unter den Bedingungen entwickelter kapitalistischer Gesellschaften.

Gramsci ist sich der Probleme dieser Strategie bewusst. Der Stellungskrieg birgt die Gefahr der Integration und der Verbürgerlichung. Die Organisationen, die in der Zivilgesellschaft Positionen erobern, können selbst Teil des Systems werden und damit ihre oppositionelle Kraft verlieren und zu Stabilisatoren der herrschenden Ordnung werden. Die Sozialdemokratie liefert hierfür historisches Anschauungsmaterial: Aus der revolutionären Bewegung wurde eine Partei, die den Kapitalismus verwaltet, aus dem Widerstand wurde Integration.

Blochs Orientierung auf den Aufbruch

Blochs Temperament, seine philosophische Orientierung tendieren in eine andere Richtung. Er denkt vom Aufbruch aus, vom Exodus, von der Revolution als Sprung ins Neue. Die Kategorien, die sein Denken durchziehen, sind Kategorien der Bewegung, nicht der Position: das Noch-Nicht, der Vorschein, der aufrechte Gang, die Heimat als das, worin noch niemand war. Diese Kategorien sind zukunftsorientiert und dynamisch auf Transformation gerichtet.

Der Exodus – eines von Blochs zentralen Bildern – bezeichnet Aufbruch und Verlassen des Bestehenden als Wanderung ins Unbekannte. Die Israeliten verlassen Ägypten und ziehen durch die Wüste ins gelobte Land. Dieser Exodus ist nicht eine schrittweise Verbesserung innerhalb Ägyptens oder geduldige Positionseroberung im ägyptischen System, sondern radikaler, vollständiger Aufbruch. Bloch liest diese biblische Erzählung als Paradigma revolutionärer Praxis: Die Unterdrückten verlassen das System der Unterdrückung, sie setzen sich in Bewegung und brechen zu neuen Ufern auf.

Die Revolution ist für Bloch nicht primär Eroberung von Positionen, sondern Sprung, Bruch, Transformation. Die Transformation zielt nicht auf schrittweise Verbesserung, sondern auf einen qualitativ anderen Zustand als Verwirklichung des Noch-Nicht.

Diese Orientierung steht in Spannung zu Gramscis Stellungskrieg. Wo Gramsci Geduld fordert, fordert Bloch Dringlichkeit; wo Gramsci strategisch denkt, denkt Bloch visionär; wo Gramsci auf langfristige Positionseroberung setzt, setzt Bloch auf revolutionäre Transformation. Diese Differenz reflektiert unterschiedliche Einschätzungen der Verhältnisse und unterschiedliche Strategien der Transformation.

Die Dialektik von Geduld und Dringlichkeit

Die Opposition zwischen Stellungskrieg und Aufbruch darf nicht verabsolutiert werden. Beide Denker erkennen Momente des jeweils anderen in ihrer eigenen Position. Gramsci weiß, dass der Stellungskrieg auf einen Durchbruch zielt, dass die langfristige Arbeit einen qualitativen Sprung vorbereitet, dass Positionseroberung transformative Momente ermöglichen soll. Der Stellungskrieg ist nicht Selbstzweck, sondern Vorbereitung fundamentaler Transformation.

Bloch weiß wiederum, dass der Aufbruch Vorbereitung erfordert und dass revolutionäre Momente organisiert werden müssen. Die Hoffnung ist nicht naiv, sondern docta spes – gelehrte Hoffnung, die die Bedingungen kennt und ihre Strategie entsprechend entwickelt. Der Exodus aus Ägypten war nicht spontan, sondern wurde durch Moses vorbereitet und durch die Ältesten als kollektive Aktion geplant.

Die produktive Spannung zwischen beiden Positionen liegt in der Dialektik von Geduld und Dringlichkeit. Gramscis Stellungskrieg ohne Blochs utopische Dringlichkeit verliert die transformative Perspektive. Blochs Aufbruch ohne Gramscis strategische Geduld wird zur voluntaristischen Verzweiflungstat.

Konkrete Utopie als gegen-hegemoniale Praxis

Blochs Konzept der konkreten Utopie lässt sich als Beitrag zur Strategie gegen-hegemonialer Praxis verstehen. Die konkrete Utopie ist nicht ein abstrakt-phantastisches Wunschbild, sondern in der Analyse objektiver Tendenzen als der Identifikation realer Möglichkeiten fundiert. Die gegen-hegemoniale Praxis benötigt solche konkreten Utopien. Gramscis Analyse zeigt, dass kulturelle Hegemonie nicht nur durch Kritik des Bestehenden zu brechen ist, sondern durch Artikulation von Alternativen. Diese Naturalisierung lässt sich nicht bloß negativ durchbrechen, sondern erfordert positive Alternativen in Form von konkrete Visionen und artikulierte Möglichkeiten.

Die konkrete Utopie erfüllt mehrere Funktionen in der gegen-hegemonialen Praxis. Erstens: Sie macht das Noch-Nicht vorstellbar und macht es kommunizierbar. Die abstrakte Forderung nach „einer anderen Welt" bleibt leer. Die konkrete Utopie zeigt hingegen, wie diese andere Welt aussehen könnte. Diese Konkretisierung ist notwendig für die Mobilisierung und strategische Planung.

Zweitens: Sie identifiziert im Bestehenden die Ansatzpunkte für Transformation. Die konkrete Utopie ist nicht völlig anders als das Bestehende, nicht außerhalb der gegenwärtigen Wirklichkeit, sondern Weiterentwicklung vorhandener Tendenzen als Realisierung latenter Möglichkeiten. Diese Identifikation zeigt, wo angesetzt werden kann, welche Strukturen transformiert werden müssen und welche Kämpfe prioritär sind. Sie verbindet die utopische Vision mit der gegenwärtigen Praxis.

Drittens: Sie kritisiert das Bestehende durch Konfrontation mit dem Möglichen. Die Kritik wird nicht nur negativ geführt, sondern auch positiv. Diese Form der Kritik ist wirksamer als bloß negative, weil sie die Resignation untergräbt und zeigt, dass Alternativen existieren.

Die Artikulation in verschiedenen Medien

Die konkrete Utopie artikuliert sich in verschiedenen Medien. Die theoretische Artikulation entwickelt systematisch alternative Gesellschaftsmodelle, analysiert ihre Voraussetzungen, ihre Strukturen und ihre Funktionsweisen. Die Theorien des Rätesozialismus, der Planwirtschaft, der partizipativen Demokratie sind solche Artikulationen. Sie zeigen detailliert, wie Wirtschaft ohne Privateigentum organisiert sein könnte, wie politische Entscheidungen ohne repräsentative Demokratie gefällt werden könnten, wie Produktion ohne Markt koordiniert werden könnte.

Die literarische Artikulation gestaltet utopische Welten narrativ und macht sie erfahrbar. Die utopischen Romane – von Morus über Morris bis Le Guin – sind nicht bloß Unterhaltung, sondern Experimente in konkretisiertem Denken. Sie zeigen, wie Menschen in anderen Verhältnissen leben und arbeiten würden, wie sie lieben würden, wie sie ihre Konflikte lösen würden. Diese narrative Konkretisierung macht das Utopische auf eine Weise vorstellbar, die theoretische Abhandlungen nicht leisten können.

Die künstlerische Artikulation schafft Vorscheine, ästhetische Antizipationen besserer Zustände. Beethovens Neunte antizipiert universale Brüderlichkeit, das Bauhaus antizipiert befreites Wohnen, die surrealistische Malerei antizipiert befreite Imagination. Diese Vorscheine sind nicht konzeptuell und begrifflich, sondern sinnlich, erfahrbar, affektiv. Sie wecken Sehnsucht und mobilisieren Hoffnung.

Die praktische Artikulation schafft präfigurative Räume, in denen alternative Lebensformen experimentell realisiert werden. Die Kommunen, die Genossenschaften, die besetzten Fabriken, die autonomen Zentren sind solche Räume. Sie zeigen nicht nur theoretisch, sondern praktisch, dass andere Organisationsformen möglich sind, dass Produktion demokratisch organisiert werden kann, dass Leben solidarisch gestaltet werden kann. Die praktische Demonstration ist wirkmächtiger als theoretische Argumentation.

Die Gefahren der Utopie

Bloch ist sich der Gefahren bewusst, die mit utopischem Denken verbunden sind. Die abstrakte Utopie – die detaillierte Ausmalung der perfekten Gesellschaft, die vollständige Planung der Zukunft, die fixierte Vision – kann totalitär werden. Sie setzt einen Plan an die Stelle der Geschichte, ersetzt offene Zukunft durch ein determiniertes Programm und macht konkrete Menschen zu Material für die Realisierung des Ideals. Die Geschichte des 20. Jahrhunderts liefert erschreckende Beispiele für die Gefahren der Utopie.

Die konkrete Utopie unterscheidet sich von dieser abstrakten Utopie durch ihre Offenheit. Sie entwirft nicht die perfekte Gesellschaft bis ins Detail, fixiert nicht jeden Aspekt des zukünftigen Lebens, plant nicht totalitär, sondern identifiziert Tendenzen, extrapoliert Möglichkeiten, artikuliert Orientierungen. Aber sie bleibt offen für Unvorhersehbares, für Spontanes, für die Kreativität der Menschen, die diese Zukunft gestalten werden.

Die Heimat – Blochs ultimative utopische Kategorie – ist durch ihre Nicht-Determiniertheit definiert: „die Heimat, worin noch niemand war". Diese Formulierung ist paradox: Die Heimat ist Ziel, aber sie ist nicht fixiert; sie ist bestimmt, aber noch nicht bestimmbar; sie ist konkret, aber noch nicht realisiert. Diese Paradoxie schützt vor der Fixierung durch totalitären Planung und damit vor der Ersetzung offener Geschichte durch ein determiniertes Programm.

Die gegen-hegemoniale Praxis muss diese Balance zwischen Konkretheit und Offenheit halten. Die Utopie muss konkret genug sein, um vorstellbar zu sein, um zu mobilisieren, um Orientierung zu geben. Aber sie muss offen genug bleiben, um nicht totalitär zu werden und Raum zu lassen für unterschiedliche Lebensformen, für unvorhergesehene Entwicklungen und damit für die Selbstbestimmung der Menschen.

Die Integration in hegemoniale Kämpfe

Die konkrete Utopie ist nicht bloß Vision, sondern ein Instrument im Kampf um Hegemonie. Die herrschende Hegemonie behauptet: Dies ist die einzig mögliche Form gesellschaftlicher Organisation, der Kapitalismus ist alternativlos, die gegenwärtigen Verhältnisse sind natürlich. Diese Behauptung stützt sich auf die Unfähigkeit der meisten Menschen, sich Alternativen konkret vorzustellen. Man kann kritisieren, was ist; aber man kann sich nicht vorstellen, was sein könnte. Diese Vorstellungslücke stabilisiert die Herrschaft.

Die konkrete Utopie füllt diese Lücke. Sie zeigt nicht nur, dass die Verhältnisse kritikwürdig sind, sondern auch, dass sie veränderbar sind. Sie zeigt nicht nur die Probleme des Bestehenden, sondern auch Möglichkeiten des Anderen. Diese doppelte Funktion – Kritik und Alternative – macht sie zu einem wirkmächtigen Instrument gegen-hegemonialer Praxis.

Die historischen Beispiele zeigen die Wirkung konkreter Utopien. Die Utopien der Aufklärung – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – waren nicht bloß abstrakte Ideale, sondern konkrete Programme: Abschaffung des Feudalismus, Einführung von Bürgerrechten, Etablierung von Republiken. Diese Konkretheit machte sie mobilisierend und zu Orientierungen für reale Kämpfe. Die sozialistischen Utopien des 19. Jahrhunderts – Vergesellschaftung der Produktionsmittel, demokratische Planung, Überwindung der Klassengesellschaft – waren ebenfalls konkret genug, um Massenbewegungen zu inspirieren, um Organisationen zu gründen, um Revolutionen zu legitimieren.

Die gegenwärtige Aufgabe besteht darin, neue konkrete Utopien zu entwickeln, die den gegenwärtigen Verhältnissen angemessen sind. Die alten sozialistischen Utopien haben durch das Scheitern des realen Sozialismus an Mobilisierungskraft verloren. Neue Utopien müssen entwickelt werden, die die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts integrieren, die ökologische Fragen zentral stellen, die Fragen der Geschlechterverhältnisse, der Rassismus, der globalen Ungleichheit aufnehmen. Diese Utopien müssen konkret sein – sie müssen zeigen, wie Wirtschaft ökologisch organisiert sein könnte, wie Demokratie radikal sein könnte und wie globale Gerechtigkeit realisiert werden könnte.

Klimabewegung und kulturelle Transformation

Die Klimabewegung der letzten Jahre – Fridays for Future, Extinction Rebellion, die verschiedenen Klimastreiks und -proteste – stellt einen Testfall dar für die theoretischen Konzeptionen von Gramsci und Bloch. Die Bewegung operiert an der Schnittstelle von Dringlichkeit und langfristiger Transformation, von Aufbruch und Stellungskrieg, von Kritik und Utopie. Ihre Erfolge und ihre Grenzen lassen sich durch die Kategorien beider Denker produktiv analysieren,

Die Bewegung begann mit einer Geste der Dringlichkeit. Greta Thunbergs Schulstreik war nicht eine langfristige Positionseroberung in Institutionen oder geduldiger Aufbau kultureller

Hegemonie, sondern direkte Aktion die Millionen durch globale Aufmerksamkeit mobilisierte und den Diskurs veränderte. Die Form war blochianisch: radikaler Bruch mit dem Normalen, Verweigerung der Anpassung, Aufstand der Jugend gegen eine Generation, die ihre Zukunft zerstört.

Die Bewegung artikulierte zugleich die absolute Dringlichkeit der Klimakrise angesichts drohender Kipppunkte und des schließenden Zeitfensters für die Transformation. Diese Dringlichkeit erlaubte keinen langen Stellungskrieg, keine geduldige Positionseroberung über Jahrzehnte, sondern forderte radikale Transformation als unmittelbaren Sprung in andere Verhältnisse. Diese Orientierung steht in Spannung zu Gramscis Strategie des Stellungskriegs.

Die Frage der kulturellen Hegemonie

Aber die Klimabewegung hat auch erkannt, dass technische Lösungen nicht ausreichen, dass die Krise nicht bloß technologisch ist, sondern kulturell. Die fossile Zivilisation beruht auf einem tief verankerten common sense: Wachstum ist notwendig, Konsum bedeutet Lebensqualität, individuelle Mobilität ist Freiheit, technischer Fortschritt löst alle Probleme. Dieser common sense ist hegemonial geworden und erscheint daher als selbstverständlich.

Die Transformation erfordert daher nicht nur technologische Umstellung – von fossiler auf erneuerbare Energie, von Verbrennungsmotor auf Elektromobilität –, sondern kulturelle Transformation. Die Lebensformen müssen sich ändern, die Vorstellungen vom guten Leben, die Praktiken des Konsums, die Organisation der Mobilität. Diese Transformation ist nicht bloß individuelle Verhaltensänderung, nicht bloß moralischer Appell, sondern erfordert eine Veränderung der Strukturen, der Institutionen und der leitenden Diskurse.

Die Klimabewegung hat begonnen, diese kulturelle Dimension zu adressieren. Sie kritisiert nicht nur die fossile Industrie, nicht nur die versagende Politik, sondern auch die Lebensformen, die Konsummuster, die kulturellen Selbstverständlichkeiten. Sie artikuliert alternative Konzeptionen: Lebensqualität ohne Wachstumszwang, Mobilität ohne Privatautomobil, Wohlstand ohne zerstörerischen Konsum. Diese Artikulationen sind Ansätze einer gegen-hegemonialen Praxis im gramscischen Sinne.

Die Notwendigkeit konkreter Utopien

Die Klimabewegung zeigt aber auch die Grenzen bloßer Kritik. Die Bewegung ist stark in der Kritik des Bestehenden, stark in der Artikulation der Dringlichkeit, stark in der Mobilisierung von Protest. Aber sie ist schwächer in der Artikulation konkreter Alternativen, in der Entwicklung positiver Visionen, in der Gestaltung dessen, was Bloch konkrete Utopie nennt.

Die Forderungen der Bewegung sind oft negativ: Kohleausstieg, Verbot von Verbrennungsmotoren, Ende der Subventionen für fossile Industrien. Diese Forderungen sind notwendig unddringend. Aber sie sind nicht ausreichend. Sie sagen, was nicht sein soll, aber nicht, was sein soll. Sie mobilisieren durch Angst vor der Katastrophe, nicht durch Hoffnung auf bessere Zustände. Diese Negativität wirkt demobilisierent.

Die konkreten Utopien, die die Bewegung braucht, müssten zeigen, wie eine klimaneutrale Gesellschaft aussehen könnte. Diese Frage erfordert konkrete Antworten und Vorscheine dessen, was möglich wäre.

Ansätze zu solchen konkreten Utopien existieren. Das Konzept des Green New Deal versucht, ökologische Transformation mit sozialer Gerechtigkeit, Vollbeschäftigung, und öffentlichen Investitionen zu verbinden. Die Degrowth-Bewegung entwickelt Konzeptionen von Lebensqualität jenseits des Wachstums, von Wohlstand ohne zerstörerischen Konsum. Die Commons-Bewegung experimentiert mit alternativen Eigentumsformen, mit demokratischer Verwaltung von Ressourcen, mit solidarischen Ökonomien. Diese Ansätze treffen jedoch in der konkreten kulturellen Hegemonie des Wachstumsparadigmas auf erheblichen Widerstand.

Die Dialektik von Reform und Revolution

Die Klimabewegung steht vor der klassischen Frage: Reform oder Revolution? Gramscianisch formuliert: Stellungskrieg oder Bewegungskrieg? Blochianisch formuliert: Schrittweise Transformation oder radikaler Aufbruch? Die Bewegung schwankt zwischen beiden Polen.

Ein Teil der Bewegung setzt auf den Weg durch die Institutionen, auf Veränderung von innen, auf Eroberung von Positionen. Die Grünen Parteien in verschiedenen Ländern repräsentieren diesen Weg. Sie versuchen, ökologische Politik durch Regierungsbeteiligung, Gesetzgebung und Verwaltung zu implementieren. Dieser Weg hat Erfolge erzielt – erneuerbare Energien wurden gefördert, Emissionsstandards verschärft, Naturschutzgebiete ausgeweitet. Aber er zeigt auch die Grenzen: Die grundlegenden Strukturen werden nicht transformiert, die Wachstumslogik bleibt intakt und die Transformation erfolgt damit zu langsam.

Ein anderer Teil der Bewegung setzt auf radikalen Bruch, auf Systemkritik, auf fundamentale Transformation. Extinction Rebellion, Ende Gelände und radikalere Gruppen repräsentieren diese Orientierung. Sie kritisieren nicht nur einzelne Politiken, sondern das System selbst: den Kapitalismus, die Wachstumslogik, die fossile Zivilisation. Sie fordern nicht Reform, sondern eine ökologische Revolution, die die Grundlagen gesellschaftlicher Organisation transformiert.

Die produktive Lösung liegt nicht in der Wahl zwischen diesen Polen, sondern in ihrer dialektischen Verbindung. Gramscis Stellungskrieg ohne Blochs utopische Dringlichkeit wird zum grünen Kapitalismus und damit zur ökologischen Modernisierung ohne fundamentale Transformation. Blochs Aufbruch ohne Gramscis strategische Geduld wird zur radikalen Geste ohne transformative Wirkung.

Die Rolle der organischen Intellektuellen

Die Klimabewegung hat begonnen, eigene organische Intellektuelle hervorzubringen. Die Klimawissenschaftler, die ihre Expertise nicht neutral anbieten, sondern parteilich für Transformation einsetzen. Die Aktivisten, die nicht nur protestieren, sondern auch theoretisieren, analysieren, strategisch denken. Die Künstler, die nicht nur kritisieren,

sondern auch Vorscheine schaffen, alternative Ästhetiken entwickeln und utopische Energien mobilisieren.

Diese organischen Intellektuellen erfüllen die Funktion, die Gramsci beschreibt: Sie verbinden Analyse und Praxis, Theorie und Kampf, Kritik und Utopie. Sie sind nicht externe Beobachter, nicht neutrale Experten, sondern Teil der Bewegung, organisch mit ihr verbunden. Sie artikulieren, was die Bewegung implizit weiß, systematisieren, was sie praktisch erfährt, entwickeln theoretisch, was sie intuitiv erkennt.

Die Aufgabe dieser Intellektuellen besteht auch darin, die Verbindung zwischen Klimafrage und anderen Kämpfen herzustellen. Die ökologische Krise ist mit sozialer Ungleichheit, Rassismus, Geschlechterverhältnissen und globalen Machtverhältnissen verbunden. Die Klimabewegung kann nur erfolgreich sein, wenn sie diese Verbindungen erkennt, sich mit anderen emanzipatorischen Bewegungen verbündet und so eine umfassende Transformation anstrebt.

Die Aktualität von Gramsci und Bloch

Die Klimabewegung zeigt die bleibende Aktualität sowohl Gramscis als auch Blochs. Gramscis Analysen der Hegemonie, der Zivilgesellschaft, des Stellungskriegs sind unverzichtbar für das Verständnis, warum die Transformation so schwierig ist, warum die fossile Zivilisation so stabil ist, warum kulturelle Kämpfe zentral sind. Seine Konzepte geben der Bewegung analytische Werkzeuge, strategische Orientierung und ein realistisches Verständnis der Schwierigkeiten.

Blochs Philosophie der Hoffnung, seine Konzeption des Noch-Nicht, seine Betonung der Dringlichkeit sind unverzichtbar, um nicht in Resignation zu verfallen, um die utopische Energie aufrechtzuerhalten und um die transformative Perspektive nicht zu verlieren. Seine Kategorien mobilisieren und artikulieren Hoffnung trotz der Schwere der Krise.

Die Klimabewegung benötigt beide Momente: Gramscis nüchterne Analyse der hegemonialen Verhältnisse und Blochs hoffnungsvolle Artikulation des Möglichen, Gramscis strategische Geduld und Blochs utopische Dringlichkeit, Gramscis Stellungskrieg und Blochs Aufbruch. Nur die Verbindung beider Perspektiven ermöglicht eine Politik, die zugleich realistisch ist hinsichtlich der Schwierigkeiten und hoffnungsvoll hinsichtlich der Möglichkeiten, die strategisch plant und sich utopisch orientiert, die langfristig arbeitet und die Dringlichkeit nicht vergisst.

5.3 Herbert Marcuse: Große Weigerung und libidinöse Utopie

Herbert Marcuse und Ernst Bloch teilen fundamentale Prämissen: die Ablehnung des ökonomischen Determinismus, die Überzeugung, dass Emanzipation eine sinnliche, nicht bloß politisch-ökonomische Dimension hat, die Kritik an der verwalteten Gesellschaft des Spätkapitalismus, die Orientierung auf Transformation jenseits des Bestehenden. Zugleich entwickeln sie diese gemeinsamen Prämissen in divergierende Richtungen, die einen Vergleich produktiv machen.

Marcuse und Bloch kannten einander und standen in persönlichem Austausch. Beide emigrierten aus Deutschland und suchten im amerikanischen Exil nach Möglichkeiten kritischer Theorie unter veränderten Bedingungen. Aber während Bloch nach dem Krieg in die DDR zurückkehrte und dort bis 1961 lehrte, blieb Marcuse in den USA, lehrte in Brandeis und San Diego und wurde zur zentralen Figur der amerikanischen Neuen Linken. Diese biographische Differenz prägte auch die theoretische: Bloch entwickelte seine Philosophie im Kontext des realen Sozialismus und seiner Widersprüche; Marcuse entwickelte seine im Kontext der amerikanischen Massengesellschaft und ihrer Integrationsmechanismen.

Die zentrale theoretische Differenz lässt sich als Frage formulieren: Wo liegt das transformative Potenzial, wenn die traditionellen revolutionären Subjekte integriert sind? Bloch antwortet mit dem Noch-Nicht: in den objektiven Tendenzen der Wirklichkeit, in den Vorscheinen der Kultur, in der Hoffnungsstruktur des Bewusstseins. Marcuse antwortet mit der Großen Weigerung: in der radikalen Ablehnung des Prinzips der Wirklichkeit, in der Befreiung des Eros, in der sinnlichen Revolte. Beide Antworten erfassen wichtige Aspekte; keine erschöpft das Problem.

5.3.1 Der eindimensionale Mensch und die Schließung des Möglichkeitsraums

Die zentrale These von Marcuses „Der eindimensionale Mensch" (1964) lautet: Die fortgeschrittene Industriegesellschaft hat einen neuartigen Typus von Herrschaft entwickelt, der sich fundamental von älteren Herrschaftsformen unterscheidet. Diese neue Herrschaft funktioniert nicht primär durch Repression, durch Zwang oder durch Verbote. Sie funktioniert durch Integration und die Erfüllung von Bedürfnissen – falschen Bedürfnissen, die das System selbst produziert hat.

Die klassische Herrschaft unterdrückte Bedürfnisse und erzeugte Entbehrung. Diese Struktur produzierte entsprechend Widerstand: Wer hungert, will essen; wer friert, will Wärme; wer unterdrückt wird, will Freiheit. Die Entbehrung wurde zum Antrieb des Widerstands, die Unterdrückung zur Triebkraft der Revolution. Der Marxismus setzte auf diese Logik: Die Verschlechterung der Lage der Arbeiterklasse würde über die Zeit Klassenbewusstsein erzeugen, den Klassenkampf entfachen und die Revolution ermöglichen.

Die fortgeschrittene Industriegesellschaft durchbricht diese Logik. Sie erzeugt keine Entbehrung, sondern scheinbaren Überfluss; keine Unterdrückung von Bedürfnissen, sondern ihre Simulation und Befriedigung; keine Freiheitsverweigerung, sondern eine spezifische Form von Freiheit – die Freiheit des Konsums, die Freiheit der Wahl zwischen

austauschbaren Waren. Diese Gesellschaft kauft die Loyalität ihrer Mitglieder durch materielle Gratifikation, durch Wohlstand und Komfort.

Marcuse charakterisiert diese Entwicklung als Entstehung des eindimensionalen Menschen: des Menschen, der die zweite Dimension verloren hat, die Dimension des Möglichen, des Anderen, des Noch-Nicht. Der zweidimensionale Mensch der Vergangenheit lebte in der Spannung zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte; zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit; zwischen gegebenen Verhältnissen und utopischer Negation. Diese Spannung war produktiv und konstitutiv für kritisches Denken und revolutionäre Praxis.

Die Mechanismen der Integration

Marcuse analysiert die Mechanismen, durch die diese Integration funktioniert. Der erste Mechanismus ist die Produktion falscher Bedürfnisse. Das System erzeugt Bedürfnisse, die seiner eigenen Reproduktion dienen: das Bedürfnis nach immer neuen Konsumgütern, nach Zerstreuung, nach Statuskonsum, nach dem Neuen als solchem. Diese Bedürfnisse sindjedoch nicht authentisch als Ausdruck menschlicher Selbstentfaltung. Sie sind vielmehr auferlegt und werden manipulativ instrumentalisiert.

Marcuse unterscheidet zwischen wahren und falschen Bedürfnissen. Die Unterscheidung ist philosophisch problematisch – wer entscheidet, welche Bedürfnisse wahr sind? – aber systematisch notwendig. Wahre Bedürfnisse sind solche, deren Befriedigung menschliche Entfaltung ermöglicht, die mit Freiheit, Würdeund Kreativität vereinbar sind. Falsche Bedürfnisse sind solche, die das System produziert, um sich zu reproduzieren, die Konformität erzeugen um Kritik zu neutralisieren und Herrschaft zu stabilisieren.

Der zweite Mechanismus ist die technologische Rationalität. Die Wissenschaft und Technologie der Moderne sind nicht neutrale Werkzeuge, die für beliebige Zwecke verwendet werden können. Sie tragen in sich eine spezifische Rationalität, die Beherrschung, Kontrolle und Verwertung strukturell bevorzugt. Diese technologische Rationalität dehnt sich von der Naturbeherrschung auf die Gesellschaft und die Menschen aus. Sie erzeugt eine Welt, in der alles berechenbar, planbar und administrierbar ist – und damit eine Welt, in der das radikal Andere, das qualitativ Verschiedene, das nicht-Integrierbare keinen Platz findet.

Der dritte Mechanismus ist die Repressive Desublimierung. Die klassische Analyse der Herrschaft hatte angenommen, dass die Zivilisation Triebverzicht erfordert, d.h. dass die gesellschaftliche Produktivität auf der Sublimierung libidinöser Energien beruht. Freud hatte in „Das Unbehagen in der Kultur" gezeigt: Die Zivilisation kauft Sicherheit und Ordnung um den Preis von Triebbefriedigung. Diese Unterdrückung produziert entsprechend Unzufriedenheit, die potenziell subversiv ist.

Die fortgeschrittene Industriegesellschaft durchbricht auch diese Logik. Sie erlaubt Triebbefriedigung – aber in kontrollierter, kommerzialisierter, entpolitisierter Form. Die sexuelle Liberalisierung, die scheinbare Befreiung des Körpers, die allgegenwärtige Erotisierung der Warenwelt sind nicht Befreiung, sondern repressive Desublimierung: Die libidinösen Energien werden befriedigt, aber auf eine Weise, die ihre subversive Kraft neutralisiert und sie an Konsum und Konformität bindet.

Die Schließung des Möglichkeitsraums

Die entscheidende Konsequenz dieser Mechanismen ist die Schließung des Möglichkeitsraums. Marcuse versteht darunter nicht bloß politische Einschränkungen oder die Unterdrückung von Opposition. Es geht um die Unfähigkeit, sich radikal Anderes überhaupt vorzustellen, um den Verlust der Fähigkeit zur Negation, um die Auflösung der kritischen Distanz zum Bestehenden.

Diese Schließung manifestiert sich in verschiedenen Bereichen. Der Positivismus reduziert beispielsweise die Philosophie auf die Analyse gegebener Sprache und gegebener Fakten. Fragen nach dem Sein-Sollenden, nach dem Möglichen, nach dem Anderen werden als sinnlos ausgeschieden. Die Philosophie verliert ihre kritische Funktion, wird zur Verwalterin des Bestehenden, zur Hüterin der Grenzen des Denkbaren. Die parlamentarische Demokratie integriert im Politischen die Opposition, verwandelt radikale Forderungen in verhandelbare Positionen und neutralisiert subversive Energien. Die Linke, die ins System integriert wird, verliert ihre transformative Kraft; sie verwaltet den Kapitalismus besser, humaner, effizienter – aber sie überwindet ihn nicht. Die politische Sprache verliert die Fähigkeit, das radikal Andere zu artikulieren; sie bewegt sich innerhalb der Grenzen des Systems. Die Kulturindustrie wiederum integriert avantgardistische Kritik, macht sie zum Stil, zum Konsumgut, zur Ware. Die Kunst, die einmal kritische Distanz zur Realität ermöglichte, wird absorbiert, vermarktet und so neutralisiert. Der Jazz wird zur Unterhaltungsmusik, der Surrealismus zur Werbeästhetik, die Avantgarde zur Hochkultur. Das kritische Potential der Kunst wird nicht unterdrückt, sondern durch Integration eingehegt.

Der eindimensionale Mensch hat damit die Fähigkeit zur internen Negation verloren. Er identifiziert sich mit seiner sozialen Rolle, mit seinen Bedürfnissen und mit dem System, das diese Bedürfnisse produziert und befriedigt. Die Entfremdung ist vollständig geworden, aber gerade dadurch unsichtbar: Man leidet nicht mehr an ihr, man erkennt sie nicht mehr als Entfremdung. Sie ist zur zweiten Natur geworden, zur fraglos akzeptierten Wirklichkeit.

Die erkenntnistheoretische Dimension

Diese Schließung schafft ein erkenntnistheoretisches Problem. Wenn die zweite Dimension des Möglichen verloren gegangen ist, wenn das kritische Bewusstsein durch Integration neutralisiert wurde, wenn der Möglichkeitsraum geschlossen ist – wie kann dann überhaupt noch kritische Theorie möglich sein? Wie kann man die Totalität des Systems von innen kritisieren, wenn man selbst Teil dieser Totalität ist, wenn die eigenen Kategorien von ihr geprägt sind?

Marcuse löst dieses Problem durch den Rückgriff auf die Negative Dialektik und auf die Psychoanalyse. Die Negative Dialektik – Adornos Projekt, das Marcuse kennt und würdigt – insistiert auf dem Nicht-Identischen, auf dem, was die Kategorien des Systems nicht erfassen, auf dem Rest, der nicht aufgeht. Dieser Rest, dieses Nicht-Identische ist der Ansatzpunkt der Kritik: Es zeigt, dass die Totalität des Systems keine wirkliche Totalität ist, dass es Momente gibt, die nicht integriert sind.

Die Psychoanalyse bietet einen anderen Zugang: In der Tiefenstruktur des Bewusstseins, im Unbewussten, in den Träumen und Phantasien bleiben Wünsche erhalten, die das System nicht befriedigt und die sich seiner Integration widersetzen. Das Lustprinzip – Freuds Begriff

für das Streben nach ungehemmter Triebbefriedigung – widersetzt sich dem Realitätsprinzip als dem Prinzip der gesellschaftlich organisierten Triebversagung. Diese Widerständigkeit des Lustprinzips ist für Marcuse ein Ansatzpunkt der Kritik und der Hoffnung.

Die Verbindung zu Bloch

Die strukturelle Parallele zu Bloch ist evident, obwohl die theoretischen Mittel verschieden sind. Bloch diagnostiziert ebenfalls eine Schließung des Möglichkeitsraums, eine Unfähigkeit, das Noch-Nicht zu denken, eine Dominanz des Bestehenden über das Mögliche. Seine Diagnose gilt dem Bewusstsein der Unterdrückten, das von der herrschenden Ideologie durchdrungen ist, das die eigene Unterdrückung als natürlich akzeptiert und die eigenen Sehnsüchte nicht artikulieren kann.

Aber Bloch ist weniger pessimistisch als Marcuse hinsichtlich der Fähigkeit des Systems, das Mögliche vollständig zu schließen. Für Bloch enthält das Bewusstsein immer noch Momente des Noch-Nicht, Antizipationen des Anderen, utopische Energien – auch wenn diese entstellt sind und in falsche Kanäle gelenkt werden. Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, diese Momente zu identifizieren und zu artikulieren.

Marcuse ist pessimistischer: Das System der fortgeschrittenen Industriegesellschaft ist effizient und radikal in der Integration und Neutralisierung kritischer Potenziale. Die repressive Desublimierung ist gerade deshalb so wirksam, weil sie die Form der Befreiung annimmt; die falsche Befriedigung ist gerade deshalb so schwer zu durchschauen, weil sie echte Befriedigung simuliert.

Diese Differenz verschiebt die Perspektive: Bloch kann noch auf die utopischen Momente in der Massenkultur, in der Alltagserfahrung, in den Bedürfnissen der Menschen setzen. Er kann die Vorscheine identifizieren, die im Trivialen stecken und die auch in der Unterhaltungskultur präsent sind. Marcuse hingegen muss radikaler suchen: nach den Momenten der Verweigerung, die in dem System nicht integrierbar sind, nach den Kräften, die außerhalb des Systems stehen oder an seinen Rändern, nach der Großen Weigerung als radikaler Absage an das Bestehende.

Die Grenzen der Diagnose

Marcuses Diagnose ist einflussreich geblieben, hat aber auch grundlegende Kritik provoziert. Die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Bedürfnissen ist philosophisch problematisch: Sie setzt eine Instanz voraus, die weiß, welche Bedürfnisse authentisch sind – und diese Instanz ist letztlich der kritische Theoretiker selbst. Diese Konstruktion birgt elitäre Implikationen, setzt die theoretische Vernunft über die Erfahrungen der Menschen und definiert so von außen in einem Akt epistemischer Gewalt was die Menschen eigentlich wollen sollten.

Die These von der vollständigen Integration ist überdies empirisch fragwürdig. Die sozialen Bewegungen der 1960er Jahre, die Marcuse selbst beeinflusste, zeigten, dass die Integration nicht total war. Die Studentenbewegung, die Bürgerrechtsbewegung, die Frauenbewegung artikulierten alle Formen von Widerstand, die das System nicht hatte voraussehen und integrieren können. Marcuse erkannte dies selbst und modifizierte seine Theorie nach 1968 und sah in den neuen Bewegungen Ansätze zur Großen Weigerung.

Aber die grundlegende Struktur seiner Diagnose – die Tendenz zur eindimensionalen Gesellschaft, die Mechanismen der Integration, die Schließung des Möglichkeitsraums – behält ihre analytische Kraft. Die gegenwärtige Situation – die Kolonisierung der Aufmerksamkeit durch digitale Medien, die Kommodifizierung jedes Lebensbereichs, die Integration von Kritik in Marketingstrategien – scheint Marcuses Diagnose eher zu bestätigen als zu widerlegen. Der eindimensionale Mensch ist vielleicht nicht Realität, aber er bleibt Tendenz: eine Tendenz, der kritische Theorie entgegenwirken muss.

5.3.2 Blochs Noch-Nicht versus Marcuses Phantasie

Die fundamentale Differenz zwischen Bloch und Marcuse liegt in der Verortung des transformativen Potenzials. Bloch fundiert dieses Potenzial ontologisch, in der Struktur der Wirklichkeit selbst. Die Materie ist nicht abgeschlossen, nicht fertig, nicht vollständig determiniert. Sie enthält Möglichkeiten, die noch nicht realisiert sind. Das Noch-Nicht ist nicht bloß subjektive Projektion, sondern objektive Struktur der Realität. Die Wirklichkeit selbst trägt Möglichkeiten in sich und drängt zur Realisierung des Noch-Nicht.

Diese ontologische Fundierung unterscheidet Bloch von idealistischen Philosophien, die das Mögliche nur im Bewusstsein verorten, und von positivistischen Positionen, die das Mögliche auf berechenbare Wahrscheinlichkeiten reduzieren. Das Noch-Nicht ist weder bloße Idee noch bloße Extrapolation gegebener Trends. Es ist real, wenn auch noch nicht verwirklicht; objektiv, wenn auch noch nicht existent; in der Welt, wenn auch noch nicht sichtbar.

Marcuse fundiert das transformative Potenzial hingegen psychoanalytisch, in der Struktur des Unbewussten. Das Lustprinzip – das Streben nach ungehinderter Triebbefriedigung, nach Erfüllung aller Wünsche – widersteht dem Realitätsprinzip als der gesellschaftlich organisierten Triebversagung. Dieses Lustprinzip ist nicht vollständig zu unterdrücken, sondern kehrt in Träumen, in Phantasien, in künstlerischen Produktionen, in psychischen Symptomen wieder.

Die Phantasie ist für Marcuse der Bereich, in dem das Lustprinzip seine Rechte behält. Während das rationale Bewusstsein sich dem Realitätsprinzip unterwirft, die gesellschaftlichen Normen akzeptiert und damit die Triebversagung internalisiert, bleibt die Phantasie ein Refugium des Lustprinzips. In der Phantasie sind die Wünsche erfüllt, die die Realität versagt; in der Phantasie existiert eine andere Welt, in der das Lustprinzip herrscht, in der die Triebe frei sind, in der Glück möglich ist.

Die Frage der Realisierbarkeit

Die entscheidende Differenz liegt in der Frage, wie das transformative Potenzial realisiert werden kann. Blochs Noch-Nicht ist in der Wirklichkeit angelegt, tendiert zur Verwirklichung, kann durch Praxis realisiert werden. Die objektiven Tendenzen der Wirklichkeit weisen in Richtung auf die Heimat. Die Aufgabe besteht darin, diese Tendenzen zu verstärken, ihre Realisierung zu fördern, an ihrer Verwirklichung zu arbeiten. Diese Konzeption hat einen optimistischen Grundzug: Die Wirklichkeit selbst ist Verbündeter der Hoffnung, die objektiven Tendenzen begünstigen die Transformation.

Marcuses Phantasie ist zunächst bloß Flucht und Kompensation als irreale Alternative zur Realität. Freud hatte die Phantasie als Ersatzbefriedigung verstanden: Was die Realität

versagt, gewährt die Phantasie in illusionärer Form. Diese Ersatzbefriedigung stabilisiert das System und macht die Unterdrückung erträglich. Die Phantasie ist Trost und damit Verhinderung von Veränderung.

Aber Marcuse liest Freud gegen Freud. Die Phantasie ist für ihn nicht nur Kompensation, sondern auch Kritik, nicht nur Flucht, sondern auch Utopie, nicht nur Ersatz, sondern auch Antizipation. Sie zeigt, dass die Realität nicht so sein muss, wie sie ist; sie artikuliert Wünsche, die die Realität nicht befriedigt; sie hält Bilder einer anderen Ordnung fest, in der das Lustprinzip nicht unterdrückt ist. Diese kritische Funktion der Phantasie macht sie zur Ressource für Transformation.

Die Realisierung dieser Phantasien erfordert allerdings fundamentalen Bruch mit dem Realitätsprinzip. Es geht nicht um schrittweise Verbesserung und kontinuierliche Annäherung, sondern um eine qualitative Transformation der Zivilisation selbst. Marcuse entwirft in „Eros and Civilization" die Vision einer nicht-repressiven Gesellschaft, in der das Lustprinzip nicht mehr unterdrückt werden muss, in der die Arbeit spielerisch wird und die Sexualität frei ist. Diese Vision ist radikaler als Blochs Heimat, weil sie nicht nur die gesellschaftlichen Verhältnisse transformiert, sondern die Struktur der Zivilisation selbst.

Die Rolle der Kunst

Beide Denker sehen in der Kunst einen privilegierten Zugang zum transformativen Potenzial. Aber sie konzipieren diesen Zugang unterschiedlich. Bloch analysiert Kunst als Vorschein: Sie antizipiert, was noch nicht ist, zeigt in sinnlicher Form Möglichkeiten, die objektiv angelegt sind. Beethovens Neunte ist Vorschein der Brüderlichkeit, weil diese Brüderlichkeit real möglich ist, weil die gesellschaftlichen Verhältnisse tendenziell auf sie hinweisen, weil sie im Noch-Nicht der Geschichte angelegt ist.

Diese Konzeption verbindet Kunst mit objektiver Analyse. Der Vorschein ist nicht willkürliche Phantasie des Künstlers. Er ist in realen Tendenzen fundiert, extrapoliert objektive Möglichkeiten und verdichtet so, was in der Wirklichkeit latent vorhanden ist. Die Aufgabe der Kunstanalyse besteht darin, diese objektive Fundierung zu identifizieren, um zu zeigen, wie der Vorschein mit den realen Tendenzen der Geschichte zusammenhängt.

Marcuse analysiert Kunst als Reich der Phantasie: Sie schafft eine andere Ordnung, eine Ordnung, in der das Lustprinzip herrscht, in der die Schönheit regiert, in der die Form selbst Ausdruck von Freiheit ist. Diese andere Ordnung ist nicht das Abbild der Realität als Extrapolation gegebener Tendenzen, sondern ihre radikale Alternative als Negation des Bestehenden. Die schöne Form selbst ist Protest gegen die hässliche Realität; die ästhetische Harmonie ist Kritik an der sozialen Disharmonie.

Diese Konzeption macht Kunst autonomer gegenüber der gesellschaftlichen Realität. Kunst ist nicht Reflex, nicht Überbau, nicht Ausdruck objektiver Tendenzen. Sie ist die Schöpfung einer anderen Welt, die Verwirklichung des Lustprinzips in der Form, Utopie in der Gestalt. Gerade ihre Autonomie, ihre Distanz zur Realität macht ihre kritische Kraft aus. Kunst, die sich der Realität anpasst und die nur ihre Möglichkeiten abbildet, verliert diese Kraft.

Die Differenz zeigt sich konkret in der Bewertung verschiedener Kunstformen. Bloch schätzt Kunst, die vorwärtsweist, die mobilisiert, die Hoffnung artikuliert – Beethoven, das Bauhaus,

die utopischen Romane. Marcuse bevorzugt hingegen Kunst, die sich der Integration verweigert, die radikal autonom bleibt, die eine andere Ordnung schafft – die Tragödie, die Lyrik, die absolute Musik. Diese verschiedene Wertschätzung reflektiert unterschiedliche Konzeptionen des Verhältnisses von Kunst und Wirklichkeit.

Die Frage der Integration

Ein zentrales Problem ist die Integration kritischer Potenziale durch das System. Marcuse hat dies als repressive Desublimierung analysiert: Das System erlaubt Phantasie, aber es kanalisiert sie zugleich, vermarktet sie, macht sie unschädlich. Die Träume werden zur Werbung, die Utopien zum Science-Fiction-Film, die Kritik zum Konsumgut. Diese Integration neutralisiert die kritische Kraft und macht aus subversiven Energien Stabilisierungsfaktoren.

Bloch ist weniger pessimistisch hinsichtlich der Vollständigkeit dieser Integration. Auch die integrierte Phantasie, auch der kommerzialisierte Vorschein behält ein Moment von Nicht-Integrierbarem, einen Rest von utopischer Energie. Die Sehnsucht, die in der Werbung artikuliert wird – die Sehnsucht nach Erfüllung, nach Glück, nach gelingendem Leben –, ist manipuliert und missbraucht. Aber sie ist nicht vollständig falsch, sondern artikuliert reale Bedürfnisse, wenn auch in falscher Form.

Marcuse muss infolgedessen radikaler nach dem Nicht-Integrierbaren suchen, nach den Momenten, die sich der Verwertung widersetzen und den Kräften, die außerhalb des Systems stehen. Daher setzt er seine Hoffnung auf die Randgruppen, auf die Ausgestoßenen, auf die, die nicht integriert werden können oder wollen. Bloch kann hingegen hoffnungsvoller auf die Massenkultur schauen und auch im Trivialen und Kommerziellen utopische Momente identifizieren.

Die Temporalität

Eine weitere Differenz liegt in der Temporalität des transformativen Potenzials. Blochs Noch-Nicht ist zukunftsorientiert. Es verweist auf das, was kommen wird, was sich durchsetzen wird, was verwirklicht werden soll. Diese Zukunftsorientierung hat mobilisierende Kraft. Man kämpft für die Heimat, arbeitet an der Verwirklichung des Noch-Nicht und engagiert sich für eine bessere Zukunft.

Marcuses Phantasie ist hingegen nicht primär zukunftsorientiert, sondern erinnert an etwas Vergangenes – an die Kindheit, an die vorsoziale Existenz, an einen Zustand vor der Zivilisation, in dem das Lustprinzip noch nicht unterdrückt war. Diese Erinnerungsstruktur ist psychoanalytisch fundiert: Das Lustprinzip ist nicht Projektion in die Zukunft, sondern Erinnerung an einen verlorenen Zustand. Die Utopie ist nicht vor uns, sondern hinter uns – wenn auch nur in der mythischen Form eines goldenen Zeitalters, das nie wirklich existiert hat.

Blochs Zukunftsorientierung mobilisiert damit durch Hoffnung: Es wird besser werden, wir arbeiten daran, die Heimat liegt vor uns. Marcuses Erinnerungsstruktur mobilisiert stattdessen durch Kritik: Es war einmal anders, es könnte wieder anders sein, wir haben etwas verloren, das zurückzugewinnen ist.

Die Differenzen zwischen Bloch und Marcuse reflektieren letztlich unterschiedliche theoretische Traditionen – Prozessontologie versus Psychoanalyse –, unterschiedliche Erfahrungen – DDR versus USA – und unterschiedliche Temperamente. Aber beide Positionen erfassen wichtige Aspekte des transformativen Potenzials.

Blochs Noch-Nicht erfasst die objektive Dimension: Die Wirklichkeit selbst ist nicht abgeschlossen, enthält Möglichkeiten, tendiert auf Transformation. Diese Einsicht ist unverzichtbar gegen subjektivistische Reduktionen, gegen die Vorstellung, Transformation sei bloß Sache des Willens oder der Phantasie. Die Analyse der objektiven Tendenzen bleibt notwendig für realistische Strategiebildung.

Marcuses Phantasie erfasst umgekehrt die subjektive Dimension: Im Unbewussten, in den Träumen, in der Kunst bleiben Wünsche erhalten, die das System nicht befriedigt und die sich seiner Integration widersetzen. Diese Einsicht ist unverzichtbar gegen objektivistische Reduktionen, gegen die Vorstellung, Transformation folge automatisch aus objektiven Widersprüchen. Die Analyse der subjektiven Widerständigkeit bleibt notwendig für die Mobilisierung von Energien.

5.3.3 Eros und Zivilisation: Die sinnliche Dimension der Utopie

Marcuses „Eros and Civilization" (1955) entwickelt eine der radikalsten utopischen Konzeptionen des 20. Jahrhunderts. Die Grundthese lautet: Die Zivilisation beruht bisher auf der Unterdrückung des Lustprinzips, auf der Versagung von Triebbefriedigung, auf der Organisation des Eros nach dem Prinzip der Produktivität. Diese Unterdrückung war historisch notwendig – Freud hatte gezeigt, dass Zivilisation Triebverzicht erfordert, da die kulturelle Produktivität auf Sublimierung beruht. Aber diese Notwendigkeit ist nicht ewig, nicht unabänderlich, nicht ontologisch fundiert. Sie ist historisch bedingt als Resultat von Knappheit und ist damit unter veränderten Bedingungen überwindbar.

Die fortgeschrittene Industriegesellschaft hat die technologischen Mittel geschaffen, um die Knappheit zu überwinden. Es gibt ausreichend Produktivkräfte, um alle Menschen zu ernähren, zu kleiden, zu beherbergen, ohne dass permanente Entbehrung notwendig wäre. Unter diesen Bedingungen ist die fortgesetzte Unterdrückung des Lustprinzips nicht mehr notwendig, sondern repressiv – sie dient nicht der Aufrechterhaltung der Zivilisation, sondern der Aufrechterhaltung von Herrschaft.

Marcuse unterscheidet zwischen notwendiger und zusätzlicher Repression. Die notwendige Repression ist das Minimum an Triebverzicht, das jede Zivilisation erfordert – die Kanalisierung der Sexualität, die zeitliche Organisation der Arbeit, die Anerkennung der anderen. Diese notwendige Repression ist unvermeidlich, solange Menschen in Gesellschaft leben. Die zusätzliche Repression hingegen ist dasjenige Maß an Unterdrückung, das die Herrschaft erfordert – die Reduktion der Sexualität auf genitale Sexualität, die zeitliche Disziplinierung für entfremdete Arbeit, die Unterordnung unter autoritäre Strukturen.

Diese Unterscheidung ist entscheidend. Sie erlaubt den Gedanken, dass eine nicht-repressive Zivilisation möglich ist – nicht eine Zivilisation ohne jede Triebeinschränkung, was tatsächlich das Ende der Zivilisation bedeuten würde, sondern eine Zivilisation, in der nur noch die notwendige Repression besteht, aber in der die zusätzliche, herrschaftsbedingte Repression überwunden ist. Diese Zivilisation wäre nach dem Prinzip

des Eros organisiert, nicht nach dem der Produktivität; nach dem Lustprinzip, nicht nach dem entfremdeten Realitätsprinzip.

Die Erotisierung der Arbeit

Die radikalste Konsequenz dieser Konzeption betrifft die Arbeit. Die herrschende Zivilisation organisiert Arbeit als Mühsal und notwendiges Übel. Arbeit ist das Reich der Notwendigkeit, dem das Reich der Freiheit – die Freizeit – gegenübersteht. Diese Dichotomie beruht auf der Annahme, dass Arbeit notwendig entfremdet ist, dass sie der Triebbefriedigung entgegensteht und die Sublimierung erotischer Energien erfordert.

Marcuse stellt diese Annahme infrage. Arbeit muss nicht notwendig entfremdet sein und der Triebbefriedigung entgegenstehen. Unter Bedingungen, in denen die zusätzliche Repression überwunden ist, könnte Arbeit selbst erotisch werden und selbst Triebbefriedigung ermöglichen. Die Arbeit würde nicht mehr nach dem Prinzip der Effizienz, der Produktivität, der Akkumulation organisiert, sondern nach dem Prinzip der Lust, der Kreativität, der Selbstentfaltung.

Diese Konzeption ist nicht naiv oder technokratisch. Marcuse weiß, dass bestimmte Arbeiten notwendig bleiben, die nicht unmittelbar lustvoll sind. Aber er argumentiert, dass der Umfang dieser Arbeiten durch technologischen Fortschritt drastisch reduziert werden kann. Die verbleibende notwendige Arbeit kann auf alle verteilt werden, so dass niemand sein ganzes Leben mit Mühsal verbringen muss. Und der größere Teil menschlicher Tätigkeit kann zur kreativen, spielerischen, erotischen Aktivität befreit werden.

Das Spiel wird zum Modell dieser befreiten Arbeit. Schiller hatte in der „Ästhetischen Erziehungs" gezeigt, dass der Mensch nur da ganz Mensch ist, wo er spielt, dass im Spiel die Trennung von Arbeit und Lust aufgehoben ist, dass das Spiel selbst Zweck ist, nicht Mittel für andere Zwecke. Marcuse radikalisiert diese Einsicht: Eine nicht-repressive Zivilisation würde nach dem Prinzip des Spiels organisiert Arbeit in spielerische Tätigkeit transformieren und Produktivität mit Lust verbinden.

Die Befreiung der Sexualität

Die herrschende Zivilisation hat die Sexualität unterdrückt und kanalisiert, auf genitale Sexualität reduziert und unter die Reproduktion subordiniert. Der gesamte Körper – der in der Kindheit polymorph-pervers ist, der überall erogen ist, der Lust an vielfältigen Formen der Befriedigung findet – wurde auf spezifische Zonen und spezifische Formen und Zwecke reduziert.

Diese Reduktion dient der Produktivität. Die sexuelle Energie, die nicht genital ausgelebt wird, wird in Arbeit, in kulturelle Leistung und zivilisatorische Produktivität sublimiert. Die monogame Familie reproduziert Arbeitskraft, organisiert Konsum und stabilisiert Herrschaft. Die Unterordnung der Sexualität unter die Reproduktion sichert die biologische Kontinuität der Gesellschaft.

Marcuse entwirft die Vision einer befreiten Sexualität, die nicht mehr reduziert ist auf Genitalität, nicht mehr eingeschränkt auf Monogamie und nicht mehr subordiniert unter die Reproduktion. Der ganze Körper würde wieder erogen und damit Quelle vielfältiger Lust. Die

Beziehungen würden befreit von der Fixierung auf das heterosexuelle Paar, würden offen für vielfältige Formen der Liebe, der Intimität, der Beziehung. Die Sexualität würde autonom gegenüber der Reproduktion, würde Selbstzweck, würde nicht mehr instrumentalisiert.

Diese Vision ist nicht bloß individualistisch, sondern transformiert die gesellschaftlichen Beziehungen selbst. Der Eros ist nicht nur sexuelle Energie, sondern auch Bindungskraft, Kraft der Vereinigung und Prinzip der Solidarität. Die erotische Gesellschaft wäre eine, in der die Menschen nicht mehr isoliert sind, sondern durch erotische Bindungen verbunden, organisiert durch Liebe und strukturiert durch Lust.

Die ästhetische Dimension

Die nicht-repressive Zivilisation hätte eine ästhetische Dimension. Schönheit wäre nicht mehr Privileg der Kunst, nicht mehr beschränkt auf abgegrenzte Bereiche, nicht mehr Kompensation für hässliche Realität. Die Welt selbst würde schön, die Arbeit selbst würde ästhetisch, das Leben selbst würde Form annehmen. Diese Ästhetisierung des Lebens ist nicht zu verwechseln mit der Ästhetisierung der Politik, die Benjamin am Faschismus kritisiert hatte. Es geht nicht um Spektakel, nicht um Inszenierung, nicht um Täuschung, sondern um die Verwirklichung der Schönheit in den realen Lebensverhältnissen.

Marcuse orientiert sich an griechischen Mythen – Orpheus und Narziss –, die andere Prinzipien der Realität verkörpern als Prometheus. Prometheus steht für die Arbeit, für Produktivität, für die heroische Anstrengung der Zivilisation. Orpheus steht für die Kunst, für Harmonie, für die versöhnende Kraft der Musik. Narziss steht für Kontemplation, für Schönheit, für die liebevolle Versenkung. Diese Figuren repräsentieren ein anderes Realitätsprinzip, das nicht auf Herrschaft beruht, sondern auf Harmonie, nicht auf Produktivität, sondern auf Kontemplation.

Die ästhetische Dimension der nicht-repressiven Zivilisation manifestiert sich in der Form selbst. Die Dinge würden nicht mehr nach dem Prinzip der Effizienz produziert, also der Standardisierung zur billigsten Herstellung. Sie würden vielmehr nach dem Prinzip der Schönheit, der Individualität und der sinnlichen Qualität hergestellt. Die Städte würden nicht mehr nach dem Prinzip der Verwertung, der Dichte, der Profitabilität, sondern nach dem Prinzip der Lebensqualität, der ästhetischen Gestaltung und der menschlichen Bedürfnisse gebaut.

Die Differenz zu Bloch

Blochs Utopie ist anders akzentuiert. Auch er denkt eine versöhnte Gesellschaft, auch er entwirft eine Heimat, in der Entfremdung überwunden ist. Aber seine Utopie ist weniger radikal sinnlich und psychoanalytisch konzipiert. Die Heimat ist Ort der verwirklichten Freiheit, der aufrechten Gangs, der menschlichen Würde – aber nicht primär Ort der befreiten Sinnlichkeit, der erotischen Erfüllung, der libidinösen Befriedigung.

Diese Differenz reflektiert die theoretischen Traditionen. Bloch denkt von der Ontologie aus, von der Struktur der Materie, von den objektiven Tendenzen. Die Befreiung ist Verwirklichung des Noch-Nicht als Realisierung objektiver Möglichkeiten. Marcuse orientiert sich an der Psychoanalyse. Die Befreiung ist Überwindung der repressiven Zivilisation als Realisierung des Lustprinzips und Versöhnung mit der eigenen Triebstruktur.

Aber beide teilen die Überzeugung, dass die Utopie nicht bloß politisch-ökonomisch zu denken ist, dass sie eine sinnliche Dimension hat, dass sie das Leben selbst transformiert. Beide lehnen den reduktionistischen Marxismus ab, der die Revolution auf Eigentumsveränderung reduziert, der die Befreiung auf Vergesellschaftung der Produktionsmittel begrenzt und damit die Utopie in ökonomischer Planung erschöpft. Beide insistieren somit darauf, dass die Transformation umfassend sein muss, indem sie die Lebensformen transformiert, die Beziehungen, die Sinnlichkeit, das Verhältnis zur Natur.

Die Probleme der Konzeption

Marcuses Konzeption hat grundlegende Probleme provoziert. Erstens: Die Unterscheidung zwischen notwendiger und zusätzlicher Repression ist schwer operationalisierbar. Was ist notwendig, was ist zusätzlich? Wer entscheidet dies? Die Grenze ist nicht objektiv feststellbar, sondern Gegenstand von Interpretation, von Kampf, von politischer Auseinandersetzung. Marcuse gibt keine klaren Kriterien, keine Methode zur Unterscheidung.

Zweitens: Die Vision der nicht-repressiven Zivilisation bleibt abstrakt. Wie genau würde diese Gesellschaft funktionieren? Wie würde die Produktion organisiert? Wie würden Konflikte gelöst? Wie würden Entscheidungen getroffen? Marcuse gibt keine konkreten Antworten, bleibt im Bereich der philosophischen Vision. Diese Abstraktheit macht die Konzeption schwer anwendbar für politische Praxis, schwer übersetzbar in strategische Überlegungen.

Drittens: Die Hoffnung auf Technologie als Basis der Befreiung ist problematisch geworden. Marcuse hatte angenommen, die Automatisierung würde die notwendige Arbeit drastisch reduzieren und Möglichkeiten schaffen für befreite Tätigkeit. Die Entwicklung hat aber gezeigt, dass technologischer Fortschritt nicht automatisch zu Befreiung führt, wenn Produktivitätssteigerungen durch Konsumsteigerung, Intensivierung der Arbeit und neue Formen der Kontrolle absorbiert werden.

Aber trotz dieser Probleme behält die Konzeption kritische Kraft. Sie zeigt, dass die gegenwärtigen Lebensformen nicht natürlich sind, nicht notwendig, nicht unabänderlich. Sie zeigt, dass eine andere Organisation der Sinnlichkeit, der Arbeit, der Beziehungen möglich wäre. Sie artikuliert Wünsche, die das System unterdrückt, die nicht befriedigt werden, die latent bleiben.

Die gegenwärtige Situation gibt der Konzeption neue Aktualität. Die Arbeit ist nicht erotisch geworden, sondern intensiviert. Die Sexualität ist nicht befreit, sondern kommerzialisiert. Die Ästhetik ist nicht ins Leben diffundiert, sondern zur Ware geworden. Die Versprechen der Befreiung werden permanent artikuliert – in der Werbung, in der Selbsthilfeliteratur, in der Wellness-Industrie – aber nicht eingelöst.

Die digitale Kultur scheint manchmal Marcuses Vision zu verwirklichen – die Arbeit wird spielerisch, die Kreativität wird befreit, die Beziehungen werden vielfältig. Aber diese scheinbare Verwirklichung ist durchsetzt mit neuen Formen der Kontrolle, der Ausbeutung, der Instrumentalisierung. Die spielerische Arbeit ist unbezahlte Arbeit, die befreite Kreativität ist Content-Produktion für Plattformen, die vielfältigen Beziehungen sind kuratierte Profile.

Marcuses Unterscheidung zwischen notwendiger und zusätzlicher Repression bleibt analytisch produktiv. Sie erlaubt zu fragen: Welche Einschränkungen sind wirklich notwendig? Welche dienen nur der Herrschaft? Diese Fragen sind nicht abstrakt zu beantworten, sondern konkret, historisch, politisch. Aber sie zu stellen ist notwendig für jede emanzipatorische Politik, die nicht bei der Kritik stehenbleibt, sondern Alternativen entwickelt, die nicht nur analysiert, sondern auch entwirft, die nicht nur negiert, sondern auch antizipiert.

5.3.4 Die Neue Linke und die Revolte

Die Studentenbewegung der späten 1960er Jahre machte Herbert Marcuse zu ihrer zentralen theoretischen Referenzfigur, zum „Guru der Revolte", wie die Medien ihn nannten. Seine Diagnose der eindimensionalen Gesellschaft traf das Lebensgefühl einer Generation, die in materiellem Wohlstand aufgewachsen war, aber zugleich eine fundamentale Entfremdung, eine sinnliche und politische Verarmung erfuhr. Die Integration, die Marcuse als zentrale Herrschaftstechnik der fortgeschrittenen Industriegesellschaft analysiert hatte, war für diese Generation keine abstrakte These, sondern konkrete Lebenserfahrung. Sie erlebten, wie ihre kritischen Impulse absorbiert wurden, wie ihre Rebellion kommerzialisiert wurde und wie das System ihre Bedürfnisse produzierte und zugleich befriedigte, ohne dass diese Befriedigung als Glück erfahrbar war.

„Der eindimensionale Mensch" erschien 1964 in den USA und 1967 in deutscher Übersetzung – ein Timing, das die explosive Wirkung des Buches erklärt. Die Studenten erkannten sich in Marcuses Analyse wieder: integriert ins System trotz oder gerade wegen ihres materiellen Wohlstands, befriedigt in falschen Bedürfnissen, während ihre authentischen Sehnsüchte unerfüllt blieben. Die Kritik am Konsumismus, an der repressiven Desublimierung, an der verwalteten Welt sprach ihre Situation unmittelbar an und gab ihr begriffliche Form. Marcuse bot aber mehr als Diagnose; er bot auch Vision: die nicht-repressive Zivilisation, die Befreiung des Eros, die Große Weigerung als radikale Absage an das Prinzip der verwalteten Welt. Diese Vision war konkret genug, um mobilisierend zu wirken, und zugleich radikal genug, um die reformistische Politik der Elterngeneration, die Sozialdemokratie und ihre schrittweisen Verbesserungen, fundamental zu überwinden.

Die Parole „Make love, not war" fasste Marcuses theoretische Botschaft in zugespitzter Form zusammen und wurde zum Slogan einer ganzen Bewegung. Sie verband die politische Kritik am Vietnamkrieg, an der imperialistischen Aggression, mit der kulturellen Kritik an der repressiven Sexualmoral, an der Unterdrückung des Eros. Die Formel forderte nicht nur einen Politikwechsel, nicht nur das Ende eines spezifischen Krieges, sondern einen fundamentalen Wechsel der Lebensform, der Organisationsweise menschlicher Beziehungen. Sie war zugleich antimilitaristisch und erotisch, pazifistisch und sinnlich, politisch und existenziell – und gerade diese Verschränkung verschiedener Dimensionen machte ihre mobilisierende Kraft aus.

Marcuse blieb nicht beim theoretischen Schreiben. Er reiste nach Berlin, sprach bei Demonstrationen, diskutierte mit Rudi Dutschke und anderen Führungsfiguren der Bewegung, gab Interviews, verteidigte die Studenten gegen die mediale Hetze und die akademische Verachtung. Seine Vorträge zogen Tausende an, seine Präsenz legitimierte die

Bewegung intellektuell gegen ihre Kritiker. Aber Marcuse warnte auch vor den Gefahren, die er in der Bewegung erkannte: der Tendenz zum Voluntarismus, zur Überschätzung der eigenen Kraft, zur Selbstüberforderung durch die Annahme, der pure Wille könne die objektiven Verhältnisse überwinden, die spontane Aktion könne die fehlenden Strukturen ersetzen. Er insistierte darauf, dass die Große Weigerung einer materiellen Basis bedürfe, dass sie nüchterne Analyse der Kräfteverhältnisse erfordere und dass sie strategisches Denken nicht durch moralische Emphase ersetzen könne.

Blochs ambivalente Position

Ernst Bloch stand 1968 in einer grundlegend anderen Situation als Marcuse. Er hatte die DDR 1961 nach dem Mauerbau verlassen, lehrte seit 1961 als Emeritus in Tübingen, war über siebzig Jahre alt und geografisch wie biographisch weiter entfernt von den Zentren der Revolte. Sein Einfluss auf die Bewegung war indirekter, vermittelter, weniger unmittelbar politisch als der Marcuses, aber dennoch real und wirksam. Das „Prinzip Hoffnung" wurde gelesen, zitiert, diskutiert in den theoretischen Zirkeln der Bewegung; seine Kategorien – das Noch-Nicht, der Vorschein, die Heimat, der aufrechte Gang – zirkulierten in den Debatten und prägten das Vokabular einer Generation. Die Studenten schätzten besonders Blochs utopischen Überschuss, seine prinzipielle Weigerung, sich mit dem Bestehenden abzufinden, seine Insistenz auf radikaler Transformation gegen alle Realisten und Pragmatiker, seine Hoffnung gegen alle Resignation und allen Zynismus.

Aber Blochs Sprache war schwieriger als die Marcuses, seine Ontologie sperriger und weniger unmittelbar anschlussfähig an politische Praxis, seine literarischen und philosophischen Beispiele fremder für eine Generation, die eher von Jazz, Rock und Film geprägt war als von deutscher Romantik und Expressionismus. Bloch sympathisierte mit der Bewegung, das war deutlich, aber seine Sympathie kam mit erheblichen Vorbehalten. Er schätzte ihre Energie, ihre Radikalität, ihre grundsätzliche Weigerung, die Spielregeln des Systems zu akzeptieren; aber er warnte zugleich vor Voluntarismus, vor der Missachtung objektiver Bedingungen, vor sektiererischer Isolierung von den Massen, vor der Verwechslung von subjektiver Entschlossenheit mit objektiver Möglichkeit. Die Revolution erfordert nicht nur Willen und Mut, sondern auch eine nüchterne Analyse der Verhältnisse; sie erfordert nicht nur den Aufbruch, sondern auch die Geduld, die Gramsci als Pessimismus des Verstandes beschrieben hatte.

Seine Erfahrung mit dem realen Sozialismus machte Bloch vorsichtiger, als viele Studenten es waren. Er hatte gesehen und am eigenen Leib erfahren, wie utopische Energien sich verkehren können, wie Hoffnung in Terror umschlägt, wie der revolutionäre Aufbruch in bürokratische Erstarrung mündet, wie die Befreiung zur neuen Unterdrückung wird. Diese Erfahrung, die seine späten Jahre in der DDR geprägt hatte, teilten die westdeutschen Studenten nicht; sie waren ungeduldig, hofften auf unmittelbare Transformation, unterschätzten die strukturellen Schwierigkeiten und die Gefahren, die jede Revolution mit sich bringt. Blochs Position war daher notwendig ambivalent: solidarisch mit den Zielen der Bewegung, aber kritisch gegenüber ihren Mitteln; hoffnungsvoll hinsichtlich ihrer Energie, aber skeptisch hinsichtlich ihrer Strategie.

Die theoretische Differenz

Die unterschiedliche Wirkung von Marcuse und Bloch auf die Bewegung reflektiert nicht nur biographische und situative Differenzen, sondern auch fundamentale theoretische Unterschiede. Marcuses Einfluss war direkter, politischer, unmittelbar mobilisierender; seine Kategorien – die Große Weigerung, die repressive Desublimierung, die eindimensionale Gesellschaft, die nicht-repressive Zivilisation – wurden zu politischen Parolen, zu Slogans, die auf Transparenten standen und in Sprechchören gerufen wurden. Seine Theorie ließ sich vergleichsweise leicht in Praxis übersetzen. Die Studenten konnten Marcuses Theorie unmittelbar auf ihr eigenes Leben beziehen: Sie konnten sich verweigern, sich der Integration entziehen und alternative Lebensformen praktizieren.

Blochs Einfluss war indirekter, philosophischer, auf längere Zeiträume angelegt; seine Kategorien wurden weniger auf Transparenten skandiert als in Seminaren diskutiert und in philosophischen Arbeiten verarbeitet. Seine Theorie blieb schwieriger zu übersetzen in unmittelbare politische Praxis, da sie weniger konkrete Anleitung für die Aktion des Augenblicks und mehr Orientierung für die langfristige Reflexion über Ziele und Wege anbot. Diese Differenz reflektiert unterschiedliche theoretische Fundierungen: Marcuse dachte primär von der Subjektivität aus, von der Psychoanalyse, von der individuellen Verweigerung als Ausgangspunkt kollektiver Transformation; seine Theorie konnte daher leichter von Individuen angeeignet werden, die ihre persönliche Revolte als politischen Akt verstanden und die in der Veränderung ihres Lebens bereits den Beginn der Revolution sahen. Bloch hingegen dachte von der Ontologie aus, von den objektiven Tendenzen der Geschichte, von der kollektiven Transformation der Verhältnisse; seine Theorie erforderte mehr theoretische Arbeit, mehrere Vermittlungsschritte und mehr Geduld in der Übersetzung von Philosophie in Politik.

5.3.4.2 Die Große Weigerung als Wärmestrom-Politik

Marcuses Konzept der „Großen Weigerung" bezeichnet mehr als eine bloße Verweigerungshaltung einzelner Individuen, mehr als die Addition isolierter Akte des Protests. Sie ist die radikale, umfassende Absage an das Prinzip, das die gesamte Gesellschaft organisiert und durchdringt; sie verweigert nicht einzelne staatliche Maßnahmen, nicht spezifische Zumutungen, nicht partikulare Missstände, sondern das System als Ganzes, die Totalität der verwalteten Welt. Die Große Weigerung sagt nicht: Diese spezifische Politik ist falsch und sollte korrigiert werden; sie sagt: Diese gesamte Lebensform ist falsch, ist unerträglich, ist zu überwinden. Sie negiert total, verweigert die Teilnahme an der verwalteten Welt, die Anpassung an die eindimensionale Gesellschaft, die Integration in das repressive System der kontrollierten Desublimierung.

Diese Totalität der Negation unterscheidet die Große Weigerung fundamental von reformistischen Strategien als partieller Kritik an einzelnen Missständen und systemimmanenter Opposition, die nur Korrekturen fordert. Die Große Weigerung ist nicht graduell, sondern radikal; sie fordert nicht Verbesserung, sondern Transformation; sie will nicht das System besser verwalten, sondern es überwinden. Diese Totalität birgt Gefahren, die Marcuse durchaus sieht: Sie kann zur Sektiererei führen, zur selbstgewählten Isolierung von den Massen, zur praktischen Ohnmacht einer Gruppe, die nur noch negiert, ohne konstruktive Alternativen entwickeln zu können. Wer alles verweigert, kann am Ende nichts mehr tun in der Welt, wie sie faktisch ist; wer total negiert, verliert möglicherweise die Fähigkeit zu strategischem Handeln, zu taktischen Kompromissen, zu inkrementellen

Verbesserungen. Marcuse hält aber diese radikale Negation dennoch als Ausgangspunkt jeder wirklichen Transformation für notwendig, als Bedingung der Möglichkeit, überhaupt noch das radikal Andere zu denken.

Die Große Weigerung beginnt zunächst als subjektive, individuelle Entscheidung: Der Einzelne entscheidet sich, nicht mehr mitzumachen, sich nicht mehr anzupassen an die Normen und Erwartungen der verwalteten Welt, sich nicht mehr integrieren zu lassen in das System der falschen Bedürfnisse. Aber sie bleibt nicht individuell, ist nicht bloß private Verweigerung; sie sucht von Anfang an Verbündete, organisiert sich in Gruppen und Bewegungen, wird kollektiv. Die individuelle Verweigerung ist nur der Anfang; sie muss sich ausweiten, andere anstecken und zur kollektiven Revolte werden, um politisch wirksam zu sein. Diese Transformation vom Individuellen zum Kollektiven ist der entscheidende Schritt und zugleich die größte Schwierigkeit der Großen Weigerung.

Die Verbindung zum Wärmestrom

Die Große Weigerung lässt sich als radikalisierte, zugespitzte Form dessen verstehen, was Bloch den Wärmestrom des Marxismus genannt hat. Der Wärmestrom ist bei Bloch die hoffende, antizipierende, emotional-mobilisierende Dimension kritischer Theorie, die nicht nur analytisch erfasst, was falsch ist am Bestehenden, sondern auch artikuliert, was sein könnte und sein sollte. Er kritisiert nicht nur die Verhältnisse, sondern entwirft auch Alternativen; er analysiert nicht nur die Widersprüche, sondern hofft auch auf ihre Überwindung; er ist nicht nur kalt-nüchtern, sondern auch warm-engagiert. Marcuses Große Weigerung ist Wärmestrom in extremer, radikalisierter Form: Sie verweigert die kalte Anpassung an das Gegebene, die nüchterne Akzeptanz der Verhältnisse als unabänderlich, die realistische Beschränkung auf das vermeintlich Machbare innerhalb der Systemgrenzen. Sie insistiert auf dem Unmöglichen und fordert das Unerhörte, hofft gegen alle Wahrscheinlichkeit auf das Unwahrscheinliche.

Diese Radikalität unterscheidet die Große Weigerung fundamental von sozialdemokratischer Politik, wie sie die SPD der 1960er Jahre repräsentierte. Die Sozialdemokratie operiert prinzipiell innerhalb des Rahmens des Bestehenden, akzeptiert die kapitalistischen Grundstrukturen als nicht verhandelbar, beschränkte sich auf Umverteilung innerhalb des Systems und auf Regulierung seiner schlimmsten Auswüchse. Sie war realistisch im Sinne der herrschenden Rationalität, pragmatisch in der Wahl ihrer Mittel und kompromissbereit in der Formulierung ihrer Ziele. Diese Politik kann Verbesserungen erreichen, aber sie transformiert nicht fundamental, überwindet den Kapitalismus nicht und lässt seine Grundstrukturen unangetastet. Die Große Weigerung hingegen fordert radikale Transformation: Sie akzeptiert die Spielregeln des Systems nicht, verhandelt nicht innerhalb seiner Logik und passt sich nicht an seine Strukturen an. Sie will das System nicht effizienter oder humaner verwalten, sondern es in seinen Grundfesten erschüttern und überwinden.

Die praktischen Formen

Die Große Weigerung manifestierte sich in der Studentenbewegung in vielfältigen, teils disparaten Formen, die aber alle das gemeinsame Moment der radikalen Negation teilten. Die Besetzung von Universitätsgebäuden verweigerte nicht nur bestimmte Hochschulpolitiken oder Studienbedingungen, sondern die gesamte autoritäre Struktur der

Institution Universität selbst, ihre hierarchische Organisation, ihre Funktion als Ausbildungsstätte für das System, ihre Rolle bei der Produktion affirmativer Wissenschaft. Die Kommunen experimentierten mit radikalen Alternativentwürfen zum bürgerlichen Leben, verweigerten die Strukturen der Kleinfamilie, die patriarchale Ordnung, die Trennung von Privatem und Politischem, die bürgerliche Sexualmoral. Die Kriegsdienstverweigerer verweigerten nicht nur die Teilnahme am spezifischen Vietnamkrieg, sondern das Militär als Institution, den Staat als Gewaltapparat, den Gehorsam gegenüber Autorität überhaupt.

Diese sogenannte kulturelle Revolution – wie Teile der Bewegung ihr Projekt selbst nannten – zielte auf eine umfassende Transformation der Lebensformen, die über die bloß politische Sphäre weit hinausging. Sie kritisierte nicht nur Politiker und ihre Entscheidungen, sondern auch Professoren und ihre Lehrmethoden, nicht nur Gesetze und ihre Durchsetzung, sondern auch Gebräuche und ihre stillschweigende Akzeptanz, nicht nur staatliche Institutionen, sondern auch alltägliche Gewohnheiten, Sprechweisen, Körperhaltungen. Diese Totalisierung der Kritik, diese Ausdehnung auf alle Lebensbereiche war zugleich die größte Stärke und die fundamentale Schwäche der Bewegung. Ihre Stärke lag in der Radikalität der Einsicht, dass politische Transformation ohne kulturelle Transformation unvollständig bleiben muss, dass die Revolution umfassend sein muss und dass sie die Subjektivität selbst, die Formen des Denkens und Fühlens transformieren muss, wenn sie nicht bloß die Oberfläche verändern will. Diese Einsicht ging weit über den traditionellen, orthodoxen Marxismus hinaus, der die Revolution primär als Frage der Eigentumsverhältnisse begriffen und die kulturelle Dimension vernachlässigt oder als bloßen Überbau abgetan hatte.

Die Schwäche lag in der Überforderung, die mit dieser Totalisierung einherging. Die Bewegung forderte von Individuen eine totale, sofortige Transformation ihrer gesamten Existenz, eine unmittelbare Befreiung von allen internalisierten Herrschaftsstrukturen, eine vollständige Verwirklichung der Utopie im Hier und Jetzt des eigenen Lebens. Diese Forderung überforderte die Einzelnen systematisch, erzeugte permanente Schuldgefühle ob der eigenen Unvollkommenheit, führte zu endlosen, quälenden Selbstkritik-Sessions und schließlich zur Selbstzerfleischung der Bewegung. Wer nicht vollständig verweigerte, wer Kompromisse mit der Normalität machte, wer nicht radikal genug lebte, galt schnell als Verräter an der Sache, als vom System korrumpiert, als nicht integer genug; diese moralische Rigorosität machte ein normales Leben neben oder nach der Bewegung schwierig und trug zum schnellen Burnout vieler Aktivisten bei.

Die Grenzen der reinen Negation

Die Große Weigerung als reine, abstrakte Negation stößt an prinzipielle Grenzen, die in ihrer Struktur selbst angelegt sind. Reine Negation kann destruieren, kann kritisieren, kann verweigern; aber sie kann nicht konstruieren und positiv gestalten. Sie kann mit großer Präzision zeigen, was falsch ist am Bestehenden, kann dessen Widersprüche aufdecken, kann seine Unmenschlichkeit anprangern; aber sie kann nicht zeigen, was stattdessen sein soll, wie die Alternative konkret aussehen würde, wie der Weg dorthin beschritten werden könnte. Sie kann verweigern, aber sie kann nicht verwirklichen; sie kann negieren, aber sie kann nicht affirmieren. Diese Grenze der reinen Negation wurde manifest und schmerzhaft deutlich, als die Bewegung über die Phase der Zerstörung, der Kritik, der Verweigerung hinausgehen und zum Aufbau übergehen musste.

Die entscheidende Frage lautete: Was kommt nach der Verweigerung? Was bauen wir auf, wenn wir das Alte erfolgreich zerstört oder zumindest fundamental erschüttert haben? Wie organisieren wir die befreite Gesellschaft konkret? Die Bewegung hatte auf diese Fragen keine klaren, ausgearbeiteten Antworten. Die Visionen blieben notwendig vage, formuliert in allgemeinen Begriffen wie Selbstverwaltung, Rätedemokratie, herrschaftsfreie Gesellschaft, Kommunismus; aber die konkreten Organisationsformen, die institutionellen Strukturen, die praktischen Mechanismen der Entscheidungsfindung, der Konfliktlösung, der Ressourcenverteilung blieben weitgehend hypothetisch und unklar. Hier zeigt sich die potenzielle Überlegenheit von Blochs theoretischer Konzeption gegenüber Marcuses reiner Negation: Das Noch-Nicht ist bei Bloch nicht nur negativ, nicht nur Verweigerung des Bestehenden, sondern auch positiv, ist auch Antizipation des Kommenden, ist auch Entwurf dessen, was sein könnte und sollte. Es verweigert nicht nur das Gegebene, sondern antizipiert auch das Mögliche; es kritisiert nicht nur, sondern entwirft auch; es ist konkrete Utopie mit positiven Inhalten, nicht abstrakte Negation, die bei der Zerstörung stehenbleibt.

Von der Utopie zur Regression?

Die Studentenbewegung und ihre Fortsetzungen erlebten eine Dialektik, die weder Marcuse noch Bloch in dieser Form antizipiert hatten, obwohl beide die prinzipielle Möglichkeit solcher Umschläge kannten. Die Befreiung schlug in bestimmten Bereichen und zu bestimmten Zeiten um in neue, teilweise perversere Formen der Unterdrückung; die Kritik an Autorität verkehrte sich in neue, oft subtilere Autoritarismen; die Utopie kippte an manchen Stellen in Regression, in Gewalt, in die Reproduktion dessen, was man zu überwinden glaubte. Diese Umschläge waren nicht bloß das Resultat externer Niederlagen und Folge staatlicher Repression oder medialer Hetze, sondern waren bereits in den interne Widersprüche der Bewegung selbst, in ihren Strukturen, in ihrer Ideologie in ihrer Praxis angelegt.

Die Kritik an patriarchaler Autorität war zweifellos berechtigt und notwendig. Die autoritären Strukturen der Universität mit ihren Ordinarien als unangreifbaren Herrschern, der Familie mit dem Vater als absoluter Autorität, der Gesellschaft mit ihren hierarchischen, auf Gehorsam basierenden Ordnungen verdienten fundamentale Kritik und radikale Transformation. Aber die Bewegung entwickelte, oft ohne es zu bemerken oder wahrhaben zu wollen, ihre eigenen autoritären Strukturen, die teilweise repressiver waren als das, was sie ersetzen sollten: die Tyrannei der Basisdemokratie, in der endlose Diskussionen jeden zum Schweigen brachten, der nicht die Zeit oder Energie hatte, stundenlang zu debattieren; den Terror der political correctness avant la lettre, in der jede Abweichung von der Linie als Verrat gebrandmarkt wurde; die Gewalt der Selbstkritik-Sessions, in denen Individuen unter dem Vorwand der Befreiung von falschen Bewusstseinsformen psychisch gebrochen wurden.

Die Befreiung der Sexualität war als emanzipatorisches Projekt konzipiert und hatte zweifellos liberalisierende Momente. Die repressive Sexualmoral der Nachkriegszeit sollte überwunden werden, die Fixierung auf heterosexuelle Monogamie sollte infrage gestellt werden, die Vielfalt sexueller Orientierungen und Lebensformen sollte anerkannt und gelebt werden. Aber in manchen Kommunen, in manchen Gruppen der Bewegung entstand paradoxerweise ein neuer, andersartiger Zwang: die Pflicht zur Promiskuität als Beweis der

eigenen Befreiung, der Druck zur permanenten sexuellen Verfügbarkeit besonders für Frauen, die Verachtung für monogame Bindungen als Ausdruck bürgerlicher Verklemmtheit, die Unfähigkeit, Grenzen zu ziehen oder Nein zu sagen, ohne als nicht befreit zu gelten. Diese Perversion der sexuellen Befreiung wurde später von der Frauenbewegung scharf kritisiert, die erkannte, dass die vermeintliche Befreiung oft nur eine neue Form patriarchaler Ausbeutung war.

Die Kritik am Konsumismus, an der Reduktion des Lebens auf Warenkonsum, an der Manipulation durch Werbung war zentral für die Bewegung und bleibt wichtig. Aber manchmal verkehrte sich diese Kritik in einen asketischen Rigorismus, in eine moralische Überheblichkeit gegenüber allen, die nicht im selbstgewählten Elend leben wollten, in eine puritanische Verachtung für jede Form von materiellem Komfort oder ästhetischem Genuss. Wer nicht radikal verzichtete, wer nicht im besetzten Haus lebte, wer nicht von Reis und Linsen lebte, galt als korrumpiert vom System, als nicht authentisch genug, als Verräter an der Sache; diese Moralisierung war oft klassistisch gefärbt und ignorierte, dass viele Menschen schlicht nicht die Ressourcen hatten, sich radikale Armut als Lifestyle-Choice zu leisten.

Die Gewaltfrage

Die Gewaltfrage spaltete die Bewegung tiefer als jede andere und wurde zum Kristallisationspunkt, an dem sich verschiedene Tendenzen schieden. Marcuse hatte in seinen Schriften theoretisch argumentiert, dass Gewalt gegen Sachen unter bestimmten Umständen legitim sein könne, dass die Zerstörung von Eigentum nicht gleichzusetzen sei mit Gewalt gegen Personen, dass symbolische Sabotage ein legitimes Mittel sein könne gegen ein System, das strukturelle Gewalt ausübe. Diese Differenzierung war theoretisch klar und philosophisch begründbar; aber in der Praxis erwies sie sich als schwer zu halten, als schwache Grenze, die schnell überschritten wurde. Die anfängliche Sachbeschädigung – zertrümmerte Schaufenster, angezündete Autos – eskalierte schrittweise; die Militanz nahm in dem Maße zu, wie die Bewegung auf Repression stieß; die Gewalt wurde für manche zum Fetisch, zum Selbstzweck, zum Beweis der eigenen Radikalität und Entschlossenheit.

Ein Teil der Bewegung radikalisierte sich in den frühen 1970er Jahren in den bewaffneten Kampf, in den Terrorismus. Die RAF in Deutschland, die Brigate Rosse in Italien, die Weather Underground in den USA, die Action Directe in Frankreich gingen über zur systematischen, organisierten Gewalt, zu Entführungen, Banküberfällen, Morden. Sie rechtfertigten diese Eskalation teilweise mit Marcuses Theorie: Das System sei im Ganzen repressiv, die legalen Mittel seien vollständig blockiert durch die Integration, die revolutionäre Gewalt sei als einzige verbliebene Form des Widerstands notwendig und legitim. Marcuse wies diese Interpretation seiner Theorie explizit und scharf zurück, distanzierte sich öffentlich vom Terrorismus; aber seine Theorie hatte diese Entwicklung zumindest ermöglicht und Kategorien geliefert, die sich so lesen ließen, auch wenn er das nicht intendiert hatte.

Bloch hatte vor dieser Entwicklung gewarnt, wenn auch nicht in Bezug auf die konkrete Situation von 1968. Die Revolution erfordert Gewalt, das hatte er nie geleugnet und er war weit entfernt von abstraktem Pazifismus. Aber Gewalt muss begrenzt bleiben, muss strikt zweckrational sein, darf nicht zum Selbstzweck werden, nicht zur Ersatzhandlung für

fehlende Massenbasis. Der Terror entsteht nach Blochs Analyse immer dann, wenn die Gewalt sich verselbständigt, wenn das Mittel zum Zweck wird, wenn die Zerstörung den Aufbau ersetzt, wenn die Ungeduld die Analyse verdrängt. Die Gewaltfrage offenbarte eine fundamentale Grenze und Schwäche utopischer Politik, die bei reiner Negation stehenbleibt: Die radikale Verweigerung, die totale Negation konnte nicht sagen, wo die Grenzen liegen, wann und unter welchen Bedingungen Gewalt legitim ist oder wann sie in sinnlose Zerstörung oder in Terror umschlägt. Die konkrete Utopie mit ihren positiven Inhalten hätte diese Grenzen ziehen müssen, um die Mittel konsequent an den Zwecken zu messen und zu verhindern, dass die Revolution sich selbst zerstört.

Die Integration der Revolte

Die Dialektik der Bewegung zeigte sich vielleicht am deutlichsten und am schmerzlichsten in der Integration der Revolte selbst durch genau das System, das sie überwinden wollte. Das System erwies sich als erstaunlich flexibel und anpassungsfähig, als fähig, die Kritik zu absorbieren und zu neutralisieren, die kulturellen Neuerungen zu kommerzialisieren und die rebellische Energie in profitable Bahnen zu lenken. Die Gegenkultur, die sich als radikale Alternative zur Mainstream-Gesellschaft verstanden hatte, wurde binnen weniger Jahre zur Subkultur, die Subkultur zur vermarktbaren Ware, die Ware zum Lifestyle-Produkt für eine kaufkräftige Zielgruppe. Marcuse hatte diese Möglichkeit als repressive Desublimierung analysiert: Das System erlaubt scheinbare Befriedigung und scheinbare Freiheit, aber in kontrollierter, entschärfter, kommerzialiserter Form; es integriert die Kritik, aber macht sie dabei unschädlich; es übernimmt kulturelle Innovationen, aber nur um sie zu entwaffnen und profitabel zu machen. Diese analytische Voraussicht erwies sich langfristig als richtig.

Die Jeans, die in den 1960ern Zeichen der Rebellion waren, wurden zur Standard-Kleidung und zum Milliardengeschäft; die Rockmusik, die als Ausdruck des Protests galt, wurde zur dominanten Unterhaltungsindustrie; die freie Liebe wurde zum Marketingslogan; die Kritik am Establishment wurde zur Werbebotschaft für Produkte, die Individualität und Nonkonformismus versprachen. Was als Große Weigerung begonnen hatte, endete oft genug als verkäuflicher Stil, als konsumierbare Attitude, als Pose ohne Substanz. Diese Integration war nicht bloß eine externe Niederlage, nicht bloß geschicktes Manövrieren des Kapitals, sondern zeigte eine fundamentale Grenze einer primär kulturalistischen Strategie, die politisch-ökonomische Transformation vernachlässigt.

Bloch hätte an diesem Punkt argumentiert, und diese Kritik formulierten auch Teile der Bewegung selbst: Die kulturelle Revolte allein genügt nicht und kann nicht genügen. Sie muss zwingend verbunden werden mit materieller, politisch-ökonomischer Transformation, mit der grundlegenden Veränderung der Eigentumsverhältnisse, mit der fundamentalen Umwälzung der Produktionsweise und der Klassenverhältnisse. Ohne diese materielle Basis, ohne die Veränderung der ökonomischen Strukturen wird jede kulturelle Revolte früher oder später absorbiert, neutralisiert, und in das System integriert, das sie überwinden wollte. Die Kulturrevolution ohne Sozialrevolution bleibt folgenlos oder wird zum Geschäftsmodell.

5.4 Henri Lefebvre: Das Recht auf Stadt und die Produktion des Raums

Die theoretische Konstellation zwischen Henri Lefebvre und Ernst Bloch gehört zu den weniger beachteten, aber systematisch ergiebigen Begegnungen innerhalb des westlichen Marxismus. Beide Denker haben die orthodoxe marxistische Konzentration auf Zeit, Geschichte und Produktionsverhältnisse erweitert, wenn auch in unterschiedliche Richtungen. Bloch entwickelte seine Ontologie des Noch-Nicht als fundamentale Zeitphilosophie; Lefebvre entwickelte seine Theorie der Produktion des Raums als fundamentale Raumphilosophie. Diese Differenz ist nicht bloß komplementär, sondern reflektiert unterschiedliche Schwerpunktsetzungen in der Analyse kapitalistischer Herrschaft und unterschiedliche Strategien ihrer Überwindung.

Lefebvre und Bloch waren beide Mitglieder der Kommunistischen Partei und beide wurden von ihr ausgeschlossen – Lefebvre 1958 wegen seiner Kritik am Stalinismus, Bloch faktisch durch seine Flucht aus der DDR 1961. Beide entwickelten ihre reifen Theorien in den 1960er Jahren, in der Zeit der Studentenbewegung und der kulturellen Umbrüche. Aber während Bloch primär vom Zeitlichen, vom Noch-Nicht, von der Zukunft aus dacht, ging Lefebvre vom Räumlichen, der Produktion des Raums und den konkreten urbanen Verhältnissen aus.

Die zentrale theoretische Differenz lässt sich als Opposition von Zeitontologie und Raumontologie fassen. Bloch fundiert seine Philosophie der Hoffnung in einer Ontologie des Noch-Nicht, die primär temporal strukturiert ist. Die Wirklichkeit ist nicht abgeschlossen, sondern prozessual; sie ist nicht nur, was sie ist, sondern auch das, was sie werden kann. Diese Struktur ist fundamental zeitlich gedacht: Das Noch-Nicht liegt in der Zukunft, tendiert auf Verwirklichung hin, wird durch historische Praxis realisiert. Lefebvre hingegen formuliert seine Kritik der kapitalistischen Gesellschaft und seine urbane Utopie als eine Ontologie des Raums, die zeigt, dass der Raum nicht neutraler bloßer Container ist, sondern gesellschaftlich produziert wird und Herrschaftsverhältnisse reproduziert.

Raum als soziales Produkt versus Blochs Zeitontologie

Henri Lefebvre entwickelt in „La production de l'espace" (1974) eine fundamentale Kritik der gesamten bisherigen marxistischen Tradition, die er als temporal fixiert und räumlich blind charakterisiert. Der historische Materialismus hat sich nach Lefebvres Analyse fast ausschließlich auf die Zeit konzentriert: auf die Geschichte, auf die Entwicklung der Produktivkräfte, auf den Fortschritt, auf die Revolution als zeitliches Ereignis. Der Raum wurde dabei entweder völlig ignoriert oder als bloß passiver Container begriffen, in dem die historischen Prozesse sich abspielen würden. Diese Raumvergessenheit ist für Lefebvre nicht bloß theoretisches Defizit, sondern politisches Versäumnis, weil sie verhindert, dass die räumliche Dimension kapitalistischer Herrschaft verstanden und bekämpft werden kann.

Nach Lefebvres zentraler These produziert der Kapitalismus den Raum. Er organisiert ihn nach den Imperativen der Akkumulation, er strukturiert ihn nach den Bedürfnissen der Verwertung, er gestaltet ihn nach den Interessen der herrschenden Klasse. Diese Produktion des Raums ist nicht bloß ökonomisch, nicht bloß Frage der Grundstückspreise oder der Standortwahl von Fabriken. Sie ist umfassend: Sie betrifft die Form der Städte, die Struktur der Wohnungen, die Organisation der Verkehrswege, die Trennung von Arbeit und Freizeit, von Zentrum und Peripherie, von öffentlich und privat. Der produzierte Raum reproduziert die kapitalistischen Verhältnisse auf einer fundamentalen Ebene, die dem Bewusstsein der Subjekte oft entzogen bleibt.

Diese Raumproduktion vollzieht sich nach Lefebvre in drei miteinander verwobenen Dimensionen. Die räumliche Praxis bezeichnet die materielle Produktion und Reproduktion des Raums durch alltägliche Handlungen und Routinen. Die Repräsentationen des Raums sind die konzeptualisierten, geplanten, von Experten entworfenen Raumordnungen – die Stadtpläne, die Architekturen, die Raumplanungen. Die Räume der Repräsentation sind die gelebten, erfahrenen, mit Bedeutungen aufgeladenen Räume der Bewohner. Diese drei Dimensionen stehen in Spannung zueinander: Die geplanten Räume stimmen nicht mit den gelebten Räumen überein; die räumliche Praxis widersteht oft den Repräsentationen des Raums.

Die kapitalistische Raumproduktion folgt nach Lefebvres Analyse spezifischen Logiken, die sich von vorkapitalistischen Raumordnungen fundamental unterscheiden. Sie ist homogenisierend und schafft austauschbare, standardisierte Räume, die sich von New York bis Tokio ähneln. Sie fragmentiert gleichzeitig den Raum in Parzellen, in Grundstücke, in Zonen mit verschiedenen Funktionen. Sie hierarchisiert schließlich den Raum nach Zentren und Peripherien, nach wertvollen und wertlosen Orten, nach privilegierten und marginalisierten Gebieten. Diese dreifache Logik der Homogenisierung, Fragmentierung und Hierarchisierung produziert einen abstrakten Raum, der die konkreten, gelebten, qualitativen Räume der Menschen verdrängt und überformt.

Blochs Temporalität des Noch-Nicht

Ernst Bloch entwickelt seine Philosophie aus einer fundamental anderen Perspektive, die nicht den Raum, sondern die Zeit ins Zentrum stellt. Das Noch-Nicht ist primär eine temporale Kategorie: Es bezeichnet das, was noch nicht ist, aber werden kann; das, was in der Gegenwart angelegt ist als Möglichkeit, aber erst in der Zukunft verwirklicht wird. Diese Zeitstruktur durchzieht Blochs gesamte Philosophie: Die Materie selbst ist nicht abgeschlossen, sondern prozessual; das Subjekt ist nicht vollständig, sondern werdend; die Geschichte ist nicht determiniert, sondern offen auf Zukunft hin.

Bloch denkt Geschichte als Tendenz, als gerichteten Prozess, der auf ein Ultimum hinstrebt. Dieses Ultimum ist nicht determiniert; aber es ist auch nicht beliebig. Es ist in den objektiven Tendenzen der Wirklichkeit selbst fundiert, sowohl in den Widersprüchen der Gegenwart, als auch in den Möglichkeiten, die sich aus den bestehenden Verhältnissen ergeben. Die Hoffnung ist nicht blind, sondern docta spes – gelehrte Hoffnung, die auf Analyse der Tendenzen beruht, die erkennt, wohin die Geschichte tendiert.

Diese temporale Orientierung manifestiert sich in Blochs zentralen Begriffen. Der Vorschein ist zeitlich strukturiert: Er antizipiert, was kommen wird, was sich verwirklichen soll, was die Zukunft bringen könnte. Die Heimat ist definiert als „worin noch niemand war" – also als zeitliches Ziel, als Zukunft, als das, was erreicht werden soll durch historische Praxis. Der aufrechte Gang bezeichnet die menschliche Haltung, die nicht in die Vergangenheit zurückschaut, nicht in der Gegenwart verharrt, sondern nach vorn gerichtet ist auf die Zukunft. Alle diese Kategorien sind fundamental zukunftsorientiert, temporal strukturiert und auf Werden und Verwirklichung ausgerichtet.

Bloch thematisiert den Raum kaum und behandelt ihn nicht als eigenständige philosophische Dimension. Wenn Raum bei Bloch vorkommt, dann in untergeordneter Funktion: als Schauplatz historischer Prozesse, als Material für utopische Entwürfe (die

Architektur des Bauhaus), als Metapher für Zustände. Aber eine eigenständige Theorie der Raumproduktion, eine Analyse der räumlichen Dimension kapitalistischer Herrschaft entwickelt Bloch nicht. Seine Philosophie bleibt temporal fixiert und auf Geschichte, Prozess und Zukunft konzentriert.

Die systematische Differenz

Die Differenz zwischen Lefebvres Raumontologie und Blochs Zeitontologie ist nicht bloß unterschiedliche Schwerpunktsetzung innerhalb eines gemeinsamen Projekts. Sie reflektiert unterschiedliche Verständnisse dessen, wo die kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse sich primär manifestieren und wo sie folglich primär anzugreifen sind. Lefebvre argumentiert: Die Fixierung auf Zeit, auf Geschichte, auf Entwicklung hat die marxistische Tradition blind gemacht für die räumliche Dimension der Herrschaft. Der Kapitalismus herrscht nicht nur durch die Kontrolle der Zeit – die Arbeitszeit, den Rhythmus der Produktion, die Beschleunigung – sondern ebenso fundamental durch die Kontrolle des Raums. Die Städte werden nach kapitalistischen Imperativen gebaut, wenn Wohnen nach den Bedürfnissen der Reproduktion von Arbeitskraft organisiert wird; die Trennung von Wohn- und Arbeitsorten dient der Disziplinierung.

Bloch würde vermutlich argumentieren, dass die räumlichen Verhältnisse selbst Ausdruck zeitlicher Prozesse sind, dass die Raumordnung Resultat historischer Entwicklung ist, dass die Transformation des Raums nur möglich wird durch die Veränderung der zeitlichen Dynamiken der Geschichte. Die Hoffnung auf eine andere Raumordnung wäre dann fundiert in den zeitlichen Tendenzen, die auf Transformation hinweisen, in den historischen Möglichkeiten, die sich aus den Widersprüchen der Gegenwart ergeben. Die Heimat als räumliche Metapher wäre als Ziel eines zeitlichen Prozesses zu verstehen, als Resultat historischer Praxis, als Verwirklichung dessen, was als Möglichkeit in der Zeit angelegt ist.

Diese Differenz zeigt sich in der Analyse konkreter Phänomene. Lefebvre analysiert die Suburbanisierung als räumliches Herrschaftsinstrument: Die Arbeiterklasse wird aus den Innenstädten in die Vororte verdrängt und damit isoliert und von Verkehrsmitteln und Infrastruktur abhängig gemacht. Diese räumliche Strategie der Herrschaft ist nicht einfach das Nebenprodukt ökonomischer Entwicklung, sondern eine bewusste oder unbewusste Praxis der Machterhaltung. Bloch würde möglicherweise die Suburbanisierung als Ausdruck der Entfremdung analysieren, als Verlust der Heimat, als Verhinderung des aufrechten Gangs – also mit Kategorien, die primär temporal und existenziell, weniger räumlich strukturiert sind.

Die Frage der Komplementarität

Man könnte argumentieren, dass Lefebvres Raumtheorie und Blochs Zeitphilosophie sich komplementär zueinander verhalten, dass sie verschiedene Dimensionen derselben Wirklichkeit erfassen, dass eine adäquate kritische Theorie beide Momente integrieren müsste. Diese Position hat ihre Plausibilität: Die kapitalistische Herrschaft operiert sowohl räumlich als auch zeitlich; sie organisiert die Städte und sie organisiert die Arbeitszeit; sie produziert den abstrakten Raum und sie produziert die abstrakte Zeit der Uhr und des Kalenders. Eine umfassende Analyse müsste beide Dimensionen berücksichtigen, müsste zeigen, wie räumliche und zeitliche Herrschaftsformen sich verschränken und verstärken.

Aber diese Komplementarität ist nicht so einfach herstellbar, wie es zunächst scheinen mag. Lefebvre und Bloch denken nicht nur über verschiedene Dimensionen nach, sondern sie denken auch in verschiedenen Kategorien und verschiedenen theoretischen Traditionen. Lefebvre ist von Hegel und Marx beeinflusst, aber auch von Nietzsche und der französischen Soziologie. Blochs Denken ist nicht zuletzt von der Mystik, der Romantik und der Prozessontologie geprägt. Diese unterschiedlichen Traditionen lassen sich nicht bruchlos synthetisieren und produzieren Spannungen und Widersprüche.

Zudem haben Raum und Zeit nach Lefebvres eigener Analyse kein symmetrisches Verhältnis zueinander. Der Raum ist nach Lefebvre in der Moderne gegenüber der Zeit dominant geworden; die räumlichen Strategien der Herrschaft sind fundamentaler, schwerer zu durchschauen und deutlich wirksamer als die zeitlichen. Die Zeit ist spektakulär, ist sichtbar und Gegenstand des Bewusstseins – jeder erlebt die Arbeitszeit, die Freizeit, die Beschleunigung. Der Raum hingegen wirkt stillschweigend, er wird a priori naturalisiert und erscheint stets als gegeben statt als produziert. Diese Unsichtbarkeit der räumlichen Herrschaft macht sie nach Lefebvre besonders wirksam und besonders schwer zu bekämpfen.

Bloch könnte dem entgegenhalten, dass die Zeit in der Moderne gerade nicht spektakulär ist, sondern verdrängt wird, dass die Zukunft blockiert wird durch die eindimensionale Gesellschaft, dass das Noch-Nicht unsichtbar gemacht wird durch die Naturalisierung der Gegenwart. Die Hoffnung wird unterdrückt, die Utopie wird diskreditiert, die Zukunft wird reduziert auf Extrapolation der Gegenwart. Diese Blockierung der Zukunft ist nach Bloch das fundamentale Problem, das primär anzugreifen wäre durch die Mobilisierung utopischer Energien, durch die Artikulation des Noch-Nicht als Hoffnung auf Transformation.

Die politischen Implikationen

Lefebvres Raumtheorie führt zu einer Politik des Städtischen, zu Kämpfen um das Recht auf Stadt, zu Strategien der Raumaneignung und Raumproduktion. Die emanzipatorische Praxis muss nach Lefebvre den Raum als Kampffeld erkennen und deshalb die kapitalistischen Raumordnungen kritisieren und alternative Raumproduktionen entwickeln. Die urbane Revolution ist primär eine räumliche Revolution: eine Transformation der Städte, der Architekturen, der räumlichen Beziehungen zwischen Menschen.

Blochs Zeitphilosophie führt hingegen zu einer Politik der utopischen Antizipation. Die emanzipatorische Praxis muss nach Bloch die blockierte Zukunft öffnen. Die Revolution ist primär eine zeitliche Transformation: eine Verwirklichung dessen, was als Möglichkeit in der Gegenwart angelegt ist, eine Realisierung des Noch-Nicht, eine Ankunft in der Heimat.

Diese beiden Politiken schließen einander nicht aus, aber sie akzentuieren unterschiedlich. Eine Bewegung, die primär von Lefebvre inspiriert ist, interessiert sich primär für die Verteidigung öffentlicher Räume und die Kritik an Gentrifizierung und Privatisierung. Eine Bewegung, die primär von Bloch inspiriert ist, richtet sich auf die Formulierung konkreter Utopie und fundamentale gesellschaftliche Transformation.

5.4.2 Konkrete Utopie der urbanen Revolution

Henri Lefebvre formuliert in „Le droit à la ville" (1968) eine der einflussreichsten utopischen Forderungen des 20. Jahrhunderts. Das Recht auf Stadt ist nicht zu verwechseln mit existierenden juristischen Rechten, nicht zu reduzieren auf das Recht auf Wohnung oder auf Zugang zu städtischen Dienstleistungen. Es bezeichnet vielmehr ein fundamentales Recht auf Partizipation an der Produktion des städtischen Raums, auf Aneignung der Stadt, auf Transformation der urbanen Verhältnisse. Dieses Recht steht den Bewohnern zu, nicht den Investoren; es gehört denen, die die Stadt leben, nicht denen, die sie als Ware behandeln.

Die Forderung ist utopisch im präzisen Sinne, den auch Bloch verwendet: Sie ist nicht in der gegenwärtigen Gesellschaft realisiert, aber sie ist auch nicht bloß phantastisches Wunschbild. Sie ist in realen Bedürfnissen fundiert, die das kapitalistische System produziert, aber nicht befriedigen kann. Die Menschen erleben die Stadt als entfremdet, und nach Logiken produziert, die ihren Bedürfnissen widersprechen. Sie sehnen sich nach einer Stadt, die für sie gemacht ist, die sie gestalten können, in der sie nicht nur als Arbeitskraft oder Konsumenten funktionieren müssen. Diese Sehnsucht ist nicht von außen induziert, sondern entspringt der realen Erfahrung urbaner Entfremdung.

Lefebvre unterscheidet zwischen dem Gebrauchswert und dem Tauschwert der Stadt, analog zu Marx' Unterscheidung für Waren. Der Gebrauchswert der Stadt liegt in ihrer Funktion als Ort der Begegnung, des Austauschs, der Kreativität, des Politischen. Die Stadt ermöglicht Formen des Zusammenlebens, die auf dem Land nicht möglich sind; sie konzentriert kulturelle Ressourcen, politische Möglichkeiten und soziale Beziehungen. Dieser Gebrauchswert wird im Kapitalismus zunehmend durch den Tauschwert verdrängt: Die Stadt wird zur Ware, zum Investitionsobjekt, zum Mittel der Profitmaximierung. Grundstücke werden gehandelt, Wohnungen werden spekulativ gebaut und die öffentlichen Räume privatisiert.

Das Recht auf Stadt fordert die Wiederherstellung des Primat des Gebrauchswerts über den Tauschwert. Die Stadt soll nicht nach den Imperativen der Verwertung produziert werden, sondern nach den Bedürfnissen der Bewohner. Diese Forderung ist radikal, weil sie die kapitalistische Logik der Stadtproduktion fundamental infrage stellt. Sie ist konkret, weil sie sich auf reale Räume bezieht, auf existierende Städte, auf aktuelle Situationen. Sie ist utopisch, weil ihre vollständige Realisierung die Überwindung kapitalistischer Verhältnisse erfordert, aber sie ist auch praktikabel in partiellen Verwirklichungen, in konkreten Projekten, in lokalen Kämpfen.

Die urbane Revolution als Prozess

Lefebvre konzipiert die urbane Revolution nicht als singuläres Ereignis, sondern als langfristigen Prozess der Transformation städtischer Verhältnisse. Diese Prozessualität verbindet seine Konzeption mit Blochs Verständnis von Revolution: Beide denken Revolution nicht als Moment, sondern als Bewegung, nicht als Bruch, sondern als Transformation. Aber die Inhalte dieser Transformation unterscheiden sich erheblich. Lefebvre denkt die urbane Revolution primär räumlich: als Veränderung der städtischen Strukturen, der Architekturen, der räumlichen Beziehungen. Bloch denkt die Revolution primär temporal: als Verwirklichung des Noch-Nicht, als Ankunft in der Heimat, als Realisierung objektiver Möglichkeiten.

Die urbane Revolution vollzieht sich nach Lefebvre in mehreren Dimensionen, die sich gegenseitig bedingen und verstärken. Die ökonomische Dimension betrifft die Veränderung

der Eigentumsverhältnisse an Grund und Boden, die Demokratisierung der Investitionsentscheidungen, die Kontrolle über die Bodenwertentwicklung. Die politische Dimension betrifft die Partizipation der Bewohner an Planungsprozessen, die Selbstverwaltung von Stadtteilen, die demokratische Kontrolle über städtische Entwicklung. Die kulturelle Dimension betrifft die Schaffung neuer Lebensformen, neuer Ästhetiken, neuer Weisen des Zusammenlebens. Diese drei Dimensionen können nicht isoliert transformiert werden, sondern müssen zusammen in einem integrierten Prozess verändert werden.

Die urbane Revolution erfordert nach Lefebvres Analyse neue Subjekte, die sich nicht aus den traditionellen marxistischen Kategorien ergeben. Die Arbeiterklasse im orthodoxen Sinne – die Industriearbeiter in den Fabriken – ist nicht das primäre Subjekt urbaner Transformation. Die Stadt produziert andere Subjektivitäten und andere Konflikte. Die Mieter, die gegen Gentrifizierung kämpfen; die Jugendlichen, die öffentliche Räume aneignen; die Künstler, die alternative Nutzungen entwickeln; die Obdachlosen, die auf ihr Recht auf Stadt bestehen – all diese Gruppen sind potenzielle Träger der urbanen Revolution. Diese Pluralität der Subjekte unterscheidet Lefebvres Konzeption von klassischen marxistischen Revolutionstheorien.

Bloch würde hier möglicherweise Kontinuitäten sehen, wo Lefebvre Brüche betont. Die urbanen Kämpfe sind für Bloch Teil der allgemeinen emanzipatorischen Bewegung, sind Momente der Verwirklichung des Noch-Nicht, sind konkrete Manifestationen des Strebens nach Heimat. Die Pluralität der Subjekte ist nicht problematisch, sondern Ausdruck der Vielfalt der Unterdrückung und damit der Vielfalt der Befreiung. Alle diese Kämpfe tendieren nach Bloch auf dasselbe Ziel: die klassenlose Gesellschaft, die Heimat, das Reich der Freiheit. Lefebvre ist gegenüber solchen vereinheitlichenden Narrativen skeptisch; er betont die Eigenständigkeit urbaner Konflikte, ihre spezifische Logik und ihre nicht-reduzierbare Räumlichkeit.

Die Autogestión als praktisches Modell

Lefebvre entwickelt das Konzept der Autogestión – der Selbstverwaltung – als zentrales Element seiner urbanen Utopie. Die Stadt soll nicht von bürokratischen Apparaten nach den Imperativen des Profits geplant und verwaltet werden, sondern von ihren Bewohnern selbst. Diese entscheiden kollektiv über Nutzungen, Entwicklungen und Prioritäten. Gemeint ist damit nicht bloße Mitbestimmung innerhalb vorgegebener Strukturen und nicht bloße Partizipation an Planungsprozessen, die letztlich andere kontrollieren. Gemeint ist eine radikale Demokratie: direkte Kontrolle, wirkliche Macht der Bewohner über ihre räumliche Umwelt.

Dafür braucht es nach Lefebvre neue institutionelle Formen, die über die repräsentative Demokratie hinausgehen. Die parlamentarische Demokratie mit ihren gewählten Vertretern ist zu weit entfernt von konkreten städtischen Realitäten, zu leicht durch Kapitalinteressen instrumentalisierbar und zu schwerfällig für die Komplexität urbaner Entscheidungen. Notwendig sind stattdessen Formen direkter Demokratie auf der Ebene der Stadtteile, der Nachbarschaften, der konkreten Räume – Bewohnerversammlungen, Räte zur Stadtteilentwicklung und partizipative Haushaltsplanung.

Diese Konzeption weist Parallelen zu Blochs konkreter Utopie auf, unterscheidet sich von ihr aber in einem wesentlichen Punkt. Bloch betont die Notwendigkeit von Utopien, die nicht

abstrakt bleiben, sondern in ihren institutionellen Formen detailliert ausgearbeitet werden. Lefebvres Autogestión ist eine solche konkrete Utopie: Sie zeigt, wie demokratische Kontrolle über städtische Entwicklung praktisch organisiert werden könnte, welche Institutionen dafür nötig wären und welche Prozesse etabliert werden müssten. Während Blochs Utopien jedoch primär zeitlich orientiert sind – Entwürfe einer zukünftigen Gesellschaft –, ist Lefebvres Autogestión primär räumlich konzipiert: Sie entwirft neue Formen räumlicher Organisation.

Für Lefebvre ist die Autogestión dabei nicht nur Endziel, sondern auch Prozess. Sie kann und muss bereits im Hier und Jetzt praktiziert werden – in präfigurativen Projekten, besetzten Häusern, selbstverwalteten Zentren oder genossenschaftlichen Initiativen. Diese Praxis der Selbstverwaltung ist keine bloße Vorübung für die Zukunft, keine symbolische Geste. Sie verändert bereits die Gegenwart, schafft Räume, in denen andere Verhältnisse herrschen, und erzeugt Erfahrungen kollektiver Demokratie. Mit dieser präfigurativen Dimension knüpft Lefebvres Konzeption an anarchistische und rätekommunistische Traditionen an.

Das Festival als utopischer Moment

Lefebvre entwickelt das Konzept des Festivals als Modell für eine befreite städtische Existenz. Festivals sind Momente, in denen die alltägliche Ordnung suspendiert wird, andere Regeln gelten und der öffentliche Raum von den Menschen für Zwecke angeeignet wird, die sich ökonomisch nicht verwerten lassen. Das Festival ist verschwenderisch, unproduktiv und zweckfrei – und steht damit in radikalem Gegensatz zur kapitalistischen Rationalität der Effizienz und Verwertung.

Den historischen Festivals – Karneval, Volksfesten, religiösen Feiern – schreibt Lefebvre eine subversive Dimension zu. Sie erlaubten die temporäre Umkehrung von Hierarchien, die Verletzung von Normen und die Erfahrung anderer Möglichkeiten. Der Karneval ermöglichte die Verspottung der Mächtigen und die Artikulation unterdrückter Wünsche. Im modernen Kapitalismus ist diese Funktion weitgehend neutralisiert worden: Festivals sind kommerzialisiert, zu Touristenattraktionen geworden, kontrolliert und entschärft.

Die Idee des Festivals bleibt für Lefebvre dennoch utopisch produktiv. Eine befreite Stadt wäre eine, in der das Festival nicht Ausnahme, sondern Normalität ist – in der verschwenderische, spielerische Raumnutzung nicht auf besondere Tage beschränkt bleibt, sondern den Alltag durchdringt. Diese Vision mag aus der Perspektive kapitalistischer Rationalität unrealistisch erscheinen; sie artikuliert jedoch reale Bedürfnisse nach Erfahrungen, die das System nicht bieten kann, und zeigt, was Stadt sein könnte, wenn sie nicht dem Imperativ der Verwertung unterworfen wäre.

Blochs Kategorie des Vorscheins lässt sich auf Lefebvres Festival produktiv anwenden. Das Festival ist Vorschein einer anderen Stadt als einer anderen Ordnung des Zusammenlebens. Es antizipiert in temporärer Form, was unter veränderten Verhältnissen dauerhaft verwirklicht werden könnte. Die Freude, die Solidarität, die Kreativität, die sich in nicht-kommerziellen Performances zeigt – all dies sind Vorscheine dessen, was Stadt sein könnte. Dabei handelt es sich nicht um bloß subjektive Projektionen, sondern um reale Möglichkeiten, die in den städtischen Strukturen selbst angelegt sind.

Die Differenz zur abstrakten Utopie

Lefebvre grenzt seine urbane Utopie scharf von abstrakten Utopien ab, die eine perfekte Stadt in allen Details entwerfen und die Zukunft fixieren wollen. Diese Utopien – von Platons Idealstaat über Thomas Morus bis zu modernistischen Stadtplanungen wie Le Corbusiers „Ville Radieuse" – sind für Lefebvre problematisch: Sie werden autoritär, indem sie die Vielfalt menschlicher Bedürfnisse und Praktiken einem einheitlichen Plan unterwerfen und die lebendige Komplexität der Stadt durch geometrische Ordnung ersetzen wollen.

Die konkrete Utopie der urbanen Revolution bleibt demgegenüber offen für Unvorhergesehenes, für spontane Entwicklungen, für die Kreativität der Bewohner. Sie schreibt nicht vor, wie die Stadt im Detail aussehen soll, sondern definiert nur die Prinzipien – Selbstverwaltung, Primat des Gebrauchswerts, Recht auf Stadt – und überlässt die konkrete Ausgestaltung den Menschen selbst. Diese Offenheit macht die konkrete Utopie demokratisch statt autoritär und prozessual statt fixiert.

Darin entspricht Lefebvres Position präzise Blochs Verständnis konkreter Utopie. Auch Bloch kritisiert Entwürfe, die alles bis ins letzte Detail planen und die Zukunft determinieren wollen. Die Heimat ist definiert als „worin noch niemand war" – eine Formulierung, die impliziert, dass sie nicht vollständig vorweggenommen, nicht fixiert werden kann und offen bleiben muss für die Menschen, die sie verwirklichen werden. Konkrete Utopie zeigt Tendenzen, identifiziert Möglichkeiten, artikuliert Prinzipien – aber sie legt nicht fest und determiniert nicht.

Die zeitgenössische Relevanz

Lefebvres urbane Utopie hat in den letzten Jahrzehnten enorme Resonanz in sozialen Bewegungen weltweit gefunden. Die „Recht auf Stadt"-Bewegungen von Hamburg bis São Paulo, von New York bis Istanbul berufen sich explizit auf Lefebvre, kämpfen gegen Gentrifizierung und Privatisierung und fordern Partizipation und Selbstverwaltung. Dass seine Analyse dabei nicht veraltet wirkt, liegt nicht zuletzt daran, dass sich die kapitalistischen Mechanismen der Raumproduktion seither eher verschärft haben – in einer Zeit, in der über die Hälfte der Weltbevölkerung in Städten lebt.

Die Finanzialisierung des städtischen Raums hat Dimensionen erreicht, die Lefebvre in den 1960er Jahren noch nicht voraussehen konnte. Investmentfonds kaufen ganze Stadtteile, Immobilien werden als Finanzprodukte gehandelt, und explodierende Bodenpreise machen Wohnen für große Teile der Bevölkerung unbezahlbar. Diese Entwicklungen bestätigen seine These, dass der Tauschwert den Gebrauchswert verdrängt und die Bewohner ihrer Stadt beraubt werden.

Die urbanen Utopien, die gegenwärtig entwickelt werden, verbinden Lefebvres Raumtheorie mit anderen theoretischen Traditionen. Die Commons-Bewegung denkt städtische Ressourcen als kollektiv zu verwaltende Gemeingüter. Partizipative Budgetierungsprojekte realisieren Elemente der Autogestión. Temporäre urbane Interventionen – von Guerilla Gardening bis zu Platzbesetzungen – praktizieren die festivalistische Aneignung des Raums. All diese Praktiken sind konkrete Verwirklichungen von Momenten dessen, was Lefebvre als urbane Revolution konzipiert hatte.

5.4.3 Momente versus Noch-Nicht: Zwei Wege zum Außeralltäglichen

Henri Lefebvre entwickelt bereits in den 1950er Jahren, lange vor seiner systematischen Raumtheorie, eine „Kritik des Alltagslebens" und darin das Konzept der „Momente". Gemeint sind Erfahrungen, die aus dem entfremdeten Alltag herausragen – Erfahrungen von einer Intensität, die über das normale Leben hinausgeht und als Vorschein eines möglichen anderen Lebens fungieren kann. Lefebvre nennt Beispiele: Spiel, Liebe, Ruhe, Poesie, Fest. Diese Momente sind nicht außeralltäglich im Sinne des Spektakulären oder Sensationellen, sondern im Sinne einer Qualität, die die routinierte, mechanisierte, entfremdete Alltäglichkeit durchbricht.

Ihre theoretische Funktion ist präzise: Die Momente zeigen, dass der Alltag nicht total ist, dass die Entfremdung nicht vollständig sein kann, dass es Risse gibt in der verwalteten Welt. In ihnen erfahren Menschen eine andere Zeitlichkeit, eine andere Qualität von Beziehungen, eine andere Möglichkeit des Seins. Diese Erfahrungen sind nicht bloß individuell-psychologisch; sie haben eine objektive Dimension, weil sie zeigen, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse mehr zulassen, als in ihnen normalerweise realisiert wird.

Temporal sind die Momente bei Lefebvre anders strukturiert als bei Bloch. Sie sind nicht primär zukunftsorientiert, keine Antizipation von etwas Kommendem, sondern gegenwärtig – Erfahrungen von Präsenz und Fülle, die sich im Hier und Jetzt ereignen. Dennoch verweisen sie über sich hinaus: Der Moment der Liebe zeigt, wie Beziehungen jenseits von Kommodifizierung und Instrumentalisierung sein könnten; der Moment des Spiels, wie Tätigkeit jenseits des Verwertungszwangs möglich wäre; der Moment des Fests, wie öffentliches Leben jenseits von Konsum und Spektakel aussehen könnte.

Lefebvre unterscheidet die Momente dabei vom bloßen Augenblick. Der Augenblick ist flüchtig, zufällig und ohne Bedeutung über sich hinaus. Der Moment hingegen hat Gewicht, verweist auf Mögliches, lässt sich erinnern und durch bewusste Praxis reproduzieren und kultivieren. Menschen können lernen, Momente zu schaffen und Bedingungen herzustellen, unter denen solche Erfahrungen möglich werden. Diese Kultivierung ist Teil emanzipatorischer Praxis; sie verändert bereits die Gegenwart, auch wenn sie die strukturellen Verhältnisse noch nicht transformiert.

Blochs Noch-Nicht als temporale Struktur

Ernst Bloch denkt das Außeralltägliche grundlegend anders: als Noch-Nicht, als Zukunftsdimension, als das, was werden kann, aber noch nicht ist. Das Noch-Nicht ist nicht gegenwärtig im Sinne einer aktualen Erfahrung; es ist latent, Möglichkeit, Tendenz. In der Gegenwart manifestiert es sich nur in vermittelter Form – als Sehnsucht, als Hoffnung, als Vorschein in der Kunst, als unabgegoltenes Versprechen vergangener Kämpfe. Diese Zukunftsorientierung macht Blochs Konzeption fundamental verschieden von Lefebvres präsentischen Momenten.

Dabei hat das Noch-Nicht bei Bloch ontologischen Status. Es ist keine bloß subjektive Projektion, kein Wunschdenken, kein psychologischer Zustand, sondern objektive Struktur der Wirklichkeit selbst – in der Materie angelegt, real als Möglichkeit, auch wenn noch nicht realisiert. Diese ontologische Fundierung unterscheidet Blochs Konzeption von allen bloß

subjektiven Theorien der Hoffnung: Die Hoffnung ist fundiert in dem, was objektiv möglich ist, in den Tendenzen der Wirklichkeit selbst.

Bloch denkt das Außeralltägliche nicht als Unterbrechung des Alltags, als Moment, der aus der Routine herausragt, sondern als Orientierung, die den Alltag transzendiert. Das alltägliche Leben unter kapitalistischen Verhältnissen ist arm an Sinn und Erfüllung, reduziert auf Funktionen; aber in ihm manifestieren sich Sehnsüchte nach etwas anderem, nach einem Leben jenseits bloßer Reproduktion von Arbeitskraft und Konsum. Diese Sehnsüchte sind nicht zufällig – sie verweisen auf das Noch-Nicht, auf objektive Möglichkeiten eines besseren Lebens.

Die Heimat – Blochs ultimative Kategorie des Außeralltäglichen – ist gerade nicht im gegenwärtigen Alltag erfahrbar. Sie ist das, „worin noch niemand war", Ziel eines historischen Prozesses, zu verwirklichen durch kollektive Praxis. Diese radikale Zukunftsorientierung macht Blochs Konzeption hoffnungsvoller, aber vielleicht auch abstrakter als Lefebvres. Wo Lefebvre sagen kann: „Hier, in diesem Moment, erfahrt ihr bereits etwas anderes", muss Bloch entgegnen: Was ihr ersehnt, liegt in der Zukunft und erfordert fundamentale gesellschaftliche Transformation.

Die Frage der Zeitlichkeit

Die fundamentale Differenz zwischen Lefebvres Momenten und Blochs Noch-Nicht liegt in ihrer Temporalität. Lefebvres Momente sind präsentisch: Sie ereignen sich jetzt, haben ihre Qualität in sich selbst und sind nicht primär Antizipationen der Zukunft. Der Moment der Liebe ist wertvoll als gegenwärtige Erfahrung, nicht nur als Vorschein zukünftiger besserer Beziehungen; das Fest ist wertvoll als gegenwärtiges Ereignis, nicht nur als Symbol künftiger befreiter Gesellschaft.

Blochs Noch-Nicht ist futurisch: Es liegt in der Zukunft, ist noch nicht realisiert, ist durch historische Praxis zu verwirklichen. Die Gegenwart hat Wert primär als Übergang, als Terrain, auf dem die Tendenzen zur Heimat sich durchsetzen müssen. Diese Zukunftsorientierung birgt die Gefahr, die Gegenwart zu entwerten – sie zur bloßen Durchgangsstation zu machen, sie einer Zukunft zu opfern, die vielleicht nie kommt.

Diese unterschiedlichen Temporalitäten haben Konsequenzen für die Bewertung gegenwärtiger Erfahrungen und Praktiken. Lefebvre kann die Momente als bereits jetzt wertvolle Erfahrungen affirmieren und ihre Kultivierung als sinnvolle Praxis empfehlen. Bloch muss vorsichtiger sein: Die Gefahr besteht, dass gegenwärtige Erfahrungen von Glück und Erfüllung die revolutionäre Energie lähmen, als Ersatzbefriedigung fungieren und fundamentale Transformation verhindern.

Beide teilen dennoch die Überzeugung, dass der entfremdete Alltag nicht das letzte Wort sein kann und dass es Erfahrungen gibt oder geben kann, die über ihn hinausweisen. Beide lehnen den positivistischen Realismus ab, der behauptet, die Wirklichkeit sei erschöpft in dem, was gegenwärtig der Fall ist. Beide insistieren darauf, dass die Wirklichkeit mehr enthält, als sie aktuell zeigt – bei Lefebvre in Form der Momente, die bereits jetzt erfahrbar sind; bei Bloch in Form des Noch-Nicht, das als Möglichkeit in ihr angelegt ist.

Die räumliche versus die temporale Dimension

Die Differenz zwischen Momenten und Noch-Nicht lässt sich auch als Differenz zwischen einer räumlichen und einer temporalen Konzeption des Außeralltäglichen verstehen. Lefebvres Momente haben eine räumliche Dimension: Sie ereignen sich an bestimmten Orten, erfordern bestimmte räumliche Bedingungen und produzieren selbst Räume. Das Fest braucht einen öffentlichen Platz und schafft festlichen Raum; die Liebe braucht Intimräume; das Spiel braucht Freiräume jenseits der Verwertung.

Die Kapitalisierung des Raums bedroht nach Lefebvre genau diese Möglichkeit. Werden alle öffentlichen Räume privatisiert und alle Orte dem Verwertungsimperativ unterworfen, werden die Momente unmöglich. Die urbane Revolution muss daher Räume verteidigen und schaffen, in denen solche Erfahrungen möglich sind. Das Recht auf Stadt ist so gesehen auch das Recht auf Momente, auf Erfahrungen, die den Alltag transzendieren.

Blochs Noch-Nicht hat primär temporale Struktur. Die Heimat ist zwar räumlich gedacht, aber primär zeitlich strukturiert – als Ziel eines Prozesses, als Ende der Vorgeschichte. Diese unterschiedliche Akzentuierung reflektiert die grundlegende theoretische Differenz: Lefebvre denkt vom Raum aus, Bloch von der Zeit.

Die Frage der Kultivierbarkeit

Lefebvre betont, dass Momente kultiviert werden können – dass Menschen lernen können, Bedingungen zu schaffen, unter denen solche Erfahrungen wahrscheinlicher werden. Diese Kultivierbarkeit macht die Momente zu einem praktischen Projekt. Gemeinschaften können Räume für Feste schaffen, Zeiten für Spiel reservieren, Bedingungen für Begegnungen herstellen. Diese Praxis verändert bereits die Gegenwart und schafft Inseln im entfremdeten Alltag.

Die Momente lassen sich jedoch nicht beliebig produzieren oder technisch herstellen; sie behalten ein Element von Spontaneität und Unverfügbarkeit. Die strukturellen Verhältnisse setzen Grenzen: Unter extremer Ausbeutung, permanentem Zeitdruck und totaler Kommodifizierung werden Momente seltener und schwerer kultivierbar. Ihre Transformation von der Ausnahme zur Normalität erfordert letztlich die Transformation der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst.

Blochs Noch-Nicht ist in diesem Sinne weniger kultivierbar. Es lässt sich nicht durch individuelle oder kollektive Praxis im Kleinen herstellen; seine Verwirklichung erfordert fundamentale gesellschaftliche Transformation, Revolution, die Überwindung kapitalistischer Verhältnisse. Diese Radikalität der Forderung kann entmutigend wirken und zur Resignation führen – aber sie verhindert auch Illusionen darüber, dass Befreiung durch bloße Lebensstiländerungen oder alternative Kleinprojekte erreichbar wäre.

Die politische Dimension

Die unterschiedlichen Konzeptionen des Außeralltäglichen wirken in die politische Praxis. Lefebvres Momenttheorie führt zu einer Politik der Raumaneignung, der Schaffung von Freiräumen, der Verteidigung von Orten, an denen Momente möglich sind. Soziale Zentren, besetzte Häuser, selbstverwaltete Parks sind solche Räume; sie ermöglichen Erfahrungen, die im verwalteten Alltag nicht möglich sind, und sind als Praxis Teil emanzipatorischer

Bewegungen. Allerdings birgt diese Politik die Gefahr der Selbstgenügsamkeit – der Isolation in Nischen und der Resignation gegenüber fundamentaler Transformation.

Blochs Philosophie des Noch-Nicht führt demgegenüber zu einer Politik der großen Transformation, die die Forderung nach radikaler Veränderung aufrechterhält und Emanzipation nicht auf Lebensstil reduziert. Aber sie birgt die Gefahr der Überforderung und der Entwertung gegenwärtiger Kämpfe – einer Vertröstung auf eine Zukunft, die nicht kommt.

Die adäquate politische Position würde beides integrieren: die Schaffung von Momenten im Hier und Jetzt als wertvolle, gegenwärtig verändernde Praxis und die Orientierung auf fundamentale Transformation als notwendige Perspektive, ohne die die Momente Inseln bleiben. Bewegungen brauchen die Erfahrung, dass anderes bereits jetzt möglich ist, und die Hoffnung, dass radikale Veränderung möglich wird. Lefebvres Momente geben die Erfahrung; Blochs Noch-Nicht gibt die Hoffnung. Nur ihre Verbindung ermöglicht eine Politik, die weder resigniert noch in abstrakter Revolutionsromantik sich verliert.

5.4.4 Zeitgenössische Stadtutopien

Die Commons-Bewegung hat in den letzten zwei Jahrzehnten das Konzept der Gemeingüter auf den städtischen Raum ausgedehnt und damit eine konkrete Utopie entwickelt, die sowohl Lefebvres Raumtheorie als auch Blochs Hoffnungsphilosophie aktualisiert. Urban Commons bezeichnen städtische Ressourcen, die weder privatem Eigentum noch staatlicher Kontrolle unterliegen, sondern kollektiv von denen verwaltet werden, die sie nutzen. Diese Ressourcen können materiell sein – Parks, Gemeinschaftsgärten, Werkstätten, Wohnraum – oder immateriell: Wissen, Kultur, soziale Netzwerke. Im Kern stellt die Commons-Perspektive eine einfache, aber grundlegende Frage: Wem gehört die Stadt?

Das theoretische Fundament lieferte Elinor Ostrom mit ihrer Forschung zu kollektiven Eigentumsformen. Sie zeigte, dass die Alternative nicht allein zwischen Privatisierung und Verstaatlichung liegt. Commons erfordern spezifische Governance-Strukturen: klare Grenzen der Gemeinschaft, Partizipation bei der Regelsetzung, Monitoring durch die Gemeinschaft selbst, gestufte Sanktionen bei Regelverletzungen, Konfliktlösungsmechanismen und Anerkennung durch externe Autoritäten. Diese Prinzipien lassen sich auf städtische Ressourcen übertragen und zeigen, wie kollektive Selbstverwaltung praktisch organisiert werden kann.

Die Commons-Perspektive verbindet sich produktiv mit Lefebvres Konzept der Autogestión. Beide denken Selbstverwaltung nicht als abstrakte Forderung, sondern als konkrete Praxis mit spezifischen institutionellen Formen; beide lehnen die Dichotomie von Markt und Staat ab und entwickeln eine dritte Option jenseits von Privatisierung und bürokratischer Verwaltung. Dabei ist die Commons-Bewegung konkreter und empirisch fundierter: Sie zeigt an existierenden Beispielen, wie solche Strukturen funktionieren. Sie ist damit konkrete Utopie im Sinne Blochs – keine abstrakte Vision, sondern eine in den Tendenzen der Gegenwart angelegte und partiell bereits realisierte Alternative.

Die städtischen Commons manifestieren sich weltweit in vielfältigen Formen. Die Gemeinschaftsgärten in Detroit nutzen brachliegende Flächen kollektiv und produzieren nicht nur Nahrungsmittel, sondern auch soziale Beziehungen und alternative Ökonomien.

Die Mietshäuser-Syndikate in Deutschland organisieren Wohnraum als Gemeineigentum, nehmen ihn dauerhaft vom Immobilienmarkt und ermöglichen solidarisches Wohnen. Die selbstverwalteten Kulturzentren in vielen europäischen Städten schaffen Räume für nicht-kommerzielle Kultur und bieten Infrastruktur für soziale Bewegungen. Diese Beispiele sind keine bloßen Nischen oder Ausnahmen; sie zeigen, wie städtisches Leben anders organisiert werden könnte.

Die Spannung zwischen Nische und Transformation

Die Commons-Projekte stehen vor einer Spannung, die bereits bei Lefebvre und Bloch angelegt ist. Einerseits sind sie präfigurativ: Sie verwirklichen bereits im Hier und Jetzt andere Verhältnisse, zeigen praktisch, dass Alternativen möglich sind, und schaffen Erfahrungen von Selbstverwaltung und Kollektivität. Diese präfigurative Dimension ist mobilisierend und notwendig für die Hoffnung, dass Transformation möglich ist. Andererseits bleiben solche Projekte oft Inseln im kapitalistischen Meer: Sie verändern nicht die grundlegenden Strukturen, sie erreichen nur Minderheiten und können leicht marginalisiert oder kooptiert werden.

Die entscheidende Frage lautet: Können die Commons skalieren? Können sie von Nischenprojekten zu dominanten Organisationsformen werden – oder bleiben sie notwendig begrenzt auf Freiräume, die das System toleriert, weil sie es nicht fundamental bedrohen? Die Commons-Bewegung selbst ist in dieser Frage gespalten. Ein reformistischer Flügel argumentiert, die Ausweitung von Commons sei durch Policy-Veränderungen, kommunale Unterstützung und schrittweise Transformation möglich. Ein radikaler Flügel hält dagegen, dass Commons nur durch fundamentale Systemtransformation und die Überwindung kapitalistischer Eigentumsverhältnisse dominant werden könnten.

Blochs Noch-Nicht könnte diese Spannung produktiv machen. Die existierenden Commons sind Vorscheine einer anderen städtischen Ordnung, Manifestationen von Möglichkeiten, die objektiv in den städtischen Strukturen angelegt sind. Ihre gegenwärtige Marginalität zeigt nicht, dass sie unmöglich wären, sondern dass ihre volle Entfaltung durch kapitalistische Verhältnisse blockiert wird. Die Hoffnung richtet sich auf die Transformation dieser Verhältnisse, die ermöglichen würde, dass Commons von der Ausnahme zur Regel werden – eine Hoffnung, die nicht naiv ist, sondern analytisch fundiert: Die Commons zeigen bereits jetzt, dass sie funktionieren können; ihre Verallgemeinerung erfordert politische Kämpfe und strukturelle Veränderungen.

Lefebvres Raumtheorie wiederum erklärt, warum die Skalierung so schwierig ist. Der kapitalistische Raum ist nach Logiken der Verwertung, der Fragmentierung und der Hierarchisierung produziert. Die Commons erfordern einen anderen Raum: kontinuierlich statt fragmentiert, qualitativ statt abstrakt, demokratisch statt hierarchisch. Die Produktion dieses anderen Raums erfordert nicht nur lokale Projekte, sondern die Transformation der räumlichen Ordnung insgesamt. Die urbane Revolution, die Lefebvre fordert, wäre die Voraussetzung dafür, dass Commons nicht Inseln bleiben, sondern zum dominanten Prinzip städtischer Organisation werden.

Die digitale Dimension

Die Digitalisierung hat neue Formen urbaner Commons ermöglicht und zugleich neue Bedrohungen geschaffen. Digitale Plattformen für Nachbarschaftsorganisation, für Ressourcenteilung und für kollektive Entscheidungsfindung erweitern die Möglichkeiten commons-basierter Urbanität. Die Open-Source-Software, die diese Plattformen oft nutzen, ist selbst ein Commons-Modell. Daten über städtische Infrastrukturen, Verkehrsflüsse und Umweltbedingungen könnten als Commons organisiert werden – zugänglich und nutzbar für alle und nicht nur proprietär für Konzerne.

Gleichzeitig bedroht die Plattformökonomie die urbanen Commons. Airbnb entzieht Wohnraum lokalen Communities, indem er touristisch verwertet wird. Uber untergräbt öffentliche Verkehrssysteme durch Marktlogik. Die von Tech-Konzernen entwickelten Smart-City-Konzepte versprechen Effizienz, bedeuten aber oft Überwachung und Privatisierung städtischer Infrastrukturen. Die digitale Transformation der Stadt kann also in entgegengesetzte Richtungen gehen: zur Stärkung von Commons oder zu ihrer weiteren Einhegung.

Die Kämpfe um digitale Urban Commons verbinden räumliche und virtuelle Dimensionen. Die Forderungen nach offenen Daten, nach demokratischer Kontrolle über digitale Infrastrukturen und nach Plattformkooperativen statt Plattformkapitalismus sind Teil urbaner Kämpfe geworden. Sie aktualisieren Lefebvres Forderung nach dem Recht auf Stadt für das digitale Zeitalter: Dieses Recht schließt die demokratische Kontrolle über jene digitalen Systeme ein, die städtisches Leben zunehmend organisieren und strukturieren.

Recht-auf-Stadt-Bewegungen als Vorschein

Die Recht-auf-Stadt-Bewegungen haben sich seit den 2000er Jahren global ausgebreitet und Lefebvres theoretisches Konzept in vielfältige Praktiken übersetzt. Von den Occupy-Bewegungen über die Gezi-Proteste in Istanbul bis zu den Kämpfen gegen Gentrifizierung in Berlin, von den Favela-Bewegungen in Rio bis zu den Anti-Eviction-Kämpfen in Barcelona berufen sich Bewegungen weltweit auf das Recht auf Stadt. Diese globale Resonanz zeigt, dass Lefebvres Analyse nicht veraltet ist – die urbanen Konflikte haben sich verschärft, und die Frage, wem die Stadt gehört, ist dringlicher geworden.

Diese Bewegungen sind heterogen in ihren Forderungen, Organisationsformen und Strategien. Manche konzentrieren sich auf die Verteidigung bestehender Wohnverhältnisse gegen Vertreibung und Gentrifizierung. Andere entwickeln offensive Forderungen nach Umverteilung, Demokratisierung der Stadtplanung und Vergesellschaftung von Wohnraum. Wieder andere praktizieren direkte Aneignung durch Besetzungen, die Schaffung autonomer Räume und den Aufbau alternativer Infrastrukturen. Diese Vielfalt ist Stärke, nicht Schwäche: Das Recht auf Stadt ist keine fixierte Doktrin, sondern ein flexibles Konzept, das verschiedene Kontexte und Bedürfnisse aufnehmen kann.

Im Sinne Blochs sind diese Bewegungen Vorscheine, weil sie antizipieren, was unter veränderten Verhältnissen möglich wäre. Die besetzten Plätze der Occupy-Bewegungen zeigten, wie öffentlicher Raum anders genutzt werden könnte: als Ort politischer Deliberation, kollektiver Selbstorganisation und solidarischer Beziehungen. Die Mietenkämpfe artikulieren die Forderung, dass Wohnen ein Recht sein sollte und keine Ware, dass die Stadt für ihre Bewohner da sein sollte und nicht für Investoren. Die

selbstverwalteten Projekte praktizieren bereits, was Lefebvre als Autogestión konzipiert hatte: demokratische Kontrolle über den eigenen Lebensraum.

Dabei sind diese Vorscheine nicht bloß symbolisch oder expressiv, sondern real und erfahrbar. Die Menschen, die an Stadtteilversammlungen teilnehmen, lernen demokratische Praktiken; die Menschen, die kollektive Gärten anlegen, erfahren andere Formen der Kooperation; die Menschen, die Häuser besetzen, leben bereits anders, als das System es vorsieht. Diese Erfahrungen haben Wert an sich – und sie verweisen zugleich über sich hinaus: Sie zeigen, dass anderes möglich ist, wecken Sehnsucht nach Verallgemeinerung und mobilisieren Hoffnung auf fundamentale Veränderung.

Die Grenzen und Widersprüche

Die Recht auf Stadt-Bewegungen stoßen an strukturelle Grenzen, die ihre transformative Kraft begrenzen. Die kapitalistischen Verwertungsimperative sind mächtig; Bodenmärkte funktionieren nach Logiken, die durch lokale Kämpfe kaum zu durchbrechen sind; staatliche Apparate tendieren dazu, Kapitalinteressen zu privilegieren. Die Bewegungen können Erfolge erringen – Verhinderung einzelner Verdrängungen, Durchsetzung von Milieuschutz, Erhalt öffentlicher Räume –, stoßen aber immer wieder an die Grenze, dass eine fundamentale Transformation der Eigentumsverhältnisse politisch nicht durchsetzbar erscheint.

Hinzu kommen interne Widersprüche. Die Forderung nach Aufwertung von Stadtteilen kann ungewollt Gentrifizierung beschleunigen. Die Verteidigung lokaler Communities kann exkludierende Züge annehmen und sich gegen Neue, gegen Migranten, gegen Andere richten. Die Forderung nach Partizipation kann instrumentalisiert werden und zur bloßen Scheinbeteiligung verkommen, die Verantwortung für Probleme auf die Betroffenen abwälzt, statt strukturelle Lösungen zu suchen. Diese Widersprüche sind nicht durch bessere Strategien allein auflösbar; sie reflektieren die grundsätzliche Schwierigkeit, innerhalb kapitalistischer Verhältnisse für deren Überwindung zu kämpfen.

Blochs Unterscheidung zwischen abstrakten und konkreten Utopien hilft, diese Widersprüche zu verstehen. Die abstrakten Utopien der perfekten Stadt – sei es die modernistische Vision Le Corbusiers oder die neoliberale Vision der Creative City – scheitern, weil sie Widersprüche ignorieren, harmonistische Bilder zeichnen und vergessen, dass die Stadt das Terrain von Klassenkämpfen ist. Die konkreten Utopien der Bewegungen erkennen die Widersprüche an, arbeiten mit ihnen und suchen nach Wegen, innerhalb dieser Widersprüche Räume für andere Möglichkeiten zu öffnen. Diese Offenheit macht die Bewegungen realistischer und nachhaltiger.

Die Verbindung von defensiven und offensiven Momenten

Die erfolgreichsten Recht auf Stadt-Bewegungen verbinden defensive und offensive Momente. Die defensiven Kämpfe – gegen Vertreibung, gegen Privatisierung, gegen Zerstörung – sind notwendig und unmittelbar mobilisierend, weil sie für Betroffene direkt verständlich sind. Aber sie bleiben reaktiv und gebunden an die Agenda der Gegner; aus eigener Kraft können sie keine positive Vision entwickeln. Die offensiven Kämpfe – für kollektiven Wohnungsbau, für demokratische Stadtplanung, für Vergesellschaftung – sind notwendig, um über die Defensive hinauszukommen und eigene

Transformationsperspektiven zu entwickeln. Sie sind jedoch schwerer zu mobilisieren, abstrakter und erreichen oft nur bereits Überzeugte.

Die Berliner Kampagne „Deutsche Wohnen & Co enteignen" zeigt, wie diese Verbindung gelingen kann. Die defensive Dimension – der Schutz von Mietern vor Verdrängung – verbindet sich mit der offensiven Forderung nach Vergesellschaftung großer Wohnungskonzerne. Die konkrete Betroffenheit vieler Menschen wird mit einer strukturellen Forderung verknüpft, die über einzelne Fälle hinausgeht. Dass die Volksabstimmung 2021 erfolgreich war, zeigt, dass solche Verbindungen mobilisieren können – dass defensive Empörung in offensive Transformation übersetzt werden kann.

Lefebvres Konzept der urbanen Revolution verlangt genau diese Verbindung. Die Revolution ist kein Ereignis, sondern ein Prozess, der defensive und offensive Momente durchläuft. Die Verteidigung bestehender Lebensräume ist notwendiger Teil dieses Prozesses, muss aber überschritten werden zur aktiven Produktion neuer Räume und neuer Verhältnisse. Die Bewegungen müssen also beides sein: Widerstand gegen Zumutungen und Gestaltung von Alternativen, Verteidigung des Bestehenden und Schaffung von Neuem.

Smart Cities versus demokratische Raumaneignung

Das Smart-City-Konzept verspricht die technologische Optimierung städtischen Lebens durch Digitalisierung, Vernetzung und datenbasierte Steuerung. Verkehrsflüsse sollen durch intelligente Ampelschaltungen optimiert, Energieverbrauch durch vernetzte Systeme reduziert, Kriminalität durch flächendeckende Überwachung bekämpft werden. Die Vision ist auf den ersten Blick attraktiv: eine reibungslos funktionierende Stadt, in der Probleme technisch gelöst werden, Algorithmen optimale Entscheidungen treffen und Bewohner als User komfortable Services nutzen.

Diese Vision ist jedoch in mehrfacher Hinsicht ideologisch. Sie technisiert Probleme, die politisch sind; sie individualisiert, was kollektiv gelöst werden müsste; sie naturalisiert technische Lösungen, die bestimmte Interessen privilegieren. Smart-City-Konzepte werden meist von Tech-Konzernen entwickelt und implementiert, die ihre Produkte verkaufen wollen, und von Stadtregierungen, die Effizienz und Kontrolle suchen. Die Bewohner erscheinen dabei als passive Nutzer von Services, nicht als aktive Produzenten ihres städtischen Raums. Die demokratische Dimension urbanen Lebens – Konflikte, Aushandlungen, kollektive Entscheidungen – wird durch technische Optimierung und algorithmische Steuerung ersetzt.

Kritisch betrachtet reproduziert und verschärft die Smart City jene Tendenzen, die Lefebvre am abstrakten Raum des Kapitalismus kritisiert hatte. Der Raum wird durch standardisierte digitale Systeme homogenisiert, durch datenbasiert gesteuerte Subsysteme fragmentiert und durch die Konzentration von Kontrolle bei Tech-Konzernen und Verwaltungen hierarchisiert. Die gelebten, qualitativen, demokratischen Räume der Bewohner werden durch den technisch optimierten, kontrollierten Raum der Smart City verdrängt. Diese Entwicklung ist nicht technologisch determiniert, sondern Resultat politischer Entscheidungen, die bestimmte Interessen privilegieren.

Besonders problematisch ist die Überwachungsdimension. Die Smart City erfordert umfassende Datensammlung über Bewegungen, Konsumverhalten, soziale Interaktionen

und alle anderen Aspekte städtischen Lebens. Diese Daten werden gespeichert, analysiert und für Vorhersagen und Steuerung genutzt. Die Vision der total transparenten Stadt ist jedoch unvereinbar mit Freiheit und Autonomie – und mit jenen Momenten des Außeralltäglichen, die Lefebvre als zentral für urbanes Leben verstand.

Die demokratische Alternative

Die demokratische Alternative zur Smart City ist nicht die Ablehnung von Technologie, sondern deren demokratische Kontrolle und Gestaltung. Digitale Technologien könnten durchaus zur Stärkung demokratischer Partizipation, zur Transparenz von Entscheidungsprozessen und zur Erleichterung kollektiver Selbstverwaltung genutzt werden. Plattformen für partizipative Budgetierung ermöglichen direkte Beteiligung an Finanzentscheidungen; offene Daten über städtische Infrastrukturen ermöglichen informierte Debatten; digitale Tools für Nachbarschaftsorganisation erleichtern kollektive Aktionen. Die Technologie selbst ist nicht das Problem – problematisch ist ihre Einbettung in kapitalistische Verwertungslogiken und staatliche Kontrollinteressen.

Die Forderung nach demokratischer Raumaneignung im digitalen Zeitalter hat mehrere Dimensionen. Erstens Datensouveränität: Die Daten über städtisches Leben sollten keine proprietären Güter von Konzernen sein, sondern Commons, kollektiv kontrolliert und genutzt. Zweitens demokratische Kontrolle über digitale Infrastrukturen: Entscheidungen über deren Implementierung und Nutzung sollten nicht von Experten oder Konzernen getroffen werden, sondern von den Betroffenen selbst. Drittens ein Recht auf Opazität: Die totale Transparenz muss zurückgewiesen werden; Menschen müssen das Recht haben, unsichtbar zu bleiben und sich der permanenten Erfassung zu entziehen.

Die Bewegungen für digitale Rechte und die Recht auf Stadt-Bewegungen beginnen sich dabei zu verbinden. Kampagnen gegen Gesichtserkennungssysteme im öffentlichen Raum verbinden Datenschutz mit dem Recht auf Stadt: Der öffentliche Raum muss frei bleiben, muss ein Ort sein, an dem Menschen sich ohne permanente Überwachung bewegen können. Forderungen nach öffentlichen digitalen Plattformen statt proprietärer Systeme verbinden technologische mit politischen Fragen: Die digitalen Commons müssen gegen die Privatisierungstendenzen der Plattformökonomie erkämpft werden.

Die Verbindung von Raum und Technologie

Blochs Philosophie der Hoffnung und Lefebvres Raumtheorie müssen für das Zeitalter der Digitalisierung aktualisiert werden. Das Noch-Nicht manifestiert sich auch in digitalen Möglichkeiten: in der Möglichkeit, dass digitale Technologien demokratische Partizipation stärken, Commons-Organisierung erleichtern und Wissen und Kultur für alle zugänglich machen könnten. Diese Möglichkeiten sind real und technisch realisierbar – in Ansätzen bereits verwirklicht in Open-Source-Projekten, Wikis und kollaborativen Plattformen. Ihre volle Entfaltung wird durch kapitalistische Verwertungsinteressen und staatliche Kontrollbedürfnisse blockiert; aber sie bleiben objektive Möglichkeiten.

Lefebvres Konzept der Produktion des Raums muss entsprechend um die Produktion digitaler Räume erweitert werden. Die virtuellen Räume – Plattformen, Netzwerke, digitale Öffentlichkeiten – sind nicht bloß Abbilder physischer Räume oder Kommunikationskanäle. Sie sind selbst Räume, in denen soziale Beziehungen sich organisieren, Politik stattfindet

und Konflikte ausgetragen werden. Diese Räume werden nach bestimmten Logiken produziert – meist nach kapitalistischen Verwertungslogiken der Plattformökonomie. Die Forderung nach dem Recht auf Stadt muss sich daher auf das Recht auf digitale Räume ausdehnen und die demokratische Kontrolle über deren Produktion und Gestaltung einschließen.

Die Integration beider Dimensionen – der physischen und der digitalen – ist für zeitgenössische urbane Utopien unerlässlich. Die Stadt der Zukunft wird hybrid sein: Physische Räume werden von digitalen Systemen durchdrungen, digitale Interaktionen werden auf physische Räume zurückwirken. Demokratische Raumaneignung muss beide Dimensionen umfassen und alternative Produktionsweisen für beide entwickeln. Die Commons-Perspektive ist hier produktiv: Sie zeigt, wie Ressourcen kollektiv verwaltet werden können – ob es sich um einen Park oder eine Plattform handelt, um einen Gemeinschaftsgarten oder ein digitales Netzwerk.

Die utopische Perspektive, die sich aus der Verbindung von Bloch und Lefebvre ergibt, wäre eine Stadt, in der räumliche und digitale Commons sich gegenseitig verstärken. Die physischen Commons nutzen digitale Tools für ihre Organisation und Vernetzung; die digitalen Commons ermöglichen neue Formen räumlicher Aneignung und Gestaltung. Die demokratische Kontrolle erstreckt sich auf beide Dimensionen und schafft eine urbane Ordnung, in der weder räumliche noch digitale Herrschaft möglich ist – in der beide Dimensionen nach den Bedürfnissen der Bewohner organisiert sind und nicht nach Imperativen der Verwertung und Kontrolle. Diese Vision ist konkrete Utopie: Sie ist in existierenden Tendenzen und Projekten fundiert, zeigt Wege ihrer Realisierung und artikuliert die Hoffnung auf fundamentale Transformation der urbanen Verhältnisse.

VI. Dekonstruktion und Hoffnung: Poststrukturalistische Herausforderungen

6.1 Derrida: Différance versus Noch-Nicht

Jacques Derrida und Ernst Bloch entwickeln jeweils eigene Philosophien der Nicht-Präsenz. Beide kritisieren die metaphysische Tradition und denken das Andere des Gegebenen – aber mit fundamental verschiedenen Mitteln, aus verschiedenen Traditionen heraus und mit verschiedenen politischen Implikationen. Derrida entwickelt die Dekonstruktion als endlose Verschiebung jeder festen Bedeutung, jeder stabilen Präsenz, jeder abgeschlossenen Identität. Bloch entwickelt die Philosophie der Hoffnung als gerichtete Bewegung auf ein Noch-Nicht, das verwirklicht werden kann und soll.

Bloch und Derrida gehören zur Generation, die nach dem Zweiten Weltkrieg die philosophische Tradition radikal in Frage stellte; beide waren von Marx beeinflusst, ohne orthodox zu sein; beide entwickelten in den 1960er Jahren ihre reifen Theorien; beide wurden von der Studentenbewegung rezipiert, wenn auch sehr unterschiedlich. Die theoretische Konfrontation zwischen Dekonstruktion und Hoffnungsphilosophie ist daher keine rein akademisches Übung, sondern reflektiert fundamentale Fragen über die Möglichkeit kritischer Theorie nach dem Ende der großen Erzählungen.

Die zentrale Frage lautet: Kann man noch hoffen, wenn jede Präsenz sich als aufgeschoben erweist, wenn jede Identität sich dekonstruieren lässt, wenn jede Teleologie sich als metaphysische Illusion entpuppt? Oder umgekehrt: Kann Dekonstruktion mobilisieren, kann sie Orientierung geben, kann sie Transformation ermöglichen – ohne eine, sei es auch noch so offene, Vorstellung von einem Besseren? Die Antworten, die Derrida und Bloch auf diese Fragen geben, könnten kaum verschiedener sein; aber beide erfassen wichtige Aspekte der Situation kritischen Denkens in der Spätmoderne.

6.1.1 Die Kritik der Präsenz-Metaphysik: Konvergenzen

Jacques Derrida entwickelt seine Dekonstruktion als fundamentale Kritik dessen, was er die Metaphysik der Präsenz nennt. Die gesamte abendländische Philosophie von Platon bis Husserl ist seiner Analyse zufolge strukturiert durch die Privilegierung von Präsenz über Absenz, von Gegenwart über Vergangenheit und Zukunft, von Anwesenheit über Abwesenheit. Diese Privilegierung manifestiert sich in vielfältigen Oppositionen: Sein vor Werden, Identität vor Differenz, Stimme vor Schrift, Ursprung vor Ableitung, Natur vor Kultur, Seele vor Körper. In all diesen Oppositionen gilt das erste Glied als präsent, ursprünglich, selbstidentisch; das zweite erscheint als abgeleitet, sekundär und defizitär.

Die Dekonstruktion zeigt, dass diese Privilegierung nicht haltbar ist, weil sie auf Verdrängungen beruht und das vermeintlich Sekundäre immer schon im Primären am Werk ist. Die Schrift ist keine abgeleitete Fixierung der lebendigen Stimme; vielmehr durchzieht die Struktur der Schrift – die Möglichkeit der Wiederholung, der Zirkulation ohne anwesenden Sender – bereits die Stimme selbst. Die Differenz ist keine abgeleitete Unterscheidung zwischen ursprünglich identischen Elementen; vielmehr konstituiert sich Identität überhaupt erst durch Differenz, durch Abgrenzung vom Anderen. Die Abwesenheit ist kein bloßer Mangel an Präsenz; vielmehr ist Präsenz immer schon von Abwesenheit durchzogen, nie vollständig, nie rein, nie selbstidentisch.

Das zentrale Konzept, das diese Struktur erfasst, ist die différance – ein Neologismus, den Derrida durch die Veränderung eines Buchstabens in différence bildet. Die différance bezeichnet die doppelte Bewegung von räumlicher Unterscheidung (différence im üblichen Sinne) und zeitlichem Aufschub (différer bedeutet auch: aufschieben, verzögern). Jedes Element konstituiert sich durch seine Differenz zu anderen Elementen und durch den Aufschub seiner vollen Präsenz, die nie eintritt. Die Bedeutung eines Zeichens ergibt sich nicht aus seiner Referenz auf eine präsente Bedeutung, sondern aus seiner Differenz zu anderen Zeichen und der endlosen Verschiebung von Zeichen zu Zeichen.

Diese Struktur der différance ist kein Defizit, kein Mangel, der behoben werden könnte. Sie ist konstitutiv für Bedeutung, für Sinn, für Identität überhaupt. Es gibt keine Präsenz vor der différance, keine ursprüngliche Selbstidentität, die dann durch Differenz und Aufschub gestört würde. Die différance ist ursprünglicher als jede Präsenz und ist die Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung überhaupt. Diese radikale These macht die Dekonstruktion zu einer fundamentalen Kritik nicht nur für der metaphysische Tradition, sondern jeder Philosophie, die auf Identität, Ursprung oder Präsenz baut.

Blochs Kritik der geschlossenen Gegenwart

Ernst Bloch entwickelt eine strukturell ähnliche, aber anders akzentuierte Kritik an der Privilegierung der Gegenwart in der philosophischen Tradition. Die Ontologie von Parmenides bis Hegel hat das Sein als vollständig, abgeschlossen und präsent gedacht: Was ist, ist vollständig; was nicht ist, ist nicht; zwischen Sein und Nicht-Sein gibt es keine Vermittlung. Diese Ontologie lässt keinen Raum für Werden, für Möglichkeit, für Zukunft. Sie ist statisch und strukturell unfähig, grundsätzliche Transformation zu denken. Selbst Hegel, der das Werden ins Zentrum stellt, denkt es letztlich als Kreisbewegung, die zur vollständigen Selbstpräsenz des Geistes führt.

Bloch entwickelt dagegen eine Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Die Wirklichkeit ist nicht vollständig präsent, nicht abgeschlossen, nicht fertig. Sie enthält Möglichkeiten, die noch nicht realisiert sind, Tendenzen, die noch nicht durchgesetzt sind, ein Noch-Nicht, das real ist, ohne aktuell zu sein. Diese Ontologie ist prozessual, offen, fähig, die Zukunft als mehr zu denken denn als bloße Fortsetzung der Gegenwart. Das Noch-Nicht ist nicht bloß logische Möglichkeit oder subjektive Projektion, sondern objektive Realität – in der Wirklichkeit angelegt, wenn auch noch nicht verwirklicht.

Die Nähe zu Derrida liegt in der gemeinsamen Kritik der Präsenz-Metaphysik und der gemeinsamen Insistenz darauf, dass das Abwesende, das Nicht-Präsente konstitutiv für die Wirklichkeit ist. Beide lehnen die Vorstellung ab, dass die Gegenwart vollständig, selbstidentisch und in sich geschlossen sein könnte. Beide denken eine Struktur, in der das Andere, das Nicht-Gegenwärtige immer schon in dem am Werk ist, was sich als gegenwärtig präsentiert. Für Derrida ist dieses Andere die différance, die endlose Verschiebung; für Bloch ist es das Noch-Nicht als die noch nicht realisierte Möglichkeit.

Diese Parallele zeigt, dass Dekonstruktion und Hoffnungsphilosophie trotz aller Verschiedenheit eine gemeinsame Linie gegen die Metaphysik der vollständigen Präsenz, der geschlossenen Identität und der abgeschlossenen Totalität ziehen. Beide sind

Philosophien der Öffnung, die Raum schaffen für das, was nicht ist, aber sein könnte. Diese gemeinsame Gegnerschaft macht die Konstellation beider fruchtbar, auch wenn die positiven Konzeptionen erheblich divergieren.

Die Kritik der teleologischen Geschichtsphilosophie

Beide Denker kritisieren teleologische Geschichtsphilosophien, die Geschichte als Entwicklung auf ein vorbestimmtes Ziel hin denken. Derrida wendet sich gegen Hegel, gegen Marx in seiner deterministischen Lesart, gegen jede Geschichtsphilosophie, die ein Telos setzt und Geschichte als notwendigen Prozess zu diesem Telos hin versteht. Solche Teleologien sind für ihn Varianten der Präsenz-Metaphysik: Sie setzen das Ziel als im Ursprung präsent, denken Geschichte als Entfaltung des immer schon Angelegten und reduzieren die Zukunft auf die Verwirklichung einer Möglichkeit, die von Anfang an gegeben war.

Die Dekonstruktion zeigt, dass jede Teleologie auf Ausschlüssen beruht, bestimmte Möglichkeiten privilegiert und andere verdrängt, die Offenheit der Zukunft durch die Setzung eines Ziels schließt. Das eschatologische Denken – religiös oder säkular – ist für Derrida problematisch, weil es die Zukunft domestiziert, berechenbar macht und ihr die radikale Andersheit nimmt. Die wirkliche Zukunft, das, was Derrida später l'avenir nennt – das Zu-Kommende, im Unterschied zum bloß futur, zur berechenbaren Zukunft –, ist radikal offen, nicht vorwegnehmbar, und nicht unter gegenwärtige Kategorien subsumierbar.

Bloch kritisiert ebenfalls deterministische Teleologien, insbesondere den orthodoxen Marxismus, der die Revolution als automatisches Resultat ökonomischer Entwicklung begreift. Diese mechanistische Geschichtsauffassung ist für ihn nicht nur theoretisch falsch, sondern auch politisch verheerend, weil sie zur Passivität führt, die Rolle menschlicher Praxis unterschätzt und die Offenheit der Geschichte verkennt. Das Noch-Nicht ist nicht determiniert, nicht garantiert, nicht notwendig – es kann sich verwirklichen, aber es kann auch scheitern, blockiert werden, verloren gehen.

Dennoch hält Bloch an einer offenen Teleologie fest. Die Geschichte hat Tendenzen, Richtungen und objektive Möglichkeiten, die wahrscheinlicher sind als andere. Das Noch-Nicht ist nicht beliebig; die Analyse der Widersprüche und Tendenzen erlaubt begründete Hoffnung und die Identifikation dessen, worauf die Geschichte tendiert. Diese offene Teleologie unterscheidet Blochs Position von deterministischen Geschichtsphilosophien – aber ebenso von Derridas radikaler Offenheit, die jede Richtung, jede Tendenz als metaphysische Setzung verdächtigt.

Die Rolle der Sprache

Ein weiterer Berührungspunkt liegt in der Bedeutung, die beide der Sprache zusprechen. Für Derrida ist die Sprache kein Instrument zur Bezeichnung präsenter Bedeutungen und folglich kein transparentes Medium zwischen Denken und Wirklichkeit. Sie ist von der différance durchzogen, konstitutiv für Bedeutung und produziert selbst jene Unterscheidungen und Oppositionen, die die Metaphysik naturalisiert. Die Dekonstruktion arbeitet daher mit und an der Sprache: Sie zeigt, wie philosophische Texte von inneren

Spannungen durchzogen sind, wie die Rhetorik oft dem widerspricht, was explizit behauptet wird, wie die ausgeschlossenen Begriffe den Text heimsuchen.

Bloch ist ebenfalls sprachsensibel, wenn auch auf andere Weise. Seine eigene Sprache ist expressiv, metaphorisch, experimentell: Er schafft Neologismen, spielt mit Begriffen, nutzt poetische Mittel. Diese sprachliche Praxis ist nicht bloß Stil, sondern Methode. Die Sprache der Hoffnung muss anders sein als die Sprache des Positivismus; sie muss fähig sein, das Noch-Nicht zu artikulieren, Wege zu finden, das Ungesagte, das Noch-Nicht-Bewusste zur Sprache zu bringen. Philosophie kann nicht bloß analysieren, was ist; sie muss antizipieren können, was sein könnte.

Beide Denker teilen die Überzeugung, dass Sprache nicht neutral ist, nicht einfach abbildet, sondern produziert. Dekonstruktion und Hoffnungsphilosophie sind beide sprachkritische Unternehmungen, die an der Transformation philosophischer Sprache arbeiten. Aber die Richtung dieser Transformation ist verschieden: Derrida arbeitet an der Untergrabung metaphysischer Oppositionen, an der Destabilisierung vermeintlich stabiler Bedeutungen. Bloch arbeitet an der Artikulation des Noch-Nicht, an der Schaffung einer Sprache, die Zukunft denkbar macht und Hoffnung rationalisieren kann, ohne sie zu eliminieren.

Die Grenzen der Konvergenz

Die Parallelen dürfen nicht über die fundamentalen Differenzen hinwegtäuschen. Derrida und Bloch kritisieren beide die Präsenz-Metaphysik, ziehen aus dieser Kritik aber entgegengesetzte Konsequenzen. Derrida schließt aus der Unmöglichkeit vollständiger Präsenz auf die endlose Verschiebung, auf die Unmöglichkeit jeder festen Position, jeder stabilen Bedeutung, jeder abschließbaren Bewegung. Jeder Versuch, die différance zu überwinden, jeder Anspruch auf vollständige Präsenz ist für ihn metaphysisch und zu dekonstruieren.

Bloch schließt aus der Nicht-Abgeschlossenheit der Gegenwart hingegen auf die reale Möglichkeit von Transformation, auf die Hoffnung auf Verwirklichung des Noch-Nicht, auf die Ankunft in der Heimat. Dass die Gegenwart nicht vollständig ist, dass sie von noch nicht realisierten Möglichkeiten durchzogen ist, ist für ihn Grund zur Hoffnung – nicht zur endlosen Dekonstruktion. Philosophie soll nicht dekonstruieren, sondern konkretisieren; nicht aufschieben, sondern antizipieren; nicht destabilisieren, sondern orientieren.

Diese Differenz lässt sich nicht durch Komplementarität auflösen oder durch die Formel harmonisieren, beide Perspektiven seien gleichermaßen notwendig. Sie reflektiert unterschiedliche philosophische Temperamente, unterschiedliche politische Orientierungen und unterschiedliche Einschätzungen dessen, was Philosophie leisten kann und soll. Die entscheidende Frage bleibt: Kann man Derridas radikale Kritik der Präsenz-Metaphysik akzeptieren und dennoch Blochs Hoffnung auf Transformation aufrechterhalten? Oder schließt die Dekonstruktion jede gerichtete Hoffnung aus und macht jede konkrete Utopie unmöglich? Diese Frage wird in den folgenden Abschnitten zu vertiefen sein.

Die zentrale Frage lautet: Kann man noch hoffen, wenn jede Präsenz sich als aufgeschoben erweist, wenn jede Identität sich dekonstruieren lässt, wenn jede Teleologie sich als metaphysische Illusion entpuppt? Oder umgekehrt: Kann Dekonstruktion mobilisieren, kann

sie Orientierung geben, kann sie Transformation ermöglichen – ohne eine, sei es auch noch so offene, Vorstellung von einem Besseren? Die Antworten, die Derrida und Bloch auf diese Fragen geben, sind sehr unterschiedlich; aber beide erfassen wichtige Aspekte der Situation kritischen Denkens in der Spätmoderne.

6.1.2 Endlose Verschiebung versus gerichtete Prozessualität

Jacques Derrida betont nachdrücklich, dass die *différance* keine Teleologie kennt, keine intrinsische Richtung besitzt und auf kein abschließendes Ziel ausgerichtet ist. Sie stellt eine reine, unabschließbare Bewegung der Verschiebung, des Aufschubs und der fortwährenden Differenzierung dar. Jedes Zeichen verweist auf andere Zeichen, jede Bedeutung setzt andere Bedeutungen voraus und verschiebt sich zugleich auf weitere Bedeutungen hin; jede vermeintliche Präsenz erweist sich als aufgeschoben. Diese Bewegung ist weder durch einen rekonstruierbaren Ursprung noch durch ein antizipierbares Ende begrenzt. Sie bildet vielmehr die konstitutive Bedingung von Bedeutung überhaupt – die Ermöglichungsstruktur von Sinn –, ohne selbst je zur Präsenz gelangen oder einen Abschluss finden zu können.

Diese Endlosigkeit stellt kein Defizit, keinen Mangel oder eine bedauerliche Unvollständigkeit dar. Sie ist vielmehr die Struktur selbst: notwendig, unhintergehbar und nicht überwindbar. Jeder Versuch, die *différance* zum Stillstand zu bringen, die Verschiebung zu beenden oder eine vollständige Präsenz zu erreichen, gilt Derrida als metaphysisch. Ein solcher Versuch setzt eine außerhalb der *différance* liegende Position voraus, die es strukturell nicht geben kann. Die *différance* ist universal und grenzenlos; sie durchzieht alles Seiende. Es existiert weder ein Entrinnen aus ihr noch ein Standpunkt jenseits ihrer, von dem aus sie überwunden werden könnte.

Diese Struktur stellt jede Philosophie in Frage, die auf Identität, Ursprung oder Ziel orientiert ist. Identität – sei es die eines Subjekts, eines Begriffs oder einer Sache – erscheint als Effekt von Differenzen, nicht als ursprüngliche Gegebenheit. Der Ursprung zeigt sich stets als bereits vermittelt, niemals als rein oder einfach. Jedes Ziel erweist sich als prinzipiell unerreichbar, da jede Annäherung an es neue Verschiebungen erzeugt und die Bewegung nicht stillzustellen ist. Diese Einsichten beschränken sich nicht auf die Theorieebene, sondern berühren auch zentrale politische und ethische Fragen: Wie ist Handeln möglich, wenn stabile Identitäten fehlen? Wie kann Orientierung gelingen, wenn kein festes Ziel existiert?

Derrida argumentiert, dass diese Konstellation nicht zwangsläufig in Resignation oder Handlungsunfähigkeit münden muss. Dekonstruktion zerstört nicht die Möglichkeit von Bedeutung, Entscheidung oder Praxis; sie zeigt lediglich, dass diese niemals auf festen Fundamenten beruhen können, sondern stets riskant, vorläufig und prinzipiell anfechtbar bleiben. Die Einsicht in die Grundlosigkeit aller Positionen wirkt bei Derrida befreiend statt lähmend: Sie entzieht dogmatischen Setzungen den Boden, entlarvt metaphysische Illusionen und unterbindet die Gewalt, die aus der Behauptung absoluter Wahrheiten erwächst.

Blochs gerichtete Prozessualität

Ernst Bloch fasst Prozessualität grundlegend anders: als gerichtete Bewegung auf ein *Noch-Nicht* hin. Wirklichkeit ist nicht bloß Bewegung oder bloßer Fluss; sie weist vielmehr

erkennbare Tendenzen und objektive Möglichkeiten auf. Diese Tendenzen sind weder determiniert noch notwendig, aber ebenso wenig beliebig oder gleichermaßen offen in alle Richtungen. Die Analyse von Widersprüchen, gesellschaftlichen Strukturen und objektiven Möglichkeiten erlaubt es, die Richtung zu bestimmen, auf die die Wirklichkeit tendiert.

Das *Noch-Nicht* ist mehr als das bloße zeitlich Spätere. Es bezeichnet das qualitativ Andere, das objektiv Mögliche, das in der Gegenwart strukturell angelegt, aber noch nicht realisiert ist. Diese Anlage ist real und objektiv, nicht bloße subjektive Projektion. Die Materie selbst ist prozessual und unabgeschlossen; sie birgt Möglichkeiten, die auf Verwirklichung drängen. Diese Prozessualität besitzt Richtung: Sie führt von Entfremdung zur Versöhnung, von Unterdrückung zur Freiheit, von Heimatlosigkeit zur Heimat.

Damit unterscheidet sich Bloch grundlegend von Derrida. Während Derrida eine endlose Verschiebung ohne Ziel denkt, konzipiert Bloch eine Entwicklung auf ein *Ultimum* hin. Wo Derrida jede Teleologie als metaphysisch verdächtigt, hält Bloch an einer offenen Teleologie fest. Wo Derrida die Unmöglichkeit vollständiger Präsenz betont, denkt Bloch die Möglichkeit einer Ankunft in der Heimat, in der Entfremdung überwunden und das *Noch-Nicht* verwirklicht wäre.

Bloch würde Derridas Ansatz vermutlich als unhistorisch kritisieren. Die *différance* stellt bei Derrida eine ontologische Universalstruktur dar, die invariant und kontextunabhängig gilt. Sie ist ahistorisch und damit – so die Kritik – unfähig, qualitative historische Transformationen, Unterschiede zwischen Gesellschaftsformationen oder die Möglichkeit radikaler Veränderung angemessen zu denken. Kapitalistische und emanzipierte Gesellschaft wären gleichermaßen von der endlosen Verschiebung durchzogen.

Für Bloch hingegen ist Prozessualität wesentlich historisch und veränderbar. Entfremdung ist kein ontologisches Schicksal, sondern historisches Produkt und prinzipiell überwindbar. Die Heimat ist keine metaphysische Illusion, sondern reale, durch Praxis einlösbare Möglichkeit. Diese Hoffnung auf fundamentale Transformation setzt voraus, dass Geschichte Richtung besitzt, dass nicht alle Zukünfte gleich möglich sind und dass bestimmte Entwicklungen objektiv wahrscheinlicher sind als andere.

Die Frage nach dem Ultimum

Die zentrale Differenz kristallisiert sich in der Behandlung des *Ultimum*. Derrida verwirft jedes Ultimum, jedes letzte Ziel, jede finale Ankunft. Die *différance* kennt kein Ende; die Verschiebung ist unabschließbar, die Dekonstruktion nie abgeschlossen. Jeder Anspruch auf ein Ultimum gilt als metaphysischer Rückfall in die Präsenzmetaphysik und als vergeblicher Versuch, die *différance* zu überwinden. Die Zukunft muss radikal offen und unvorhersehbar bleiben; sie darf nicht durch die Setzung eines Ziels domestiziert werden.

Bloch hingegen hält – in modifizierter Form – am Ultimum fest. Die Heimat ist das Telos der Geschichte, dasjenige, worauf die objektiven Tendenzen verweisen. Dieses Ultimum bleibt jedoch offen, nicht vollständig determiniert und im Voraus nicht abschließend bestimmbar. Die bekannte Formulierung lautet: „die Heimat, worin noch niemand war“. Diese paradoxe Wendung soll festhalten, dass das Ziel real ist und die Geschichte darauf tendiert, dass die Hoffnung also begründet bleibt – zugleich aber, dass dieses Ziel sich erst in seiner Verwirklichung vollständig zeigen wird und für die Handelnden offen bleibt.

Blochs Konzeption sucht einen Mittelweg zwischen geschlossener Teleologie (die die Zukunft durch ein fixes Ziel verschließt) und Derridas radikaler Offenheit (die jede Richtung und Tendenz preisgibt). Ob diese Vermittlung gelingt, ist umstritten. Kritiker werfen ein, dass jedes – auch offene – Ultimum die Zukunft bereits einschränkt, bestimmte Möglichkeiten privilegiert und andere ausschließt.

Derrida würde Blochs offenes Ultimum vermutlich als Widerspruch in sich selbst betrachten: Ein wirklich offenes Ultimum hört auf, ein Ultimum zu sein; es reduziert sich auf eine mögliche Zukunft unter vielen. Wenn die Heimat wirklich „worin noch niemand war“ ist und prinzipiell unantizipierbar bleibt, verliert sie jede orientierende Kraft. Orientierung verlangt ein Mindestmaß an Bestimmtheit; radikale Offenheit hingegen Unbestimmtheit. Blochs Synthese müsste demnach entweder die Orientierung oder die Offenheit opfern.

Die politischen Implikationen

Derridas Konzept der endlosen Verschiebung führt letztlich zu einer Politik permanenter Dekonstruktion: Jede Position, jede Identität, jede normative Setzung wird fortwährend in Frage gestellt. Diese Haltung ist zutiefst kritisch und subversiv; sie bewahrt eine anhaltende Wachsamkeit gegenüber jedem Dogmatismus. Sie verhindert die Verfestigung von Machtstrukturen, die Naturalisierung von Herrschaftsverhältnissen und die metaphysische Legitimation von Gewalt. Ihre besondere Stärke liegt in der Fähigkeit zur Kritik, zur Destabilisierung scheinbar selbstverständlicher Ordnungen und zur Eröffnung neuer Möglichkeitsräume.

Gleichzeitig stößt diese Politik jedoch an Grenzen, sobald es um Affirmation, um die Formulierung positiver Ziele oder um die Begründung konkreter Handlungsorientierungen geht. Wenn prinzipiell jede Position dekonstruierbar bleibt, jede kollektive Identität als instabil erscheint und jedes Ziel aufgeschoben werden muss, stellt sich die Frage, wie politische Praxis überhaupt möglich sein soll. Wie sollen sich soziale Bewegungen organisieren, wenn Identitäten als kontingente Konstrukte durchschaut sind? Wie können verbindliche Forderungen erhoben werden, wenn jede Forderung ihrerseits dekonstruiert werden kann?

Derrida hat diese Schwierigkeiten in seinem späteren Werk durch Konzepte wie die „Demokratie, die kommt“ (à venir) oder die „Gerechtigkeit jenseits des Rechts“ anzusprechen versucht. Diese Figuren bleiben jedoch bewusst unbestimmt und aporetisch; sie bieten wenig konkrete Handlungsorientierung und setzen eher auf die ethisch-politische Kraft des Offen-Haltens.

Blochs gerichtete Prozessualität hingegen mündet in eine Politik der konkreten Utopie, der orientierten Hoffnung und der strategischen Intervention. Diese Politik ist affirmativ; sie kann Ziele benennen, langfristige Transformationsperspektiven entwerfen und soziale Bewegungen auf ein gemeinsames Projekt ausrichten. Sie verleiht der Hoffnung eine rationale Gestalt, indem sie sie auf die Analyse objektiver Tendenzen und realer Möglichkeiten stützt und in ausgearbeiteten utopischen Entwürfen konkretisiert. Ihre Stärke liegt in der Mobilisierungskraft, in der Fähigkeit zur Orientierung und zur Gewinnung von Menschen für umfassende gesellschaftliche Veränderungsprojekte.

Allerdings birgt diese Ausrichtung die Gefahr des Dogmatismus. Die Fixierung auf ein – wenn auch offenes – Ziel kann dazu führen, dass alternative Zukünfte ausgeblendet, die Offenheit der Geschichte eingeschränkt und die Gegenwart unter das Diktat eines antizipierten Endzustands gestellt wird. Die Geschichte realsozialistischer Bewegungen und Staaten zeigt exemplarisch, wie gerichtete Hoffnungen in totalitäre Programme umschlagen können. Bloch selbst hat diese Gefahren – insbesondere in der DDR – erlebt und kritisiert; dennoch bleibt umstritten, ob seine Philosophie ausreichend systematische Schutzmechanismen gegen solche Entwicklungen bereitstellt.

Die Frage der Fundierung

Ein weiterer grundlegender Unterschied betrifft die Art und Weise, wie das Denken der Zukunft jeweils fundiert wird.

Bei Derrida besitzt die *différance* transzendentalen Status: Sie ist die unhintergehbare Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung, von Sinn und von Zeichen überhaupt. Als solche ist sie weder empirisch noch historisch noch veränderbar. Diese transzendentale Verortung verleiht der *différance* Universalität, macht sie jedoch zugleich hochgradig abstrakt. Sie gilt für alle Zeiten und Kontexte gleichermaßen, sagt aber nichts Konkretes über bestimmte historische Konstellationen, reale Möglichkeitsspielräume oder wahrscheinliche Entwicklungsverläufe aus.

Blochs Konzept des *Noch-Nicht* hingegen verbindet ontologische und historische Dimensionen. Ontologisch ist es in der prozessualen Struktur der Materie und des Seins selbst verankert: Das Sein ist unabgeschlossen, es enthält latente Möglichkeiten. Historisch konkretisiert sich diese Offenheit jedoch jeweils in den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen, den entwickelten Produktivkräften, den herrschenden Widersprüchen und den daraus resultierenden objektiven Möglichkeiten. Diese doppelte Fundierung ermöglicht Bloch sowohl universale Aussagen über die Prozessualität der Wirklichkeit als auch konkrete, historisch situierte Analysen gegenwärtiger Möglichkeitsspielräume.

Aus derridascher Perspektive müsste diese ontologisch-historische Fundierung als metaphysisch kritisiert werden. Die Annahme einer prozessualen, tendenzhaften Materie, die auf Verwirklichung drängt, setzt ein substantielles Zugrundeliegendes voraus – eine Art ontologische Präsenz –, die sich der Dekonstruktion entzieht. Bloch würde dem vermutlich entgegenhalten, dass eine solche Kritik ihrerseits zu abstrakt und leer bleibt, dass sie die Fähigkeit zur Analyse konkreter historischer Konstellationen und damit zur politisch-praktischen Orientierung systematisch untergräbt.

Die Möglichkeit einer Synthese?

Abschließend stellt sich die Frage, ob eine produktive Synthese beider Denkansätze denkbar ist, die jeweils deren Stärken bewahrt und deren Schwächen minimiert. Eine solche Synthese müsste

- die kritische, wachsame und gewaltpräventive Kraft der Dekonstruktion erhalten – die permanente Infragestellung von Identitäts- und Präsenzansprüchen, die Sensibilität für Ausschlüsse und die Zurückweisung metaphysischer Letztbegründungen –

- zugleich aber die orientierende, mobilisierende und zukunftsöffnende Kraft von Blochs Hoffnungsphilosophie bewahren – die Fähigkeit, Transformationsziele zu formulieren, gesellschaftliche Kräfte zu bündeln und langfristige emanzipatorische Projekte zu begründen.

Ein möglicher Weg bestünde darin, die Dekonstruktion als permanentes kritisches Korrektiv innerhalb eines blochschen Hoffnungsprojekts zu institutionalisieren. Die konkrete Utopie dürfte nie endgültig fixiert werden; sie müsste sich fortwährend der dekonstruktiven Prüfung aussetzen. Das Ultimum der Heimat wäre dann als regulatives Ideal zu verstehen: als orientierende, Richtung gebende, aber nicht determinierende Idee, die offen bleibt für neue Artikulationen und historische Konkretisierungen. Die *différance* würde in diesem Modell nicht die Hoffnung destruiert, sondern sie vor dogmatischer Erstarrung und vor Gewalt schützen.

Umgekehrt könnte man die Dekonstruktion als solche mit einem blochschen Horizont versehen: Reine Kritik ohne Richtung droht richtungslos und letztlich ohnmächtig zu bleiben. Die Dekonstruktion bedürfte eines „Wozu“ – eines emanzipatorischen Telos –, das über die bloße Infragestellung hinausweist. Dieses Telos könnte in der Hoffnung auf die Überwindung von Herrschaft, Entfremdung und Gewalt liegen. Die Dekonstruktion würde dann zum Instrument der Hoffnung: Sie öffnete blockierte Zukünfte, kritisierte erstarrte Gegenwarten und hielt den Raum für das qualitativ Andere offen.

Beide Ansätze besitzen Plausibilität und versuchen, die produktive Spannung zwischen kritischer Wachsamkeit und orientierter Hoffnung aufrechtzuerhalten, statt sie einseitig aufzulösen. Ob eine solche Vermittlung theoretisch stringent möglich ist oder ob Derrida und Bloch letztlich von inkompatiblen Grundprämissen ausgehen, bleibt jedoch umstritten. Diese Frage gewinnt zusätzliche Dringlichkeit, wenn man Derridas spätere Bezugnahmen auf eine „Messianizität ohne Messianismus“ oder auf die Figur des „Kommenden“ in die Diskussion einbezieht. Eine abschließende Klärung dieser Verhältnisbestimmung steht daher weiterhin aus.

6.1.3 Messianizität ohne Messianismus: Derridas Annäherung an Bloch

Die Unterscheidung

Jacques Derrida entwickelt in den 1990er Jahren, insbesondere in *Marx' Gespenster* (1993), das Konzept einer „messianité sans messianisme“ – einer Messianizität ohne Messianismus. Diese terminologische Differenzierung ist kein bloßes Wortspiel, sondern markiert eine zentrale theoretische Position.

Der Messianismus bezeichnet konkrete historische Religionen und Ideologien, die einen bestimmten Messias erwarten, ein spezifisches Heil versprechen und ein konkretes Eschaton antizipieren. Er ist inhaltlich bestimmt, doktrinär gebunden an Traditionen, Texte und Heilspläne; er benennt, wer der Messias ist oder sein wird, was er bewirken wird und wie die erlöste Welt aussehen soll. Diese inhaltliche Bestimmtheit macht den Messianismus anfällig für Dogmatismus, für Gewalt im Namen des Heils und für Intoleranz gegenüber abweichenden Heilsvorstellungen.

Die Messianizität hingegen ist formal, inhaltlich leer und unabhängig von jeder spezifischen Heilslehre. Sie bezeichnet allein die Struktur der Erwartung selbst: das Offensein für das Kommende, die Hoffnung auf ein qualitativ Anderes, ohne dieses Andere vorab zu bestimmen. Nach Derrida ist diese formale Messianizität universal und konstitutiv für Zeitlichkeit überhaupt; sie ermöglicht erst, dass Zukunft als Zukunft – als radikal offenes Anderes – erscheinen kann. Ohne diese Erwartungsstruktur würde die Zukunft zur bloßen Fortsetzung der Gegenwart verkommen und Zeit in eine ewige Wiederkehr des Gleichen kollabieren.

Durch diese Unterscheidung gelingt es Derrida, zentrale Impulse der messianischen Tradition – Hoffnung, Erwartung, Orientierung auf Transformation – zu bewahren, ohne deren problematische Seiten zu übernehmen: die Fixierung auf einen konkreten Messias, die Gewissheit des Heils und die doktrinäre Schließung. Die Messianizität ohne Messianismus stellt somit Derridas Versuch dar, Hoffnung nach dem Ende der großen Erzählungen, nach der Dekonstruktion aller Teleologien und nach der Kritik jeder Präsenzmetaphysik neu zu denken.

Die Struktur der Erwartung

Die Messianizität ist bei Derrida weder psychologisch noch ein bloßer subjektiver Hoffnungszustand. Sie besitzt transzendentalen Status: Sie ist die Bedingung der Möglichkeit von Zukunft überhaupt. Zeit ist nicht bloße Sukzession von Jetzt-Punkten; die Zukunft ist qualitativ anders, radikal unvorhersehbar, das Andere schlechthin. Diese qualitative Andersheit der Zukunft erfordert eine Haltung aktiver Offenheit, Bereitschaft und Gastfreundschaft gegenüber dem Kommenden.

Diese Erwartung ist nicht passiv, sondern aktiv: Sie ist eine Öffnung, die das Unvorhersehbare einlädt. Derrida illustriert diese Struktur etwa an der „Demokratie, die kommt“ (*la démocratie à venir*). Jede empirische Demokratie bleibt unvollständig, anfechtbar und kritikbedürftig. Die kommende Demokratie ist jedoch nicht bloß eine verbesserte Variante des Bestehenden; sie ist das radikal Andere, das jede gegenwärtige Ordnung auf unvorhersehbare Weise überschreiten wird.

Ähnlich verhält es sich mit der Gerechtigkeit – einem weiteren Schlüsselbegriff des späten Derrida. Gerechtigkeit ist nie vollständig in einem Rechtssystem einlösbar; jedes Gesetz generalisiert und übt damit Gewalt am Einzelfall aus. Die Gerechtigkeit liegt jenseits des Rechts; sie kommt, sie fordert permanent mehr Gerechtigkeit und stellt jedes bestehende Recht in Frage. Auch diese Struktur ist messianisch ohne Messianismus: Sie hofft auf Gerechtigkeit, ohne zu wissen oder festzulegen, wie eine vollständige Gerechtigkeit aussehen würde.

Politisch impliziert die Messianizität, dass Politik nicht in der bloßen Verwaltung des Gegebenen oder in der Optimierung bestehender Verhältnisse aufgehen darf. Sie muss offen bleiben für das Ereignis, für das Unvorhersehbare, für das, was bestehende Kategorien sprengt. Die emphatische Revolution – nicht als geplanter Ablauf, sondern als transformierendes Ereignis – verkörpert diese Messianizität: Sie kommt unvorhersehbar und verändert die Ordnung auf nicht antizipierbare Weise.

Die Annäherung an Bloch

Diese Konzeption der Messianizität steht natürlich im Kontext der in Kapitel 5 erörterten messianischen Linken und weist auffällige Parallelen zu Blochs Philosophie der Hoffnung auf. Beide Denker konzipieren eine konstitutive Struktur der Erwartung, die nicht auf subjektive Psychologie reduzierbar ist. Beide lehnen deterministische Zukunftsmodelle ab und insistieren auf der Offenheit der Zukunft. Beide kritisieren doktrinäre Fixierungen und warnen vor der Gewalt, die aus zu konkreten Heilsentwürfen erwächst.

Blochs „Noch-Nicht“ und Derridas „à venir“ (das Zu-Kommende) bezeichnen strukturell Ähnliches: eine Zukunft, die nicht bloße Verlängerung der Gegenwart ist, sondern qualitativ anders, nicht vollständig antizipierbar. Beide Konzepte schaffen Raum für das radikal Neue, das Unvorhersehbare, das die gegenwärtigen Kategorien überschreitet. Beide wenden sich gegen jeden Positivismus, der Zukunft auf bloße Extrapolation gegenwärtiger Trends reduziert.

Auch die paradoxen Formulierungen sind ähnlich: Blochs „Heimat, worin noch niemand war“ ist strukturell verwandt mit Derridas „Demokratie, die kommt“. Beide bezeichnen ein Ziel, das zugleich offen und unbestimmbar bleibt – offen für diejenigen, die es erst verwirklichen werden. Beide suchen einen Mittelweg zwischen totaler Unbestimmtheit und dogmatischer Fixierung: Orientierung ohne Determination, Richtung ohne Festlegung, Hoffnung ohne Gewissheit.

Ethik und Politik betreffend konvergieren beide in der Ausrichtung auf Gerechtigkeit, Transformation und Überwindung von Herrschaft. Beide verwerfen die Vorstellung, die gegenwärtigen Verhältnisse seien das Letzte Wort der Geschichte oder fundamentale Veränderung unmöglich.

Die bleibenden Differenzen

Trotz dieser Konvergenzen bleiben grundlegende Differenzen bestehen. Derridas Messianizität bleibt formal und inhaltlich leer; sie fordert lediglich Offenheit für das Kommende, ohne Richtung zu weisen, ohne Tendenzen zu privilegieren oder Wahrscheinlichkeiten zu benennen. Diese formale Leere schützt vor Dogmatismus, schwächt jedoch die konkrete Orientierungskraft.

Blochs Hoffnungsphilosophie ist demgegenüber inhaltlicher und konkreter; sie gründet in der Analyse objektiver Tendenzen und realer Möglichkeiten. Sie behauptet nicht nur, dass es anders sein könnte, sondern dass die Wirklichkeit in bestimmte Richtungen tendiert. Die Untersuchung von Widersprüchen, Produktivkräften und Klassenverhältnissen erlaubt es, zu bestimmen, worauf zu hoffen berechtigt ist. Diese Konkretheit ermöglicht Orientierung, birgt aber die Gefahr der Fixierung.

Derrida würde Blochs konkrete Utopien als zu konkret kritisieren: Sie schränken die Zukunft ein, privilegieren bestimmte Möglichkeiten und schließen andere aus. Selbst die offene Heimat impliziert bereits eine Vorentscheidung – Versöhnung, Überwindung von Entfremdung, Ankunft –, die präjudiziert, was als emanzipatorisch oder regressiv gilt. Die Messianizität ohne Messianismus enthält sich solcher Vorentscheidungen und bleibt radikal offen.

Bloch würde umgekehrt Derridas Messianizität als zu abstrakt und orientierungslos ablehnen. Die formale Offenheit für alles Kommende unterscheidet nicht zwischen emanzipatorischen und regressiven Möglichkeiten – etwa zwischen einer kommenden Demokratie und einem kommenden Faschismus. Messianizität bedarf der Konkretisierung durch Analyse, um zwischen berechtigter und unberechtigter Hoffnung unterscheiden zu können.

Transzendentale versus materialistische Öffnung der Zukunft

Die zentrale Differenz liegt wiederum in der Fundierung. Derridas Messianizität ist transzendental: Bedingung der Möglichkeit von Zukunft überhaupt, universal und ahistorisch. Sie gilt gleichermaßen in Antike und Moderne, im Kapitalismus wie im Sozialismus, da sie eine formale Struktur der Zeitlichkeit bezeichnet.

Blochs Hoffnung ist ontologisch-materialistisch und zugleich historisch konkret. Sie beruht auf der Annahme einer prozessualen Wirklichkeit, die Tendenzen birgt und Möglichkeiten zur Verwirklichung drängt. Diese Ontologie ist nicht transzendental, sondern materialistisch; sie betrifft die Struktur des Seins selbst. Zugleich konkretisiert sich die Prozessualität historisch: Die jeweiligen Möglichkeiten des Noch-Nicht hängen von Produktivkräften, Widersprüchen und gesellschaftlichen Verhältnissen ab.

Diese unterschiedliche Fundierung wirkt sich auf die Orientierungsfähigkeit aus. Die transzendentale Messianizität kann nicht orientieren, da sie formal und inhaltlos bleibt und für alle Zukünfte gleichermaßen offen ist. Blochs ontologisch-historische Hoffnung kann orientieren, weil sie in der Analyse objektiver Möglichkeiten und Tendenzen gründet – eine Fähigkeit, die politisch unverzichtbar, aber dogmatismusgefährdet ist.

Diese Konstellation ist spannungsreich und nicht harmonisierbar. Gerade darin liegt jedoch ihre Notwendigkeit: für eine kritische Theorie, die weder dogmatisch erstarren noch orientierungslos werden will, die weder die Zukunft fixieren noch jede Orientierung preisgeben möchte. Derridas Messianizität und Blochs Hoffnung markieren zwei Pole, zwischen denen kritisches Denken sich bewegen muss – ohne je bei einem der Pole zur Ruhe zu kommen. Diese permanente, nie abgeschlossene Vermittlung ist vielleicht die einzig mögliche Gestalt von Hoffnung nach der Dekonstruktion der Teleologien.

6.2 Deleuze: Rhizom versus Tendenz

Gilles Deleuze und Ernst Bloch entfalten beide radikal prozessuale Ontologien, lehnen die Substanzmetaphysik ab und setzen das Werden als primäre philosophische Kategorie. Sie tun dies jedoch aus unterschiedlichen Traditionen heraus und gelangen zu grundlegend verschiedenen Konsequenzen. Dennoch bestehen strukturelle Parallelen, die für einen systematischen Vergleich von Interesse sind. Beide Ontologien gehen nicht vom Sein, sondern vom Werden aus; nicht von der Identität, sondern von der Differenz; nicht von der Substanz, sondern vom Prozess. Diese gemeinsame Grundorientierung grenzt sie gegen die starke Tradition der Substanzmetaphysik ab. Die Art und Weise, wie sie das Werden konzipieren, unterscheidet sich jedoch erheblich.

Deleuze denkt das Werden als rhizomatisch, a-zentriert, richtungslos und ziellos. Das Rhizom – die nicht baumförmig von einem Zentrum ausgehende, sondern sich horizontal in

alle Richtungen verbreitende Wurzelstruktur – dient als Modell für Prozesse überhaupt. Bloch hingegen denkt das Werden als tendenzial, orientiert und auf ein *Noch-Nicht* gerichtet. Prozesse besitzen Richtungen, Tendenzen und verweisen auf zu verwirklichende Möglichkeiten. Diese fundamentale Differenz in der Konzeption des Werdens hat weitreichende Implikationen für die Möglichkeit von Hoffnung, Utopie und politischer Orientierung.

6.2.1 Das Werden als primäre Kategorie

In *Differenz und Wiederholung* (1968) und *Logik des Sinns* (1969) entfaltet Gilles Deleuze eine Ontologie, die das Werden dem Sein vorordnet. Das Sein ist weder ursprünglich noch stabil noch selbstidentisch; es erscheint vielmehr als Effekt von Prozessen, als temporäre Stabilisierung, als geronnenes Werden. Diese Umkehrung der traditionellen Ontologie ist radikal: Nicht das Sein bildet das Fundament, das dann in Bewegung gerät; vielmehr ist die Bewegung, der Prozess, das Werden primär und bringt erst temporär Identitäten hervor.

Diese Ontologie beruft sich auf Heraklit, Bergson und Nietzsche. Heraklit erkannte bereits, dass alles fließt und man nicht zweimal in denselben Fluss steigen kann; das Werden ist primär. Bergson wandte sich gegen die Verräumlichung der Zeit und zeigte, dass Zeit nicht diskrete Momente aneinanderreiht, sondern *durée*, kontinuierliche Dauer. Nietzsche affirmierte das Werden gegen die Illusion des Seins und verstand die Welt als Wille zur Macht, als permanente Selbstüberwindung, als ewige Wiederkehr der Differenz.

Deleuze radikalisiert diese Traditionen. Das Werden ist nicht bloße Veränderung eines Seienden, nicht Übergang zwischen Zuständen; es ist konstitutiv und ursprünglich. Die Differenz ist nicht nachträgliche Unterscheidung zwischen ursprünglich Identischem, sondern produktiv und ursprünglich; sie schafft Identitäten erst durch Differenzierung. Diese Ontologie der Differenz und des Werdens steht in scharfem Gegensatz zur Ontologie der Identität und des Seins.

Die Konsequenzen sind weitreichend. Gibt es keine festen Essenzen, keine unveränderlichen Naturen, keine ewigen Wahrheiten, dann ist alles prozessual, veränderlich und geworden – und kann anders werden. Diese radikale Prozessualität eröffnet Möglichkeiten: Das Seiende muss nicht so sein, wie es ist; es könnte anders sein. Zugleich gibt sie jedoch keine Garantien: Es existiert weder Notwendigkeit noch Teleologie noch intrinsische Richtung des Werdens.

Blochs Prozessontologie

Ernst Bloch entwickelt eine strukturell ähnliche, aber anders akzentuierte Ontologie des Werdens. Auch für ihn ist das Sein nicht abgeschlossen, nicht fertig, nicht vollständig präsent. Die Wirklichkeit ist prozessual, im Werden begriffen und enthält noch nicht realisierte Möglichkeiten. Diese Prozessualität ist fundamental und betrifft die Struktur der Wirklichkeit selbst. Die Materie ist keine tote Substanz, kein passives Material, sondern aktiv, produktiv und drängt zur Verwirklichung von Möglichkeiten.

Bloch bezieht sich auf andere Traditionen als Deleuze, doch mit vergleichbarer Stoßrichtung: auf Heraklit, die Prozessphilosophie, die Naturphilosophie der Renaissance, vor allem aber auf Aristoteles' Dynamis-Lehre, Hegels Dialektik und Marx' Materialismus. Aristoteles

unterschied zwischen Möglichkeit (*dynamis*) und Wirklichkeit (*energeia*) und gab der Möglichkeit ontologischen Status. Hegel stellte das Werden ins Zentrum und verstand die Wirklichkeit als Selbstentfaltung des Geistes. Marx wendete diese Prozessualität materialistisch und begriff die Geschichte als Prozess der Verwirklichung von Möglichkeiten durch Praxis.

Bloch synthetisiert diese Ansätze zu einer Ontologie des *Noch-Nicht-Seins*. Das *Noch-Nicht* ist keine bloße zeitliche Zukunft; es ist ontologische Kategorie und bezeichnet einen realen, wenn auch nicht aktuellen Modus des Seins. Möglichkeiten sind nicht subjektive Projektionen, sondern objektiv in der Wirklichkeit angelegt. Diese Ontologie fundiert Hoffnung nicht in subjektiven Wünschen, sondern in objektiven Tendenzen der Wirklichkeit.

Die Konsequenzen überschneiden sich teilweise mit denen Deleuzes. Auch bei Bloch gibt es keine festen Essenzen, keine abgeschlossenen Identitäten; alles ist im Werden und kann anders werden. Diese Offenheit begründet Hoffnung: Die gegenwärtigen Verhältnisse sind nicht das Letzte, Unterdrückung nicht natürlich, Entfremdung nicht unabänderlich. Bei Bloch gibt es jedoch Richtungen, Tendenzen und ein Woraufhin des Werdens – Elemente, die bei Deleuze fehlen oder ausdrücklich abgelehnt werden.

Die gemeinsame Front gegen die Substanzmetaphysik

Deleuze und Bloch teilen eine fundamentale Gegnerschaft gegen die Substanzmetaphysik von Aristoteles über Descartes bis zu Hegel (in orthodoxer Lesart). Diese Tradition denkt die Wirklichkeit als aus persistenten Substanzen zusammengesetzt, die Träger von Eigenschaften sind und ihre Identität durch die Zeit bewahren. Veränderung bleibt akzidentell; die Substanz selbst bleibt unberührt. Eine solche Ontologie stabilisiert das Bestehende, naturalisiert Identitäten und erschwert das Denken von Transformation.

Beide entwickeln Alternativen. Deleuze denkt Ereignisse statt Substanzen, Intensitäten statt Eigenschaften, Prozesse statt persistenter Dinge. Die Welt besteht nicht aus Dingen mit Eigenschaften, sondern aus Ereignissen, die sich ereignen, aus Prozessen, die verlaufen, aus Intensitäten, die variieren. Diese Ontologie ist durch und durch anti-substantialistisch und lässt keinen Raum für stabile Identitäten.

Bloch denkt ebenfalls Prozesse statt Substanzen, Tendenzen statt fester Strukturen, Möglichkeiten statt aktueller Gegebenheiten. Die Wirklichkeit ist Geflecht von Prozessen, die sich durchdringen, beeinflussen und transformieren. Die Materie ist aktiver Prozess: lebendig, offen, nicht geschlossen.

Dieser gemeinsame Anti-Substantialismus verbindet beide in der Kritik traditioneller Metaphysik. Beide zeigen, dass die Privilegierung der Substanz ideologisch ist, bestimmte Interessen bedient und Herrschaft stabilisiert. Die Substanzontologie naturalisiert soziale Identitäten (Geschlecht, Rasse, Klasse) als unveränderliche Essenzen. Die Prozessontologie hingegen enthüllt sie als gemacht, als Resultat historischer Prozesse und damit als veränderbar. Diese kritische Funktion macht beide Ontologien politisch relevant.

Die Bejahung der Kontingenz

Ein weiterer Konvergenzpunkt liegt in der Affirmation der Kontingenz. Die traditionelle Metaphysik suchte Notwendigkeit, Gesetze und Ordnung hinter dem scheinbaren Chaos; Kontingenz – das Auch-anders-sein-Können – galt als Mangel, als zu überwindendes Defizit. Die vollkommene Wirklichkeit wäre eine notwendige, in der nichts zufällig wäre.

Deleuze bejaht die Kontingenz radikal. Die Wirklichkeit folgt keinen determinierenden Gesetzen; das Werden ist kontingent, unvorhersehbar, kreativ. Diese Kontingenz ist nicht Mangel, sondern Reichtum; nicht Unvollkommenheit, sondern Produktivität. Sie ermöglicht Neues, Kreativität, Transformation. Die Affirmation der Kontingenz verbindet sich bei Deleuze mit der Affirmation des Lebens, des Werdens, der Differenz.

Bloch bejaht die Kontingenz ebenfalls, jedoch in modifizierter Form. Die Zukunft ist nicht determiniert; das *Noch-Nicht* kann sich verwirklichen oder scheitern, blockiert oder verloren gehen. Diese Offenheit ist konstitutiv für Hoffnung: Wäre die Zukunft determiniert, bräuchte man nicht zu hoffen. Hoffnung setzt voraus, dass die Zukunft offen ist, dass Praxis zählt und Transformation möglich, aber nicht garantiert ist.

Blochs Bejahung der Kontingenz ist jedoch durch die Annahme objektiver Tendenzen eingeschränkt. Die Zukunft ist nicht vollständig offen; es gibt Wahrscheinlichkeiten, Tendenzen und Richtungen. Diese partielle Determination unterscheidet Blochs Position von Deleuzes radikaler Kontingenz, für den es keine objektiven Tendenzen und keine bevorzugten Richtungen gibt – das Werden ist in alle Richtungen gleich offen.

Die Kritik an Hegel

Beide setzen sich auch kritisch mit Hegel auseinander, wenngleich auf unterschiedliche Weise. Deleuze kritisiert Hegels Dialektik, die trotz Prozessualität auf Versöhnung, Synthese und Aufhebung der Widersprüche zielt. Diese Versöhnungslogik ist für Deleuze Rückfall in die Identitätsphilosophie: Die Differenz wird in der Einheit aufgehoben, das Werden endet im absoluten Wissen, die Bewegung kommt zur Ruhe im System. Deleuze setzt dagegen eine Philosophie permanenter Differenz, die nicht aufgehoben wird und nicht zur Synthese kommt.

Bloch steht Hegel näher, kritisiert ihn aber ebenfalls. Er übernimmt Dialektik, Prozessualität und Geschichtlichkeit, lehnt jedoch Hegels Geschlossenheit ab: die Annahme, die Geschichte könnte sich in der Vollständigkeit des Systems vollenden. Für Bloch ist die Geschichte und das System offen; das *Noch-Nicht* zeigt, dass Hegel zu früh abgeschlossen hat und die Wirklichkeit mehr enthält, als sein System erfassen kann.

Beide Kritiken konvergieren in der Ablehnung von Geschlossenheit und Endgültigkeit. Beide insistieren auf Offenheit und permanentem Weitergehen. Die Art dieser Offenheit unterscheidet sich jedoch: Bei Deleuze ist sie die Offenheit richtungslosen Werdens; bei Bloch die Offenheit gerichteten Prozesses, der auf ein offenes Ultimum tendiert.

Deleuze und Bloch vertreten nicht nur unterschiedliche Beschreibungen, sondern unterschiedliche ontologische Grundpositionen. Für Deleuze ist die Annahme objektiver Tendenzen metaphysisch und teleologisch; für Bloch ist die Annahme richtungslosen Werdens abstrakt und macht Hoffnung sowie Orientierung unmöglich. Diese Differenz lässt sich nicht harmonisch auflösen.

6.2.2 A-zentriertes Geschehen versus orientierte Prozessualität

Das Rhizom als Denkfigur

Gilles Deleuze und Félix Guattari entwickeln in *Tausend Plateaus* (1980) das Rhizom als zentrale Denkfigur für a-zentrierte und nicht-hierarchische Prozesse. Botanisch bezeichnet das Rhizom die horizontal wachsende Wurzelstruktur von Pflanzen wie Gras oder Ingwer. Diese Struktur dient Deleuze und Guattari als Modell für Prozesse, die weder von einem Zentrum ausgehen noch eine hierarchische Ordnung aufweisen. Das Rhizom breitet sich vielmehr in alle Richtungen aus – ohne vorgegebene Regeln oder feste Hierarchien.

Diese Konzeption steht im scharfen Gegensatz zum Baum, der als klassische Metapher die abendländische Philosophie durchzieht. Der Baum besitzt eine Wurzel, einen Stamm und Äste, die sich nach klaren Regeln verzweigen. Er ist hierarchisch organisiert, zentriert und von oben nach unten strukturiert.

Das Rhizom hingegen kennt weder Zentrum noch Ursprung noch hierarchische Ordnung. Jeder Punkt kann mit jedem anderen verbunden werden. Es entstehen ständig neue Verbindungen. Die Ausbreitung erfolgt unvorhersehbar. Wird das Rhizom an einer Stelle unterbrochen, wächst es an anderer Stelle weiter. Es besitzt keine Hauptader, deren Zerstörung das Ganze zum Erliegen bringen würde. Dadurch ist es resistent, flexibel und anpassungsfähig. Es lässt sich nicht durch Kontrolle eines Zentrums beherrschen – weil es kein Zentrum gibt. Es lässt sich nicht hierarchisieren – weil es nicht hierarchisch ist.

Deleuze und Guattari charakterisieren das Rhizom durch sechs Prinzipien:

- **Konnexion**: Jeder Punkt kann mit jedem anderen verbunden werden.
- **Heterogenität**: Verschiedenartige Elemente können miteinander verbunden werden.
- **Vielheit**: Es gibt nur Vielheiten, keine vorgegebenen Einheiten.
- **Asignifikanter Bruch**: Unterbrechungen zerstören das Rhizom nicht; es wächst an anderer Stelle weiter.
- **Kartographie**: Das Rhizom wird kartographiert, nicht abgebildet oder kopiert.
- **Abziehbild**: Es produziert Karten, keine Kopien eines Originals.

Diese Prinzipien umreißen eine radikal anti-hierarchische Ontologie. Sie affirmiert Dezentralisierung und Vielfalt.

Das Rhizom ist somit weit mehr als eine botanische Metapher. Es stellt ein philosophisches Programm dar. Es beschreibt, wie Denken verlaufen sollte, wie Gesellschaft organisiert werden könnte und wie Prozesse sich entfalten. Rhizomatisches Denken verbindet heterogene Elemente, springt zwischen Ebenen und folgt keiner linearen Logik. Eine rhizomatische Gesellschaft kennt keine Machtzentren, keine hierarchischen Strukturen und

keine autoritären Ordnungen. Rhizomatische Prozesse sind unvorhersehbar, kreativ und produktiv.

Blochs orientierte Prozessualität

Ernst Bloch denkt Prozessualität grundlegend anders. Er konzipiert sie als orientiert, gerichtet und tendenzial – ausgerichtet auf ein qualitatives Zentrum. Dieses Zentrum ist nicht räumlich oder als Ausgangspunkt zu verstehen. Es ist vielmehr das qualitative Ziel, das Ultimum, das *Noch-Nicht*, auf das die Prozesse tendieren. Die „Heimat“ verkörpert dieses Zentrum. Sie markiert den Horizont, auf den die Geschichte tendiert und an dem sich emanzipatorische Praxis ausrichtet.

Diese Zentrierung ist weder autoritär noch hierarchisch im klassischen Sinne. Es gibt keine Instanz, die alles steuert oder kontrolliert. Dennoch verlaufen die Prozesse bei Bloch nicht beliebig. Sie sind nicht in alle Richtungen gleich offen. Sie besitzen Richtungen und Tendenzen. Sie weisen auf bestimmte Möglichkeiten hin. Die Analyse dieser Tendenzen erlaubt es, zu bestimmen, worauf die Geschichte tendiert, was objektiv möglich ist und worauf begründete Hoffnung besteht.

Die Prozesse konzentrieren sich bei Bloch in bestimmten Widersprüchen, Konflikten und Kämpfen. Der Klassenkampf gilt nicht als einer unter vielen gleichwertigen Kämpfen. Er bildet vielmehr den zentralen Widerspruch, an dem sich andere Konflikte orientieren und von dem sie abhängen. Diese Zentrierung ermöglicht strategisches Denken. Sie erlaubt die Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebenwidersprüchen. Sie gestattet die Konzentration von Kräften auf entscheidende Punkte.

Damit steht Blochs Konzeption in radikalem Gegensatz zur rhizomatischen Logik. Deleuze lehnt jedes Zentrum ab, verwirft jede Hierarchie und verdächtigt jede Orientierung. Bloch hält an Zentrierung, an der Hierarchisierung von Widersprüchen und an der Orientierung auf ein Ziel fest. Diese Differenz ist nicht rein theoretisch. Sie hat unmittelbare politische Konsequenzen. Sie betrifft die Frage, ob emanzipatorische Bewegungen strategisch zentriert oder rhizomatisch verbreitet sein sollten – ob es Hauptwidersprüche gibt oder nur eine Vielheit gleichwertiger Kämpfe.

Die Frage der Organisation

Die Differenz zeigt sich besonders deutlich in der Frage politischer Organisation.

Deleuzes Rhizomatik impliziert eine a-zentrierte, nicht-hierarchische Organisationsform. Bewegungen sollten dezentral bleiben. Sie sollten keine feste Führung besitzen. Sie sollten sich wie ein Rhizom ausbreiten. Beispiele hierfür sind die Occupy-Bewegung, Anonymous oder dezentrale Netzwerke der Klimabewegung. Diese Formationen kennen keine Zentren, keine Hierarchien und keine klaren Grenzen. Sie sind flexibel, anpassungsfähig und schwer kontrollierbar.

Diese Organisationsform besitzt klare Stärken und Schwächen. Zu den Stärken zählen Flexibilität, Kreativität und die Fähigkeit, spontan auf neue Situationen zu reagieren. Dezentrale Netzwerke können rasch mobilisieren, neue Protestformen erfinden und sich ohne zentrale Koordination ausbreiten. Die Schwächen liegen in der mangelnden

Koordination, der Schwierigkeit langfristiger Strategie und der Herausforderung, verbindliche Entscheidungen oder Positionen für die gesamte Bewegung zu formulieren.

Blochs orientierte Prozessualität impliziert eine andere Organisationsform. Bewegungen benötigen Koordination, Strategie und Ausrichtung auf gemeinsame Ziele. Das erfordert Strukturen – und möglicherweise auch Hierarchien. Die klassische Partei, die Gewerkschaft oder zentralisierte Organisationen der Arbeiterbewegung entsprechen dieser Logik. Sie verfügen über Führungen, Programme und klare Strukturen. Sie können langfristig planen, Ressourcen bündeln und Entscheidungen treffen.

Auch diese Form hat Stärken und Schwächen. Zu den Stärken gehören Koordinationsfähigkeit, strategische Planung und die Möglichkeit langfristiger Arbeit. Die Schwächen liegen in der Gefahr der Bürokratisierung, der Erstarrung und der Oligarchisierung. Die Geschichte der Arbeiterbewegung zeigt, wie zentralisierte Organisationen sich verselbständigen, Führungen sich von der Basis entfernen und Bürokratien revolutionäre Energie ersticken können.

Die temporale Dimension

Die Differenz zwischen Rhizom und Tendenz betrifft auch die Zeitlichkeit.

Das Rhizom ist primär räumlich gedacht. Es beschreibt eine Struktur der Verbreitung im Raum. Es besitzt keine inhärente temporale Richtung. Es wächst, breitet sich aus und verbindet. Diese Bewegung hat jedoch kein Ziel und keine Richtung. Die Zeit dient dem Rhizom lediglich als Raum seiner Ausbreitung – nicht als Medium einer zielgerichteten Entwicklung.

Blochs Tendenz ist primär temporal konzipiert. Sie beschreibt eine Bewegung in der Zeit auf ein *Noch-Nicht* hin. Die Prozesse besitzen Geschichte und Richtung. Sie entwickeln sich. Die Vergangenheit ist relevant als Ursprung der Gegenwart. Die Zukunft ist relevant als das, worauf die Gegenwart tendiert. Diese temporale Struktur ermöglicht es, Geschichte als sinnvoll, gerichtet und auf ein Ziel hin organisiert zu denken.

Das Rhizom kennt keine solche Geschichtlichkeit. Es existiert in einem emphatisch enthistorisierten Modus – ohne Vergangenheit und ohne Zukunft im starken Sinne.

Diese Differenz hat Auswirkungen auf die Möglichkeit großer Narrative. Deleuze ist skeptisch gegenüber Geschichtsphilosophien, die Geschichte als Entwicklung auf ein Ziel hin deuten. Solche Erzählungen dienen für ihn der Macht. Sie legitimieren Herrschaft und schließen Alternativen aus. Das Rhizom erlaubt nur lokale Geschichten, partielle Narrative und fragmentierte Erzählungen ohne Totalitätsanspruch.

Bloch hält – in modifizierter Form – am großen Narrativ fest. Die Geschichte ist weder determiniert noch abgeschlossen noch im Voraus vollständig erzählbar. Dennoch besitzt sie Richtung und Tendenz. Das Narrativ der Befreiung, der Überwindung von Entfremdung und der Ankunft in der Heimat ist für Bloch kein Machtinstrument. Es dient vielmehr als Orientierung emanzipatorischer Praxis. Ohne solche Narrative droht Geschichte zur sinnlosen Abfolge von Ereignissen zu werden.

Die Frage der Macht

Deleuzes Rhizomatik ist Teil einer Machttheorie, die er mit Foucault teilt. Macht ist nicht zentralisiert. Sie sitzt nicht in Staat oder Klasse. Sie ist vielmehr verbreitet und rhizomatisch organisiert. Sie durchzieht alle gesellschaftlichen Beziehungen. Sie ist mikrophysisch, überall und nirgends zugleich. Diese Konzeption zeigt, dass Macht nicht nur repressiv ist. Sie ist auch produktiv. Sie konstituiert Subjekte und produziert Wissen.

Diese Sicht erschwert jedoch das Denken von Widerstand. Wenn Macht rhizomatisch verteilt ist und überall präsent, wo soll Widerstand dann ansetzen? Wenn es keine Machtzentren gibt, was soll dann bekämpft werden? Deleuze antwortet mit dem Konzept der Fluchtlinien. Widerstand besteht nicht im Angriff auf Zentren, sondern im Entkommen, im Ausweichen und im Schaffen von Räumen außerhalb der Macht. Diese Antwort bleibt jedoch vage und bietet wenig strategische Orientierung.

Blochs Tendenz-Konzeption korrespondiert mit einer Machttheorie, die dem klassischen Marxismus näher steht. Macht ist nicht gleichmäßig verteilt. Sie konzentriert sich in Institutionen, Klassen und Strukturen. Staat, Kapital und herrschende Klasse bilden bekämpfbare Zentren. Diese Sicht ermöglicht strategisches Denken, die Identifikation von Angriffspunkten und die Bündelung von Kräften. Sie läuft jedoch Gefahr, die mikrophysischen Dimensionen von Macht – wie Foucault und Deleuze sie analysiert haben – zu unterschätzen.

Die Möglichkeit einer Synthese

Die Frage bleibt, ob rhizomatische und tendenziale Logik synthetisierbar sind oder unvereinbar bleiben. Eine Synthese müsste anerkennen, dass gesellschaftliche Prozesse beide Momente enthalten: rhizomatische Verbreitung und tendenziale Orientierung, Dezentralisierung und Zentrierung, Vielfalt und Einheit. Bewegungen könnten an der Basis rhizomatisch organisiert sein – in ihrer Kreativität und Verbreitung – und zugleich tendenzial ausgerichtet – in ihrer strategischen Zielsetzung.

Theoretisch stößt eine solche Synthese jedoch auf Hindernisse. Deleuze lehnt jede Form von Zentrierung ab – nicht nur autoritäre. Jedes Zentrum, jedes Ziel und jede Orientierung schränkt für ihn die Offenheit ein, privilegiert Möglichkeiten und erzeugt Hierarchien. Bloch hält an Zentrierung fest – nicht als autoritärer Struktur, sondern als notwendiger Orientierung. Ohne Zentrum, Ziel und Tendenz ist emanzipatorische Politik nach Bloch unmöglich. Sie wüsste nicht, wohin sie sich richten und was sie erkämpfen sollte.

Die produktivste Haltung dürfte darin bestehen, die Spannung zwischen beiden Logiken aufrechtzuerhalten. Emanzipatorische Bewegungen benötigen rhizomatische Flexibilität ebenso wie tendenziale Orientierung, Dezentralisierung ebenso wie Strategie, Vielfalt ebenso wie Einheit. Die Balance zwischen diesen Polen ist schwierig. Sie muss permanent neu justiert werden. Sie lässt sich nicht ein für alle Mal festlegen. Gerade diese anhaltende Schwierigkeit könnte jedoch konstitutiv für eine emanzipatorische Politik sein – eine Politik, die weder in autoritärer Zentralisierung erstarren noch in orientierungsloser Verstreuung zerfallen will.

6.2.3 Die Frage der immanenten Teleologie

Deleuzes Ablehnung jeder Teleologie

Gilles Deleuze lehnt jede Form von Teleologie radikal ab – auch die immanente Teleologie, die nicht auf einen transzendenten Zweck verweist, sondern auf innere Tendenzen. Für Deleuze ist die Annahme, Prozesse hätten Richtungen, tendierten auf Ziele oder besäßen intrinsische Orientierungen, eine metaphysische Setzung. Sie projiziert nachträglich Ordnung in Prozesse, die in Wirklichkeit offen sind. Diese Prozesse tendieren in keine bestimmte Richtung. Sie erhalten ihre Form erst im Verlauf selbst.

Die Teleologie – selbst in ihrer immanenten Variante – domestiziert das Werden. Sie macht es berechenbar und nimmt ihm die radikale Offenheit.

Diese Ablehnung richtet sich gegen mehrere Traditionen teleologischen Denkens:

- Gegen Aristoteles, für den die Natur teleologisch strukturiert ist. Jedes Ding strebt seine eigene Vollendung an. Die Bewegung wird durch ihren Zweck erklärt.

- Gegen Hegel, für den die Geschichte teleologisch verläuft. Der Weltgeist verwirklicht sich selbst durch die Geschichte. Jede Epoche ist notwendige Stufe zur Selbsterkenntnis des Geistes.

- Gegen den Marxismus in seiner deterministischen Lesart, für den die Geschichte notwendig zum Kommunismus führt. Die Produktivkräfte entwickeln sich zwangsläufig. Die Revolution kommt mit Notwendigkeit.

Deleuze argumentiert, dass solche Teleologien retrospektiv konstruiert sind. Man betrachtet einen abgeschlossenen Prozess, identifiziert sein Resultat und erklärt dann rückblickend, der Prozess habe sich auf dieses Resultat hin bewegt. Diese Konstruktion ist illegitim. Sie verkennt die Kontingenz des Prozesses. Sie übersieht, dass alles auch anders hätte verlaufen können. Sie negiert die Offenheit der Zukunft; das Gewordene musste nicht so werden. Es entstand durch kontingente Ereignisse, zufällige Begegnungen und unvorhersehbare Entwicklungen.

Die biologische Evolution dient Deleuze als Paradigma nicht-teleologischer Prozesse. Darwin zeigte, dass Evolution nicht auf ein Ziel hinarbeitet. Sie strebt keine Perfektion an. Sie wollte den Menschen nicht als Krone der Schöpfung hervorbringen. Evolution verläuft durch Variation und Selektion, durch zufällige Mutationen und differentielle Reproduktion. Sie besitzt weder Richtung, noch Ziel, noch inhärente Tendenz. Was überlebt, überlebt nicht, weil es vollkommener wäre oder einem Ziel näher käme. Es überlebt, weil es unter gegebenen Bedingungen reproduktionsfähiger war. Diese Logik ist nicht teleologisch, sondern genealogisch.

Blochs immanente Teleologie

Ernst Bloch entwickelt eine Position, die man als immanente Teleologie bezeichnen kann – auch wenn er den Begriff nicht systematisch verwendet. Die Prozesse besitzen Richtungen und Tendenzen. Sie weisen auf Möglichkeiten hin. Diese Tendenzen sind jedoch nicht transzendent gesetzt. Sie werden nicht von außen auferlegt. Sie sind vielmehr den

Prozessen selbst immanent. Sie ergeben sich aus Widersprüchen, Strukturen und Kräfteverhältnissen.

Diese Tendenzialität ist real und objektiv. Sie ist analysierbar. Sie ist jedoch weder determiniert noch notwendig noch garantiert.

Entscheidend ist die Unterscheidung zwischen geschlossener und offener Teleologie. Die geschlossene Teleologie – Aristoteles' Entelechie, Hegels absoluter Geist, der orthodoxe Kommunismus – setzt ein fixes Ziel voraus. Dieses Ziel ist notwendig und determiniert die Geschichte. Bloch lehnt diese geschlossene Teleologie ebenso radikal ab wie Deleuze.

Die offene Teleologie hingegen – die Tendenz auf ein *Noch-Nicht*, das verwirklicht werden kann, aber nicht muss – hält Bloch für unverzichtbar. Nur sie fundiert Hoffnung. Nur sie ermöglicht Orientierung. Nur sie macht emanzipatorische Praxis möglich.

Das *Noch-Nicht* ist Ziel im Sinne dieser offenen Teleologie. Es ist nicht fixiert. Es ist nicht vollständig im Voraus bestimmbar. Es ist nicht garantiert. Dennoch ist es nicht beliebig. Es ist nicht willkürlich. Es ist nicht in alle Richtungen gleich offen. Die Analyse der Widersprüche zeigt, in welche Richtung die Tendenzen weisen. Sie zeigt, welche Möglichkeiten objektiv gegeben sind. Sie zeigt, worauf begründete Hoffnung besteht.

Diese Analyse ersetzt nicht die Praxis. Die Verwirklichung des *Noch-Nicht* erfordert menschliches Handeln, Kampf und Organisation. Sie orientiert die Praxis jedoch. Sie gibt ihr Richtung. Sie fundiert die Hoffnung.

Bei Bloch ist die Materie selbst teleologisch strukturiert – allerdings in diesem offenen Sinn. Sie ist nicht passiv. Sie ist kein bloßes Material für externe Formung. Sie ist aktiv und produktiv. Sie drängt zur Verwirklichung von Möglichkeiten. Diese Aktivität ist jedoch nicht bewusst und nicht intentional. Sie wird nicht von einem Geist geleitet, sondern ist der Materie immanent. Sie ergibt sich aus ihrer Struktur, ihren Widersprüchen und ihrer Prozessualität. Die Materie „will" nicht im psychologischen Sinne. Sie tendiert. Sie drängt. Sie strebt. Diese Ausdrücke sind nicht metaphorisch. Sie bezeichnen reale Strukturen der Wirklichkeit.

Die Frage der Kontingenz und Notwendigkeit

Die zentrale Differenz zwischen Deleuze und Bloch zeigt sich im Verhältnis von Kontingenz und Notwendigkeit.

Für Deleuze ist alles kontingent. Nichts ist notwendig. Prozesse verlaufen durch zufällige Begegnungen, unvorhersehbare Ereignisse und kreative Produktion von Neuem. Es gibt keine Notwendigkeit. Es gibt keine Gesetze. Es gibt keine Tendenzen, die den Prozess determinieren würden. Selbst scheinbare Gesetze – Naturgesetze wie historische Gesetze – sind keine echten Notwendigkeiten. Sie sind Regularitäten, die sich gebildet haben und die sich ändern können.

Für Bloch besteht ein komplexes Verhältnis von Kontingenz und Notwendigkeit. Die Zukunft ist nicht determiniert. Sie ist nicht vollständig vorhersehbar. Sie ist nicht notwendig. Sie ist jedoch auch nicht vollständig kontingent. Sie ist nicht beliebig. Sie ist nicht in alle Richtungen

gleich offen. Es gibt objektive Möglichkeiten, die wahrscheinlicher sind als andere. Es gibt stärkere Tendenzen. Es gibt dringlichere Widersprüche. Diese partielle Notwendigkeit – weder absolut noch rein kontingent – ermöglicht Orientierung als begründete Hoffnung und als Grundlage für strategisches Handeln.

Deleuze würde Blochs partielle Notwendigkeit als Illusion kritisieren. Sie wird retrospektiv konstruiert. Sie projiziert Tendenzialität in Prozesse, die in Wirklichkeit offen sind. Scheinbare Tendenzen sind nicht objektiv. Sie sind Effekte unserer Beschreibungen, Narrative und Ordnungsschemata. Was als notwendige Entwicklung erscheint, ist kontingentes Resultat vieler einzelner Ereignisse, die auch anders hätten verlaufen können. Hoffnung sollte nicht auf vermeintlich objektive Tendenzen gegründet werden. Sie sollte auf der Praxis selbst beruhen – auf der Fähigkeit, Neues zu schaffen, Fluchtlinien zu ziehen und Alternativen zu erfinden.

Bloch würde Deleuzes reine Kontingenz umgekehrt kritisieren. Sie zerstört die Möglichkeit von Orientierung. Sie macht emanzipatorische Politik unmöglich. Sie verhindert die Unterscheidung zwischen Fortschritt und Regression. Wenn alles gleich kontingent ist und es keine objektiven Tendenzen gibt, gibt es keinen Grund, bestimmte Entwicklungen zu fördern und andere zu bekämpfen. Faschistische Regression wäre ebenso kontingent wie sozialistische Emanzipation. Man könnte nicht mehr sagen, dass die eine objektiv regressiv und die andere objektiv progressiv ist. Diese Unfähigkeit zur normativen Unterscheidung macht Deleuzes Position politisch problematisch.

Hier ist der überarbeitete Abschnitt ab „Die Rolle menschlicher Praxis“. Ich habe die Sätze bewusst etwas länger und strukturierter gehalten – mit klaren Nebensätzen und logischen Verknüpfungen –, damit der Text flüssiger und gedanklich zusammenhängender wirkt, ohne in überladene Ketten abzugleiten.

Die Rolle menschlicher Praxis

Ein weiterer zentraler Unterschied zeigt sich in der Rolle, die menschliche Praxis bei der Verwirklichung von Möglichkeiten spielt.

Für Deleuze ist Praxis in erster Linie kreativ und produktiv; sie bleibt nicht an objektive Tendenzen oder vorgegebene Möglichkeiten gebunden. Die Menschen schaffen durch sie Neues, erfinden Alternativen und ziehen Fluchtlinien aus bestehenden Ordnungen heraus. Diese Kreativität wird weder durch die gegebenen Verhältnisse determiniert, noch durch objektive Strukturen begrenzt, noch an vorgegebene Ziele orientiert. Sie bleibt vielmehr radikal offen, unvorhersehbar und ereignishaft – sie durchbricht Ordnungen und bringt das qualitativ Andere hervor.

Diese Konzeption verleiht der Praxis eine enorme Freiheit, legt ihr zugleich aber auch eine enorme Verantwortung auf. Da die Praxis weder durch objektive Tendenzen orientiert noch in realen Strukturen fundiert ist, muss sie selbst entscheiden und erfinden, was zu tun ist, wohin sie sich wenden soll und welche Formen sie schaffen will. Diese radikale Offenheit kann befreiend wirken, weil sie von determinierenden Strukturen und objektivistischen Zwängen entbindet. Gleichzeitig kann sie jedoch überfordernd sein, weil sie weder Richtung noch Fundierung noch normative Gründe dafür bietet, warum bestimmte Handlungen anderen vorzuziehen wären.

Bei Bloch hingegen ist die Praxis durch objektive Möglichkeiten orientiert und in realen Tendenzen fundiert; sie ist daher nicht beliebig kreativ. Die Menschen können nicht alles schaffen, was sie subjektiv wollen – sie können nur das verwirklichen, was unter den gegebenen historischen und materiellen Bedingungen objektiv möglich ist. Diese Begrenzung ist nicht bloß negativ zu verstehen, also nicht lediglich als Einschränkung der Freiheit. Sie wirkt vielmehr positiv, weil sie der Praxis Orientierung und eine rationale Fundierung der Hoffnung gibt: Die Praxis kann sich an den objektiven Möglichkeiten ausrichten und gezielt an der Verwirklichung dessen arbeiten, was tendenziell bereits angelegt ist.

Diese Konzeption entlastet die Praxis erheblich, da sie nicht alles aus dem Nichts erfinden muss, sondern durch Analyse der Tendenzen erkennen kann, worauf es ankommt und was realistischerweise zu tun ist. Zugleich begrenzt sie die Praxis jedoch – sie kann nicht beliebig kreativ sein, nicht jede beliebige Fluchtlinie ziehen und nicht jede erdenkliche Alternative realisieren.

Aus Deleuzes Perspektive würde diese Begrenzung als Entmündigung kritisiert werden: Die Praxis werde unter vermeintlich objektive Strukturen subsumiert und verliere dadurch ihre radikale Schöpferkraft. Aus Blochs Sicht hingegen stellt genau diese Begrenzung eine notwendige Fundierung dar – sie schützt vor rein voluntaristischer Beliebigkeit und ermöglicht erst strategisches, wirkungsvolles Handeln.

Die politischen Implikationen

Deleuzes Ablehnung jeder Teleologie mündet in eine Politik permanenter Invention, die auf ständige Schöpfung von Neuem und auf Fluchtlinien aus bestehenden Ordnungen setzt. Diese Politik ist hochgradig kreativ und experimental; sie bindet sich nicht an vorgegebene Strategien oder feste Ziele, sondern erfindet fortlaufend neue Lebensformen, Organisationsweisen und Widerstandsformen. Ihre besondere Stärke liegt in der Kreativität, der Flexibilität und der Fähigkeit, Unerwartetes und Überraschendes hervorzubringen.

Gleichzeitig stößt sie jedoch an Grenzen, sobald es um Strategie, Langfristigkeit und die Koordination unterschiedlicher Kämpfe geht. Wenn es keine objektiven Tendenzen gibt und jede Form von Orientierung bereits problematisch erscheint, fehlen Kriterien, um zu entscheiden, welche Kämpfe Priorität verdienen, welche Ziele verfolgt werden sollen und welche Strategien langfristig tragfähig sind. Deleuzeanische Politik neigt daher zum Spontaneismus und zur Betonung des singulären Ereignisses; sie lehnt systematische langfristige Planung tendenziell ab. Diese Haltung kann in bestimmten historischen Konjunkturen außerordentlich fruchtbar sein, birgt aber die Gefahr der Zersplitterung und der Unfähigkeit zu nachhaltigem, koordiniertem Handeln.

Blochs immanente Teleologie führt demgegenüber zu einer Politik strategischer Orientierung, langfristiger Planung und bewusster Koordination verschiedener Kämpfe. Sie unterscheidet zwischen Haupt- und Nebenwidersprüchen, setzt klare Prioritäten und konzentriert Ressourcen auf die entscheidenden Knotenpunkte. Ihre Stärke liegt in der Fähigkeit zu strategischem Denken, in der Entwicklung langfristiger Perspektiven und in der Möglichkeit koordinierten, zielgerichteten Handelns.

Allerdings läuft diese Politik Gefahr, dogmatisch zu werden: Die Analyse der Tendenzen kann leicht mit objektiver Wahrheit gleichgesetzt werden, und die Vielfalt der Kämpfe droht unter eine vermeintlich wissenschaftlich abgesicherte Strategie subsumiert zu werden.

Die Möglichkeit einer Vermittlung

Abschließend stellt sich die Frage, ob zwischen Deleuzes radikaler Ablehnung jeder Teleologie und Blochs immanenter Teleologie eine Vermittlung denkbar ist. Eine solche Vermittlung müsste anerkennen, dass reale Prozesse sowohl kontingente als auch tendenzielle Momente enthalten – dass sie zugleich offen und gerichtet sind, dass sie sowohl kreative Ereignisse hervorbringen als auch objektiven Strukturen folgen. Nur so ließen sich die Einseitigkeiten beider Positionen vermeiden und ihre jeweiligen Stärken produktiv nutzen.

Theoretisch stößt eine solche Vermittlung jedoch auf erhebliche Kohärenzprobleme: Lässt sich Kontingenz und Tendenz wirklich zusammendenken, ohne eines der beiden Momente dem anderen unterzuordnen? Kann man Offenheit und Orientierung verbinden, ohne entweder die Offenheit zu sehr einzuschränken oder die Orientierung zu sehr zu schwächen? Und ist es möglich, kreative Praxis und objektive Analyse so zu synthetisieren, dass weder die Praxis determiniert noch die Analyse relativiert wird?

Diese Fragen lassen sich nicht auf abstrakter Ebene entscheiden. Sie erfordern vielmehr konkrete Analysen spezifischer historischer und gesellschaftlicher Prozesse.

Die produktivste Haltung ist daher eine methodologische: Man untersucht jeweils empirisch, welche Momente eines Prozesses kontingent und welche tendenzial sind, welche Aspekte offen und welche strukturiert, wo kreative Invention möglich ist und wo objektive Grenzen bestehen. Eine solche Analyse nimmt weder a priori an, dass alles kontingent ist, noch dass alles tendenzial verläuft. Sie differenziert vielmehr konkret und nimmt die Komplexität der Wirklichkeit ernst, statt sie auf eine der beiden Positionen zu reduzieren.

Diese methodologische Haltung nimmt Deleuzes Kritik an jeder universellen Teleologie ernst, ohne seine Ablehnung lokaler Tendenzen zu übernehmen. Sie nimmt Blochs Analyse objektiver Möglichkeiten ernst, ohne seine universelle Tendenz zur Heimat zu verabsolutieren. Sie navigiert bewusst zwischen beiden Polen und hält die produktive Spannung aufrecht, statt sie vorschnell aufzulösen.

Diese Navigation ist anspruchsvoll, riskant und muss permanent neu justiert werden. Gerade in dieser anhaltenden Schwierigkeit könnte jedoch die einzige realistische Möglichkeit liegen, wie kritische Theorie nach der Dekonstruktion der großen Teleologien noch denken und handeln kann – ohne entweder in reine Orientierungslosigkeit oder in dogmatische Geschlossenheit abzugleiten.

6.3 Foucault: Macht ohne Außen?

Die Beziehung zwischen Michel Foucault und Ernst Bloch ist ein produktiver unausgesprochener Dialog der kritischen Theorie. Beide Denker prägten, unbeschadet ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Generationen, maßgeblich die intellektuelle Landschaft der

1960er und 1970er Jahre und gaben deutlich gegensätzliche Antworten auf die Frage, wo unter Bedingungen umfassender Herrschaft das transformative Potenzial zu finden ist.

Foucaults Analyse zeigt, dass Macht überall präsent ist, dass sie alle Lebensbereiche durchdringt und dass es kein Außen der Macht gibt. Eine solche Diagnose scheint keinen Raum zu lassen für das *Noch-Nicht*, für Hoffnung oder für Utopie. Blochs Philosophie setzt hingegen voraus, dass es Momente gibt, die der Herrschaft entgehen, dass die Wirklichkeit mehr enthält als das bloß Bestehende und dass das *Noch-Nicht* real ist. Diese fundamentale Differenz betrifft nicht nur theoretische Fragen, sondern die Möglichkeit emanzipatorischer Politik überhaupt.

Die Formel „Macht ohne Außen?“ bezeichnet das zentrale Problem. Foucault argumentiert, dass Macht kein Außen besitzt – sie ist nicht lokalisiert in bestimmten Institutionen oder Klassen, sondern diffus verbreitet. Bloch setzt ein Außen voraus – nicht räumlich als Ort jenseits der Macht, sondern temporal als *Noch-Nicht*, als Möglichkeit, die in der Gegenwart angelegt ist, aber über sie hinausweist. Ob diese beiden Positionen vereinbar sind und ob Foucaults Machtanalyse mit Blochs Hoffnungsphilosophie verbunden werden kann, bleibt umstritten. Gerade diese Spannung macht die Konfrontation jedoch für gegenwärtige kritische Theorie äußerst produktiv.

6.3.1 Mikrophysik versus Makroutopie

In *Überwachen und Strafen* (1975) und im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* (1976) entwickelt Michel Foucault eine Machtkonzeption, die radikal mit marxistischen wie liberalen Machttheorien bricht. Macht ist für ihn nicht primär repressiv, nicht bloß Verbot oder Unterdrückung und nicht auf Staat oder herrschende Klasse beschränkt. Sie ist vielmehr produktiv, diffus verbreitet und mikrophysisch organisiert. Diese Neukonzeption hat weitreichende Konsequenzen für die Möglichkeit von Kritik, Widerstand und gesellschaftlicher Transformation.

Die Mikrophysik der Macht beschreibt ihre Funktionsweise auf der Ebene alltäglicher Praktiken, kleiner Techniken und lokaler Verfahren. Macht operiert nicht hauptsächlich durch große Verbote, spektakuläre Repression oder sichtbare Gewalt. Sie wirkt vielmehr durch Disziplinierung der Körper, Normalisierung von Verhalten und Produktion von Subjektivitäten. Schule, Klinik, Fabrik und Kaserne sind exemplarische Orte dieser mikrophysischen Macht. Sie organisiert den Raum, strukturiert die Zeit, überwacht Bewegungen und produziert genau die Subjekte, die sie benötigt.

Diese Macht ist weder zentralisiert noch von einer einzigen Instanz kontrolliert, noch reduzierbar auf Entscheidungen von Herrschenden. Sie funktioniert dezentral und lokal, durch Tausende kleiner Praktiken, die niemand zentral steuert. Lehrer, Ärzte und Fabrikaufseher sind nicht bloße Agenten einer übergeordneten Macht; sie sind selbst Effekte und Träger von Machtverhältnissen, die sie durch ihre alltäglichen Handlungen reproduzieren. Diese Dezentralisierung macht Macht schwerer angreifbar, schwerer lokalisierbar und schwerer zu bekämpfen.

Foucault betont ausdrücklich die Produktivität der Macht. Sie erzeugt nicht nur Gehorsam und Unterwerfung, sondern auch Wissen, Diskurse und Subjektivitäten. Die medizinische Macht produziert den medizinischen Diskurs, das Wissen über den Körper und das Subjekt

als Patient. Die pädagogische Macht erzeugt pädagogisches Wissen, Diskurse über Entwicklung und Lernen sowie das Kind als Objekt und Subjekt der Erziehung. Diese Produktivität ist nicht mit Positivität zu verwechseln: Was die Macht produziert, dient letztlich ihrer eigenen Reproduktion und Ausweitung.

Blochs Makroutopie der Befreiung

Ernst Bloch denkt emanzipatorische Transformation auf der Makroebene gesellschaftlicher Verhältnisse. Revolution bedeutet für ihn nicht die Veränderung einzelner Praktiken oder die Reform lokaler Institutionen, sondern die fundamentale Umwälzung der Gesamtgesellschaft. Die Überwindung der Entfremdung, die Verwirklichung der Heimat und die Realisierung des *Noch-Nicht* erfordern die Transformation der Eigentumsverhältnisse, der Produktionsweise und der gesellschaftlichen Organisation als Ganzer. Diese makroskopische Perspektive steht in radikalem Gegensatz zu Foucaults Mikrophysik.

Die konkrete Utopie, die Bloch entfaltet, ist keine lokale Alternative, keine Nischenpraxis und keine Fluchtlinie aus bestehenden Ordnungen. Sie ist vielmehr der Entwurf einer anderen Gesellschaft, die Vision fundamentaler Transformation und die Antizipation eines Zustands, in dem die grundlegenden Strukturen anders organisiert sind. Diese Utopie betrifft nicht nur einzelne Bereiche – Schule, Medizin oder Sexualität –, sondern die Totalität der gesellschaftlichen Verhältnisse. Ohne diese Totalitätsperspektive bleibt nach Bloch jede Veränderung partiell, begrenzt und letztlich affirmativ.

Diese Makroperspektive setzt voraus, dass es zentrale Strukturen gibt, deren Transformation die gesamte Gesellschaft verändert. Für Bloch wie für Marx sind dies primär die ökonomischen Verhältnisse: das Eigentum an den Produktionsmitteln, die Organisation der Produktion und die Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums. Würden diese zentralen Strukturen transformiert, so würde sich nach dieser Logik auch in allen anderen Bereichen Neues eröffnen – in Bildung, Medizin und Sexualität. Die Mikropraktiken würden sich verändern, sobald die Makrostrukturen grundlegend anders wären.

Foucault kritisiert diese Perspektive als ökonomistisch. Die Annahme, dass die Veränderung der Produktionsverhältnisse automatisch alle anderen Bereiche transformieren würde, hält er für illusionär. Machtverhältnisse in Schule, Klinik und Familie sind nicht bloßer Reflex ökonomischer Strukturen, nicht abgeleitet aus Klassenverhältnissen und nicht durch bloße Veränderung der Eigentumsverhältnisse zu überwinden. Sie besitzen ihre eigene Logik, ihre eigene Geschichte und ihre eigene Widerständigkeit. Die Sowjetunion hat beispielsweise die Produktionsverhältnisse transformiert, gleichzeitig aber viele Machtverhältnisse reproduziert oder sogar verschärft.

Die Frage der Totalität

Die Differenz zwischen Mikrophysik und Makroutopie zeigt sich auch in der Frage, ob und wie Totalität gedacht werden kann. Foucault ist skeptisch gegenüber Totalitätsbegriffen und gegenüber der Vorstellung, die Gesellschaft als Ganzes verstehen oder transformieren zu können. Für ihn ist Gesellschaft kein einheitliches System, keine Totalität mit einem Zentrum und keine Struktur, die als Ganze zu erfassen wäre. Sie ist vielmehr ein Ensemble heterogener Praktiken, eine Vielheit von Machtverhältnissen – ohne Zentrum und ohne Einheit.

Diese Ablehnung der Totalität hat methodische Konsequenzen. Foucault analysiert spezifische Institutionen, lokale Praktiken und begrenzte historische Perioden. Er schreibt keine Universalgeschichte, entwickelt keine Gesamttheorie der Gesellschaft und entwirft keine umfassende Vision gesellschaftlicher Transformation. Diese methodische Beschränkung ist bewusst gewählt – sie ist kein Defizit, sondern Prinzip. Eine Totalitätsperspektive würde nach Foucault die Komplexität reduzieren, Heterogenes vereinheitlichen und Differenzen einebnen.

Bloch hält hingegen an der Möglichkeit fest, Totalität zu denken – allerdings in spezifischer, offener Form. Gesellschaft ist für ihn nicht bloß ein loses Ensemble disparater Praktiken, sondern besitzt Struktur, Zusammenhang und ein Zentrum – nicht räumlich, sondern im Sinne zentraler Widersprüche, die andere Konflikte strukturieren. Der Klassenwiderspruch ist nicht der einzige Widerspruch, aber er ist zentral und strukturierend; an ihm verdichten sich andere Konflikte. Diese Totalitätsperspektive ermöglicht strategisches Denken, die Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebenwidersprüchen sowie die Konzentration von Kräften.

Die entscheidende Frage lautet: Lässt sich Gesellschaft als Totalität begreifen, ohne ihre Komplexität zu reduzieren? Kann man Zentren identifizieren, ohne die Vielfalt der Machtverhältnisse zu ignorieren? Oder schließen sich Totalitätsperspektive und Aufmerksamkeit für Mikrophysik gegenseitig aus? Diese Frage ist nicht abstrakt zu beantworten. Entscheidend ist vielmehr, wie Totalität jeweils konzipiert wird. Eine offene, widersprüchliche und durch Kämpfe strukturierte Totalität unterscheidet sich grundlegend von einer geschlossenen, harmonischen und determinierten Totalität.

Die Ebene der Intervention

Die Differenz zwischen Mikrophysik und Makroutopie betrifft auch die Frage, wo emanzipatorische Intervention ansetzen soll.

Foucaults Analyse legt nahe, dass Intervention auf der Mikroebene erfolgen muss – dort, wo Macht konkret wirkt. Widerstand gegen disziplinierende Praktiken in der Schule, gegen normalisierende Verfahren in der Medizin oder gegen Überwachungstechniken in verschiedenen Institutionen ist für Foucault der eigentliche Ort emanzipatorischer Politik. Diese Kämpfe sind nicht unter eine Gesamtstrategie zu subordinieren und nicht bloß Mittel für eine große Transformation; sie besitzen ihren Wert in sich selbst.

Diese Perspektive hat den Vorteil, konkret, erfahrungsnah und unmittelbar handlungsorientierend zu sein. Menschen, die in Schulen arbeiten, können direkt gegen disziplinierende Praktiken intervenieren; Menschen in medizinischen Institutionen können gegen normalisierende Verfahren kämpfen. Solche Kämpfe erfordern keine Gesamttheorie der Gesellschaft, keine umfassende revolutionäre Strategie und keine Orientierung auf ein fernes Ziel. Sie können hier und jetzt geführt werden, konkrete Verbesserungen erreichen und lokale Verhältnisse verändern.

Allerdings bleiben lokale Kämpfe isoliert, wenn sie nicht durch gemeinsame Perspektiven, strategische Koordination und Orientierung auf übergeordnete Ziele verbunden werden. Die Transformation der Schule bleibt begrenzt, solange die ökonomischen Verhältnisse unverändert bleiben, solange die Schule Arbeitskraft für den Markt produzieren muss und

solange Bildung Privilegien reproduziert. Mikrokämpfe können vom System absorbiert, neutralisiert oder auf bloße Reformen reduziert werden, die das Grundlegende unangetastet lassen.

Blochs Makroperspektive setzt Intervention auf der Ebene grundlegender gesellschaftlicher Strukturen voraus. Revolution ist nicht die Summe lokaler Kämpfe und nicht die Addition von Mikroveränderungen, sondern die qualitative Transformation der Gesamtverhältnisse. Diese Transformation erfordert Organisation, Strategie und Orientierung auf ein gemeinsames Ziel. Die verschiedenen Kämpfe – in Schule, Fabrik und Familie – müssen durch die gemeinsame Perspektive fundamentaler gesellschaftlicher Transformation verbunden werden.

Diese Perspektive hat den Vorteil, nicht bei partiellen Veränderungen stehenzubleiben, die Notwendigkeit grundlegender Transformation im Blick zu behalten und strategisch zu denken. Sie birgt jedoch auch Gefahren: Sie kann konkrete, unmittelbare Kämpfe entwerten, sie auf bloße Mittel für ein fernes Ziel reduzieren und sie einer Gesamtstrategie subordinieren, die ihre Eigenlogik ignoriert. Sie kann zur Vertröstung führen und die Gegenwart zugunsten einer möglicherweise illusorischen Zukunft opfern.

Die zeitliche Dimension

Die Differenz zwischen Mikrophysik und Makroutopie zeigt sich auch in der temporalen Ausrichtung.

Foucaults Analysen sind primär gegenwartsorientiert. Er untersucht, wie Macht hier und jetzt funktioniert, wie sie konkret operiert und wie sie sich in spezifischen Praktiken manifestiert. Geschichte ist für ihn vor allem Genealogie der Gegenwart – die Rekonstruktion, wie die gegenwärtigen Verhältnisse entstanden sind. Foucault entwickelt jedoch keine Philosophie der Zukunft, keine Vision dessen, was kommen soll, und keine Utopie im emphatischen Sinne.

Diese Gegenwartszentrierung kann als Realismus verstanden werden: als Verzicht auf spekulative Zukunftsentwürfe und als Konzentration auf das Analysierbare. Sie kann aber auch als Resignation interpretiert werden – als Aufgabe der Hoffnung und als Unfähigkeit, über die Gegenwart hinauszudenken. Foucaults spätere Arbeiten zur Antike und zu den Selbsttechnologien zeigen ein gewisses Interesse an Alternativen; diese bleiben jedoch historisch, beschreibend und werden nicht zur Grundlage einer Zukunftsvision.

Blochs Philosophie ist primär zukunftsorientiert. Das *Noch-Nicht* liegt in der Zukunft; die Heimat ist zu verwirklichen; die Utopie ist zu realisieren. Die Gegenwart ist wichtig als Ort der Kämpfe um die Zukunft, als Terrain, auf dem Möglichkeiten verwirklicht werden müssen. Die Vergangenheit dient als Erbschaft, als Reservoir von Vorscheinen und als Quelle noch nicht realisierter Hoffnungen. Das Zentrum liegt jedoch in der Zukunft – in dem, was werden kann und werden soll.

Diese Zukunftsorientierung mobilisiert, orientiert und gibt Hoffnung. Sie birgt jedoch die Gefahr, die Gegenwart zu entwerten, sie auf eine bloße Durchgangsstation zu reduzieren und sie für eine Zukunft zu opfern, die vielleicht Illusion bleibt. Die Balance zwischen gegenwärtiger Analyse und zukünftiger Hoffnung ist schwierig. Sie muss permanent neu justiert werden und ist vielleicht nicht theoretisch, sondern nur praktisch zu lösen.

6.3.2 Die Produktivität der Macht und die Möglichkeit der Befreiung

Michel Foucault revolutioniert in den 1970er Jahren das Verständnis von Macht durch die These ihrer Produktivität. In *Der Wille zum Wissen* (1976) – dem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* – formuliert er diesen Gedanken programmatisch:

„Man muß aufhören, die Wirkungen der Macht immer nur negativ zu beschreiben, als ob sie nur ‚ausschließen', ‚unterdrücken', ‚verdrängen', ‚zensieren', ‚abstrahieren', ‚maskieren', ‚verschleiern' würde. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; sie produziert Wirklichkeit; sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion" (*Sexualität und Wahrheit I*, S. 113–114).

Diese These bricht radikal mit der traditionellen Machtkonzeption, die Macht primär als repressiv, verhindernd und verneinend begriffen hatte.

Die Produktivität der Macht manifestiert sich in mehreren Dimensionen. Sie produziert Diskurse – also Systeme von Aussagen, die festlegen, was sagbar ist, was als wahr gilt und was als wissenschaftlich akzeptabel erscheint. Der medizinische Diskurs über Sexualität ist nicht bloß Repression von Sexualität; er erzeugt vielmehr ein ganzes Wissen über Sexualität, eine detaillierte Taxonomie sexueller Praktiken und eine umfassende Maschinerie der Beobachtung, Klassifikation und Normalisierung. Macht spricht nicht einfach Verbote aus; sie bringt Sexualität zum Sprechen, erzwingt die Beichte und organisiert die systematische Diskursproduktion über Sexualität.

Macht produziert zudem Subjekte. Das moderne Individuum ist keine ursprüngliche Gegebenheit, die dann von Macht unterdrückt würde; es ist vielmehr Effekt von Machtpraktiken. Disziplinartechniken – in Schule, Kaserne, Fabrik und Gefängnis – erzeugen das fügsame, das produktive und das normalisierte Subjekt. Diese Produktion ist nicht bloß äußere Formung eines Vorgegebenen, sondern konstitutiv: Die Subjektivität selbst – die Art und Weise, wie Menschen sich verstehen, ihre Identität konzipieren und ihr Inneres erleben – entsteht als Produkt von Machtpraktiken.

Schließlich produziert Macht auch Körper im spezifischen Sinne. Der Körper ist keine natürliche Gegebenheit, die dann von Kultur überformt würde; er ist selbst historisch und durch Machtpraktiken geformt. Die Disziplin des Körpers – seine Haltungen, Bewegungen und Fähigkeiten – ist nicht Unterdrückung natürlicher Impulse, sondern Produktion eines bestimmten Körpertypus. Der militärische Körper, der fabrikdisziplinierte Körper und der schulische Körper sind unterschiedliche Produktionen, die jeweils spezifische Dispositionen und Fähigkeiten hervorbringen.

Das Problem der Befreiung

Foucaults Konzept produktiver Macht stellt die klassische Idee der Befreiung radikal infrage. Wenn Macht nicht primär repressiv ist und nichts unterdrückt, das ursprünglich frei wäre, kann Befreiung nicht länger als Abwurf von Ketten oder Rückkehr zu einem natürlichen, authentischen Zustand verstanden werden. Was sollte überhaupt befreit werden, wenn es kein unterdrücktes Ursprüngliches gibt? Wenn Subjektivität selbst Produkt von Macht ist, was könnte dann von der Macht befreit werden? Die Vorstellung eines authentischen Selbst,

das unter der Macht verborgen läge und nur freigesetzt werden müsste, erscheint Foucault als Illusion.

Diese Kritik richtet sich gegen die gesamte emanzipatorische Tradition – von der Aufklärung über Marx bis zur Psychoanalyse. Die Aufklärung dachte Befreiung als Befreiung der Vernunft von Vorurteilen und Aberglauben. Marx verstand sie als Befreiung der Produktivkräfte von kapitalistischen Fesseln und der menschlichen Natur von Entfremdung. Die Psychoanalyse sah sie als Befreiung des verdrängten Unbewussten und Überwindung neurotischer Hemmungen. Alle diese Konzeptionen setzen voraus, dass es etwas gibt – Vernunft, menschliche Natur, Unbewusstes –, das durch Macht unterdrückt wird und befreit werden kann.

Foucault verwirft diese Voraussetzung. Es gibt keine ursprüngliche Vernunft vor den Diskursen, die sie konstituieren; keine menschliche Natur vor den Praktiken, die sie produzieren; kein ursprüngliches Begehren vor den Dispositiven, die es organisieren. Was als ursprünglich erscheint, ist historisch produziert und Effekt von Macht. Es ist daher nicht zu befreien, sondern durch andere Praktiken zu transformieren, die andere Subjektivitäten hervorbringen würden. Die entscheidende Frage lautet nicht: Wie befreien wir das Unterdrückte? Sondern: Wie verändern wir die Praktiken, die uns produzieren?

Diese Position wird häufig als nihilistisch missverstanden – als würde Foucault Widerstand, Kritik und Transformation grundsätzlich leugnen. Das ist jedoch nicht der Fall. Foucault leugnet nicht die Möglichkeit von Transformation; er konzipiert sie nur anders: nicht als Befreiung eines Ursprünglichen, sondern als Produktion von Neuem, als Erfindung anderer Lebensformen und als Schaffung neuer Subjektivitäten. Diese Transformation ist keine Rückkehr zu einem natürlichen Zustand, sondern Bewegung hin zu historisch neuen Möglichkeiten.

Blochs Konzept der Befreiung

Ernst Bloch hält an der Kategorie der Befreiung fest, denkt sie jedoch komplexer und weniger naiv als die kritisierte Aufklärungstradition. Befreiung ist für ihn nicht die Rückkehr zu einem ursprünglichen Zustand oder die Wiederherstellung einer verlorenen Natur. Sie ist vielmehr die Verwirklichung von Möglichkeiten, die angelegt, aber noch nicht realisiert sind – die Ankunft in der Heimat, „worin noch niemand war“. Diese paradoxe Formulierung macht deutlich, dass Bloch nicht an einen vorsozialen oder vorhistorischen Zustand denkt, zu dem zurückzukehren wäre. Die Heimat liegt nicht hinter uns, sondern vor uns; sie ist Zukunft, nicht Vergangenheit.

Dennoch setzt Bloch voraus, dass es etwas gibt, das befreit werden kann und soll: die menschlichen Möglichkeiten, die unter kapitalistischen Verhältnissen blockiert werden; die Produktivkräfte, die durch Eigentumsverhältnisse gefesselt sind; die Kreativität, die durch Entfremdung gehemmt wird. Diese Möglichkeiten sind nicht ursprünglich im Sinne von vorsozial oder vorhistorisch; sie sind historisch produziert und Resultat gesellschaftlicher Entwicklung. Sie werden jedoch blockiert, nicht realisiert und durch die bestehenden Verhältnisse verhindert. Befreiung bedeutet daher ihre Verwirklichung.

Diese Konzeption steht in Spannung zu Foucaults produktiver Macht. Wenn alles, was existiert, Produkt von Macht ist und es nichts vor oder außerhalb der Macht gibt, dann

existieren auch keine blockierten Möglichkeiten, die unabhängig von Macht befreit werden könnten. Die Möglichkeiten selbst sind Produkte bestimmter Machtformationen; sie sind nicht von Macht zu befreien, sondern durch andere Machtpraktiken zu transformieren. Was Bloch als blockierte Möglichkeit versteht, würde Foucault als Effekt einer bestimmten Machtkonstellation analysieren – zu transformieren, aber nicht zu befreien.

Bloch würde Foucaults Position umgekehrt kritisieren: Sie ebnet die Unterscheidung zwischen repressiven und emanzipatorischen Aspekten von Macht ein, macht normativ begründete Kritik unmöglich und lässt offen, warum bestimmte Transformationen anderen vorzuziehen wären. Wenn alle Subjektivitäten Produkte von Macht sind und es kein Kriterium außerhalb der Macht gibt, bleibt unklar, warum neue Subjektivitäten besser sein sollten als alte. Blochs Konzept blockierter Möglichkeiten bietet hingegen normative Orientierung: Transformation ist gut, wenn sie objektiv angelegte, aber blockierte Möglichkeiten verwirklicht.

Die Frage des Widerstands

Foucault entwickelt ein Konzept von Widerstand, das nicht auf Befreiung, sondern auf Transformation zielt. Der berühmte Satz lautet: „Wo Macht ist, ist Widerstand“ (*Sexualität und Wahrheit I*, S. 116–117). Dieser Widerstand liegt nicht außerhalb der Macht, nicht vor ihr und nicht unabhängig von ihr; er ist immanent den Machtverhältnissen, ihre Kehrseite und konstitutiv für sie. Macht produziert nicht nur Unterwerfung, sondern auch Widerstand; Disziplin erzeugt nicht nur fügsame Körper, sondern auch Praktiken der Verweigerung, Subversion und Umkehrung.

Dieser Widerstand ist plural, lokal und nicht zentralisiert. Es gibt nicht den einen großen Widerstand und nicht die Revolution als singuläres Ereignis, das die Macht stürzt. Es existieren vielmehr vielfältige Widerstände – in unterschiedlichen Institutionen, gegen verschiedene Aspekte von Macht und mit je eigener Logik. Diese Widerstände sind nicht unter eine Gesamtstrategie zu koordinieren oder unter ein gemeinsames Ziel zu subordinieren; sie besitzen ihre eigene Temporalität und Dignität.

Diese Konzeption passt konsequent zu Foucaults Machtanalyse. Wenn Macht dezentral und mikrophysisch operiert, muss auch Widerstand dezentral und lokal ansetzen. Wenn Macht produktiv ist und Subjektivitäten produziert, muss Widerstand ebenfalls produktiv sein – er muss andere Subjektivitäten erzeugen und mit neuen Lebensformen experimentieren. Solche Widerstände sind nicht negativ (bloße Verweigerung), sondern positiv: Erfindung und Kreation.

Bloch würde diese Konzeption als unzureichend kritisieren. Die Pluralität lokaler Widerstände ersetzt nicht die Notwendigkeit koordinierter, strategischer Praxis, die auf fundamentale Transformation zielt. Einzelne Widerstände bleiben isoliert und begrenzt; sie können absorbiert oder neutralisiert werden, wenn sie nicht durch gemeinsame Perspektiven verbunden werden. Revolution ist nicht die Summe lokaler Widerstände, sondern qualitative Umwälzung der Gesamtverhältnisse. Diese Umwälzung erfordert Organisation, Strategie und Orientierung auf ein gemeinsames Ziel – die Verwirklichung des *Noch-Nicht*.

Die normative Dimension

Ein zentrales Problem von Foucaults Position liegt in der normativen Fundierung von Kritik. Wenn alle Ordnungen Produkte von Macht sind, wenn es kein Außen der Macht gibt und keine ursprüngliche Freiheit oder Natur als Maßstab dient – warum sollte man dann bestimmte Machtformationen kritisieren und andere affirmieren? Warum die Disziplin kritisieren, wenn sie ebenso Produkt von Macht ist wie jede Alternative? Diese Frage hat Foucault zeitlebens beschäftigt, ohne dass er eine vollständig befriedigende Antwort gefunden hätte.

Foucault schlägt verschiedene Wege vor, die jedoch jeweils Schwierigkeiten bergen. Eine Antwort verweist auf die Erfahrung der Subjekte selbst: Bestimmte Machtformationen werden als unerträglich, erstickend oder limitierend erlebt. Diese Erfahrung bildet eine legitime Basis für Kritik und Widerstand. Das ist jedoch problematisch, weil Subjekte und ihre Erfahrungen selbst Produkte von Macht sind. Was als unerträglich empfunden wird, ist historisch variabel und Effekt von Machtverhältnissen – Kritik gerät damit in einen Zirkel.

Eine andere Antwort verweist auf die Möglichkeit anderer Existenzweisen. In seinen späten Arbeiten entwickelt Foucault das Konzept der „Ästhetik der Existenz“, der Selbstgestaltung und der Arbeit an sich selbst. Die antiken Praktiken der Selbstsorge zeigen, dass andere Formen der Subjektivierung möglich waren und sind. Diese historischen Alternativen beweisen, dass gegenwärtige Formen nicht notwendig sind. Doch auch diese Antwort bleibt unbefriedigend: Warum sollten antike Praktiken besser sein? Warum Selbstgestaltung erstrebenswert?

Blochs ontologische Fundierung von Kritik umgeht diese Aporien. Kritik gründet in den objektiv blockierten Möglichkeiten – in dem, was sein könnte, aber nicht realisiert wird. Diese Möglichkeiten sind keine subjektiven Wünsche und keine kontingenten Alternativen; sie sind in der Wirklichkeit selbst angelegt, objektiv real als *Noch-Nicht* und sollen verwirklicht werden. Diese ontologische Fundierung verleiht der Kritik normative Kraft: Die bestehenden Verhältnisse sind zu kritisieren, weil sie objektiv gegebene Möglichkeiten blockieren.

Allerdings steht auch diese Fundierung vor der Frage, wie objektive Möglichkeiten zuverlässig identifiziert werden können, wer darüber entscheidet, was objektiv möglich ist, und ob diese Identifikation nicht selbst Machtverhältnisse reproduziert. Foucault würde argumentieren, dass Blochs objektive Möglichkeiten selbst Konstrukte sind – sie existieren nicht unabhängig von Diskursen und Praktiken, und ihre Identifikation hat selbst Machteffekte. Die Spannung zwischen beiden Positionen lässt sich nicht einfach auflösen; sie reflektiert fundamentale Probleme kritischer Theorie nach dem Ende metaphysischer Letztbegründungen.

6.3.3 Späte Selbsttechnologien und das „objektiv-real Mögliche“

Foucaults Wende zur Selbstsorge

Michel Foucault vollzieht in seinen späten Arbeiten – insbesondere in den Bänden zwei und drei von *Sexualität und Wahrheit* (beide 1984) – eine bemerkenswerte theoretische Wendung. Nach den Analysen moderner Disziplinarmacht wendet er sich der Antike zu und untersucht die „Technologien des Selbst“, die „Selbstpraktiken“ und die „Sorge um sich“. Diese Wendung ist nicht bloß historisches Interesse; sie dient vielmehr der Suche nach alternativen Formen der Subjektivierung und nach Möglichkeiten, das Selbst anders zu

gestalten als durch moderne Disziplinarmacht. Die antiken Praktiken zeigen, dass Subjektivität nicht notwendig so organisiert sein muss, wie sie in der Moderne organisiert ist.

Die antike Selbstsorge bezeichnet Praktiken der bewussten Selbstgestaltung, der Arbeit an sich selbst und der ästhetischen Formung der eigenen Existenz. Die griechische und römische Elite entwickelte elaborate Techniken der Selbstbeherrschung – nicht primär aus moralischen Geboten oder religiösen Vorschriften, sondern als Form der Lebenskunst. Die Diätetik regulierte Essen und Trinken, um das rechte Maß zu finden. Die Ökonomik organisierte Haushaltsführung und eheliche Beziehungen nach Prinzipien der Selbstbeherrschung.

Diese Praktiken unterscheiden sich grundlegend von moderner Disziplin. Sie sind nicht von außen auferlegt, nicht durch Institutionen organisiert und nicht durch Überwachung kontrolliert. Sie sind selbst gewählt, frei praktiziert und Ausdruck aristokratischer Freiheit. Das Subjekt gestaltet sich selbst, arbeitet an sich selbst und formt seine Existenz nach selbst gesetzten Maßstäben. Diese Selbstgestaltung ist keine Unterwerfung unter externe Normen, sondern Ausdruck von Autonomie, Freiheit und der Fähigkeit, das eigene Leben als Kunstwerk zu gestalten.

Foucault sieht in diesen antiken Praktiken kein Modell zur Imitation und keine verlorene Authentizität, zu der zurückzukehren wäre. Die antike Selbstsorge war an aristokratische Gesellschaften gebunden, war Privileg weniger und schloss Frauen und Sklaven aus. Sie ist nicht übertragbar auf moderne demokratische Gesellschaften und nicht zu restaurieren. Dennoch zeigt sie, dass andere Formen der Subjektivierung möglich waren und sind und dass die moderne Subjektivität weder natürlich noch notwendig noch die einzig mögliche ist. Diese historische Kontingenz öffnet den Raum für die Frage: Welche anderen Formen der Subjektivierung sind heute möglich?

Die Frage des „objektiv-real Möglichen“

Foucaults Konzept der Selbsttechnologien weist überraschende Parallelen zu Blochs Kategorie des „objektiv-real Möglichen“ auf. Beide fragen nach Möglichkeiten, die real sind, ohne aktuell zu sein, die existieren können, ohne verwirklicht zu sein. Foucaults historische Analysen zeigen: Diese Formen der Subjektivierung waren real, wurden praktiziert und waren keine bloßen theoretischen Konstrukte. Ihre Existenz in der Vergangenheit beweist, dass sie möglich sind. Ihre Nicht-Existenz in der Gegenwart zeigt, dass die gegenwärtigen Formen kontingent sind und nicht notwendig.

Diese historisch belegte Möglichkeit unterscheidet sich von bloßer Phantasie oder utopischem Wunschdenken. Nicht alles Denkbare ist real möglich. Aber was einmal real war, kann prinzipiell wieder real werden – wenn auch in transformierter Form. Die antiken Selbstpraktiken sind nicht einfach zu übernehmen oder zu restaurieren. Dennoch zeigen sie Möglichkeiten der Selbstgestaltung, die in modernen Gesellschaften entwickelt werden könnten – unter völlig anderen Bedingungen, in anderen Formen und mit anderen Inhalten.

Bloch würde hier vom „objektiv-real Möglichen“ sprechen. Diese Möglichkeiten sind nicht bloß logisch denkbar oder subjektiv gewünscht; sie sind objektiv, weil sie in der Struktur der Wirklichkeit angelegt sind und die Bedingungen ihrer Verwirklichung existieren oder herstellbar sind. Sie sind real, weil sie keine abstrakten Möglichkeiten darstellen, sondern

konkrete – in der Geschichte bereits verwirklichte oder gegenwärtig sich abzeichnende – Möglichkeiten. Sie sind möglich, weil sie noch nicht verwirklicht sind, weil ihre Verwirklichung Praxis erfordert und weil sie *Noch-Nicht* sind.

Die Differenz zwischen Foucault und Bloch liegt in der Art der Fundierung dieser Möglichkeiten. Foucault fundiert sie historisch-empirisch: Was war, kann prinzipiell wieder sein – wenn auch anders. Bloch fundiert sie ontologisch: Was in der Struktur der Wirklichkeit angelegt ist, kann und soll verwirklicht werden. Foucault zeigt durch historische Genealogie die Kontingenz des Gegenwärtigen; Bloch zeigt durch ontologische Analyse die Tendenzen des Wirklichen. Beide Verfahren öffnen Möglichkeitsräume, aber auf verschiedene Weise.

Die Grenzen der Selbstgestaltung

Foucaults späte Arbeiten zur Selbstsorge werden oft als Rückzug von der Machtanalyse gelesen – als Flucht ins Private, als Aufgabe politischer Kritik. Diese Lesart ist problematisch, zeigt aber ein reales Problem. Die Selbsttechnologien operieren auf der Ebene individueller Praktiken, individueller Selbstgestaltung und individueller Lebensführung. Sie verändern nicht die Strukturen, nicht die Institutionen und nicht die Makroverhältnisse. Die Frage stellt sich: Kann individuelle Selbstgestaltung gesellschaftliche Transformation ersetzen? Oder bleibt sie notwendig begrenzt auf Nischen, auf privilegierte Individuen und auf Praktiken, die das System tolerieren kann, weil sie es nicht fundamental herausfordern?

Foucault selbst war sich dieser Grenzen bewusst. Die antike Selbstsorge war Privileg der aristokratischen Elite; sie setzte Freizeit, Bildung und ökonomische Sicherheit voraus. Unter modernen, kapitalistischen Bedingungen – wo die meisten Menschen ihre Arbeitskraft verkaufen müssen, Zeit knapp ist und Selbstgestaltung durch die Wellness-Industrie kommodifiziert wird – sind die Möglichkeiten individueller Selbstsorge begrenzt. Die Frage bleibt: Wie können Selbstpraktiken mit struktureller Transformation verbunden werden? Wie kann individuelle Selbstgestaltung Teil kollektiver Emanzipation werden?

Bloch würde argumentieren, dass individuelle Selbstgestaltung allein nicht ausreicht. Sie muss ergänzt werden durch kollektive Transformation der Verhältnisse. Die Verwirklichung des *Noch-Nicht* erfordert nicht nur, dass Individuen an sich arbeiten, sondern dass die gesellschaftlichen Strukturen verändert werden, die die Möglichkeiten individueller Selbstentfaltung begrenzen. Die Heimat ist nicht durch individuelle Selbstsorge zu erreichen, sondern durch kollektive Revolution, die die Bedingungen schafft, unter denen alle Menschen – nicht nur privilegierte Eliten – sich selbst gestalten können.

Bloch würde jedoch auch anerkennen, dass die individuelle Dimension nicht zu vernachlässigen ist. Die Transformation der Verhältnisse muss von der Transformation der Subjektivitäten begleitet werden; neue Gesellschaft erfordert neue Menschen. Die Arbeit an sich selbst, die Entwicklung neuer Lebensformen und die Praktiken der Selbstgestaltung sind keine private Angelegenheit, sondern Teil emanzipatorischer Praxis. Sie sind präfigurativ: Sie antizipieren, wie Menschen unter anderen Verhältnissen leben könnten, und entwickeln Fähigkeiten, die in der befreiten Gesellschaft entfaltet werden könnten.

Die Verbindung von Mikro und Makro

Die produktivste Perspektive verbindet Foucaults Mikropraktiken der Selbstgestaltung mit Blochs Makrovision gesellschaftlicher Transformation. Die Selbsttechnologien sind keine Alternative zur strukturellen Transformation, sondern ein Moment in einem umfassenden Prozess. Individuelle Praktiken der Selbstgestaltung können kollektive Transformation vorbereiten; sie können entwickeln, was Bloch „utopische Funktionen“ nennt: die Fähigkeit zu hoffen, die Bereitschaft zu experimentieren und die Offenheit für Neues.

Die gegenwärtigen Praktiken der Selbstsorge – von Meditation über Yoga bis zu verschiedenen Formen der Therapie – sind ambivalent. Einerseits sind sie oft kommodifiziert und Teil der Wellness-Industrie; sie dienen der Anpassung an entfremdete Verhältnisse statt ihrer Überwindung. Sie helfen Menschen, den Stress der Arbeitswelt zu bewältigen, machen sie funktionsfähiger für das System und neutralisieren ihre kritische Energie. Andererseits können sie Momente enthalten, die über diese Funktion hinausweisen: Sie ermöglichen Erfahrungen anderer Existenzweisen und zeigen, dass anderes möglich ist.

Die Aufgabe kritischer Theorie besteht darin, diese ambivalenten Praktiken zu analysieren, ihre affirmativen und subversiven Momente zu unterscheiden und ihre Potenziale zu identifizieren. Welche Selbstpraktiken dienen bloß der Anpassung? Welche enthalten Momente der Verweigerung und Transformation? Wie können Praktiken der Selbstgestaltung mit kollektiven Kämpfen um strukturelle Transformation verbunden werden? Wie kann verhindert werden, dass Selbstsorge Privatisierung von Politik wird und gesellschaftliche Probleme individualisiert?

Die Frage der Normativität revisited

Foucaults Konzept der Selbstgestaltung als „Ästhetik der Existenz“ versucht, das normative Problem auf neue Weise zu lösen. Die Frage lautet nicht mehr: Was ist das wahre Selbst, das zu befreien wäre? Sondern: Wie können wir uns selbst gestalten, unser Leben als Kunstwerk formen und neue Existenzweisen erfinden? Diese Verschiebung umgeht das Problem des fehlenden Maßstabs: Es geht nicht um Befreiung eines ursprünglichen Selbst, sondern um kreative Selbstgestaltung, die keinen externen Maßstab braucht außer der ästhetischen Qualität der geschaffenen Lebensform.

Auch diese Lösung bleibt jedoch problematisch. Wer entscheidet über die ästhetische Qualität von Lebensformen? Gibt es keine Kriterien, nach denen manche Lebensformen anderen vorzuziehen wären? Ist jede Form der Selbstgestaltung gleich wertvoll, oder gibt es Formen, die zu bevorzugen sind? Foucault gibt auf diese Fragen keine klaren Antworten; er lässt sie bewusst offen. Diese Offenheit kann als Stärke verstanden werden – sie vermeidet Dogmatismus und respektiert Pluralität. Sie kann aber auch als Schwäche gesehen werden – sie gibt keine Orientierung und ermöglicht keine Kritik problematischer Lebensformen.

Blochs „objektiv-real Mögliches“ bietet hier klarere Kriterien. Lebensformen sind zu bevorzugen, wenn sie objektive Möglichkeiten verwirklichen, menschliche Potenziale entfalten und auf die Heimat hin tendieren. Diese Kriterien sind nicht willkürlich oder bloß subjektive Präferenzen; sie sind fundiert in der Analyse dessen, was objektiv möglich ist und in der Struktur der Wirklichkeit angelegt. Diese Fundierung gibt normative Orientierung, birgt aber die Gefahr, zu eng zu werden, zu wenig Raum für Pluralität, Experimente und Formen der Selbstgestaltung zu lassen, die nicht ins Schema passen.

Die produktivste Position verbindet vielleicht Foucaults Offenheit mit Blochs Fundierung. Selbstgestaltung sollte offen sein für Vielfalt, Experimente und nicht vorhersehbare Formen. Gleichzeitig sollte sie orientiert sein an objektiven Möglichkeiten, an der Verwirklichung von Potenzialen und an der Bewegung auf Heimat hin. Diese Balance ist schwierig zu halten und muss permanent neu justiert werden; sie erfordert sowohl Analyse objektiver Möglichkeiten als auch Respekt für die Vielfalt konkreter Selbstgestaltungspraktiken.

6.3.4 Genealogie und Latenz

Michel Foucault entwickelt die Genealogie als historische Methode, die zeigen soll, dass das, was gegenwärtig als notwendig, natürlich oder universal erscheint, historisch geworden ist, kontingent ist und auch anders sein könnte. Die Genealogie fragt nicht nach Ursprüngen im Sinne unveränderlicher Essenzen, sondern nach Herkünften im Sinne kontingenter Entstehungsbedingungen. Sie zeigt nicht, wie etwas notwendig aus früheren Zuständen folgte, sondern wie es durch Kämpfe, Zufälle und strategische Konstellationen entstanden ist. Diese Methode dient der Denaturalisierung des Gegenwärtigen, der Öffnung von Möglichkeitsräumen und der Kritik scheinbarer Notwendigkeiten.

Die genealogische Analyse des Gefängnisses in *Überwachen und Strafen* (1975) zeigt diese Methode exemplarisch. Das moderne Gefängnis erscheint als selbstverständliche, rationale und humane Form der Bestrafung – besser jedenfalls als die grausamen Strafen des Ancien Régime. Foucaults Genealogie macht jedoch deutlich: Diese scheinbare Rationalität ist historisch kontingent. Sie ist das Resultat spezifischer Kämpfe und Strategien und nicht notwendig. Das Gefängnis entstand nicht, weil es die vernünftigste Lösung des Verbrechensproblems gewesen wäre, sondern weil es in ein spezifisches Dispositiv der Disziplinierung passte und Techniken erprobte, die dann verallgemeinert wurden.

Diese Genealogie unterstreicht die Kontingenz der gegenwärtigen Verhältnisse. Was ist, musste nicht so werden; es wurde so durch mögliche, aber nicht notwendige historische Prozesse. Diese Kontingenz bedeutet: Es könnte auch anders sein, es könnte sich ändern, es ist weder natürlich noch notwendig. Die Genealogie ist damit implizit kritisch; sie dient der Denaturalisierung und öffnet Möglichkeitsräume. Sie zeigt nicht, was sein soll, sondern dass das, was ist, nicht sein muss. Diese negative Leistung – die Zerstörung scheinbarer Notwendigkeiten – ist für Foucault bereits kritische Praxis.

Die Kontingenz, die die Genealogie aufdeckt, ist radikal. Nicht nur einzelne Institutionen oder Praktiken sind nicht-notwendig, sondern die fundamentalen Kategorien, mit denen wir die Welt ordnen: die Unterscheidung zwischen normal und pathologisch, zwischen Vernunft und Wahnsinn, zwischen erlaubter und verbotener Sexualität. All diese Unterscheidungen sind historisch kontingent, Produkte spezifischer Machtverhältnisse und weder natürlich noch universal. Diese radikale Historisierung aller Kategorien unterscheidet Foucault von Denkern, die an anthropologischen Konstanten, transhistorischen Strukturen oder universalen Normen festhalten.

Die Latenz des Noch-Nicht bei Bloch

Ernst Bloch denkt Latenz als Struktur des *Noch-Nicht* – als das, was in der Gegenwart angelegt ist, aber noch nicht manifest, noch nicht verwirklicht ist. Diese Latenz ist keine bloße logische Möglichkeit und kein bloß denkbares Alternativszenario; sie ist objektiv-reale

Möglichkeit, die in den Strukturen der Wirklichkeit selbst liegt. Sie ist latent, weil sie nicht aktuell ist und noch nicht realisiert wurde; sie ist jedoch real, weil sie in den Tendenzen der Wirklichkeit angelegt ist und auf Verwirklichung drängt.

Die Latenz unterscheidet sich grundlegend von Kontingenz. Kontingenz bedeutet: Es könnte auch anders sein; es gibt keine Notwendigkeit, warum es so ist, wie es ist. Latenz bedeutet: Es wird anders werden; es tendiert darauf, anders zu werden; es drängt zur Verwirklichung. Kontingenz ist offen in alle Richtungen; Latenz ist gerichtet auf spezifische Möglichkeiten. Kontingenz macht keine Aussagen über Wahrscheinlichkeiten; Latenz identifiziert, was wahrscheinlicher ist als anderes. Diese Differenz ist entscheidend für die Möglichkeit von Hoffnung, Orientierung und strategischer Praxis.

Bloch identifiziert Latenz in verschiedenen Bereichen. In der Ökonomie sind die Produktivkräfte latent über die kapitalistischen Produktionsverhältnisse hinaus entwickelt; sie könnten anders organisiert werden und drängen auf Vergesellschaftung. In der Kultur sind utopische Vorscheine in Kunst und Literatur latent präsent; sie sind noch nicht voll entfaltet und zu retten sowie zu konkretisieren. Im Bewusstsein ist das *Noch-Nicht-Bewusste* latent vorhanden; es ist zu explizieren und zur Klarheit zu bringen. Diese Latenzen sind nicht einfach gegeben oder selbstverständlich; ihre Identifikation erfordert Analyse, Theorie und das, was Bloch *docta spes* – gelehrte Hoffnung – nennt.

Die Differenz zur Kontingenz ist politisch entscheidend. Wenn alles kontingent ist und es keine Tendenzen, keine Latenz und keine Richtungen gibt, fehlt die Grundlage für begründete Hoffnung, strategische Orientierung und die Unterscheidung zwischen progressiven und regressiven Entwicklungen. Man könnte nur konstatieren: Alles könnte anders sein. Man könnte jedoch nicht sagen: Bestimmte Entwicklungen sind wahrscheinlicher, objektiv fundiert und auf sie hin zu arbeiten. Diese Unterscheidungsfähigkeit ist für Bloch konstitutiv für emanzipatorische Politik.

Die Möglichkeit der Verbindung

Die Frage stellt sich, ob Foucaults Kontingenz und Blochs Latenz verbindbar sind oder ob sie unvereinbare Positionen darstellen. Eine mögliche Verbindung könnte argumentieren: Foucaults Genealogie zeigt die Kontingenz dessen, was geworden ist; Blochs Analyse zeigt die Latenz dessen, was werden kann. Das Vergangene und Gegenwärtige ist kontingent; das Zukünftige ist latent. Diese Verbindung würde die kritische Kraft der Genealogie nutzen – die Denaturalisierung des Bestehenden – und sie mit der orientierenden Kraft der Latenz-Analyse verbinden – der Identifikation dessen, worauf zu hoffen berechtigt ist.

Diese Verbindung stößt jedoch auf theoretische Schwierigkeiten. Foucault würde argumentieren, dass auch die Zukunft kontingent ist, dass es keine objektiven Tendenzen gibt, die bestimmte Entwicklungen wahrscheinlicher machen als andere. Die Annahme solcher Tendenzen wäre für ihn Rückfall in Teleologie, Geschichtsphilosophie und metaphysische Setzungen. Die Zukunft ist radikal offen, nicht antizipierbar durch Analyse gegenwärtiger Tendenzen und nicht zu fundieren in objektiven Strukturen.

Bloch würde umgekehrt argumentieren, dass Foucaults radikale Kontingenz die Möglichkeit von Orientierung, Strategie und begründeter Hoffnung zerstört. Ohne Analyse der Tendenzen bleibt man orientierungslos und kann nicht unterscheiden zwischen

Möglichkeiten, die zu verfolgen lohnen, und solchen, die illusionär sind. Die Kontingenz des Vergangenen anzuerkennen ist wichtig – sie befreit von deterministischen Geschichtsphilosophien. Die Kontingenz der Zukunft zu behaupten macht emanzipatorische Politik jedoch unmöglich, weil sie keine Grundlage für strategische Entscheidungen gibt.

Eine vermittelnde Position könnte argumentieren: Die Zukunft ist kontingent in dem Sinne, dass sie nicht determiniert ist, dass menschliche Praxis zählt und dass Transformation Kampf erfordert. Sie ist jedoch nicht beliebig kontingent; es gibt Strukturen, Widersprüche und Kräfteverhältnisse, die bestimmte Entwicklungen wahrscheinlicher machen als andere. Diese partielle Determination – weder Determinismus noch reine Kontingenz – erlaubt strategisches Denken, ohne in teleologische Geschichtsphilosophie zu verfallen. Diese Position versucht, zwischen Foucaults Offenheit und Blochs Orientiertheit zu navigieren.

Archäologie versus Teleologie

Michel Foucault entwickelt in *Die Ordnung der Dinge* (1966) und *Archäologie des Wissens* (1969) die archäologische Methode als Alternative zur traditionellen Geistesgeschichte. Die Archäologie untersucht Diskursformationen – Systeme von Aussagen, die definieren, was zu einer bestimmten Zeit sagbar ist, was als wissenschaftlich gilt und welche Gegenstände konstituiert werden. Diese Diskursformationen besitzen Regeln, Ordnungen und Strukturen; diese sind jedoch nicht teleologisch zu verstehen als Entwicklung auf ein Ziel hin, sondern als kontingente historische Konfigurationen.

Die Archäologie lehnt explizit teleologische Geschichtsschreibung ab. Sie fragt nicht: Wie entwickelte sich die Wissenschaft fortschreitend zur Wahrheit hin? Sondern: Welche Diskursformationen existierten zu verschiedenen Zeiten, nach welchen Regeln funktionierten sie und wie transformierten sie sich? Diese Transformationen sind keine Fortschritte, keine Entwicklungen zum Besseren und keine Annäherungen an Wahrheit. Sie sind Brüche, Diskontinuitäten und Neuordnungen ohne Richtung und ohne Ziel.

Die Analyse der Episteme – der grundlegenden epistemologischen Ordnungen verschiedener Epochen – in *Die Ordnung der Dinge* zeigt diese anti-teleologische Methode. Die Renaissance-Episteme der Ähnlichkeit, die klassische Episteme der Repräsentation und die moderne Episteme der Geschichte sind keine Stufen einer Entwicklung und keine Fortschritte in der Erkenntnis. Sie sind verschiedene Ordnungen, die nach verschiedenen Regeln funktionieren und verschiedene Gegenstände konstituieren. Der Übergang von einer zur anderen ist keine Fortschrittsbewegung, sondern Transformation mit einer eigenen Logik, die nicht auf ein Ziel hinführt.

Diese Ablehnung von Teleologie ist radikal. Es gibt nicht nur keinen Fortschritt zur absoluten Wahrheit; es gibt auch keine Entwicklung zu mehr Rationalität, größerer Freiheit oder besseren Zuständen. Die Moderne ist nicht besser als frühere Epochen, sondern nur anders. Die moderne Humanwissenschaft ist nicht fortschrittlicher als frühere Wissensformen; sie konstituiert nur andere Gegenstände und funktioniert nach anderen Regeln. Diese radikale Anti-Teleologie unterscheidet Foucault von allen Aufklärungstheoretikern, von Hegel und von Marx in seinen teleologischen Lesarten.

Blochs teleologische Geschichtsphilosophie

Ernst Bloch entwickelt eine Geschichtsphilosophie, die teleologisch ist – allerdings in spezifischer, offener Form. Die Geschichte besitzt Richtung und Tendenz; sie bewegt sich auf ein Ultimum hin – die Heimat, das Reich der Freiheit, die klassenlose Gesellschaft. Diese Teleologie ist nicht geschlossen, nicht determiniert und nicht garantiert. Das Ziel ist nicht fixiert und nicht vollständig antizipierbar; die Bewegung darauf hin ist nicht notwendig und nicht automatisch. Dennoch gibt es Richtung, Tendenz und ein Woraufhin, das die Geschichte strukturiert.

Diese offene Teleologie unterscheidet sich von geschlossenen Teleologien. Hegel dachte die Geschichte als notwendige Entwicklung des Weltgeistes zur Selbsterkenntnis; der orthodoxe Marxismus dachte sie als notwendige Entwicklung zum Kommunismus durch ökonomische Gesetze. Diese geschlossenen Teleologien lehnt Bloch ab – ebenso radikal wie Foucault. Er lehnt jedoch nicht jede Teleologie ab; er hält an der Möglichkeit fest, Geschichte als gerichtet zu denken, ohne sie zu determinieren, ohne ihr Ziel zu fixieren und ohne ihre Offenheit zu negieren.

Die Geschichte ist für Bloch Prozess der Verwirklichung von Möglichkeiten, die in früheren Epochen angelegt waren, aber nicht realisiert wurden. Die antiken Demokratieversuche waren Vorscheine, die scheiterten, deren Möglichkeiten aber weiterwirken und in neuen Formen wieder aufgenommen werden können. Die Bauernkriege, die Französische Revolution und die Pariser Kommune waren Versuche, das *Noch-Nicht* zu verwirklichen; sie scheiterten, aber ihre Hoffnungen, Forderungen und Visionen bleiben als Erbschaft, als unerledigte Aufgaben und als zu verwirklichende Möglichkeiten.

Diese Erbschaftshermeneutik ist teleologisch im offenen Sinne. Die Geschichte ist nicht bloße Abfolge kontingenter Ereignisse und keine Ansammlung disparater Diskursformationen. Sie ist Prozess, in dem Möglichkeiten sich entwickeln, sich durchsetzen und sich verwirklichen – oder scheitern, blockiert werden und auf Verwirklichung warten. Diese Prozessualität hat Richtung: von weniger entwickelten zu stärker entwickelten Möglichkeiten, von partieller zu umfassenderer Freiheit, von Entfremdung zu Versöhnung. Diese Richtung ist nicht garantiert, aber objektiv angelegt in den Widersprüchen der jeweiligen Epoche.

Die fundamentale Opposition

Die Opposition zwischen Archäologie und Teleologie ist nicht zu harmonisieren. Foucaults Methode schließt teleologisches Denken explizit aus; Blochs Methode erfordert es. Foucault zeigt Diskontinuitäten, Brüche und Transformationen ohne Richtung; Bloch zeigt Kontinuitäten, Erbschaften und Entwicklungen mit Tendenz. Foucault vermeidet jeden Begriff von Fortschritt, Entwicklung zum Besseren und Ziel; Bloch hält an einem differenzierten Fortschrittsbegriff fest und unterscheidet progressive von regressiven Entwicklungen.

Diese Opposition reflektiert unterschiedliche politische Orientierungen. Foucaults Anti-Teleologie ist kritisch gegenüber allen großen Erzählungen, allen Fortschrittsideologien und allen Geschichtsphilosophien, die Gewalt im Namen der Zukunft legitimiert haben. Die Geschichte zeigt nicht Fortschritt, sondern neue Formen der Macht und neue Techniken der Unterwerfung. Die Moderne hat nicht befreit, sondern neue, subtilere und wirksamere Formen der Disziplinierung entwickelt. Diese Kritik ist wichtig und notwendig; sie schützt vor naivem Fortschrittsglauben.

Blochs Teleologie ist orientierend für emanzipatorische Praxis. Ohne Vorstellung von Richtung, ohne Konzept von Fortschritt und ohne Idee eines Ziels verliert Politik ihre Orientierung und kann nicht unterscheiden zwischen Kämpfen, die zu führen lohnen, und solchen, die in Sackgassen führen. Die offene Teleologie vermeidet die Gefahren geschlossener Geschichtsphilosophien, bewahrt aber die Möglichkeit strategischen Denkens, begründeter Hoffnung und orientierter Praxis.

Die Frage lautet: Kann man Foucaults kritische Einsichten nutzen – die Kontingenz des Gewordenen, die Diskontinuität der Geschichte, die Pluralität der Machtformen – ohne Blochs orientierende Perspektive zu verlieren – die Tendenz zur Befreiung, die Möglichkeit von Fortschritt, die Hoffnung auf fundamentale Transformation? Oder schließen sich diese Perspektiven gegenseitig aus, weil sie auf unvereinbaren methodologischen Prämissen beruhen?

Der Ansatz von Laclau und Mouffe

Ernesto Laclau und Chantal Mouffe entwickeln in *Hegemonie und radikale Demokratie* (1985) einen Syntheseversuch, der Foucaults Machtanalyse mit marxistischen und utopischen Elementen verbinden will. Ihr Konzept der radikalen Demokratie versucht, zwischen kontingenter Offenheit und orientierter Praxis zu, zwischen Anti-Teleologie und politischer Orientierung. Diese Synthese ist nicht vollständig gelungen, zeigt aber Wege, wie die Spannung zwischen Foucault und Bloch produktiv gemacht werden könnte.

Laclau und Mouffe übernehmen von Foucault die Einsicht in die Dezentralität der Macht, die Pluralität der Kämpfe und die Kontingenz gesellschaftlicher Ordnungen. Es gibt nicht den einen zentralen Widerspruch, nicht die eine revolutionäre Klasse und nicht die eine Strategie zur Befreiung. Die gesellschaftlichen Antagonismen sind plural – Klasse, Geschlecht, Rasse, Sexualität, Ökologie – und nicht reduzierbar auf einen Hauptwiderspruch. Emanzipatorische Politik muss diese Pluralität anerkennen, verschiedene Kämpfe verbinden und Koalitionen zwischen sozialen Bewegungen bilden.

Gleichzeitig übernehmen sie von Gramsci (und implizit von Bloch) die Notwendigkeit von Hegemonie, Artikulation und strategischer Orientierung. Die pluralen Kämpfe müssen artikuliert werden zu einem gemeinsamen Projekt, müssen verbunden werden durch eine hegemoniale Vision und müssen orientiert sein auf ein gemeinsames Ziel. Dieses Ziel ist die radikale Demokratie – die Ausweitung demokratischer Prinzipien auf alle gesellschaftlichen Bereiche, die Demokratisierung nicht nur der Politik, sondern auch der Ökonomie, der Kultur und der privaten Sphäre.

Diese Synthese versucht, Pluralität und Einheit, Kontingenz und Orientierung, Offenheit und Richtung zu verbinden. Die radikale Demokratie ist kein fixes Ziel, keine vollständig antizipierbare Ordnung und keine geschlossene Utopie. Sie ist regulative Idee, Horizont und ständig zu erweiterndes Projekt. Sie ist offen für verschiedene Interpretationen, Konkretisierungen und permanente Transformation. Gleichzeitig gibt sie Orientierung, Kriterien zur Beurteilung politischer Kämpfe und erlaubt die Unterscheidung zwischen emanzipatorischen und regressiven Bewegungen.

Die Verbindung zur Bloch’schen Hoffnung

Das Konzept der radikalen Demokratie lässt sich als Konkretisierung von Blochs Heimat für postmoderne Verhältnisse verstehen. Die Heimat ist bei Bloch das Reich vollständiger Freiheit, vollständiger Versöhnung und vollständiger Demokratie – bleibt jedoch offen und nicht vollständig antizipierbar. Die radikale Demokratie übernimmt diese Offenheit und konkretisiert das demokratische Moment: Das Ziel ist nicht irgendeine befreite Gesellschaft, sondern eine, die nach demokratischen Prinzipien organisiert ist, allen Mitgliedern gleiche Teilhabe ermöglicht und Herrschaft minimiert.

Diese Konkretisierung macht das Ziel handhabbarer und orientierender für gegenwärtige Kämpfe. Die Frage lautet nicht mehr abstrakt: Führt dieser Kampf zur Heimat? Sondern konkreter: Erweitert dieser Kampf demokratische Teilhabe, reduziert er Herrschaft und stärkt er Selbstbestimmung? Diese Fragen sind beantwortbar, geben Kriterien zur Beurteilung politischer Praxis und Orientierung ohne zu determinieren. Die Klimabewegung ist emanzipatorisch, wenn sie demokratische Kontrolle über Produktion fordert; sie ist problematisch, wenn sie autoritäre Lösungen propagiert.

Diese Konkretisierung birgt jedoch auch Gefahren. Die Fokussierung auf Demokratie könnte andere Dimensionen der Befreiung vernachlässigen – die Überwindung der Entfremdung, die Versöhnung mit der Natur, die sinnliche Befreiung. Blochs Heimat ist umfassender als bloß politische Demokratie; sie betrifft alle Dimensionen menschlicher Existenz. Die Reduktion auf radikale Demokratie könnte zu eng sein und wichtige Aspekte der Bloch’schen Vision verlieren.

Zudem bleibt die Frage: Ist radikale Demokratie wirklich offen, oder fixiert sie nicht doch ein bestimmtes Ziel – nämlich demokratische Organisation? Laclau und Mouffe würden argumentieren, dass Demokratie formal genug ist, um verschiedene Inhalte aufzunehmen, und Offenheit ermöglicht statt verhindert. Kritiker halten dagegen, dass auch diese formale Bestimmung schon substantiell ist, bestimmte Lebensformen privilegiert und nicht so neutral ist, wie behauptet wird.

Die Grenzen der Synthese

Der Syntheseversuch von Laclau und Mouffe zeigt die Schwierigkeiten, Foucault und Bloch zu verbinden. Einerseits übernehmen sie Foucaults Einsichten in Pluralität, Dezentralität und Kontingenz; andererseits brauchen sie Orientierung, Strategie und ein Ziel – wenn auch ein offenes. Diese Verbindung bleibt spannungsvoll und prekär; sie ist nicht vollständig harmonisiert. Die fundamentalen theoretischen Differenzen zwischen Anti-Teleologie und offener Teleologie, zwischen radikaler Kontingenz und orientierter Tendenz bleiben bestehen.

Die praktische Politik zeigt diese Spannungen. Soziale Bewegungen schwanken zwischen pluralistischer Offenheit und strategischer Orientierung. Die Occupy-Bewegung praktizierte radikale Offenheit, vermied jede zentrale Forderung, jede Hierarchie und jede klare Strategie – und löste sich auf, ohne größere strukturelle Veränderungen zu erreichen. Die Bernie-Sanders-Kampagne artikulierte klare Forderungen, organisierte strategisch und orientierte auf spezifische Ziele – und riskierte, die Pluralität der Bewegungen zu übergehen und verschiedene Anliegen einem Programm zu subordinieren.

Die produktivste Position ist möglicherweise, diese Spannung auszuhalten statt sie aufzulösen. Bewegungen brauchen sowohl Offenheit als auch Orientierung, Pluralität ebenso wie Artikulation, Kontingenz-Bewusstsein ebenso wie strategische Richtung. Diese Balance ist nicht theoretisch zu bestimmen und nicht ein für alle Mal zu fixieren; sie muss permanent neu ausgehandelt werden in konkreten politischen Kämpfen. Foucaults Kritik bewahrt vor Dogmatismus, Fixierung und geschlossenen Utopien; Blochs Hoffnung bewahrt vor Orientierungslosigkeit, Zynismus und Resignation.

Die Theorie kann diese Spannung nicht auflösen, aber sie kann sie reflektieren, ihre Notwendigkeit zeigen und Instrumente geben für die praktische Navigation zwischen den Polen. Die Genealogie zeigt die Kontingenz des Gewordenen und öffnet damit Möglichkeitsräume; die Latenz-Analyse identifiziert in diesen Möglichkeitsräumen das objektiv Wahrscheinlichere und strategisch zu Verfolgende. Beide Momente sind notwendig: Ohne Genealogie bleibt man gefangen in scheinbaren Notwendigkeiten; ohne Latenz-Analyse bleibt man orientierungslos in unendlichen Möglichkeiten. Die Verbindung beider Momente – so prekär und spannungsvoll sie sein mag – ist die Aufgabe kritischer Theorie nach dem Ende geschlossener Geschichtsphilosophien und vor der Notwendigkeit orientierter emanzipatorischer Praxis.

VII. Psychoanalyse und Ontologie: Žižek und Butler

7.1 Žižek: Mangel versus Überschuss

Slavoj Žižek und Ernst Bloch entwickeln beide jeweils radikal antipositivistische Ontologien; beide denken die Wirklichkeit als unabgeschlossen; beide lehnen die Vorstellung ab, dass das Gegebene das Ganze sei. Sie tun dies jedoch von entgegengesetzten Ausgangspunkten aus: Žižek von Lacans Psychoanalyse her, die das Reale als traumatischen Mangel denkt; Bloch von der Prozessontologie, die das *Noch-Nicht* als verheißenden Überschuss denkt.

Žižek bezieht sich in seinen Schriften kaum auf Bloch, obwohl er den deutschen Idealismus, Hegel und Marx intensiv diskutiert. Diese Absenz ist signifikant: Blochs Hoffnungsphilosophie ist von Žižeks theoretischen Prämissen her schwer integrierbar und steht in Spannung zu seiner lacanianischen Grundierung. Gerade diese Spannung macht die Konfrontation jedoch produktiv. Žižek zeigt die Probleme utopischen Denkens aus psychoanalytischer Perspektive; Bloch zeigt die Grenzen einer Theorie, die vom Mangel ausgeht. Die Frage lautet: Kann man Žižeks scharfe ideologiekritische Analysen nutzen, ohne seine pessimistischen Grundannahmen über das Subjekt zu übernehmen? Kann man Blochs Hoffnungsphilosophie bewahren, ohne naiv gegenüber den psychischen Mechanismen zu werden, die Žižek aufdeckt?

7.1.1 Lacans Reales als Trauma versus Blochs Reales als Verheißung

Jacques Lacan entwickelt in seiner späten Theorie das Reale als eine der drei fundamentalen Ordnungen neben dem Symbolischen und dem Imaginären. Das Reale ist nicht die empirische Realität und nicht die Welt der Dinge; es ist vielmehr das, was sich der Symbolisierung entzieht, was nicht in Sprache zu fassen ist und was die symbolische Ordnung durchbricht und traumatisiert. Es ist das Unmögliche, das dennoch insistiert, wiederkehrt und nicht integriert werden kann in die symbolische Ordnung. Slavoj Žižek radikalisiert diese Konzeption und macht das Reale zum Zentrum seiner Ontologie, seiner Subjekttheorie und seiner Kritik der Ideologie.

Das Reale manifestiert sich nach Žižek als Trauma – als das, was nicht symbolisiert werden kann, was die Ordnung durchbricht und auf ihre eigene Unmöglichkeit stößt. Dieses Trauma ist kein historisches Ereignis, das überwunden werden könnte, und keine psychologische Störung, die geheilt werden könnte. Es ist konstitutiv und strukturell; es ist die Bedingung der Möglichkeit der symbolischen Ordnung selbst. Die symbolische Ordnung konstituiert sich durch Ausschluss des Realen, doch dieser Ausschluss gelingt nie vollständig: Das Reale kehrt wieder als Symptom, als das, was nicht passt.

Žižek denkt das Reale als fundamentalen Mangel – als Loch in der Ordnung, als das, was fehlt. Die symbolische Ordnung ist nicht vollständig, nicht konsistent und nicht geschlossen; sie hat eine Leerstelle, einen Punkt, an dem sie inkonsistent wird und nicht funktioniert. Dieses Loch ist kein Defizit, das behoben werden könnte, und kein Problem, das gelöst werden könnte. Es ist strukturell notwendig und die Bedingung der Möglichkeit der Ordnung selbst. Ohne dieses Loch würde die Ordnung kollabieren, die Subjektivität unmöglich werden und das Begehren erlöschen.

Diese Konzeption negiert letztlich die Möglichkeit von Utopie. Wenn das Reale ein konstitutiver Mangel ist, wenn die Ordnung so notwendig unvollständig bleibt und das Trauma strukturell ist, dann ist keine vollständige Versöhnung möglich, keine Überwindung des Mangels und keine Ankunft in einer Heimat ohne Trauma. Jede Utopie, die vollständige Harmonie verspricht, ist nicht nur unrealisierbar, sondern selbst Teil der ideologischen Fantasie, die den konstitutiven Mangel verdeckt. Die Aufgabe ist nicht, den Mangel zu überwinden, sondern ihn anzuerkennen, ihn auszuhalten und mit ihm zu leben.

Blochs Reales als Noch-Nicht

Ernst Bloch entwickelt eine fundamental andere Ontologie des Realen. Das Reale ist für ihn nicht Mangel, sondern Überschuss; nicht Trauma, sondern Verheißung; nicht das, was fehlt, sondern das, was zu viel ist für die gegenwärtige Ordnung. Die Wirklichkeit ist nicht durch einen konstitutiven Mangel strukturiert, sondern durch einen konstitutiven Überschuss an Möglichkeiten, die noch nicht realisiert sind. Das *Noch-Nicht* ist dieses Reale, das die gegenwärtige Ordnung überschreitet, nicht in ihr aufgeht und über sie hinausweist.

Dieses *Noch-Nicht* ist nicht imaginär, keine bloße Projektion und keine subjektive Fantasie. Es ist real und objektiv; es ist in der Struktur der Wirklichkeit selbst angelegt. Die Materie ist nicht abgeschlossen, nicht fertig und nicht vollständig aktualisiert. Sie enthält Möglichkeiten, die real sind, ohne aktuell zu sein, die auf Verwirklichung drängen und tendieren. Diese Möglichkeiten sind das Reale im Sinne Blochs: Sie sind nicht symbolisiert und nicht repräsentiert in der gegenwärtigen Ordnung, aber real als Tendenzen, als Latenzen und als objektive Möglichkeiten.

Bloch denkt das Reale nicht als Loch, als Mangel und als das, was fehlt, sondern als Fülle, als Überschuss und als das, was zu viel ist. Die Wirklichkeit ist reicher, als die gegenwärtige Ordnung erfassen kann; sie enthält mehr Möglichkeiten, als aktualisiert sind; sie weist über sich hinaus auf das, was werden kann. Dieses Mehr ist nicht jenseits der Wirklichkeit und nicht transzendent; es ist immanent und in der Wirklichkeit selbst angelegt als ihr *Noch-Nicht*. Die Aufgabe ist nicht, einen Mangel anzuerkennen, sondern einen Überschuss zu identifizieren und zu verwirklichen.

Diese Konzeption hat entgegengesetzte Konsequenzen für die Möglichkeit von Utopie. Wenn das Reale Überschuss ist, wenn die Wirklichkeit Möglichkeiten enthält, die zu verwirklichen sind und wenn das *Noch-Nicht* real ist, dann ist Utopie keine ideologische Fantasie, sondern konkrete Antizipation dessen, was objektiv möglich ist. Die Heimat ist nicht Verleugnung eines konstitutiven Mangels, sondern Verwirklichung eines objektiven Überschusses. Die Aufgabe ist nicht, den Mangel auszuhalten, sondern den Überschuss zu realisieren und die angelegten Möglichkeiten zu verwirklichen.

Die fundamentale Opposition

Die Opposition zwischen Mangel und Überschuss ist nicht bloß terminologisch und nicht bloß unterschiedliche Akzentuierung desselben Phänomens. Sie reflektiert fundamental verschiedene Ontologien, verschiedene Konzeptionen von Wirklichkeit und verschiedene Möglichkeiten von Hoffnung. Žižeks Mangel-Ontologie denkt die Wirklichkeit als konstitutiv unvollständig, als strukturell inkonsistent und als notwendig traumatisch. Diese Unvollständigkeit ist nicht zu überwinden, nicht zu heilen und nicht zu versöhnen; sie ist

Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität, Begehren und symbolischer Ordnung überhaupt.

Blochs Überschuss-Ontologie denkt die Wirklichkeit als konstitutiv prozessual, als strukturell offen und als tendenziell auf Verwirklichung ausgerichtet. Diese Offenheit ist kein Mangel und kein Defizit, sondern Reichtum an Möglichkeiten, Fülle des *Noch-Nicht* und Überschuss über das Aktualisierte. Die Wirklichkeit ist nicht unvollständig im Sinne eines fehlenden Stücks, sondern unabgeschlossen im Sinne eines Prozesses, der weitergeht und auf Verwirklichung tendiert.

Die politischen Konsequenzen dieser Opposition sind erheblich. Žižeks Mangel-Ontologie führt zu einer Politik, die keine vollständige Versöhnung verspricht, die weiß, dass jede Ordnung inkonsistent bleibt und die keine Utopie ohne Rest realisieren kann. Diese Politik ist skeptisch gegenüber utopischen Versprechungen, wachsam gegenüber der Gewalt, die im Namen der Harmonie ausgeübt wird, und sensibel für das, was jede Ordnung ausschließen muss. Ihre Stärke liegt in der Vermeidung totalitärer Fantasien; ihre Schwäche liegt in der Schwierigkeit, positive Orientierung zu geben.

Blochs Überschuss-Ontologie führt zu einer Politik, die konkrete Utopien entwickelt, die orientiert ist auf Verwirklichung objektiver Möglichkeiten und die Hoffnung fundiert in Analyse realer Tendenzen. Diese Politik kann mobilisieren, Orientierung geben und Perspektiven jenseits des Bestehenden entwickeln. Ihre Stärke liegt in der Fähigkeit zu hoffen; ihre Schwäche liegt in der Gefahr, die Widerstände zu unterschätzen und die psychischen Mechanismen zu vernachlässigen, die Žižek analysiert.

Die Frage der Vermittlung

Die Frage stellt sich, ob zwischen Mangel und Überschuss vermittelt werden kann oder ob es sich um unvereinbare Positionen handelt. Eine Vermittlung müsste zeigen, wie beide Momente zusammengehören und verschiedene Aspekte derselben Wirklichkeit erfassen. Man könnte argumentieren: Die Wirklichkeit ist sowohl durch Mangel als auch durch Überschuss strukturiert, ist sowohl unvollständig als auch übervoll, ist sowohl traumatisch als auch verheißungsvoll.

Diese Vermittlung könnte den Mangel als Bedingung des Überschusses verstehen. Gerade weil die Ordnung unvollständig ist und einen Mangel hat, ist Raum für das *Noch-Nicht* und für Möglichkeiten, die nicht in der Ordnung aufgehen. Der Mangel ist nicht bloß negativ, sondern ermöglicht den Überschuss, ermöglicht, dass mehr ist als das Gegebene, und ermöglicht Transformation. Ohne Mangel wäre die Ordnung geschlossen und vollständig; sie würde keinen Raum lassen für das Andere.

Diese Vermittlung stößt jedoch auf Schwierigkeiten. Žižek würde argumentieren, dass die Rede vom Überschuss, von objektiven Möglichkeiten und vom *Noch-Nicht* bereits ideologisch ist: Sie verdeckt den konstitutiven Mangel durch eine Fantasie der Fülle und verspricht, was nicht möglich ist. Der Überschuss ist für Žižek nicht objektiv real, sondern Projektion – eine Fantasie, die den Mangel erträglich machen soll. Die Aufgabe ist nicht, den Überschuss zu verwirklichen, sondern die Fantasie zu durchqueren und den Mangel anzuerkennen.

Bloch würde umgekehrt argumentieren, dass Žižeks Mangel-Ontologie selbst ideologisch ist: Sie ontologisiert das Bestehende, leugnet die realen Möglichkeiten, die in der Wirklichkeit angelegt sind. Der Mangel ist nicht konstitutiv, sondern historisch; er ist nicht strukturell, sondern Resultat spezifischer Verhältnisse und überwindbar durch Transformation dieser Verhältnisse. Die Aufgabe ist nicht, den Mangel anzuerkennen, sondern die Bedingungen zu schaffen, unter denen die Möglichkeiten verwirklicht werden können.

Diese fundamentale Differenz lässt sich nicht einfach auflösen; sie reflektiert unterschiedliche theoretische Traditionen, unterschiedliche politische Temperamente und unterschiedliche Einschätzungen der Bedeutung von Subjektivität. Gerade diese Spannung macht die Konfrontation produktiv: Žižeks Analysen zwingen zur Selbstkritik der Hoffnungsphilosophie, zur Reflexion ihrer blinden Flecken und zur Wachsamkeit gegenüber ihren Gefahren. Blochs Vision bewahrt vor zynischer Resignation, vor der Verabsolutierung des Mangels und vor der Unfähigkeit, über das Bestehende hinauszudenken. Beide Perspektiven erfassen wichtige Aspekte; keine erschöpft die Komplexität der Wirklichkeit.

7.1.2 Das Subjekt der Spaltung: Konstitutiver Mangel oder Prozessualität?

Slavoj Žižek übernimmt von Jacques Lacan die Konzeption des gespaltenen Subjekts (*sujet barré*, $), das fundamental durch Mangel konstituiert ist. Das Subjekt ist keine ursprüngliche Einheit, keine selbstidentische Substanz und keine autonome Instanz, die dann sekundär durch äußere Umstände beeinträchtigt würde. Es ist von Anfang an gespalten, konstitutiv unvollständig und strukturiert durch einen Mangel, der nicht zu beheben ist. Diese Spaltung ist kein psychologisches Problem und kein historisches Trauma, das überwunden werden könnte; sie ist vielmehr eine ontologische Struktur, die zur Subjektivität selbst gehört.

Die Spaltung entsteht durch die Unterwerfung unter die symbolische Ordnung und den Eintritt in die Sprache. Das Subjekt konstituiert sich als Subjekt, indem es sich der Sprache unterwirft, seine Bedürfnisse in sprachlicher Form artikuliert und sich mit symbolischen Positionen identifiziert. Diese Artikulation gelingt jedoch nie vollständig: Das Begehren lässt sich nicht erschöpfend symbolisieren, ein Rest bleibt unerfasst. Dieser Rest ist nicht bloß das noch nicht Artikulierte, das später artikuliert werden könnte; er ist das prinzipiell Nicht-Artikulierbare – das Reale –, das sich der Symbolisierung entzieht.

Lacan und Žižek unterscheiden das Begehren strikt von Bedürfnis und Anspruch. Bedürfnisse sind biologisch und durch spezifische Objekte zu befriedigen. Ansprüche sind symbolisch artikuliert, Forderungen an den Anderen und können erfüllt oder abgewiesen werden. Das Begehren hingegen ist der Rest, der übrig bleibt, wenn Bedürfnisse befriedigt und Ansprüche erfüllt sind. Es ist das Unerfüllbare, strukturiert durch Mangel und nie durch irgendein Objekt zu stillen. Es ist Begehren nach dem, was prinzipiell fehlt – nach dem verlorenen Objekt, nach der Fülle, die nie existiert hat.

Diese Struktur macht das Subjekt unfähig zu vollständiger Selbstpräsenz, Selbsttransparenz und Identität mit sich selbst. Das Subjekt ist sich selbst opak, sich selbst fremd und durchzogen von einem Mangel, den es nicht fassen kann. Jeder Versuch der Selbstidentifikation – jede Artikulation des „Ich bin X“ – scheitert notwendig, weil das Subjekt mehr und zugleich weniger ist als jede symbolische Identität. Es ist mehr, weil es nicht in der Identität aufgeht und ein Rest bleibt, der nicht symbolisiert ist. Es ist weniger, weil die Identität eine Fülle suggeriert, die nicht existiert.

Blochs prozessuales Subjekt

Ernst Bloch entwickelt eine fundamental andere Subjektkonzeption, die nicht vom Mangel, sondern von der Prozessualität ausgeht. Das Subjekt ist nicht gespalten durch einen konstitutiven Mangel, sondern unabgeschlossen, weil es im Werden ist, sich entwickelt und auf Verwirklichung seiner Möglichkeiten tendiert. Diese Unabgeschlossenheit ist kein Defizit, keine Spaltung und kein Trauma, sondern Ausdruck von Lebendigkeit, Entwicklungsfähigkeit und Offenheit für die Zukunft.

Das Subjekt ist für Bloch nicht identisch mit sich selbst – aber nicht wegen eines konstitutiven Mangels, sondern wegen seiner Prozessualität. Es ist jetzt nicht, was es werden kann; es hat Möglichkeiten, die noch nicht realisiert sind, und tendiert auf ein *Noch-Nicht* seiner selbst. Diese Nicht-Identität ist produktiv: Sie ist Quelle von Entwicklung und Motor der Selbsttransformation. Das Subjekt ist nicht mit seiner gegenwärtigen Form identisch, weil diese Form nicht seine einzige Möglichkeit ist und weil es werden kann, was es noch nicht ist.

Das Begehren ist bei Bloch nicht durch Mangel strukturiert, sondern durch Antizipation. Es ist kein Begehren nach dem Verlorenen, nach dem Unmöglichen und nach dem Objekt, das prinzipiell fehlt. Es ist vielmehr Begehren nach dem *Noch-Nicht*, nach dem Möglichen und nach dem, was werden kann. Dieses Begehren ist nicht prinzipiell unerfüllbar, nicht notwendig frustriert und nicht strukturiert durch Unmöglichkeit, sondern auf reale Möglichkeiten orientiert, die durch ihre Verwirklichung erfüllbar und in objektiven Tendenzen fundiert sind.

Bloch entwickelt das Konzept des „Dunkels des gelebten Augenblicks“ als Alternative zu Lacans Spaltung. Das Subjekt ist sich selbst nicht vollständig transparent, nicht vollständig gegenwärtig und nicht vollständig bewusst. Diese Intransparenz ist jedoch kein Resultat eines konstitutiven Mangels und kein Effekt einer traumatischen Spaltung, sondern Ausdruck der Tatsache, dass das Subjekt immer schon über sich hinaus ist, im Werden begriffen ist und sich nicht einholen kann in seiner Gegenwärtigkeit. Das Dunkel ist kein Loch und keine Abwesenheit, sondern Fülle, die noch nicht expliziert ist – *Noch-Nicht-Bewusstes*, das zu explizieren ist.

Die Frage der Autonomie

Die Differenz zwischen beiden Subjektkonzeptionen betrifft fundamental die Möglichkeit von Autonomie. Žižeks gespaltenes Subjekt kann nicht im starken Sinne autonom sein; es ist nicht Herr seiner selbst und kann keine vollständige Selbstbestimmung erreichen. Es ist konstitutiv abhängig von der symbolischen Ordnung, strukturiert durch den Mangel und durchzogen vom Unbewussten, das es nicht kontrollieren kann. Jede Behauptung von Autonomie ist Illusion, imaginäre Verkennung und Ignorierung der Spaltung.

Diese Kritik der Autonomie richtet sich gegen aufklärerische Ideale des autonomen Subjekts, das durch Vernunft zur Selbstbestimmung gelangt. Sie zeigt, dass das Subjekt nie vollständig transparent ist, dass Selbstbestimmung nie vollständig sein kann und dass immer ein Rest bleibt, der sich der Kontrolle entzieht. Diese Einsicht schützt vor überzogenen Ansprüchen an Selbsttransparenz, vor totalitären Fantasien vollständiger Selbstkontrolle und vor der Gewalt, die im Namen der Autonomie ausgeübt wird.

Sie birgt jedoch auch Gefahren. Wenn Autonomie prinzipiell unmöglich ist, wenn das Subjekt immer schon abhängig ist und wenn Selbstbestimmung Illusion ist, scheint emanzipatorische Politik ihren Orientierungspunkt zu verlieren. Wofür kämpfen, wenn Befreiung zur Selbstbestimmung unmöglich ist? Wie kritisieren, was ist, wenn keine Alternative möglich ist, die nicht ebenso durch Mangel strukturiert wäre? Žižeks Antwort ist komplex: Es geht nicht um Überwindung des Mangels, sondern um Veränderung der symbolischen Koordinaten, innerhalb derer der Mangel strukturiert wird. Diese Antwort bleibt jedoch vage hinsichtlich dessen, was konkret anzustreben wäre.

Blochs prozessuales Subjekt kann Autonomie anstreben – wenn auch nicht als abgeschlossenen Zustand, sondern als Prozess. Autonomie ist keine Selbstidentität, keine vollständige Selbsttransparenz und keine absolute Selbstbestimmung. Sie ist wachsende Fähigkeit zur Selbstgestaltung, zunehmende Kontrolle über die eigenen Lebensbedingungen und Verwirklichung der eigenen Möglichkeiten. Diese Autonomie ist nie vollständig und nie abgeschlossen, aber sie ist auch nicht prinzipiell unmöglich. Sie ist Prozess, Aufgabe und Ziel emanzipatorischer Praxis.

Diese Konzeption bewahrt die Möglichkeit, für Autonomie zu kämpfen – ohne naiv zu werden hinsichtlich der Schwierigkeiten, ohne die Grenzen zu ignorieren und ohne totalitäre Fantasien zu nähren. Autonomie ist keine vollständige Selbsttransparenz, sondern die Fähigkeit, das eigene Leben zu gestalten. Sie ist keine absolute Unabhängigkeit, sondern Selbstbestimmung innerhalb sozialer Beziehungen. Sie ist kein abgeschlossener Zustand, sondern ein permanenter Prozess der Aneignung der eigenen Möglichkeiten.

Die soziale Dimension

Die Differenz zwischen gespaltenem und prozessualem Subjekt betrifft auch die soziale Dimension der Subjektivität. Žižeks Subjekt ist konstitutiv sozial: Es ist Effekt der symbolischen Ordnung und strukturiert durch die Unterwerfung unter den großen Anderen. Diese soziale Konstitution ist keine bloße externe Beeinflussung und keine bloße Sozialisation; sie ist konstitutiv für die Subjektivität selbst. Es gibt kein Subjekt vor oder außerhalb der symbolischen Ordnung und keine ursprüngliche Individualität, die dann sozialisiert würde.

Diese Einsicht ist wichtig gegen individualistische Illusionen und gegen die Vorstellung eines ursprünglich autonomen Subjekts, das dann sekundär durch Gesellschaft beschränkt würde. Sie zeigt, dass Subjektivität selbst sozial produziert ist, dass das Subjekt Effekt sozialer Verhältnisse ist und dass es nicht unabhängig von diesen zu denken ist. Sie birgt jedoch auch die Gefahr, die Möglichkeit von Widerstand, Transformation und Überschreitung der bestehenden Ordnung zu untergraben. Wenn das Subjekt vollständig durch die symbolische Ordnung konstituiert ist, wo soll dann Widerstand herkommen?

Žižeks Antwort verweist auf das Reale – auf den Punkt, an dem die symbolische Ordnung versagt und das Subjekt nicht vollständig symbolisiert werden kann. Dieser Rest, dieser Überschuss über die Symbolisierung ist der Punkt, an dem Widerstand möglich wird und Transformation ansetzen kann. Dieser Rest ist jedoch nicht positiv zu fassen und nicht zu artikulieren als alternative Subjektivität; er bleibt negativer Punkt, Loch in der Ordnung.

Blochs Subjekt ist ebenfalls sozial konstituiert: Es ist Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse und entwickelt sich in sozialen Beziehungen. Diese soziale Konstitution ist jedoch nicht abschließend, nicht determinierend und nicht die ganze Wahrheit über das Subjekt. Das Subjekt hat Möglichkeiten, die über die gegenwärtigen sozialen Verhältnisse hinausgehen, die nicht vollständig von ihnen determiniert sind und die auf andere Verhältnisse verweisen. Diese Möglichkeiten sind das *Noch-Nicht* des Subjekts; sie sind objektiv real und Ansatzpunkt für Transformation.

Diese Konzeption erlaubt zu denken, dass Subjekte die Verhältnisse transformieren können, die sie produziert haben; dass sie nicht vollständig durch diese Verhältnisse determiniert sind; und dass sie Spielraum haben für Widerstand, Kritik und die Entwicklung alternativer Lebensformen. Dieser Spielraum ist keine absolute Freiheit und keine Unabhängigkeit von sozialen Verhältnissen, aber er ist auch kein bloß negatives Loch in der Ordnung. Er ist positive Möglichkeit, *Noch-Nicht* und durch Praxis zu verwirklichen.

Die Frage der Heilung

Eine zentrale Differenz betrifft die Möglichkeit von Heilung, Überwindung der Spaltung und Versöhnung. Für Žižek ist die Spaltung konstitutiv; sie ist nicht zu heilen und nicht zu überwinden. Jeder Versuch der Heilung ist ideologisch, Verleugnung des konstitutiven Mangels und gefährlich, weil er zu totalitären Fantasien vollständiger Versöhnung führt. Die psychoanalytische Kur zielt nicht auf Heilung im Sinne der Überwindung der Spaltung, sondern auf Durchquerung der Fantasie, Anerkennung des Mangels und Veränderung des Verhältnisses zum eigenen Begehren.

Diese Position ist skeptisch gegenüber allen Heilsversprechen, allen Utopien der Versöhnung und allen Visionen vollständiger Harmonie. Sie zeigt, dass jede Ordnung einen Ausschluss erfordert, dass jede Identität ein Nicht-Identisches produziert und dass jede Versöhnung neue Konflikte gebiert. Diese Skepsis ist wichtig und schützt gegen totalitäre Fantasien. Sie birgt jedoch auch die Gefahr der Resignation, der Unfähigkeit, für Verbesserung zu kämpfen und der Akzeptanz des Elends als unvermeidlich.

Für Bloch ist Heilung möglich – wenn auch nicht als Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustands, sondern als Verwirklichung von Möglichkeiten, die angelegt, aber blockiert sind. Die Entfremdung ist nicht konstitutiv, sondern historisch; sie ist Resultat spezifischer gesellschaftlicher Verhältnisse und überwindbar durch deren Transformation. Die Heimat ist der Zustand, in dem die Entfremdung überwunden wäre, in dem die Möglichkeiten verwirklicht wären und in dem das Subjekt bei sich selbst ankommen könnte.

Diese Vision ist hoffnungsvoll, mobilisierend und orientierend für emanzipatorische Praxis. Sie birgt jedoch die Gefahr, die Widerstände zu unterschätzen, die psychischen Mechanismen zu ignorieren, die Žižek analysiert, und totalitäre Fantasien zu nähren, wenn die Heimat zu konkret, zu geschlossen und zu harmonisch gedacht wird. Blochs Formulierung „worin noch niemand war“ versucht, diese Gefahr zu vermeiden: Sie hält die Heimat offen und macht sie nicht zu einem fixierten Zustand. Dennoch bleibt die Spannung zwischen Hoffnung auf Versöhnung und Anerkennung struktureller Grenzen bestehen.

Die produktive Spannung

Die Konfrontation zwischen Žižeks gespaltenem Subjekt und Blochs prozessualem Subjekt ist nicht aufzulösen in eine Synthese, die beide Momente harmonisch verbindet. Sie reflektiert fundamentale theoretische Differenzen, die nicht überbrückbar sind, ohne zentrale Prämissen aufzugeben. Gerade diese Spannung kann jedoch produktiv sein für eine kritische Theorie, die weder naiv optimistisch noch zynisch pessimistisch sein will.

Žižeks Analysen zwingen zur Selbstkritik jeder Hoffnungsphilosophie: zur Reflexion der Grenzen von Autonomie, zur Wachsamkeit gegenüber totalitären Fantasien vollständiger Versöhnung und zur Sensibilität für die psychischen Mechanismen, die utopisches Denken durchziehen können. Sie zeigen die Gefahren, die in Heilsversprechen lauern, und die Gewalt, die im Namen der Harmonie ausgeübt werden kann.

Blochs Prozessualität bewahrt hingegendie Möglichkeit zu hoffen, zu kämpfen und zu transformieren. Sie zeigt, dass die gegenwärtigen Verhältnisse nicht das letzte Wort sind, dass Möglichkeiten existieren, die zu verwirklichen sind, und dass Subjekte nicht vollständig determiniert sind durch ihre Konstitutionsbedingungen. Diese Hoffnung ist eine notwendige Voraussetzung für emanzipatorische Praxis. Die Aufgabe besteht darin, Žižeks Kritik ernst zu nehmen, ohne Blochs Hoffnung aufzugeben – zwischen beiden Polen zu navigieren, ohne bei einem zur Ruhe zu kommen.

7.1.3 Ideologiekritik: Fantasie versus konkrete Utopie

Slavoj Žižek entwickelt ein radikales Konzept von Ideologie, das zentral auf der Kategorie der Fantasie beruht. Ideologie ist für ihn nicht primär falsches Bewusstsein, nicht bloße Verschleierung realer Verhältnisse und nicht ein System von Lügen, das durch Aufklärung zu durchschauen wäre. Ideologie operiert auf einer tieferen Ebene: Sie strukturiert die soziale Wirklichkeit selbst durch Fantasien, die den fundamentalen Antagonismus verdecken, den konstitutiven Mangel der symbolischen Ordnung verschleiern und versprechen, was unmöglich ist. Diese Fantasien sind keine bloßen Illusionen, die man durchschauen könnte; sie sind konstitutiv für die Art und Weise, wie Subjekte die Wirklichkeit erfahren.

Die ideologische Fantasie antwortet nach Žižek auf die Frage: Warum funktioniert die symbolische Ordnung nicht vollständig? Warum gibt es Leiden, Ungerechtigkeit und Antagonismen? Die Antwort, die die Fantasie gibt, lautet nie: Weil die symbolische Ordnung selbst inkonsistent ist, weil sie einen konstitutiven Mangel hat und weil sie strukturell unmöglich ist. Stattdessen projiziert die Fantasie den Mangel auf ein Objekt – auf einen Sündenbock, auf etwas, das beseitigt werden könnte. Die Juden, die Immigranten, die Kommunisten, die Eliten – wer auch immer als Träger des Mangels identifiziert wird – werden zur vermeintlichen Ursache dafür, dass die Ordnung nicht funktioniert.

Diese Fantasie verspricht: Würde man das störende Element beseitigen, dann würde die Ordnung vollständig funktionieren, würde Harmonie hergestellt und würde der Mangel verschwinden. Diese Verheißung ist ideologisch nicht, weil sie etwas Falsches über empirische Tatsachen behauptet, sondern weil sie die strukturelle Unmöglichkeit einer vollständigen Ordnung verleugnet. Sie suggeriert, dass die symbolische Ordnung ohne Mangel existieren könnte, wenn nur das störende Element entfernt würde. Diese Struktur findet sich in allen Formen von Ideologie – von rechten Verschwörungstheorien bis zu bestimmten linken Utopien.

Žižek argumentiert, dass auch linke Utopien oft diese fantasmatische Struktur aufweisen. Sie identifizieren den Kapitalismus, die Bourgeoisie oder das Privateigentum als das störende Element, dessen Beseitigung die harmonische Gesellschaft ermöglichen würde. Diese Struktur ist ideologisch, weil sie verspricht, dass nach der Revolution – nach der Überwindung des Kapitalismus – eine Ordnung ohne Antagonismus möglich wäre, eine Gesellschaft ohne konstitutiven Mangel. Diese Verheißung ist für Žižek illusionär: Sie verleugnet die Tatsache, dass jede symbolische Ordnung einen Ausschluss erfordert, dass jede Gesellschaft Antagonismen produziert und dass der Mangel konstitutiv ist.

Blochs konkrete Utopie als Anti-Fantasie

Ernst Bloch entwickelt das Konzept der konkreten Utopie explizit in Abgrenzung zu dem, was er abstrakte Utopie nennt. Die abstrakte Utopie ist kompensatorische Fantasie, Wunschtraum und projektive Verleugnung der Wirklichkeit. Sie malt sich aus, wie die Welt sein sollte, ohne die objektiven Möglichkeiten zu analysieren, ohne die realen Tendenzen zu berücksichtigen und ohne die Bedingungen der Verwirklichung zu untersuchen. Diese abstrakte Utopie ist eskapistisch, Flucht aus der Wirklichkeit und politisch wirkungslos oder sogar kontraproduktiv.

Die konkrete Utopie hingegen ist in der Analyse objektiver Möglichkeiten fundiert; sie ist Extrapolation realer Tendenzen und Identifikation dessen, was unter gegebenen Bedingungen objektiv möglich ist. Sie ist keine bloße Fantasie und keine Wunschprojektion, sondern *docta spes* – gelehrte Hoffnung, die auf Analyse beruht, Wissen über die Verhältnisse voraussetzt und die Bedingungen der Verwirklichung berücksichtigt. Diese Fundierung unterscheidet die konkrete Utopie fundamental von der ideologischen Fantasie, die Žižek kritisiert.

Bloch ist sich der Gefahren utopischen Denkens bewusst und warnt explizit vor der Verwechslung von abstrakten und konkreten Utopien. Die abstrakte Utopie, die die perfekte Gesellschaft detailliert ausmalt, jeden Aspekt plant und das Ende der Geschichte entwirft, ist für Bloch ebenso problematisch wie für Žižek. Sie wird totalitär, rechtfertigt Gewalt und wird zum Instrument der Unterdrückung im Namen der Zukunft. Die Geschichte des real existierenden Sozialismus zeigt diese Gefahren: utopische Versprechen können in Terror umschlagen.

Bloch unterscheidet diese totalitären Perversionen jedoch klar von der konkreten Utopie, die offen bleibt und nicht fixiert, was die Heimat genau sein wird. Die Formulierung „worin noch niemand war“ ist zentral: Sie hält fest, dass die Utopie nicht vollständig antizipierbar ist, dass sie sich erst in ihrer Verwirklichung zeigen wird und dass sie nicht planbar ist wie ein Bauwerk. Diese Offenheit soll verhindern, dass die konkrete Utopie zur ideologischen Fantasie wird; sie lässt Raum für Unvorhersehbares, für das Ereignis und für die Kreativität der Verwirklichenden.

Die Durchquerung der Fantasie versus die Realisierung der Utopie

Žižek entwickelt als politische Strategie die „Durchquerung der Fantasie“ (*traversing the fantasy*). Diese psychoanalytische Kategorie wird politisch gewendet: Die Aufgabe besteht darin, die ideologischen Fantasien zu durchschauen – jene Fantasien, die versprechen, dass die Beseitigung des störenden Elements die vollständige Ordnung ermöglichen würde.

Die Durchquerung bedeutet, den konstitutiven Mangel anzuerkennen, zu akzeptieren, dass es keine Ordnung ohne Antagonismus geben kann, dass jede Gesellschaft Ausschlüsse produzieren muss und dass Harmonie unmöglich ist.

Diese Durchquerung ist keine passive Akzeptanz und keine Resignation. Sie ist aktive Anerkennung der strukturellen Unmöglichkeit vollständiger Versöhnung und Veränderung des eigenen Verhältnisses zum Mangel. Nach der Durchquerung ist man nicht mehr getrieben von dem Versprechen, dass die Beseitigung eines Elements die Harmonie herstellen würde. Man akzeptiert den Antagonismus als konstitutiv und sucht nicht nach seiner Überwindung, sondern nach Formen, in denen er ausgetragen werden kann, ohne in Gewalt oder Totalitarismus zu münden.

Politisch bedeutet dies: Man kämpft nicht für eine vollständig versöhnte Gesellschaft, sondern für eine, die ihre eigenen Antagonismen besser austrägt, die demokratischer ist und die ihre konstitutive Unmöglichkeit anerkennt. Die radikale Demokratie – wie Žižek sie von Laclau und Mouffe übernimmt – ist eine solche Form: Sie institutionalisiert den Konflikt, macht ihn produktiv und verhindert, dass eine Position sich als vollständige Wahrheit setzt. Sie ist Demokratie, die weiß, dass sie nie vollständig realisiert sein wird und dass der Kampf permanent bleibt.

Blochs politische Strategie ist die Realisierung der konkreten Utopie durch Praxis. Die Analyse identifiziert die objektiven Möglichkeiten, die im *Noch-Nicht* angelegt sind. Die Praxis kämpft um ihre Verwirklichung, arbeitet an der Transformation der Verhältnisse und organisiert die Kräfte, die zur Realisierung notwendig sind. Diese Strategie ist keine Durchquerung der Fantasie, sondern Verwirklichung der Hoffnung; sie ist keine Anerkennung der Unmöglichkeit, sondern Arbeit an der Möglichkeit; sie ist kein Akzeptieren des Antagonismus, sondern Kampf um seine Überwindung.

Diese Strategie setzt voraus, dass eine fundamentale Transformation möglich ist, dass Entfremdung nicht konstitutiv ist und dass eine Gesellschaft ohne die gegenwärtigen Antagonismen möglich ist. Sie verspricht keine vollständige Harmonie, kein Ende aller Konflikte und keine absolute Versöhnung. Dennoch hält sie an der Möglichkeit fest, die fundamentalen Antagonismen der kapitalistischen Gesellschaft – Klassenherrschaft, Ausbeutung, Entfremdung – zu überwinden und eine qualitativ andere Gesellschaft zu schaffen.

Die Frage der normativen Fundierung

Ein zentrales Problem ist die normative Fundierung der Kritik. Žižeks Durchquerung der Fantasie zeigt, was ideologisch ist, was illusionär ist und was unmöglich ist. Sie gibt jedoch wenig positive Orientierung, sagt wenig darüber, was anzustreben wäre und welche Veränderungen wünschenswert sind. Die radikale Demokratie als Horizont bleibt formal und unbestimmt hinsichtlich konkreter Inhalte. Warum sollte mehr Demokratie besser sein als weniger? Warum sollte die Anerkennung des Antagonismus besser sein als der Versuch seiner Überwindung?

Žižek gibt auf diese Fragen keine klaren Antworten und scheint sie bewusst offen zu lassen. Diese Offenheit kann als Stärke verstanden werden: Sie vermeidet dogmatische Setzungen, respektiert Pluralität und schützt vor totalitären Versuchungen. Sie ist jedoch auch

Schwäche: Sie gibt keine Orientierung für konkrete politische Kämpfe, sagt nicht, wofür zu kämpfen lohnt und erschwert die Mobilisierung für langfristige Transformationsprojekte.

Blochs konkrete Utopie bietet klarere normative Orientierung. Die Kritik ist in den blockierten objektiven Möglichkeiten fundiert – in dem, was sein könnte, aber verhindert wird. Die bestehenden Verhältnisse sind zu kritisieren, weil sie Möglichkeiten blockieren, die verwirklicht werden sollten, weil sie Potenziale verhindern, die zu entfalten wären. Diese Fundierung gibt konkrete Orientierung: Die Transformation ist gut, wenn sie objektive Möglichkeiten verwirklicht, blockierte Potenziale entfaltet und dem *Noch-Nicht* zur Wirklichkeit verhilft.

Diese Fundierung steht jedoch vor der Frage, wie die objektiven Möglichkeiten zuverlässig identifiziert werden können, wer darüber entscheidet, was objektiv möglich ist und ob diese Identifikation nicht selbst ideologisch sein kann. Žižek würde argumentieren, dass Blochs objektive Möglichkeiten selbst fantasmatische Konstruktionen sind – dass sie versprechen, was unmöglich ist, und den konstitutiven Mangel verleugnen. Die Spannung zwischen beiden Positionen reflektiert fundamentale Probleme normativer Fundierung nach dem Ende metaphysischer Gewissheiten.

Die Gefahren des Utopischen und des Anti-Utopischen

Beide Positionen bergen spezifische Gefahren. Žižeks Anti-Utopismus birgt die Gefahr der Resignation, der Unfähigkeit, über das Bestehende hinauszudenken und der Akzeptanz des Elends als unvermeidlich. Wenn jede Utopie ideologische Fantasie ist, wenn jedes Versprechen von Transformation illusionär ist und wenn der Antagonismus konstitutiv ist – warum dann überhaupt kämpfen? Warum nicht akzeptieren, was ist, da nichts fundamental Besseres möglich ist? Žižek würde diese Konsequenz zurückweisen, aber seine Theorie gibt wenig Ressourcen, sie zu vermeiden.

Blochs Utopismus birgt die Gefahr der Illusion, der Unterschätzung von Widerständen und der Gewalt im Namen der Zukunft. Wenn die konkrete Utopie objektiv möglich ist, wenn ihre Verwirklichung lohnt und wenn sie das eigentliche Ziel ist – rechtfertigt dies dann nicht Opfer in der Gegenwart für die Zukunft? Rechtfertigt dies nicht Gewalt gegen die, die ihre Verwirklichung blockieren? Die Geschichte zeigt diese Gefahren: utopische Versprechen können in Terror umschlagen. Bloch selbst war sensibel für diese Gefahren, aber seine Philosophie bietet möglicherweise nicht genug Schutz gegen sie.

Die produktivste Position verbindet vielleicht Žižeks Skepsis mit Blochs Hoffnung. Man braucht die Skepsis gegenüber utopischen Versprechen, die Wachsamkeit gegenüber ideologischen Fantasien und die Anerkennung von Grenzen und Unmöglichkeiten. Man braucht aber auch die Hoffnung auf Transformation, die Identifikation objektiver Möglichkeiten und die Orientierung auf ein Besseres. Beide Momente sind notwendig: Ohne Skepsis wird Hoffnung naiv und gefährlich; ohne Hoffnung wird Skepsis zynisch und lähmend.

Die Rolle der Analyse

Ein Konvergenzpunkt zwischen beiden liegt in der Betonung der Analyse. Žižeks Durchquerung der Fantasie erfordert eine rigorose Analyse der ideologischen Mechanismen

– der Art und Weise, wie Fantasien funktionieren und wie sie den Mangel verdecken. Blochs konkrete Utopie erfordert eine ebenso rigorose Analyse der objektiven Verhältnisse, der Tendenzen und der Möglichkeiten. Beide lehnen naive, spontanistische und rein voluntaristische Politik ab; beide insistieren auf der Notwendigkeit theoretischer Arbeit.

Die Differenz liegt in dem, worauf die Analyse zielt. Žižek analysiert, um zu zeigen, was unmöglich ist, was illusionär ist und was ideologisch ist. Bloch analysiert, um zu zeigen, was möglich ist, was realisierbar ist und was objektiv angelegt ist. Diese unterschiedlichen Orientierungen führen zu unterschiedlichen Analyseformen: Žižek zur Ideologiekritik, die aufdeckt und destruiert; Bloch zur Latenz-Analyse, die identifiziert und konkretisiert.

7.1.4 Revolution und Gewalt

Slavoj Žižek entwickelt in Anschluss an Lacan das Konzept des „Akts“ (*act*) als radikale Geste, die die symbolische Ordnung selbst transformiert. Der Akt operiert nicht innerhalb der bestehenden Koordinaten, sondern verschiebt diese Koordinaten selbst. Er ist keine bloße Aktion innerhalb des gegebenen Rahmens, keine Reform und keine schrittweise Veränderung. Stattdessen ist er der Durchbruch des Realen in die symbolische Ordnung – eine Geste, die das Unmögliche tut und das vollbringt, was innerhalb der bestehenden Ordnung als unmöglich gilt. Der Akt suspendiert vorübergehend die symbolische Ordnung selbst und schafft einen Moment absoluter Freiheit, in dem die Regeln nicht mehr gelten.

Das paradigmatische Beispiel ist für Žižek Antigone, die gegen das Gesetz des Kreon handelt und damit gegen die symbolische Ordnung der Polis verstößt. Ihre Handlung ist kein bloßer Regelverstoß, keine kalkulierte Opposition und keine Kriminalität. Sie ist ein Akt, weil sie die Grundlagen der symbolischen Ordnung selbst infrage stellt, ein Gesetz geltend macht, das höher steht als das positive Gesetz, und bereit ist, dafür alles zu opfern – einschließlich ihres eigenen Lebens. Dieser Akt transformiert die symbolische Ordnung, verschiebt deren Koordinaten und macht sichtbar, was vorher ausgeschlossen war.

Der Akt ist für Žižek notwendig gewaltsam – nicht unbedingt im Sinne physischer Gewalt (obwohl diese nicht ausgeschlossen ist), sondern als Gewalt gegen die symbolische Ordnung selbst. Er verletzt die Ordnung, durchbricht ihre Konsistenz und macht ihr Loch sichtbar. Diese Gewalt ist aus der Perspektive der bestehenden Ordnung nicht moralisch zu verurteilen, denn der Akt suspendiert genau die Normen, nach denen er zu verurteilen wäre. Er schafft einen Moment „jenseits von Gut und Böse“, in dem die moralischen Kategorien selbst nicht mehr gelten, weil die Ordnung, die sie fundiert, außer Kraft gesetzt ist.

Žižek unterscheidet den Akt von der *passage à l’acte* – dem blinden Ausagieren. Die *passage à l’acte* ist neurotisches Symptom, unkontrollierter Ausbruch und nicht transformativ; sie bestätigt die Ordnung, indem sie zeigt, dass das Subjekt ihrer nicht Herr ist. Der Akt hingegen ist bewusst (wenn auch nicht im gewöhnlichen Sinne kalkuliert), transformativ und verändert nicht nur die äußere Realität, sondern die symbolische Position des Subjekts selbst. Wer den Akt vollzieht, ist danach ein anderer und kann nicht zurück zu dem, was vorher war.

Die Revolution als kollektiver Akt

Žižek wendet das Konzept des Akts auf die Revolution an. Revolution ist für ihn kein bloßer politischer Umsturz, keine Machtergreifung und keine Veränderung der Regierung. Sie ist kollektiver Akt – ein Moment, in dem die symbolische Ordnung selbst suspendiert wird, in dem die alte Ordnung nicht mehr gilt und die neue noch nicht etabliert ist. Dieser Zwischenraum, dieser Moment der Suspension, ist der eigentlich revolutionäre Moment im emphatischen Sinne. Er ist Moment absoluter Freiheit, in dem alles möglich scheint und die Regeln nicht gelten.

Die französische Revolution bietet für Žižek das paradigmatische Beispiel. Der Zeitraum zwischen dem Fall der Bastille und der Etablierung neuer Institutionen ist der eigentlich revolutionäre Moment. In diesem Moment ist die alte Ordnung zerstört, die neue jedoch noch nicht fixiert. Es herrscht das, was die Konterrevolutionäre als „Anarchie“ fürchteten und die Revolutionäre als „Freiheit“ feierten. Dieser Moment ist notwendig kurz, nicht stabilisierbar und muss entweder in eine neue Ordnung münden oder ins Chaos kollabieren.

Žižek ist fasziniert von der jakobinischen Phase der französischen Revolution, vom Terror und von Robespierre. Diese Faszination ist verstörend und wurde von Kritikern scharf angegriffen. Žižek argumentiert jedoch: Der Terror war keine bloße Entgleisung und kein bedauerlicher Exzess, sondern ein notwendiger Moment der Revolution selbst. Die Suspension der alten Ordnung erfordert Gewalt, erfordert die Zerstörung dessen, was die alte Ordnung verkörpert, und möglicherweise den physischen Tod derer, die an ihr festhalten. Diese Gewalt ist aus der Perspektive der alten Ordnung nicht zu rechtfertigen, aber sie ist auch nicht einfach zu verurteilen, weil sie notwendiges Moment der Transformation ist.

Diese Position ist extrem problematisch; sie kann zur Rechtfertigung von Gräueln missbraucht werden. Žižek ist sich dessen bewusst und verteidigt seine Position durch Unterscheidungen: Der revolutionäre Terror ist etwas anderes als konterrevolutionärer Terror, als faschistischer Terror oder als stalinistischer Terror. Er ist Moment der Destruktion der alten Ordnung, nicht die Etablierung neuer Herrschaft. Diese Unterscheidung ist jedoch schwer zu halten – sowohl theoretisch als auch in der Praxis – und bleibt politisch und ethisch untragbar.

Das Reale als revolutionärer Überschuss

Der revolutionäre Akt ist für Žižek der Durchbruch des Realen in die symbolische Ordnung. Das Reale – das sich der Symbolisierung entzieht und als Mangel in der Ordnung insistiert – bricht im revolutionären Moment durch. Dieser Durchbruch ist traumatisch, gewaltsam und destruktiv; er zerstört die Konsistenz der symbolischen Ordnung, macht ihr Loch sichtbar und konfrontiert die Subjekte mit der Unmöglichkeit vollständiger Symbolisierung.

Gleichzeitig ist dieser Durchbruch produktiv, schöpferisch und transformativ. Er ermöglicht, was vorher unmöglich war, schafft Raum für neue Symbolisierungen und öffnet Möglichkeiten, die die alte Ordnung blockiert hatte. Das Reale ist daher nicht nur negativ – nicht nur traumatischer Mangel –, sondern auch positiv: Überschuss, das, was mehr ist, als die symbolische Ordnung fassen kann. Dieser Überschuss wird im revolutionären Moment freigesetzt und damit für neue Artikulationen verfügbar.

Diese Konzeption steht in Spannung zu Žižeks genereller These vom Realen als konstitutivem Mangel. Wenn das Reale nur Mangel ist, nur Loch und nur Unmöglichkeit – wie kann es dann produktiv sein und neue Möglichkeiten eröffnen? Žižek changiert hier zwischen zwei Konzeptionen des Realen: als Mangel und als Überschuss. Diese Ambiguität ist theoretisch nicht vollständig aufgelöst, reflektiert aber möglicherweise die Ambiguität des revolutionären Moments selbst, der destruktiv und produktiv zugleich ist.

Die Revolution als tendenzielle Verwirklichung

Ernst Bloch denkt Revolution fundamental anders – nicht als Durchbruch des Realen, sondern als Verwirklichung von Tendenzen, die objektiv in den Verhältnissen angelegt sind. Revolution ist keine Suspension der Ordnung, kein Moment absoluter Freiheit jenseits aller Regeln, sondern Transformation der Verhältnisse in Richtung auf objektive Möglichkeiten, die blockiert waren. Sie ist keine Zerstörung, sondern Durchsetzung; kein Sprung ins Unbekannte, sondern Ankunft bei dem, was tendenziell angelegt war.

Die objektiven Tendenzen, die die Revolution realisiert, sind keine bloßen Wünsche und keine subjektiven Projektionen; sie sind real in den Widersprüchen der bestehenden Verhältnisse angelegt. Die kapitalistischen Produktionsverhältnisse sind in Widerspruch geraten zu den Produktivkräften; diese Produktivkräfte drängen auf Vergesellschaftung, rationale Planung und Überwindung der Anarchie des Marktes. Dieser Drang ist objektiv und in den Verhältnissen selbst angelegt; er ist nicht erfunden von Revolutionären, sondern von ihnen zu erkennen und zu verwirklichen.

Revolution ist für Bloch kein plötzliches Ereignis und kein Moment absoluter Diskontinuität, sondern ein Prozess, der vorbereitet wird durch lange Entwicklungen, der sich ankündigt in Kämpfen und Krisen und der sich durchsetzt durch organisierte Praxis. Sie hat Vorläufer, Vorscheine und Versuche, die scheiterten, aber deren Hoffnungen weiterwirken. Die Bauernkriege, die Französische Revolution und die Pariser Kommune sind solche Vorläufer – Versuche, das *Noch-Nicht* zu verwirklichen, die scheiterten, deren Erbschaft jedoch weitergegeben wird.

Diese Prozessualität unterscheidet Blochs Revolutionskonzept fundamental von Žižeks Akt. Der Akt ist Moment, Ereignis und Durchbruch; die Revolution ist bei Bloch Prozess, Entwicklung und Verwirklichung. Der Akt suspendiert die Ordnung; die Revolution transformiert sie. Der Akt ist jenseits von Gut und Böse; die Revolution ist demgegenüber orientiert an objektiven Möglichkeiten, die als besser zu bewerten sind als das Bestehende. Der Akt ist traumatisch; die Revolution ist – wenn sie gelingt – befreiend.

Die Rolle der Organisation

Blochs Revolutionskonzept impliziert eine zentrale Rolle für Organisation, Strategie und langfristige Planung. Wenn Revolution Verwirklichung objektiver Tendenzen ist und kein spontaner Durchbruch, muss sie vorbereitet, organisiert und strategisch geplant werden. Die revolutionären Kräfte müssen sich sammeln, ihre Kräfte bündeln und Strategie entwickeln für die Durchsetzung und den Aufbau der neuen Ordnung.

Diese Betonung der Organisation unterscheidet Bloch von spontaneistischen Revolutionskonzeptionen, die auf die explosive Kraft des Moments setzen und auf den

spontanen Aufstand der Massen vertrauen. Bloch ist skeptisch gegenüber solchem Spontaneismus; er sieht darin die Gefahr des Scheiterns, der Zersplitterung und der Niederlage. Revolution erfordert Führung, Partei und bewusste Strategie. Diese Position bringt Bloch in die Nähe des Leninismus – auch wenn er dessen autoritäre Perversionen kritisiert.

Diese Betonung der Organisation birgt jedoch Gefahren, die Žižek deutlich macht. Organisation kann sich verselbständigen, zum Selbstzweck werden und die revolutionäre Energie ersticken. Die Partei kann bürokratisieren, oligarchisieren und zur neuen Herrschaft werden. Strategie kann dogmatisch werden, die Vielfalt der Kämpfe unter ein Schema subordinieren und Spontaneität unterdrücken. Die Geschichte der kommunistischen Bewegungen zeigt diese Gefahren: Organisation kann in Bürokratie umschlagen.

Žižeks Akt-Konzept ist skeptisch gegenüber solcher Organisation. Der Akt ist nicht planbar, nicht organisierbar und nicht strategisch zu erreichen. Er ereignet sich, bricht durch und suspendiert auch die revolutionären Organisationen selbst, wenn diese zur neuen Ordnung erstarrt sind. Diese Skepsis schützt vor bürokratischer Erstarrung, gibt jedoch wenig Orientierung für die Frage, wie Revolution praktisch zu machen ist, wie Kräfte zu organisieren sind und wie Transformation zu bewerkstelligen ist.

Die Frage der Gewalt

Beide Denker müssen sich der Frage der revolutionären Gewalt stellen. Bloch leugnet nicht, dass Revolution Gewalt erfordert, dass die herrschenden Klassen ihre Privilegien nicht freiwillig aufgeben und dass Durchsetzung Kampf bedeutet. Diese Gewalt ist für Bloch jedoch instrumental – Mittel für einen Zweck –, zu minimieren und zu rechtfertigen durch das Ziel, das sie ermöglicht. Die revolutionäre Gewalt ist qualitativ verschieden von der Gewalt der Herrschaft, weil sie auf Überwindung von Gewalt zielt und Befreiung ermöglichen soll.

Diese Rechtfertigung ist problematisch und wurde in der Geschichte missbraucht, um unermessliches Leid zu legitimieren. Die Frage lautet: Wieviel Gewalt ist gerechtfertigt durch das Ziel der Befreiung? Wer entscheidet, was notwendige Gewalt ist? Wo ist die Grenze zwischen notwendiger revolutionärer Gewalt und Terror? Bloch gibt auf diese Fragen keine klaren Antworten; er scheint zu hoffen, dass die konkrete Utopie – weil sie objektiv fundiert ist – die Gewalt minimieren würde. Diese Hoffnung ist jedoch trügerisch und ignoriert die psychischen und sozialen Dynamiken, die Gewalt eskalieren lassen.

Žižek ist radikaler in der Affirmation von Gewalt, aber auch komplexer in ihrer Analyse. Er unterscheidet verschiedene Formen von Gewalt: subjektive Gewalt (physisch, sichtbar, spektakulär), objektive Gewalt (strukturelle Gewalt des Systems, unsichtbar, normalisiert) und symbolische Gewalt (Gewalt der Sprache, der Kategorien, der Ordnung). Die objektive Gewalt ist oft größer als die subjektive, bleibt jedoch unsichtbar, weil sie zur Normalität gehört. Die revolutionäre Gewalt muss diese objektive Gewalt sichtbar machen und gegen sie intervenieren.

Diese Analyse ist wichtig und zeigt die Gewalt des Systems selbst, die sonst naturalisiert wird. Sie kann jedoch auch zur Rechtfertigung exzessiver revolutionärer Gewalt missbraucht werden: Wenn das System strukturell gewalttätig ist, scheint jede Gegengewalt gerechtfertigt. Žižek ist sich dieser Gefahr bewusst und warnt vor der Verwechslung von

revolutionärem Akt und bloßer Gewalt. Die Grenze zwischen beiden bleibt jedoch vage und ist theoretisch nicht klar zu ziehen.

Der Terror als notwendiges Moment?

Die jakobinische Phase der französischen Revolution, der stalinistische Terror und die Kulturrevolution werfen die Frage auf, ob revolutionärer Terror notwendiges Moment der Revolution ist oder vermeidbare Entgleisung. Žižek neigt zur ersten Antwort: Der Terror ist die dunkle Seite der Revolution; er ist nicht zu vermeiden, wenn man die symbolische Ordnung fundamental transformieren will. Die Zerstörung der alten Ordnung erfordert Gewalt gegen ihre Verkörperungen und möglicherweise physische Eliminierung derer, die an ihr festhalten.

Diese Position ist extrem problematisch und scheint zu rechtfertigen, was nicht zu rechtfertigen ist. Sie kann Mord legitimieren und Opfer entmenschlichen. Žižeks Verteidigung argumentiert: Er rechtfertigt nicht, er analysiert; er zeigt die Logik des Terrors, nicht seine Legitimität. Diese Unterscheidung ist jedoch schwer zu halten, wenn man den Terror als „notwendig“ bezeichnet und als unvermeidliches Moment der Revolution darstellt. Diese Darstellung kann als Rechtfertigung gelesen werden – auch wenn das nicht intendiert ist.

Bloch ist ambivalenter. Er erkennt an, dass Revolutionen gewaltsam sind, Widerstand brechen müssen und gegen Konterrevolution verteidigt werden müssen. Er unterscheidet jedoch zwischen notwendiger revolutionärer Gewalt und Terror, der überflüssig ist, selbstzweckhaft wird und die Revolution pervertiert. Der stalinistische Terror war für Bloch keine notwendige Phase der Revolution, sondern Deformation, Verrat an der Revolution und die Zerstörung dessen, was die Revolution verwirklichen sollte.

Diese Unterscheidung ist wichtig, aber schwer zu operationalisieren. Wann wird revolutionäre Gewalt zu Terror? Wo ist die Grenze zwischen notwendiger Härte und unnötiger Brutalität? Wer entscheidet dies? Die Geschichte zeigt, dass diese Grenzen in revolutionären Situationen schnell verschwimmen, dass die Logik der Gewalt sich verselbständigt und dass Terror nicht geplant wird, sondern sich aus der Dynamik der Revolution selbst entwickelt.

Die Verselbständigung der Gewalt

Ein zentrales Problem ist die Tendenz zur Verselbständigung der revolutionären Gewalt. Was als Mittel beginnt – Gewalt zur Überwindung von Widerstand und zur Verteidigung gegen Konterrevolution – wird zum Selbstzweck, löst sich von seinen ursprünglichen Zielen und institutionalisiert sich in Apparaten, die sich verselbständigen. Säuberungen werden permanent, Feinde werden konstruiert, wenn sie nicht real existieren, und Terror wird zur Normalität.

Žižek analysiert diese Dynamik psychoanalytisch: Der Terror ist Genuss (*jouissance*), exzessive Befriedigung, die über jede rationale Rechtfertigung hinausgeht. Die Revolutionäre, die säubern, verhören und exekutieren, genießen ihre Macht – auch wenn sie dies im Namen höherer Ziele tun. Dieser Genuss lässt sich nicht durch bessere Theorie oder Strategie vermeiden; er ist strukturell angelegt in der Konstellation von Macht und Gewalt.

Diese Analyse ist verstörend und pessimistisch; sie scheint keinen Ausweg zu lassen. Wenn der Terror unvermeidlich ist, wenn die Gewalt sich notwendig verselbständigt und wenn der Genuss strukturell ist – was folgt daraus für revolutionäre Politik? Žižeks Antwort ist ambivalent: Man muss die dunkle Seite anerkennen, wissen, dass Revolution nicht unschuldig sein kann, und bereit sein, diese Last zu tragen. Diese Antwort ist unbefriedigend, sie gibt wenig praktische Orientierung und scheint zu implizieren, dass man entweder auf Revolution verzichtet oder den Terror akzeptiert.

Bloch würde argumentieren, dass diese Analyse zu abstrakt ist, historische Unterschiede einebnet und verschiedene Formen von Gewalt nicht unterscheidet. Nicht jede Revolution führt zu Terror, nicht jede Gewalt verselbständigt sich und nicht jeder Revolutionär genießt die Macht. Die konkreten historischen Bedingungen, politischen Entscheidungen und organisatorischen Strukturen machen den Unterschied zwischen notwendiger Gewalt und Terror. Diese Faktoren sind nicht determiniert, sondern durch bewusste Praxis beeinflussbar.

Die Möglichkeit gewaltfreier Revolution?

Die Frage stellt sich, ob Revolution ohne Gewalt möglich ist – ob fundamentale Transformation ohne traumatischen Durchbruch, ohne Terror und ohne Blut erfolgen kann. Žižek ist skeptisch: Die fundamentale Transformation der symbolischen Ordnung erfordert Gewalt, Zerstörung und Suspension der alten Normen. Wer gewaltfreie Revolution verspricht, verkennt die Tiefe der Transformation, verharmlost die Widerstände und unterschätzt die Zähigkeit der alten Ordnung.

Bloch ist hoffnungsvoller, ohne naiv zu sein. Die konkrete Utopie – weil sie objektiv fundiert ist und den Tendenzen entspricht – sollte weniger Gewalt erfordern als abstrakte Utopien, die gegen die Wirklichkeit errichtet werden. Wenn die Transformation den objektiven Möglichkeiten entspricht und verwirklicht, was angelegt ist, dann sollten die Widerstände geringer sein. Diese Hoffnung ist keine Garantie und kein Versprechen gewaltfreier Revolution, aber Orientierung auf eine Minimierung der Gewalt.

Die historische Erfahrung ist ambivalent. Manche Transformationen waren weniger gewaltsam als andere; manche Revolutionen glitten in Terror ab, andere nicht. Diese Varianz zeigt, dass Gewalt nicht absolut notwendig ist, dass Unterschiede möglich sind und dass politische Entscheidungen zählen. Die Erfahrung zeigt jedoch auch, dass fundamentale Transformation selten ohne Gewalt erfolgt.

Die produktivste Position erkennt beides an: die strukturellen Tendenzen zur Gewalt, die Žižek analysiert, und die Möglichkeit ihrer Minimierung, die Bloch betont. Revolution ist riskant und gefährlich; sie kann in Terror münden. Dieses Risiko ist jedoch nicht absolut determiniert, sondern beeinflussbar durch bewusste Praxis, organisatorische Strukturen und politische Entscheidungen. Die Aufgabe besteht darin, für fundamentale Transformation zu kämpfen, die notwendig ist, und zugleich die Mechanismen zu verstehen und zu bekämpfen, die Gewalt eskalieren lassen, Terror produzieren und die Revolution zu pervertieren drohen.

7.2 Butler: Vulnerabilität und aufrechter Gang

Judith Butler und Ernst Bloch entwickeln beide Philosophien des Werdens; beide denken das Subjekt als unabgeschlossen; beide kritisieren essentialistische Konzeptionen von

Identität. Sie tun dies jedoch aus grundverschiedenen Traditionen heraus und mit unterschiedlichen politischen Akzenten. Die zentrale Frage lautet: Lässt sich Butlers radikale Kritik am autonomen Subjekt mit Blochs Vision des aufrechten Gangs verbinden? Kann ihre Betonung von Vulnerabilität und Prekarität in eine Philosophie der Hoffnung integriert werden?

Butler erwähnt Bloch in ihren Werken nicht, obwohl sie die deutsche Philosophie kennt und diskutiert. Diese Absenz ist bezeichnend: Blochs Hoffnungsphilosophie scheint schwer vereinbar mit Butlers theoretischen Prämissen – mit ihrer Skepsis gegenüber Teleologie, mit ihrer Betonung von Prekarität und mit ihrer Zurückhaltung gegenüber starken Subjektentwürfen. Gerade diese Spannung macht die Konfrontation jedoch produktiv. Butler legt blinde Flecken der Bloch'schen Philosophie offen: ihre Tendenz zur Geschlechtsblindheit, ihre Unterschätzung von Vulnerabilität und ihre möglicherweise zu robuste Konzeption des Subjekts. Bloch wiederum zeigt Grenzen von Butlers Theorie: ihre Schwierigkeit, positive Orientierung zu geben, ihre Fokussierung auf Dekonstruktion statt Konstruktion und ihre Vorsicht gegenüber utopischem Denken.

Der aufrechte Gang steht bei Bloch für menschliche Würde – für die Haltung dessen, der sich nicht beugt, der selbstbestimmt lebt und seine Möglichkeiten verwirklicht. Diese Metapher evoziert Autonomie, Stärke und Selbstständigkeit. Butlers Vulnerabilität hingegen bezeichnet die konstitutive Angewiesenheit des Subjekts auf andere, seine fundamentale Verletzlichkeit und seine Abhängigkeit von Strukturen, die es nicht kontrolliert. Auf den ersten Blick scheinen diese Konzeptionen unvereinbar. Gerade ihre Spannung zeigt jedoch etwas Entscheidendes: Emanzipatorische Politik erfordert sowohl die Anerkennung von Vulnerabilität als auch den Kampf um Würde, sowohl die Einsicht in Abhängigkeit als auch das Streben nach Selbstbestimmung.

7.2.1 Die Dekonstruktion des autonomen Subjekts

Judith Butler entwickelt in *Das Unbehagen der Geschlechter* (1990) und *Körper von Gewicht* (1993) eine grundlegende Kritik am autonomen, selbstidentischen Subjekt. Das Subjekt ist keine ursprüngliche Substanz, keine selbstidentische Einheit und keine autonom konstituierte Instanz. Es ist Effekt von Diskursen, wird durch Machtpraktiken produziert und konstituiert sich durch die permanente Wiederholung performativer Akte. Diese Konstitution ist kein einmaliger Vorgang und kein abgeschlossener Zustand; sie ist permanenter Prozess, der nie zu vollständiger Identität führt.

Diese Kritik richtet sich gegen die gesamte Tradition des autonomen Subjekts – von Descartes über Kant bis zur existentialistischen Philosophie. Descartes' *cogito* setzte ein Subjekt voraus, das seiner selbst gewiss sein kann und durch Selbstreflexion zur Wahrheit gelangt. Kant entwickelte die Autonomie als Selbstgesetzgebung der Vernunft – als Fähigkeit des Subjekts, sich selbst Gesetze zu geben. Sartre dachte Freiheit als radikale Selbstbestimmung – als Fähigkeit, sich selbst zu entwerfen. Alle diese Konzeptionen gehen von einem Subjekt aus, das vor oder unabhängig von sozialen Verhältnissen existiert, das sich selbst konstituiert und autonom ist.

Butler zeigt, dass diese Autonomie Illusion ist – dass sie auf Verdrängung beruht und die konstitutive Abhängigkeit des Subjekts von Diskursen und Machtpraktiken verleugnet. Das Subjekt entsteht durch Unterwerfung unter Normen, durch Identifikation mit Positionen, die

die symbolische Ordnung vorgibt, und durch Wiederholung von Praktiken, die es nicht selbst erfunden hat. Diese Unterwerfung ist nicht nachträglich und nicht sekundär; sie ist konstitutiv. Es gibt kein autonomes Subjekt vor der Unterwerfung, das dann unterworfen würde; das Subjekt entsteht als Subjekt durch die Unterwerfung selbst.

Diese These radikalisiert Foucaults und Althussers Analysen der Subjektkonstitution. Foucault hatte gezeigt, wie Disziplinarpraktiken Subjekte produzieren; Althusser hatte die Interpellation analysiert, durch die Individuen zu Subjekten werden. Butler übernimmt diese Einsichten, denkt sie jedoch weiter – durch Einbeziehung der Psychoanalyse und der Sprechakttheorie. Das Subjekt ist nicht nur äußerlich diszipliniert oder ideologisch angerufen; es konstituiert sich selbst durch permanente Wiederholung performativer Akte, durch die es die Normen internalisiert, die es unterwerfen.

Die Performativität der Identität

Butlers Konzept der Performativität ist zentral für ihre Dekonstruktion des autonomen Subjekts. Performativität bezeichnet keine Theaterinszenierung, keine bewusste Selbstpräsentation und keine freie Wahl von Identitäten. Sie beschreibt die Art und Weise, wie Identitäten durch Wiederholung von Akten konstituiert werden – Akte, die als Ausdruck einer vorgängigen Identität erscheinen, diese Identität jedoch erst produzieren. Das klassische Beispiel ist Geschlechtsidentität: Geschlecht erscheint als natürliche Gegebenheit, als biologische Tatsache und als Substanz, die den Handlungen vorausgeht. Tatsächlich wird Geschlecht jedoch durch die Wiederholung geschlechtsspezifischer Akte, die als Ausdruck eines vorgängigen Geschlechts erscheinen, produziert.

Diese Wiederholung ist nicht freiwillig und kein Ausdruck autonomer Wahl. Sie steht unter Zwang, ist reguliert durch Normen und sanktioniert durch soziale Mechanismen. Wer die geschlechtsspezifischen Normen verletzt, wird bestraft – durch Ausschluss, Gewalt oder Pathologisierung. Dieser Zwang zur Wiederholung erzeugt die Illusion der Substanz – die Illusion eines natürlichen Geschlechts, das den Akten vorausgeht. Die Substanz ist jedoch Effekt, nicht Ursache; sie wird durch die Wiederholung produziert und ist nicht deren Grund.

Die Performativität ist nie vollständig erfolgreich, nie vollständig kontrollierbar und produziert notwendig Exzesse, Verschiebungen und Abweichungen. Jede Wiederholung ist zugleich Verschiebung – anders als das, was wiederholt wird – und erzeugt minimale Differenzen. Diese Differenzen akkumulieren, können zu Transformationen führen und die Normen selbst verschieben. Dieser Überschuss über die Norm ist der Ort möglichen Widerstands, möglicher Subversion und möglicher Transformation.

Butler denkt hier strukturell ähnlich wie Derrida: Die Wiederholung produziert notwendig Differenz, ist nie reine Identität und nie vollständige Reproduktion des Gleichen. Diese *différance* ist nicht zu eliminieren und nicht zu kontrollieren; sie ist konstitutiv für die Struktur der Wiederholung selbst. Sie macht Transformation möglich, macht Subversion möglich und verhindert, dass die Normen total werden und die Identität sich schließt.

Die radikale Abhängigkeit

Butler betont die radikale Abhängigkeit des Subjekts von anderen, von Diskursen und von sozialen Strukturen. Das Subjekt ist nicht selbstgenügsam, nicht in sich geschlossen und

nicht autonom. Es ist konstitutiv abhängig von Anerkennung durch andere, von seiner Position in symbolischen Ordnungen und von Strukturen, die es nicht geschaffen hat und nicht kontrolliert. Diese Abhängigkeit ist kein Defizit und kein zu überwindender Mangel; sie ist konstitutive Bedingung von Subjektivität überhaupt.

Anerkennung ist zentral. Das Subjekt entsteht durch Anerkennung, durch den Blick des Anderen und durch die Zuschreibung von Identität. Diese Anerkennung ist nie vollständig unter der Kontrolle des Subjekts, nie garantiert und kann verweigert werden. Das Subjekt ist daher konstitutiv prekär – abhängig von Anerkennungsverhältnissen, die fragil sind, umkämpft sind und sich verändern können. Diese Prekarität ist nicht zufällig und nicht Resultat spezifischer historischer Verhältnisse; sie ist strukturell und Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität.

Diese radikale Abhängigkeit steht in Spannung zu Blochs Konzeption des aufrechten Gangs. Der aufrechte Gang suggeriert Selbstständigkeit, die Fähigkeit, auf eigenen Füßen zu stehen, und Autonomie. Butler würde argumentieren, dass diese Metapher die konstitutive Abhängigkeit verleugnet, ein autonomes Subjekt voraussetzt, das es nicht gibt, und gefährlich ist, weil sie zu Gewalt gegen die führen kann, die als abhängig erscheinen und sich nicht selbst tragen können.

Butlers Betonung der Abhängigkeit birgt jedoch auch Gefahren. Wenn das Subjekt radikal abhängig ist, wenn es kein Moment von Autonomie gibt und wenn Selbstbestimmung Illusion ist – wie ist dann emanzipatorische Politik möglich? Wofür kämpfen, wenn Autonomie unmöglich ist? Wie kritisieren, was ist, wenn das Subjekt vollständig von den Verhältnissen konstituiert ist, die es kritisieren sollte? Butler ist sich dieser Probleme bewusst und versucht, sie durch das Konzept der Agency, der Handlungsfähigkeit innerhalb der Abhängigkeit, zu lösen. Diese Lösung bleibt jedoch spannungsvoll.

Die Kritik am Bloch’schen Subjekt

Aus Butlers Perspektive wäre Blochs prozessuales Subjekt zu robust und zu wenig sensibel für Vulnerabilität und Abhängigkeit. Bloch denkt das Subjekt als im Werden begriffen, als auf Verwirklichung seiner Möglichkeiten tendierend und als fähig zum aufrechten Gang. Diese Konzeption setzt ein Subjekt voraus, das Potenziale hat, die zu verwirklichen sind, und Möglichkeiten, die objektiv angelegt sind. Woher kommen diese Potenziale? Sind sie nicht selbst Effekte diskursiver Konstruktion? Sind sie nicht selbst produziert durch Normen, die definieren, was als menschliche Möglichkeit gilt?

Butler würde argumentieren, dass Blochs objektive Möglichkeiten nicht objektiv sind, sondern historisch konstruiert – dass sie bestimmte Konzeptionen des Menschlichen voraussetzen, die nicht universal sind. Die Heimat, der aufrechte Gang und die Würde sind keine natürlichen oder objektiv gegebenen Konzepte; sie sind Produkte spezifischer Traditionen und Diskurse. Sie zu universalisieren bedeutet, bestimmte historische Konstruktionen zu naturalisieren, bestimmte Lebensformen zu privilegieren und andere auszuschließen.

Zudem würde Butler kritisieren, dass Blochs Subjekt zu wenig sensibel ist für die Dimension der Verletzlichkeit und der fundamentalen Abhängigkeit. Der aufrechte Gang suggeriert Stärke und Selbstständigkeit. Menschen sind jedoch nicht primär stark und selbstständig; sie

sind verletzlich, abhängig und brauchen Sorge und Anerkennung. Diese Vulnerabilität ist lässt sich durch Verwirklichung von Möglichkeiten überwinden und nicht durch den aufrechten Gang transzendieren. Sie ist konstitutiv, bleibend und anzuerkennen.

Die Möglichkeit der Vermittlung

Die Frage stellt sich, ob zwischen Butlers radikaler Dekonstruktion des autonomen Subjekts und Blochs prozessualem Subjekt vermittelt werden kann. Eine Vermittlung müsste anerkennen, dass das Subjekt sowohl abhängig als auch auf Autonomie zielend ist, sowohl vulnerabel als auch auf Würde hin orientiert, sowohl konstituiert durch Diskurse als auch fähig zu deren Transformation. Diese doppelte Struktur ist nicht widerspruchsfrei zu haben; sie ist spannungsvoll und vielleicht nicht theoretisch zu synthetisieren, sondern nur praktisch auszuhalten.

Man könnte argumentieren, dass Butlers Abhängigkeit die Bedingung ist, unter der Blochs Autonomie angestrebt werden muss. Gerade weil das Subjekt konstitutiv abhängig ist, ist der Kampf für Autonomie notwendig – nicht als Überwindung der Abhängigkeit (die unmöglich ist), sondern als Gestaltung der Abhängigkeitsverhältnisse und als Transformation der Strukturen, von denen das Subjekt abhängt. Der aufrechte Gang wäre dann keine Verleugnung der Vulnerabilität, sondern Würde trotz und mit der Vulnerabilität – Selbstbestimmung innerhalb der Abhängigkeit.

Umgekehrt könnte man argumentieren, dass Blochs Orientierung auf Autonomie die politische Richtung gibt, die Butlers Dekonstruktion fehlt. Die Dekonstruktion zeigt, was nicht ist – es gibt kein autonomes Subjekt und keine natürliche Identität. Sie sagt jedoch weniger darüber, was sein sollte und worauf hinzuarbeiten wäre. Blochs *Noch-Nicht*, seine Heimat und sein aufrechter Gang geben solche Orientierung – Ziele, die zu verfolgen lohnen, auch wenn sie nicht vollständig realisierbar sind und selbst historisch konstruiert bleiben.

Diese Vermittlung bleibt prekär und spannungsvoll. Butlers Skepsis gegenüber positiven Entwürfen, ihre Vorsicht gegenüber Universalisierungen und ihre Betonung der Vulnerabilität sind nicht einfach zu verbinden mit Blochs Hoffnung, seiner Orientierung auf Verwirklichung und seinem Glauben an objektive Möglichkeiten. Gerade diese Spannung ist jedoch produktiv: Sie zwingt zur Reflexion der blinden Flecken beider Positionen, verhindert, dass Hoffnung naiv wird oder Kritik zynisch, und hält die Theorie offen für die Komplexität der Wirklichkeit.

7.2.2 Prekarität als Grundbedingung

Judith Butler entwickelt in *Frames of War* (2009) und *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015) das Konzept der Prekarität (*precariousness*) als fundamentale ontologische Bedingung menschlichen Lebens. Prekarität bezeichnet die konstitutive Verletzlichkeit, die fundamentale Angewiesenheit auf andere und die strukturelle Gefährdung, die zum menschlichen Leben gehört. Menschliches Leben ist von Anfang an prekär: Es ist abhängig von Sorge durch andere, verletzlich durch Gewalt und bedroht durch Vernachlässigung. Diese Prekarität ist keine bloß biologische Tatsache der Hilflosigkeit des Säuglings; sie bleibt konstitutiv für das gesamte Leben – auch wenn ihre Erscheinungsformen sich wandeln.

Die Prekarität ist universal und betrifft alle Menschen; sie ist nicht auf bestimmte Gruppen beschränkt. Gleichzeitig wird sie ungleich verteilt und unterschiedlich organisiert durch soziale und politische Strukturen. Manche Bevölkerungsgruppen werden systematisch prekärer gemacht als andere: Sie sind größerer Gefährdung ausgesetzt, werden weniger geschützt durch soziale Netze und rechtliche Garantien. Diese differenzielle Verteilung der Prekarität ist Effekt von Macht, dient als Instrument der Herrschaft.

Butler unterscheidet zwischen *precariousness* (Prekarität als ontologische Bedingung) und *precarity* (Prekarisierung als politisch-ökonomischer Prozess). Die Prekarität ist universal und konstitutiv; die Prekarisierung ist historisch spezifisch, Resultat neoliberaler Politik und Strategie der Flexibilisierung sowie Entrechtung. Diese Unterscheidung ist entscheidend: Sie erlaubt zu kritisieren, wie Prekarität politisch instrumentalisiert wird, ohne die fundamentale Prekarität als solche leugnen zu müssen. Die Kritik richtet sich nicht gegen die Tatsache der Vulnerabilität, sondern gegen deren ungleiche Verteilung und politische Instrumentalisierung.

Die Anerkennung der Prekarität hat ethische und politische Konsequenzen. Ethisch impliziert sie Verantwortung für andere, Notwendigkeit von Sorge und Verpflichtung zum Schutz der Vulnerablen. Politisch impliziert sie die Forderung nach sozialen Strukturen, die Prekarität nicht verschärfen, sondern abmildern – Strukturen, die Schutz bieten und Sorge organisieren. Die neoliberale Politik, die soziale Sicherungssysteme abbaut, Individuen auf sich selbst zurückwirft und Prekarisierung als Strategie nutzt, ist aus dieser Perspektive fundamental zu kritisieren.

Die Spannung zu Blochs aufrechtem Gang

Butlers Prekarität steht in fundamentaler Spannung zu Blochs aufrechtem Gang. Der aufrechte Gang ist bei Bloch Metapher für menschliche Würde – für die Haltung dessen, der sich nicht beugt, der selbstbestimmt lebt und seine Möglichkeiten verwirklicht. Diese Metapher evoziert Stärke, Unabhängigkeit und die Fähigkeit, auf eigenen Füßen zu stehen. Bloch denkt den Menschen als fähig zur Autonomie, als auf Selbstbestimmung hin ausgerichtet und als imstande, seine Möglichkeiten zu verwirklichen. Diese Konzeption scheint die Vulnerabilität zu ignorieren und ein vergleichsweise robustes Subjekt vorauszusetzen, das seine Verletzlichkeit überwinden kann.

Butler würde argumentieren, dass die Metapher des aufrechten Gangs gefährlich ist. Sie verleugnet die konstitutive Abhängigkeit, stellt ein Ideal von Autonomie auf, das unerreichbar ist, und wertet diejenigen ab, die als abhängig erscheinen und sich nicht selbst tragen können. Die Betonung von Stärke, Selbstständigkeit und aufrechter Haltung impliziert, dass Schwäche, Abhängigkeit und Gebeugtheit negativ sind und zu überwinden wären. Diese Implikation ist normativ problematisch: Sie lässt bestimmte Leben als weniger wertvoll erscheinen und schafft Hierarchien zwischen Autonomen und Abhängigen sowie zwischen Starken und Schwachen.

Zudem verleugnet die Metapher des aufrechten Gangs die Tatsache, dass niemand wirklich auf eigenen Füßen steht. Alle sind abhängig von Infrastrukturen, sozialen Netzen und der Arbeit anderer. Diese Abhängigkeit ist kein Defizit und kein zu überwindender Mangel; sie ist konstitutive Bedingung. Die Illusion der Autonomie, die die Metapher des aufrechten Gangs erzeugt, verdeckt diese Abhängigkeit und macht die Arbeit der Sorge unsichtbar – die Arbeit, die notwendig ist, damit jemand aufrecht gehen kann.

Bloch würde diese Kritik vermutlich als Missverständnis zurückweisen. Der aufrechte Gang bedeutet nicht Verleugnung der Abhängigkeit. Er bedeutet Würde trotz der Vulnerabilität, Selbstbestimmung innerhalb der Abhängigkeitsverhältnisse und die Fähigkeit, diese Verhältnisse mitzugestalten statt passiv zu erleiden. Der aufrechte Gang ist keine biologische Fähigkeit, sondern soziale und politische Haltung: Weigerung, sich zu unterwerfen, und Bestehen auf Würde auch unter Bedingungen der Abhängigkeit.

Die soziale Organisation von Vulnerabilität

Butler analysiert, wie Vulnerabilität sozial organisiert wird: wie bestimmte Leben als schützenswert gelten und andere nicht, wie Trauer um manche Toten öffentlich ist und um andere nicht. Diese differenzielle Bewertbarkeit von Leben (*differential grievability*) ist zentrales Instrument der Macht, Mechanismus der Herrschaft und zu kritisieren durch Sichtbarmachung der Leben, die als nicht betrauerbar gelten. Die Leben von Migranten, Obdachlosen oder Drogenabhängigen gelten oft als weniger wertvoll; ihre Tode werden nicht betrauert; ihre Vulnerabilität wird nicht anerkannt.

Diese Analyse ist wichtig für die Kritik gegenwärtiger Verhältnisse. Die neoliberale Ordnung produziert systematisch Bevölkerungsgruppen, deren Prekarität verschärft wird: Sie gelten als überflüssig, werden nicht geschützt und erscheinen als nicht schützenswert. Die Prekarisierung der Arbeit, der Abbau sozialer Sicherungssysteme und die Kriminalisierung von Armut sind Strategien, durch die bestimmte Gruppen systematisch vulnerabler gemacht werden. Diese Strategien sind nicht nur aus ökonomischen Gründen zu kritisieren, sondern fundamental aus ethischen: Sie verletzen die Anerkennung der grundlegenden Prekarität aller Leben.

Blochs Philosophie bietet Ressourcen für diese Kritik – auch wenn sie Prekarität nicht explizit thematisiert. Die Forderung nach Würde für alle, die Vision der Heimat als Ort, an dem alle Menschen aufrecht gehen können, und die Kritik an Verhältnissen, die Menschen erniedrigen, implizieren Kritik an der ungleichen Verteilung von Vulnerabilität. Die konkrete Utopie würde Strukturen entwickeln, die Prekarität nicht verschärfen, sondern abmildern – Strukturen, die Schutz bieten, Sorge organisieren und allen Menschen ein Leben in Würde ermöglichen.

Blochs Philosophie thematisiert die Dimension der Sorge (*care*), der konkreten Praktiken, durch die Vulnerabilität bearbeitet wird, jedoch zu wenig. Die Heimat ist abstrakt und groß gedacht – als gesellschaftliche Transformation und Überwindung der Entfremdung. Die konkreten Praktiken der Sorge – die alltäglichen Arbeiten des Pflegens und Unterstützens – kommen kaum in den Blick. Diese Praktiken werden traditionell feminisiert, unsichtbar gemacht und abgewertet. Eine Philosophie der Hoffnung, die diese Dimension integriert, müsste zeigen, dass die Heimat auch Transformation der Sorge-Verhältnisse bedeutet: Sie macht die Arbeit der Sorge sichtbar, wertet sie auf und organisiert sie anders.

Die Ethik der Vulnerabilität

Butler entwickelt aus der Anerkennung der Prekarität eine Ethik der Vulnerabilität. Diese Ethik beruht nicht auf der Autonomie des Subjekts, nicht auf seiner Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung und nicht auf seiner Vernunft. Sie beruht auf der fundamentalen Abhängigkeit, auf der Tatsache, dass wir alle verletzlich sind, auf andere angewiesen sind

und der Sorge bedürfen. Diese Vulnerabilität begründet Verantwortung: Weil andere verletzlich sind durch das, was ich tue oder unterlasse, bin ich verantwortlich für sie und verpflichtet, ihre Vulnerabilität anzuerkennen und sie zu schützen.

Diese Ethik unterscheidet sich grundlegend von autonomiebasierten Ethiken – von Kants Pflichtethik bis zu kontraktualistischen Theorien. Diese Ethiken setzen autonome Subjekte voraus, die sich gegenseitig als Vernunftwesen anerkennen, sich Gesetze geben und Verträge schließen. Butler zeigt, dass diese Voraussetzung die Vulnerabilität verleugnet und diejenigen ausschließt, die nicht als voll autonom gelten: Kinder, Kranke, Menschen mit Beeinträchtigungen – alle, die offensichtlich abhängig sind. Eine Ethik, die von Vulnerabilität ausgeht, schließt diese nicht aus, sondern nimmt sie zum Ausgangspunkt.

Bloch entwickelt keine explizite Ethik der Vulnerabilität, aber seine Philosophie enthält Ansätze dazu. Die Orientierung auf Würde für alle, die Forderung nach Bedingungen, unter denen alle Menschen ihre Möglichkeiten verwirklichen können, und die Kritik an Verhältnissen, die Menschen erniedrigen, implizieren die Anerkennung dessen, dass Menschen diese Bedingungen brauchen und nicht aus sich heraus zur Verwirklichung kommen. Die Heimat als Ort, „worin noch niemand war“, ist auch Ort, an dem Vulnerabilität nicht ausgebeutet wird, an dem Abhängigkeit nicht zu Herrschaft führt und an dem Sorge selbstverständlich ist.

Blochs Ethik bleibt jedoch primär orientiert an der Verwirklichung von Möglichkeiten, an Selbstentfaltung und an Autonomie – wenn auch als Prozess gedacht und nicht als abgeschlossener Zustand. Die Dimension der Sorge, der Anerkennung von Abhängigkeit und der Verantwortung für Vulnerable kommt zu wenig explizit in den Blick. Eine Integration von Butlers Ethik der Vulnerabilität in Blochs Philosophie der Hoffnung würde diese Dimension stärken: Sie würde zeigen, dass die Verwirklichung von Möglichkeiten Sorge-Verhältnisse voraussetzt, dass Autonomie nur möglich ist in Strukturen, die Abhängigkeit anerkennen und organisieren.

Die politische Mobilisierung der Vulnerabilität

Butler argumentiert in *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, dass Vulnerabilität nicht nur Schwäche ist, sondern auch Quelle politischer Mobilisierung sein kann. Menschen versammeln sich auf öffentlichen Plätzen, setzen ihre Körper ein und machen ihre Vulnerabilität sichtbar. Diese Versammlungen – von Tahrir über Occupy bis zu Gezi und Black Lives Matter – sind performative Akte, die durch die physische Präsenz von Körpern politische Forderungen artikulieren. Die Körper sind verletzlich und exponiert gegenüber Polizeigewalt; sie sind abhängig von Infrastrukturen. Gerade diese Vulnerabilität wird zum politischen Instrument.

Die Versammlung zeigt: Wir sind hier, wir sind verletzlich, wir sind auf öffentlichen Raum angewiesen und fordern Schutz sowie Anerkennung. Diese Performanz ist kein Ausdruck vorgängiger Autonomie, sondern Mobilisierung der Vulnerabilität selbst. Die Körper, die sich versammeln, demonstrieren ihre Abhängigkeit von öffentlichem Raum, von Infrastrukturen und von der Nicht-Anwendung von Gewalt. Diese Demonstration der Abhängigkeit ist zugleich politische Macht, Verweigerung und Unterbrechung der normalen Ordnung.

Diese Konzeption lässt sich produktiv verbinden mit Blochs Philosophie der Hoffnung. Die Versammlungen sind Vorscheine, antizipatorische Praktiken und Momente, in denen andere Möglichkeiten sichtbar werden. Sie realisieren temporär Formen des Zusammenseins, die in der bestehenden Ordnung blockiert sind; sie schaffen Räume der Solidarität und experimentieren mit alternativen Organisationsformen. Diese präfigurativen Aspekte der Versammlungen sind genau das, was Bloch als Vorschein analysiert: Momente, in denen das *Noch-Nicht* sichtbar wird und Möglichkeiten erfahrbar werden.

Die Versammlungen zeigen jedoch auch Grenzen von Blochs Konzeption. Sie sind nicht primär Ausdruck von Stärke und nicht Manifestation des aufrechten Gangs im robusten Sinne. Sie sind Mobilisierung der Schwäche, Sichtbarmachung der Abhängigkeit und Forderung nach Schutz und Anerkennung. Der aufrechte Gang muss neu gedacht werden – nicht als Überwindung der Vulnerabilität, sondern als Würde mit und trotz der Vulnerabilität, als kollektive Selbstbehauptung der Verletzlichen und als Solidarität derer, die ihre Abhängigkeit anerkennen statt sie zu verleugnen.

7.2.3 Der aufrechte Gang neu gedacht: Kollektive Solidarität der Verletzlichen

Die Neukonzeption des aufrechten Gangs

Die Konfrontation zwischen Butlers Vulnerabilität und Blochs aufrechtem Gang erfordert eine Neukonzeption dieser zentralen Metapher. Der aufrechte Gang muss neu gedacht werden – nicht als Verleugnung der Vulnerabilität, nicht als Überwindung der Abhängigkeit, sondern als Würde mit und durch die Anerkennung der Verletzlichkeit. Diese Neukonzeption bewahrt Blochs Insistenz auf Würde, auf Selbstbestimmung und auf der Weigerung, sich zu unterwerfen; sie integriert jedoch Butlers Einsicht, dass diese Würde nicht auf Autonomie im Sinne von Unabhängigkeit beruhen kann, sondern nur auf der Anerkennung und solidarischen Organisation der konstitutiven Abhängigkeit.

Der aufrechte Gang ist dann nicht primär individuelle Leistung, nicht Ausdruck persönlicher Stärke und nicht Überwindung von Schwäche. Er ist kollektive Praxis, möglich nur durch soziale Strukturen, die Vulnerabilität anerkennen und bearbeiten, und ist Resultat von Solidarität unter denen, die ihre Abhängigkeit voneinander anerkennen. Man steht nicht allein und nicht aus eigener Kraft aufrecht, sondern weil andere einen stützen, weil Strukturen Schutz bieten und weil Solidarität trägt. Diese Umdeutung verändert die politische Bedeutung der Metapher grundlegend.

Diese Neukonzeption lässt sich an konkreten Bewegungen zeigen. Das Disability Rights Movement hat genau diese Umdeutung vollzogen: Würde und Selbstbestimmung werden nicht durch Verleugnung von Abhängigkeit gefordert, sondern durch deren Anerkennung und solidarische Organisation. Menschen mit Behinderungen fordern nicht, als autonom im traditionellen Sinne anerkannt zu werden; sie fordern nicht die Fiktion, dass sie nicht abhängig wären. Sie fordern Strukturen, die Abhängigkeit anerkennen, die Unterstützung organisieren und die es ermöglichen, trotz und mit Abhängigkeit ein selbstbestimmtes Leben zu führen.

Ähnlich verfahren die Care-Bewegungen, die feministische Ökonomie und die Diskussionen um Sorge-Arbeit: Sie insistieren darauf, dass Autonomie und Selbstbestimmung nicht durch Verleugnung, sondern durch Anerkennung und gerechte Organisation von Abhängigkeit

möglich werden. Die traditionelle Konzeption von Autonomie, die Abhängigkeit als zu überwindendes Defizit versteht, wird ersetzt durch eine Konzeption, die Abhängigkeit als konstitutiv anerkennt und fragt, wie sie so organisiert werden kann, dass sie nicht zu Herrschaft führt, dass sie reziprok ist und dass sie Würde für alle ermöglicht.

Die Kollektivität des Widerstands

Butler betont, dass Widerstand gegen Prekarisierung notwendig kollektiv sein muss und dass die Verletzlichen nur gemeinsam ihre Situation transformieren können. Die Versammlungen auf öffentlichen Plätzen sind paradigmatisch für diesen kollektiven Widerstand: Einzelne Körper sind verletzlich, sind leicht zu vertreiben und sind ohnmächtig; die Masse der Körper, die sich versammelt, hat jedoch Macht, kann öffentlichen Raum besetzen und kann die normale Ordnung unterbrechen. Diese Kollektivität ist nicht bloß eine Addition von Individuen, sondern Emergenz neuer Handlungsfähigkeit durch das Zusammensein selbst.

Diese Kollektivität des Widerstands lässt sich als Aktualisierung dessen verstehen, was Bloch als solidarische Dimension der Hoffnung denkt. Die Hoffnung ist bei Bloch nicht primär individuell und nicht bloß persönliche Einstellung; sie ist sozial, ist kollektive Orientierung und ist Möglichkeit, die nur gemeinsam verwirklicht werden kann. Die Heimat ist nicht Ort individueller Selbstverwirklichung, sondern kollektive Ordnung; sie ist möglich nur durch gemeinsame Praxis, durch Solidarität und durch Organisation. Diese kollektive Dimension muss stärker betont und expliziter gemacht werden.

Butlers Analyse zeigt jedoch auch Grenzen traditioneller Konzeptionen von Kollektivität. Die Versammlungen sind nicht organisiert durch vorgängige Identitäten, nicht strukturiert durch klare Mitgliedschaften und nicht geführt durch Avantgarden. Sie sind prekäre Zusammenschlüsse, sind temporäre Bündnisse, sind offen für die, die kommen, und sind nicht fixiert auf spezifische Identitäten. Diese Offenheit und diese Prekarität der Kollektivität selbst sind produktiv; sie ermöglichen breite Bündnisse, verhindern Ausschlüsse und lassen Raum für Differenz.

Diese Form von Kollektivität steht in Spannung zu traditionellen Organisationsformen der Arbeiterbewegung, auf die Bloch oft referiert. Die Partei, die Gewerkschaft und die zentralisierten Organisationen setzen klare Mitgliedschaften und Identitäten (Arbeiter, Proletarier) mit Führungsstrukturen voraus. Diese Organisationsformen waren effektiv in bestimmten historischen Kontexten, sind jedoch auch exklusiv, hierarchisch und anfällig für Bürokratisierung. Die neuen Formen prekärer Kollektivität experimentieren mit Alternativen – mit offeneren Strukturen und mit Formen, die Vulnerabilität anerkennen statt sie zu verleugnen.

Die Infrastrukturen der Solidarität

Butler entwickelt in ihren späten Arbeiten zunehmend Interesse an den Infrastrukturen, die Versammlung und Widerstand ermöglichen oder verunmöglichen. Öffentliche Plätze, Verkehrsmittel, Kommunikationstechnologien und soziale Sicherungssysteme sind Infrastrukturen, die notwendig sind, damit Menschen sich versammeln können, damit sie protestieren können und damit sie überleben können. Die Prekarisierung zielt oft genau auf

diese Infrastrukturen: Öffentlicher Raum wird privatisiert, öffentlicher Verkehr wird abgebaut, Kommunikation wird überwacht und soziale Sicherung wird demontiert.

Diese Betonung von Infrastrukturen lässt sich mit Blochs Konzeption konkreter Utopie produktiv verbinden. Die Heimat ist nicht eine abstrakte Vision und nicht bloß moralische Forderung; sie erfordert konkrete materielle und soziale Infrastrukturen. Sie erfordert bezahlbare Wohnungen, zugängliche öffentliche Räume, funktionierende Transportmittel, Gesundheitssysteme, die alle versorgen, und Bildungsinstitutionen, die öffnen statt ausschließen. Diese konkreten Infrastrukturen sind Teil der konkreten Utopie; sie sind zu entwickeln, zu erkämpfen und zu verteidigen.

Bloch thematisiert solche Infrastrukturen primär im Kontext der Architektur, des Städtebaus und der materiellen Gestaltung der Umwelt. Seine Analyse des Bauhaus und seine Diskussionen utopischer Architektur zeigen Sensibilität für die materielle Dimension der Utopie. Die sozialen Infrastrukturen – die Systeme der Sorge, der Bildung, der Gesundheit und der sozialen Sicherung – kommen jedoch weniger explizit in den Blick. Eine Aktualisierung von Blochs konkreter Utopie müsste diese Dimension stärken und zeigen, wie die Heimat konkret organisierte Sorge-Verhältnisse erfordert, wie sie Infrastrukturen braucht, die Vulnerabilität nicht ausbeuten, sondern schützen.

Die Kämpfe um Infrastrukturen sind zentral für gegenwärtige soziale Bewegungen. Der Kampf gegen Privatisierung öffentlicher Dienste, gegen Gentrifizierung und gegen den Abbau sozialer Sicherungssysteme sind Kämpfe um die materiellen und sozialen Bedingungen, die ein Leben in Würde ermöglichen. Diese Kämpfe sind konkrete Verwirklichungen dessen, was Bloch als Kampf um die Heimat denkt; sie sind Arbeit an den Strukturen, die notwendig sind, damit alle Menschen aufrecht gehen können.

Die Reziprozität der Sorge

Eine zentrale Frage ist, wie Sorge-Verhältnisse so organisiert werden können, dass sie nicht zu neuen Herrschaftsverhältnissen führen, dass sie nicht die einen zu permanenten Gebern und die anderen zu permanenten Empfängern machen. Butler und feministische Care-Theorien betonen die Notwendigkeit der Reziprozität: Alle sind manchmal verletzlich, alle brauchen manchmal Sorge und alle sind manchmal in der Position zu sorgen. Diese Reziprozität ist nicht immer symmetrisch – manche brauchen mehr Sorge als andere, manche können mehr geben als andere –, aber sie ist prinzipiell möglich und durch Strukturen zu organisieren, die nicht fixieren, wer sorgt und wer Sorge empfängt.

Diese Reziprozität ist Teil dessen, was Blochs Heimat bedeuten könnte. Die Heimat ist nicht Ort, an dem alle autonom sind im Sinne von unabhängig; sie ist der Ort, an dem Abhängigkeit reziprok ist, an dem Sorge selbstverständlich ist und an dem niemand abgewertet wird, weil er Sorge braucht. Diese Vision transformiert die Metapher des aufrechten Gangs: Man geht aufrecht nicht, weil man unabhängig ist, sondern weil man in Strukturen lebt, die Abhängigkeit anerkennen und gerecht organisieren, die Sorge nicht zur Last einzelner machen und die Reziprozität ermöglichen.

Die politische Praxis der Verletzlichen

Die Neukonzeption des aufrechten Gangs als kollektive Solidarität der Verletzlichen hat Konsequenzen für die politische Praxis. Politik ist dann nicht primär Mobilisierung von Stärke, nicht Demonstration von Macht im traditionellen Sinne und nicht Überwindung von Schwäche. Sie ist Mobilisierung der Vulnerabilität selbst, ist Sichtbarmachung der Abhängigkeit und ist Forderung nach Anerkennung und Schutz. Diese Politik ist nicht schwach und nicht ohnmächtig; sie hat ihre eigene Kraft, die aus der Anerkennung statt Verleugnung der Vulnerabilität kommt.

Diese Form von Politik zeigt sich in vielen gegenwärtigen Bewegungen. Die Klimabewegung mobilisiert die Vulnerabilität künftiger Generationen und die Abhängigkeit aller von funktionierenden Ökosystemen. Die Black Lives Matter-Bewegung mobilisiert die Vulnerabilität schwarzer Körper gegenüber Polizeigewalt und die systematische Prekarisierung schwarzen Lebens. Die Bewegungen von Menschen mit Behinderungen mobilisieren die Vulnerabilität, die durch unzugängliche Infrastrukturen verschärft wird. All diese Bewegungen praktizieren Politik der Verletzlichen, die ihre Stärke aus der Anerkennung der Vulnerabilität bezieht.

Bloch würde diese Bewegungen als Träger der Hoffnung verstehen – als Kräfte, die für Verwirklichung des *Noch-Nicht* kämpfen. Seine Analyse müsste jedoch ergänzt werden durch Butlers Einsichten: Diese Bewegungen kämpfen nicht primär aus Stärke und nicht als autonome Subjekte, sondern als Verletzliche, als Abhängige und als die, die Schutz und Anerkennung fordern. Ihre Macht kommt nicht aus Unabhängigkeit, sondern aus Solidarität; nicht aus Autonomie, sondern aus der Anerkennung der konstitutiven Abhängigkeit; nicht aus dem traditionellen aufrechten Gang, sondern aus einem neu gedachten aufrechten Gang, der Vulnerabilität anerkennt statt sie zu verleugnen.

Diese Integration von Butler und Bloch ist nicht einfach und spannungsvoll; sie erfordert Transformation zentraler Kategorien auf beiden Seiten. Blochs Konzeptionen müssen sensibel werden für Vulnerabilität, für die Dimension der Sorge und für die konstitutive Abhängigkeit. Butlers Konzeptionen müssen sich öffnen für die Möglichkeit positiver Orientierung, für konkrete Utopien und für die Artikulation dessen, was sein könnte und sollte. Gerade diese wechselseitige Transformation könnte produktiv sein für eine kritische Theorie, die weder die Vulnerabilität verleugnet noch in Resignation verfällt, die weder naiv optimistisch ist noch zynisch pessimistisch und die sowohl die Grenzen anerkennt als auch die Möglichkeiten identifiziert.

7.2.4 Gender und Prozess

Performativität als Werden: Anschlüsse an Bloch

Die Kategorie der Performativität, wie Judith Butler sie in *Gender Trouble* (1990) und *Bodies That Matter* (1993) entwickelt, lässt sich als spezifische Antwort auf eine Frage lesen, die auch Bloch umtreibt: Wie ist das Subjekt beschaffen, wenn es kein substanzielles Wesen, sondern ein prozessuales Geschehen ist? Butlers Antwort lautet: Geschlecht ist nicht, was man hat oder ist, sondern was man tut – genauer: was durch wiederholende Praxis hervorgebracht und stabilisiert wird. Diese Formel konvergiert in bemerkenswerter Weise mit Blochs S-P-Formel, seiner Diagnose des Subjekts als eines Wesens, das noch kein fixiertes Prädikat besitzt, das in Prozessualität verharrt und gerade darin sein utopisches Potenzial trägt.

Dennoch ist die Konvergenz keine vollständige Deckungsgleichheit. Butler beschreibt Performativität zunächst als Mechanismus, durch den das Subjekt in Machtstrukturen eingefaltet wird: Geschlecht entsteht durch Zitation und Wiederholung von Normen, die dem Subjekt vorangehen und es konstituieren, ohne je von ihm vollständig kontrolliert werden zu können. In dieser Beschreibung liegt ein fundamentaler Unterschied zur blochschen Konzeption. Blochs Subjekt ist zwar ebenfalls kein autonomes, vorentschiedenes Wesen – das Dunkel des gelebten Augenblicks betrifft gerade die Unmöglichkeit vollständiger Selbsttransparenz –, aber es ist gerichtet. Es trägt in sich eine Tendenz, einen Vorwärtsdrang, der nicht bloß zirkuläre Wiederholung ist, sondern auf ein Novum zielt. Butlers frühe Performativitätstheorie hingegen beschreibt primär einen Zirkel, aus dem kein transzendierender Ausbruch möglich scheint, ohne sofort von den Machtstrukturen re-inkorporiert zu werden.

Allerdings wäre es ungerecht, bei dieser frühen Fassung stehenzubleiben. In *Undoing Gender* (2004) und *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015) verschiebt Butler den Akzent merklich. Performativität wird nun nicht mehr nur als Unterwerfungsmechanismus verstanden, sondern als Ort potentieller Subversion. Die Wiederholung der Norm schließt deren Abweichung strukturell ein: Jede Zitation ist eine Neuaufführung, und jede Neuaufführung trägt die Möglichkeit der Verschiebung in sich. Hier nähert sich Butler einer Denkfigur, die Bloch vertraut ist: das Latente, das in der iterativen Struktur des Vorhandenen immer schon enthalten ist und auf Realisierung wartet. Die performative Subversion entspräche, in Blochs Terminologie, einem Vorschein des Anderen innerhalb der Wiederholungsstruktur des Gleichen.

Für Bloch ist diese Struktur in seiner Analyse des kulturellen Überschusses bereits entfaltet: Im kulturellen Erbe, in religiösen Praktiken, im Märchen und im Kunstwerk ist mehr enthalten, als die herrschende Gesellschaft je realisieren wollte oder konnte. Der Wärmestrom identifiziert in den überlieferten Formen utopische Überschüsse, die über ihre Entstehungsbedingungen hinausweisen. Butlers Performativitätstheorie ließe sich analog verstehen: In der zwanghaften Zitierung der Geschlechtsnorm ist das Scheitern der Norm immer schon eingeschrieben, weil Wiederholung nie vollständige Reproduktion ist. Jede performative Praxis ist zugleich eine, die das Wiederholte in Bewegung bringt.

Diese Konvergenz ist philosophisch fruchtbar, weil sie beiden Theorien etwas gibt, was sie allein nicht leisten können. Butlers Theorie gewinnt durch die blochsche Ergänzung eine stärkere ontologische Grundierung: Das Werden des Geschlechts ist nicht bloß ein kulturelles Konstrukt, das von Machtstrukturen determiniert wird und sich durch Subversion punktuell verschiebt, sondern es ist eingebettet in eine Materie, die selbst prozessual und auf Überschuss angelegt ist. Blochs Materie-Begriff – Materie als das, was in sich mehr ist als seine bisherige Realisierung – bietet eine ontologische Grundlage, auf der die Butler'sche Beobachtung performativer Offenheit als Ausdruck einer tieferen Prozessualität des Wirklichen verstanden werden kann.

Umgekehrt gewinnt Bloch durch Butler eine Präzisierung, die ihm fehlt: Der Körper als Ort der Performativität. Blochs Subjekt neigt dazu, körperlos zu erscheinen; der aufrechte Gang ist eine Metapher, keine Theorie der gelebten Körperlichkeit. Butler hingegen insistiert darauf, dass die Materialität des Körpers selbst performativ konstituiert ist – Körper sind nicht Vorgabe, sondern Ergebnis von Praktiken. Dies steht in einer produktiven Spannung zu

Blochs Materie-Begriff: Wenn Materie selbst prozessual ist, dann gilt dies nicht nur für die Materie der Natur, sondern auch für die Materie des Körpers, der in seiner Geschlechtlichkeit nie abgeschlossen ist.

Queer als Praxis des Noch-Nicht

Die Queer Theory, insbesondere in ihrer Verbindung mit José Esteban Muñoz' Konzept des „queer futurity", bietet eine unerwartete und produktive Analogie zur blochschen Philosophie des Noch-Nicht. Muñoz argumentiert in *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* (2009) explizit gegen das, was er als „anti-relational" oder presentist turn in der Queer Theory bezeichnet – jene Strömung, die, vertreten etwa durch Lee Edelman in *No Future* (2004), jede Investition in Zukünftigkeit als heteronormative Komplizenschaft mit dem Reproduktionsimperativ ablehnt. Gegen diesen queeren Präsentismus setzt Muñoz die Idee einer utopischen Horizontalität: Queerness ist nicht das, was wir sind, sondern das, was wir noch nicht sind. Sie ist ein Horizont, der in der Gegenwart als „educated hope" erscheint – eine Formulierung, die Blochs *docta spes* nahezu wörtlich zitiert, ohne Bloch zu nennen.

Diese Parallelität ist kein Zufall. Muñoz' queere Utopik teilt mit Bloch die Grundintuition, dass der gegenwärtige Zustand nicht der notwendige ist, dass im Vorhandenen Keimformen des Anderen schlummern, die auf Realisierung warten, und dass das Utopische sich nicht in abstrakten Programmen äußert, sondern in konkreten kulturellen Praktiken – Performance, Kunst, kollektiver Affekt –, die als Vorscheine des Anderen lesbar sind. Für Muñoz sind queere Performances von Künstler*innen wie Frank O'Hara oder Freddie Herko solche Vorscheine: Augenblicke, in denen eine andere Welt aufscheint, die noch nicht ist, aber sein könnte.

Bloch würde diese Lektüre zweifellos teilen – mit einer wichtigen Ergänzung: Er würde darauf bestehen, dass diese Vorscheine nicht beliebig sind. Der Wärmestrom ist zwar affektiv und enthusiastisch, aber er bedarf des Kältestroms, der nüchternen Analyse, die prüft, welche Vorscheine bloß kompensatorische Illusion sind und welche genuine utopische Valenz besitzen. Muñoz' Ansatz tendiert gelegentlich dazu, queere Performativität per se utopischen Status zuzuschreiben – ein romantisierender Impuls, der der blochschen Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Utopie nicht standhält.

Die Theorie des Noch-Nicht erlaubt es, das Queere präziser zu bestimmen: Queer ist nicht einfach das Subversive schlechthin, sondern das Subversive, insofern es auf reale Möglichkeiten zeigt, die im gegenwärtigen Horizont tendentiell angelegt sind. Queer als Praxis des Noch-Nicht meint eine Lebensform, die die normativen Grenzen des Bestehenden transzendiert – nicht durch abstrakten Gegenentwurf, sondern durch die Realisierung von Potentialitäten, die in der Materie sozialer und körperlicher Verhältnisse bereits angelegt, aber blockiert sind. Die queere Praxis wäre dann die Arbeit an diesen Tendenzen, nicht die Erfindung von Neuem ex nihilo.

Diese Perspektive hat auch politische Konsequenzen. Die Debatte zwischen Edelmans „No Future" und Muñoz' queerer Utopik lässt sich als Debatte zwischen Kältestrom und Wärmestrom reformulieren. Edelmans radikale Verneinung der Zukunft ist eine Form des Kältestroms – nüchterne Desillusionierung, Weigerung des Kompromisses, Destruktion der ideologischen Zukunftsversprechen der Heteronormativität. Als bloßer Kältestrom verfehlt sie jedoch, was Bloch als notwendige Ergänzung fordert: die orientierende Energie des

Wärmestroms, ohne die Kritik in Resignation umschlägt. Muñoz' queere Utopik hingegen bringt den Wärmestrom zurück, läuft aber Gefahr, den Kältestrom zu vernachlässigen. Die blochsche Dialektik von *docta spes* – gelehrte, durch die harte Schule der Kritik hindurchgegangene Hoffnung – wäre hier das regulative Prinzip: eine queere Zukunftsorientierung, die sich der Ideologieverdächtigkeit ihrer eigenen Hoffnungen bewusst bleibt.

Die Geschlechtsblindheit der klassischen Utopie

Der produktive Dialog mit Butler und der Queer Theory setzt jedoch eine kritische Diagnose voraus, die nicht beschönigt werden sollte: Blochs Werk ist – gemessen an seiner eigenen emanzipatorischen Ambition – in Bezug auf Geschlecht und Sexualität strukturell blind. Diese Blindheit ist keine bloß biographische Laune oder historische Beschränkung; sie hat systematische Ursachen, die in der Architektur des blochschen Denkens selbst liegen.

Das Subjekt des aufrechten Gangs ist implizit maskulin konstruiert. Der aufrechte Gang als Metapher für die Dignität des Menschen, seine Fähigkeit, sich gegenüber Natur und Gesellschaft zu behaupten und nach vorne zu schreiten, setzt eine Körperpolitik voraus, die in der europäischen Tradition fast ausschließlich dem männlichen Körper zugewiesen wurde. Wenn Bloch die Figur der aufrechten Haltung mit Pathos besetzt, dann reproduziert er ungewollt eine Tradition, in der die Aufrichtung des Leibes zur Dignität des autonomen Subjekts erklärt wird – eines Subjekts, dessen Autonomie historisch auf der Unterdrückung und Abwertung weiblicher Körperlichkeit, weiblicher Abhängigkeit und weiblicher Reproduktionsarbeit beruhte.

Darüber hinaus ist die klassische Utopie – und Bloch ist hier keine Ausnahme – in ihrer Struktur tendenziell universalistisch auf eine Weise, die Differenz ausblendet. Das „Wir" der utopischen Gemeinschaft ist ein abstraktes Wir, das Gender, Race und Sexualität als nachrangige Variablen behandelt, die sich im Vollzug der sozialen Emanzipation von selbst lösen würden. Diese Homogenisierungstendenz ist von feministischen und postkolonialen Theoretiker*innen zu Recht kritisiert worden. Für Iris Marion Young wäre Blochs Utopismus ein Beispiel jener „politics of assimilation", die Differenz unter einer universalistischen Norm zum Verschwinden bringt, anstatt sie als positiven Ausgangspunkt zu begreifen.

Queer Theory radikalisiert diese Kritik: Wenn das Noch-Nicht nur heteronormative Subjektivität in verbesserter Form verheißt, dann ist es kein echtes Noch-Nicht, sondern eine Variation des immer schon Gewesenen. Eine Utopie, die die binäre Geschlechterordnung, die Norm der reproduktiven Sexualität und die damit verbundenen Machtverhältnisse nicht in ihrem Kern angreift, ist keine emanzipatorische Utopie, sondern deren Reproduktion unter progressivem Vorzeichen.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass Blochs Philosophie für diese Kritik unzugänglich wäre – im Gegenteil. Die Struktur seiner Ontologie des Noch-Nicht ist weiter als die Anwendungen, die Bloch selbst von ihr gemacht hat. Wenn Materie prozessual und auf Überschuss angelegt ist, wenn das Subjekt kein feststehendes Prädikat hat und wenn Heimat das ist, „worin noch niemand war" – dann sind diese Kategorien offen für eine Inanspruchnahme, die Bloch nicht vorgesehen hat. Das Noch-Nicht der Gender-Verhältnisse, das Noch-Nicht einer Welt jenseits zwanghafter Binarität und normativer Sexualität, das Noch-Nicht körperlicher

Selbstbestimmung für alle – das sind genuine Realisierungen des blochschen Programms, die über seinen eigenen Horizont hinausgehen.

Diese Erweiterung ist keine externe Korrektur, sondern eine interne Konsequenz. Sie setzt voraus, was Butler als relationales und verletzliches Subjekt beschreibt, was die Queer Theory als Praxis des Noch-Nicht kultiviert und was Bloch als *docta spes* formuliert hat: die Bereitschaft, die eigene Hoffnung so weit zu treiben, dass sie auch die blinden Flecken des eigenen Denkens einschließt und überwindet.

Die Synthese, zu der das vorliegende Kapitel hinstrebt, lässt sich so formulieren: Eine blochianische Queer Theory wäre eine, die die ontologische Stärke der Prozessphilosophie mit der politischen Präzision der Geschlechtertheorie verbindet – eine Philosophie der offenen Materie, die nicht nur die sozialen, sondern auch die körperlichen und affektiven Dimensionen des Noch-Nicht in den Blick nimmt und dabei weder in präsentistischen Konstruktivismus noch in teleologischen Essentialismus verfällt. Das Subjekt dieser Philosophie wäre weder das abstrakte Subjekt der klassischen Utopie noch das zersplitterte Subjekt des Poststrukturalismus, sondern ein verletzliches, relationales, körperlich situiertes Subjekt, das gerade in seiner Unabgeschlossenheit die Bedingung der Möglichkeit von Hoffnung trägt.

7.3 Relationale Ontologie der Hoffnung

Die vorangegangenen Analysen – Žižeks Konfrontation von Lacans konstitutivem Mangel mit Blochs ontologischem Überschuss, Butlers Performativitätstheorie und ihre Verschränkung mit dem Prozesssubjekt, die queer-theoretische Erweiterung des Noch-Nicht – konvergieren in einer gemeinsamen Problemstellung, die über die einzelnen Diskussionen hinausweist: Das Subjekt der Hoffnung ist nicht das Subjekt der klassischen bürgerlichen Philosophie. Es ist kein selbstidentisches, autonomes, monolithisches Ich, das aus freiem Willen und kraft eigener Ressourcen auf die Zukunft zuschreitet. Und doch ist es auch nicht einfach aufzugeben, weil ohne ein wie auch immer beschaffenes Subjekt der Begriff der Hoffnung selbst leerläuft – Hoffnung setzt ein Wesen voraus, das hofft, das leidet, das begehrt, das sich irren kann und das sich orientiert.

Die Aufgabe des vorliegenden Abschnitts ist es, aus den im Zweiten Teil geführten kritischen Konstellationen eine positive Konzeption zu gewinnen: eine relationale Ontologie der Hoffnung, die das blochsche Erbe mit den Einsichten des Poststrukturalismus, der Psychoanalyse, der feministischen Theorie und des New Materialism synthetisiert, ohne die normativen und utopischen Impulse zu opfern, die Blochs Denken seine orientierende Kraft verleihen. Diese Konzeption ist keine abschließende Systemkonstruktion – sie wäre dem Geist Blochs gegenüber untreu, der jede vorzeitige Schließung des Denkens als Verrat am Noch-Nicht betrachtete –, sondern eine philosophische Skizze, die offen bleibt für die Korrekturen, die die Sache selbst erzwingt.

7.3.1 Subjekt als Netzwerk, nicht Monade

Aus dem Begriff der Monade – der in sich geschlossenen, fensterlosen Einheit, die ihre Entwicklung aus inneren Prinzipien entfaltet – ist in der neuzeitlichen Philosophie das Paradigma des Subjekts geworden, auch dort, wo er nicht explizit verwendet wird. Descartes' cogito, Kants transzendentales Ich, Husserls Bewusstseinsstrom, aber auch

Marxens Gattungswesen und, bei aller Ambivalenz, Blochs eigene Figur des aufrechten Gangs – teilen alle die Grundintuition eines Subjekts, das in sich einen Grund hat, der zwar durch Verhältnisse geformt wird, aber in seiner Kernstruktur unhintergehbar ist. Gegen diese Tradition hat das 20. Jahrhundert ein Arsenal von Dekonstruktionen mobilisiert: strukturalistische, psychoanalytische, postkoloniale, feministische. Das Ergebnis ist ein philosophisches Feld, das das Subjekt zerstreut hat, ohne ein tragfähiges alternatives Konzept an die Stelle zu setzen.

Die relationale Ontologie, wie sie hier entwickelt werden soll, versucht dieses Defizit zu beheben. Ihr Ausgangspunkt ist nicht die Substanz, auch nicht das Vakuum des Mangels, sondern die Relation als ontologisch primäre Kategorie. Das Subjekt ist nicht primär eine Entität, die in Relationen eintritt, sondern eine Konfiguration von Relationen, die unter bestimmten Bedingungen eine temporäre, aber reale Kohärenz gewinnt. Diese Kohärenz ist nicht Illusion, sondern ein emergentes Phänomen – sie entsteht aus der Verdichtung und Stabilisierung von Relationen, ohne auf eine dieser Relationen reduzierbar zu sein.

Für Bloch ist dieser Ansatz nicht vollständig fremd. Sein Materie-Begriff enthält bereits die Grundelemente einer relationalen Ontologie: Materie ist für Bloch nie isolierte Substanz, sondern immer schon in Verhältnissen befangen, durch Tendenzen ausgerichtet, von Latenzen durchzogen. Das Subjekt der Geschichte ist bei Bloch nicht das isolierte Individuum, sondern das Kollektivsubjekt, dessen utopische Energie sich aus der Verdichtung gemeinsamer Hoffnungen und Erfahrungen speist. Die Klasse, die unterdrückte Gemeinschaft, das Volk – diese Kollektivfiguren sind bei Bloch nicht bloß additive Summen von Individuen, sondern emergente Subjektivitäten, die eigene Qualitäten besitzen, die in keinem Einzelsubjekt vollständig präsent sind.

Was Bloch jedoch nicht vollständig entwickelt hat, ist die mikrologische Dimension dieser Relationalität: Wie ist das Einzelsubjekt selbst relational verfasst? Wie konstituiert es sich durch Relationen, die es übersteigen, ohne dabei in Auflösung zu verfallen? Hier bietet der Netzwerkbegriff, wie er in unterschiedlichen theoretischen Kontexten entwickelt worden ist, eine produktive Heuristik – allerdings unter wichtigen Vorbehalten, auf die zurückzukommen sein wird.

Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) hat den Netzwerkbegriff für die Sozialphilosophie und Wissenschaftssoziologie fruchtbar gemacht. Latours Grundthese lautet: Handlungsmacht (agency) ist nie die Eigenschaft eines einzelnen Akteurs, sondern immer das Ergebnis eines Netzwerks von menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten, die miteinander verhandeln, sich übersetzen und stabilisieren. Ein Labor, eine wissenschaftliche Tatsache, eine politische Institution – all das ist nicht das Werk eines Subjekts, sondern das temporäre Resultat netzwerkartiger Assoziationen. Das Subjekt ist in dieser Perspektive ein Knotenpunkt, dessen Handlungsmacht sich aus der Konfiguration des Netzwerks ergibt, in dem es situiert ist.

Diese Konzeption hat erhebliche Stärken: Sie überwindet den Subjektivismus ohne den Verlust der Handlungsmacht, sie integriert materielle und semiotische Aspekte, sie denkt Stabilisierung und Destabilisierung von Identitäten als dynamische Prozesse. Aber sie hat auch eine gravierende Schwäche, die in der vorliegenden Perspektive nicht übergangen werden kann: Sie ist normativ indifferent. In Latours Netzwerk-Ontologie sind alle

Assoziationen zunächst gleichwertig. Ob das Netzwerk emanzipatorische oder repressive Zwecke dient, ist keine Frage der Ontologie, sondern der Empirie. Diese Indifferenz steht in einem fundamentalen Widerspruch zur blochschen Philosophie, in der die Richtung der Materie – ihre Tendenz auf das objektiv-real Mögliche – bereits normativen Gehalt trägt.

Die relationale Ontologie der Hoffnung, die hier entwickelt wird, übernimmt daher vom Netzwerkdenken die strukturale Einsicht – das Subjekt als emergente Konfiguration von Relationen –, nicht jedoch die normative Indifferenz. Sie behauptet, dass Relationen nicht gleichgültig in Bezug auf das Noch-Nicht sind. Manche Netzwerke und Konfigurationen ermöglichen das Entfalten von Potentialitäten, andere blockieren es. Manche Relationen stärken die Fähigkeit des Subjekts zu hoffen, zu erkennen, zu handeln; andere zerstören diese Fähigkeit. Diese asymmetrische Wertung ist kein subjektiver Dezisionismus, sondern hat ontologischen Rückhalt: In einer Wirklichkeit, die selbst auf Überschuss und Novum angelegt ist, ist es möglich – und notwendig –, zwischen Konfigurationen zu unterscheiden, die das Mögliche öffnen, und solchen, die es schließen.

Diese Asymmetrie führt zu einer entscheidenden Präzisierung des Netzwerkbegriffs. Das Subjekt als Netzwerk ist nicht jedes beliebige Netzwerk, sondern ein auf Zukunft hin offenes Netzwerk – eines, das in seiner Konfiguration die Fähigkeit zur Überschreitung des Gegebenen nicht kappt, sondern erhält und kultiviert. Bloch beschreibt diese Fähigkeit mit dem Begriff der Wachheit: Das Subjekt, das hofft, ist eines, das sich nicht in die Schlafhaltung des Bestehenden fallen lässt, sondern in einer aktiven, alertierten Offenheit für das Kommende verharrt. Wachheit ist hier kein individuelles Bewusstseinszustand, sondern eine relationale Qualität: Man wird wach durch Verhältnisse, die es ermöglichen; man wird stumpf durch Verhältnisse, die es verhindern. Das Netzwerksubjekt der Hoffnung ist dasjenige, das in Konfigurationen eingebettet ist, die seine Wachheit strukturell begünstigen.

Hier konvergiert die relationale Ontologie mit einer politischen Forderung, die über Bloch hinausgeht, aber in seinem Geist formuliert werden kann: Die Bedingungen für Wachheit und Hoffnungsfähigkeit sind ungleich verteilt. Wer in Verhältnissen von Prekarität, Ausgrenzung und struktureller Gewalt lebt, dessen Netzwerk ist in einer Weise konfiguriert, die Wachheit schwächt und die Energie, die zum Hoffen nötig ist, absorbiert. Die relationale Ontologie der Hoffnung ist deshalb nicht politisch neutral: Sie impliziert eine Kritik der Verhältnisse, die Subjekte in blockierende Netzwerke einschließen, und eine Praxis, die auf die Transformation dieser Verhältnisse zielt.

Karen Barads agential realism – entwickelt in Meeting the Universe Halfway (2007) und aus einer Auseinandersetzung mit Niels Bohrs Quantenphysik hervorgegangen – bietet hier eine material-philosophische Ergänzung, die über Latours semiotisch-soziale Netzwerktheorie hinausreicht. Barad unterscheidet zwischen Interaktion und Intra-aktion: Während Interaktion voraussetzt, dass die interagierenden Entitäten bereits vor ihrer Begegnung als distinkte Einheiten existieren, beschreibt Intra-aktion den Prozess, durch den Entitäten erst durch ihre wechselseitige Konstituierung als solche entstehen. Es gibt keine vorgängigen Subjekte und Objekte, die dann in Relation treten, sondern Relationen, aus denen Subjekte und Objekte erst hervorgehen.

Diese Einsicht ist für die relationale Ontologie der Hoffnung von erheblicher Bedeutung. Sie vertieft die blochsche Intuition, dass das Subjekt kein substanzielles Wesen ist, das zu seinen Relationen hinzutritt, sondern ein Wesen, das in und durch Relationen entsteht. Blochs S-P-Formel – das Subjekt ohne Prädikat – erhält in dieser Perspektive eine neue Tiefe: Das Subjekt ist nicht nur noch nicht bei sich, weil es prozessual ist, sondern weil es im Prozess seiner Relationen immer erst konstituiert wird und damit immer bereits über sich hinausweist. Das Noch-Nicht ist nicht nur die Zukunft des Subjekts, sondern seine konstitutive Gegenwart: Es ist, was es ist, nur als Funktion dessen, was es noch nicht ist.

Barads Begriff der Diffraktion – im Gegensatz zur Reflexion – beschreibt eine epistemologische Haltung, die diesem Befund entspricht: Während Reflexion das Andere im Licht des Selben betrachtet und damit in das Bekannte zurückspiegelt, nimmt Diffraktion die Welleninterferenz ernst – die Überlagerung, Verstärkung und Auslöschung, die entsteht, wenn verschiedene Perspektiven aufeinandertreffen. Diffraktives Denken ist ein Denken, das die eigene Situiertheit mitreflektiert und gerade darin produktiv wird. Für die relationale Ontologie der Hoffnung bedeutet dies: Die Hoffnung ist nicht die Projektion eines bereits konstituierten Subjekts auf eine offene Zukunft, sondern ein diffrakter Prozess, in dem das Subjekt und seine Zukunft sich wechselseitig konstituieren.

In diesem Zusammenhang gewinnt auch der Begriff der Emergenz eine zentrale Bedeutung. Das relationale Subjekt ist eine emergente Größe: Es entsteht aus der Komplexität seiner Netzwerke und übertrifft dabei die Summe seiner konstituierenden Relationen. Emergenz bedeutet hier nicht Mystik, sondern das empirisch beobachtbare Phänomen, dass komplexe Systeme Qualitäten hervorbringen, die auf der Ebene ihrer Bestandteile nicht vorhanden und nicht vorherzusagen sind. Das Subjekt der Hoffnung ist eine solche Emergenz: Es entsteht aus der Verdichtung von Erfahrungen, Affekten, Relationen und Praktiken zu einer Konfiguration, die über ihre Elemente hinausgeht und dabei – und das ist der spezifisch blochsche Beitrag – die Fähigkeit ausbildet, über das Gegebene hinauszugreifen.

Diese Fähigkeit ist das, was Bloch Antizipation nennt: das Vorgreifen auf das Noch-Nicht, das nicht Prophetie ist, sondern aktive Mitgestaltung der Möglichkeitsbedingungen. Das relationale Subjekt antizipiert nicht aus dem Vakuum, sondern aus der Dichte seiner Relationen heraus – es ist deshalb präziser als das monologische Subjekt der klassischen Utopie, weil es die realen Tendenzen in seiner Umgebung aufnimmt und in sich trägt. Und es ist hoffnungsfähiger als das zerstreute Subjekt des Poststrukturalismus, weil es aus der Emergenz seiner Relationen eine Kohärenz gewinnt, die nicht Illusion, sondern reale Verdichtung ist.

Abschließend sei auf eine Spannung hingewiesen, die innerhalb der relationalen Ontologie produktiv gehalten werden muss, ohne sie aufzulösen. Das Netzwerksubjekt läuft Gefahr, das Individuelle – die singuläre Erfahrung von Hoffnung, Leiden, Begehren – in der Komplexität seiner Relationen zu verflüchtigen. Bloch hat immer darauf bestanden, dass das Utopische seinen Ausgangspunkt im gelebten Augenblick hat, im Dunkel des gelebten Augenblicks, der sich selbst undurchsichtig ist, aber spürt, dass er mehr ist als das Gegebene. Dieser Ausgangspunkt darf nicht preisgegeben werden. Die relationale Ontologie der Hoffnung muss deshalb sowohl die Netzhaftigkeit als auch die Singularität des Subjekts festhalten: das Subjekt als Knotenpunkt, der durch seine Relationen konstituiert

wird und zugleich in jedem Augenblick eine irreduzibel eigene Erfahrung hat, die in keinem Netzwerk vollständig aufgeht.

Es ist genau diese Irreduzibilität der singulären Erfahrung, die die Brücke zum folgenden Unterkapitel bildet: der Vulnerabilität als jener Dimension des Subjekts, in der seine relationale Verfassung am schärfsten sichtbar wird und zugleich die tiefste Ressource für Hoffnung enthhalten ist.

7.3.2 Vulnerabilität und Hoffnung als komplementär

Die Einsicht, mit der das vorangegangene Unterkapitel schloss – dass die singuläre, irreduzible Erfahrung des Subjekts in keinem Netzwerk vollständig aufgeht –, findet ihre schärfste Zuspitzung im Begriff der Vulnerabilität. Verletzlichkeit ist nicht eine Eigenschaft, die dem Subjekt akzidentell widerfährt, kein Mangel, der durch geeignete Schutzmaßnahmen behoben werden könnte, sondern eine ontologische Grundstruktur: das Zeichen dafür, dass das Subjekt immer schon in Abhängigkeiten und Expositionen eingelassen ist, die es nicht selbst gewählt hat und nicht vollständig kontrollieren kann. Diese Einsicht ist in der gegenwärtigen Theorie vor allem mit Judith Butlers Namen verbunden, hat aber Vorläufer in der Phänomenologie – Levinas' Begriff des Antlitzes, Merleau-Pontys gelebter Körper, Heideggers Geworfenheit – und reicht in ihren Implikationen weit über die akademische Philosophie hinaus in politische Bewegungen, die aus der geteilten Erfahrung von Verletzlichkeit kollektive Kraft ziehen.

Die Frage, die im vorliegenden Zusammenhang gestellt werden muss, ist eine systematische: Wie verhält sich Vulnerabilität zur Hoffnung? Auf den ersten Blick scheinen die beiden Begriffe in einem Spannungsverhältnis zu stehen, das auf Unvereinbarkeit hindeutet. Hoffnung, wie Bloch sie konzipiert, ist ein vorwärtsgerichteter Affekt, eine aktive Energie, die das Subjekt über das Gegebene hinaustreibt und ihm Orientierung gibt. Vulnerabilität hingegen ist Exposition, Passivität, die Erfahrung des Ausgeliefertseins an Kräfte, die das Subjekt übersteigen. Bloch selbst hat die Hoffnung immer wieder mit Bildern des aufrechten Gangs, des Widerstands, der Selbstermächtigung verbunden – Bilder, die Verletzlichkeit eher auszuschließen als zu integrieren scheinen.

Diese scheinbare Unvereinbarkeit ist jedoch, so die These des vorliegenden Unterkapitels, das Ergebnis einer Fehllektüre, die sowohl Bloch als auch Butler betrifft. Bei genauerer Betrachtung erweisen sich Vulnerabilität und Hoffnung nicht als Gegensätze, sondern als komplementäre Strukturmomente einer kohärenten Ontologie des Subjekts: Vulnerabilität ist die Bedingung der Möglichkeit von Hoffnung, und Hoffnung ist die Form, in der das verletzliche Subjekt seine Verletzlichkeit nicht überwindet, aber produktiv trägt. Diese Komplementarität zu entfalten ist das Ziel der folgenden Überlegungen.

Die Struktur der Vulnerabilität bei Butler

Butlers Theorie der Vulnerabilität hat sich über mehrere Werkphasen entwickelt und dabei erheblich an Präzision gewonnen. In Precarious Life (2004) und Frames of War (2009) entwickelt Butler die Grundthese, dass menschliches Leben in seiner Grundstruktur prekär ist: abhängig von anderen, von Institutionen, von materiellen Bedingungen, die nicht souverän verfügbar sind. Prekarität (precariousness) ist für Butler eine universelle

Bedingung – jedes Leben ist verletzbar, jeder Körper ist sterblich, jedes Subjekt ist auf andere angewiesen. Von dieser universellen Prekarität unterscheidet Butler die Präkärisierung (precarity) als politisch produzierte, ungleich verteilte Exposition gegenüber Gefährdung: Manche Leben werden so gerahmt, dass ihre Verletzlichkeit als tragisch gilt und Schutz verdient; andere werden so gerahmt, dass ihre Verletzbarkeit als unbetrauenswert erscheint oder überhaupt nicht wahrgenommen wird.

Diese Unterscheidung zwischen universeller Prekarität und politisch differenzierter Präkärisierung ist für eine relationale Ontologie der Hoffnung entscheidend, weil sie zeigt, dass Vulnerabilität keine homogene Kategorie ist. Es gibt nicht die Verletzlichkeit schlechthin, sondern je spezifische Formen der Exposition, die durch Verhältnisse der Macht, der Anerkennung und der Verteilung materieller Ressourcen geformt werden. Eine Philosophie der Hoffnung, die diese Differenzierung nicht aufnimmt, läuft Gefahr, den Universalismus zu einer Geste zu machen, die die tatsächlichen Asymmetrien unsichtbar macht: die Hoffnung des Privilegierten, der sich seine Verletzlichkeit leisten kann, ist eine andere als die Hoffnung desjenigen, dessen Verletzlichkeit unmittelbar existenzbedrohend ist.

Blochs eigene Theorie enthält hier, wie bereits im Zusammenhang mit dem Eurozentrismus-Problem angedeutet, eine strukturelle Lücke. Das utopische Subjekt bei Bloch ist in seiner Grundfigur eines, das sich seiner Situation bewusst wird, die Tendenzen der Wirklichkeit erkennt und aktiv auf das Noch-Nicht zugeht. Diese Figur setzt ein Minimum an Handlungsspielraum voraus: Man muss in einer Lage sein, in der Hoffnung noch möglich ist, in der die Energie des Wärmstroms nicht vollständig durch das bloße Überleben absorbiert wird. Was aber, wenn die Verhältnisse so beschaffen sind, dass dieser Spielraum systematisch verweigert wird? Was bedeutet Hoffnung für ein Subjekt, dessen Vulnerabilität nicht als Ressource dient, sondern als Waffe gegen es selbst eingesetzt wird?

Butler stellt diese Frage nicht in den Vordergrund – ihre Theorie ist primär deskriptiv-kritisch, nicht normativ-utopisch –, aber die Implikationen ihrer Theorie weisen in eine Richtung, die für die blochsche Philosophie produktiv ist. Wenn Prekarität universell ist, dann ist die vollständige Autonomie des blochschen Subjekts eine Fiktion, die revidiert werden muss. Aber wenn diese Revision nicht in resignierte Passivität münden soll, dann muss gezeigt werden, dass und wie Vulnerabilität selbst eine Form von Stärke enthält – nicht trotz, sondern wegen ihrer Exposition.

Vulnerabilität als epistemische Ressource

Der erste Schritt in dieser Richtung ist eine epistemologische Beobachtung: Verletzliche Subjekte wissen bestimmte Dinge, die invulnerablen Subjekten verborgen bleiben. Wer von Verhältnissen getroffen werden kann, wer durch sie geformt, beschädigt, ausgeschlossen wird, hat einen Zugang zur Wirklichkeit dieser Verhältnisse, der dem Privilegierten strukturell versperrt ist. Dies ist nicht die romantisierende These, dass Leiden per se zur Erkenntnis führt, sondern die nüchterne Beobachtung, dass die Exposition gegenüber der Gewalt und den Widersprüchen eines Systems eine Form von Wissen erzeugt, die aus der geschützten Beobachterperspektive nicht verfügbar ist.

In der feministischen Erkenntnistheorie hat Sandra Harding diesen Gedanken als Standpunkttheorie (standpoint epistemology) entwickelt: Marginalisierte Perspektiven sind erkenntnistheoretisch privilegiert nicht im Sinne von unfehlbar, aber im Sinne von weniger durch die Selbstverständlichkeiten der herrschenden Ordnung verstellt. Sie sehen Widersprüche, die aus der Mitte unsichtbar bleiben; sie kennen die Kehrseite von Verhältnissen, die von der dominanten Seite nur in ihrer angenehmen Vorderseite wahrgenommen werden. Donna Haraway hat diesen Gedanken in ihrer Konzeption des situated knowledge ausgebaut: Alle Erkenntnis ist situiert, und die Situiertheit des verletzlichen, exponierten, marginalisierten Subjekts ermöglicht spezifische Formen des Sehens.

Für die blochsche Philosophie hat diese epistemische Privilegierung der Vulnerabilität erhebliche Konsequenzen. Wenn das utopische Wissen – das Erkennen der Tendenzen und Latenzen, die auf das Noch-Nicht verweisen – nicht aus einer neutralen Vogelperspektive, sondern immer aus einer spezifischen Situiertheit hervorgeht, dann ist die Frage, von wo aus gehofft wird, keine bloß biographische Fußnote, sondern eine erkenntnistheoretische Kernfrage. Bloch hat dies implizit anerkannt, indem er die unterdrückte Klasse, das entrechtete Volk, die verfolgten Minderheiten als Träger des utopischen Überschusses beschrieben hat. Aber er hat es nicht systematisch reflektiert: Die Verletzlichkeit dieser Subjekte ist bei ihm Ausgangslage der Hoffnung, nicht ihr epistemischer Ermöglichungsgrund.

Die relationale Ontologie der Hoffnung macht diesen Zusammenhang explizit: Vulnerabilität ist nicht nur der Anlass, sondern die Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis, die über das Bestehende hinausweist. Wer nichts zu verlieren hat – oder genauer: wer bereits verloren hat, was andere als selbstverständlich besitzen –, sieht das Bestehende von dort, wo seine Versprechen gebrochen wurden, und ist deshalb in einer privilegierten Position, die Brüche zu erkennen, die für das utopische Denken konstitutiv sind. Das Noch-Nicht leuchtet am hellsten von den Orten auf, an denen das Schon-Immer-So am unerträglichsten ist.

Verletzlichkeit und die Dynamik der Hoffnung

Der zweite Schritt betrifft die affektive und motivationale Struktur der Hoffnung selbst. Bloch hat den Hoffnungsaffekt primär als aktiven Affekt beschrieben: als vorwärtsgerichtete Energie, als Antizipation, als das Spüren des Noch-Nicht im Jetzt. Diese Beschreibung tendiert dazu, die reaktiven Dimensionen der Hoffnung zu unterschätzen: die Hoffnung, die aus der Erfahrung des Verlustes, der Trauer, der Wut hervorgeht; die Hoffnung, die nicht aus der Fülle kommt, sondern aus dem Mangel, nicht aus der Stärke, sondern aus der Not.

Gabriel Marcel, dessen Philosophie der Hoffnung Bloch trotz aller weltanschaulichen Differenzen nahestand, hat diese Dimension schärfer artikuliert: Hoffnung ist wesentlich mit der Erfahrung der Captivität verbunden – des Gefangenseins, der Einengung, der Abhängigkeit. Man hofft nicht aus der Position des Freien, der beliebig wählen kann, sondern aus der Position des Gebundenen, der sieht, dass das Gegebene nicht das Letzte ist. Diese existenzielle Grundstruktur der Hoffnung – Hoffnung als Antwort auf und nicht bloß als Gegensatz zur Prekarität – ist bei Bloch vorhanden, aber nicht explizit entwickelt. Seine Betonung des Wärmstroms als eines enthusiastischen, vorwärtstreibenden Affekts neigt

dazu, die ernüchterte, aus tiefer Erfahrung der Grenze geborene Hoffnung in den Hintergrund zu drängen.

Butlers Theorie der Vulnerabilität erlaubt es, diese Dimension zurückzugewinnen. Wenn Prekarität universal ist, dann ist Hoffnung immer schon eine Antwort auf Verletzlichkeit – nicht ihre Überwindung, sondern ihre Transformation. Das verletzliche Subjekt, das hofft, verwandelt seine Exposition in eine Form des Offenseins für das Kommende: Es ist verletzbar, weil es nicht in sich geschlossen ist; es ist offen, weil es verletzbar ist; es ist hoffnungsfähig, weil es offen ist. Die Verletzlichkeit, die das Subjekt für Schmerz und Verlust exponiert, ist dieselbe Struktur, die es für das Neue, das Unvorhergesehene, das Noch-Nicht öffnet. Vulnerabilität und Hoffnung teilen dieselbe ontologische Wurzel: die Nicht-Abgeschlossenheit des Subjekts.

Diese Einsicht reformuliert eine der zentralen Kategorien der blochschen Philosophie. Das Dunkel des gelebten Augenblicks – die Undurchsichtigkeit des Subjekts für sich selbst, die Tatsache, dass das lebendige Jetzt sich seiner selbst nicht voll bemächtigen kann – ist nicht nur ein Erkenntnisproblem, sondern ein ontologisches Zeichen der Vulnerabilität. Das Subjekt ist dunkel für sich selbst, weil es offen ist; es ist offen, weil es in Relationen steht, die es übersteigen; es ist verletzlich, weil diese Relationen nicht kontrollierbar sind. Und eben darin – in dieser Nicht-Kontrollierbarkeit, dieser fundamentalen Abhängigkeit von anderen und von einer Wirklichkeit, die sich nicht auf das Subjekt reduzieren lässt – liegt die Möglichkeit von Hoffnung. Hoffnung ist die Form, in der das verletzliche Subjekt seine Abhängigkeit nicht leugnet, sondern als Verwiesenheit auf eine Zukunft begreift, die nicht aus ihm allein kommen kann.

Kollektive Vulnerabilität als politische Kraft

Die dritte Dimension der Komplementarität von Vulnerabilität und Hoffnung ist die politische. Butler hat in Notes Toward a Performative Theory of Assembly (2015) gezeigt, dass kollektive Handlungsmacht nicht trotz, sondern durch die gemeinsame Erfahrung von Prekarität entsteht. Wenn Menschen zusammenkommen, die ihre Verletzlichkeit teilen – auf dem Tahrir-Platz, in den Camps der Klimaaktivist*innen, in den Marches für Black Lives –, dann entsteht aus dieser geteilten Exposition eine Form von Kraft, die qualitativ anders ist als die Kraft des autonomen, invulnerablen Subjekts. Es ist eine Kraft, die nicht auf der Verleugnung von Abhängigkeit beruht, sondern auf ihrer kollektiven Artikulation: Wir sind verletzlich, und gerade deshalb fordern wir Verhältnisse, die das Leben schützbar machen.

Für Bloch ist dies keine fremde Figur. Sein Begriff des Kollektivsubjekts, sein Insistieren auf der utopischen Energie, die aus dem gemeinsamen Leiden und der gemeinsamen Sehnsucht entsteht, weist in dieselbe Richtung. Aber auch hier fehlt die explizite Vermittlung: Bloch beschreibt die kollektive Hoffnung als Summierung und Steigerung individueller utopischer Energie, nicht als Transformation, die durch die geteilte Vulnerabilität ermöglicht wird. Die relationale Ontologie der Hoffnung präzisiert diesen Punkt: Das Kollektivsubjekt der Hoffnung entsteht nicht additiv, sondern durch die gemeinsame Erfahrung der Verletzlichkeit, die zur gemeinsamen Forderung nach ihrer Überwindung wird. Es ist die Solidarität der Verletzlichen, die das politische Subjekt der Hoffnung konstituiert – nicht die Stärke der Unverwundbaren.

Diese Reformulierung hat praktische Konsequenzen für die politische Praxis. Eine Bewegung, die von der Vulnerabilität ihrer Mitglieder ausgeht, sieht ihre Stärke nicht in der Überwindung dieser Vulnerabilität im Sinne einer Panzerung, sondern in ihrer kollektiven Artikulation und Politisierung. Sie nimmt die Unterschiede in der Exposition ernst – nicht alle sind gleich verletzlich, nicht alle werden gleich bedroht –, anstatt sie unter einem abstrakten Universalismus zu nivellieren. Und sie versteht die Hoffnung nicht als Zustand, der erst eintritt, wenn die Verletzlichkeit überwunden ist, sondern als die Form, in der die Verletzlichen bereits jetzt gemeinsam handeln: als vorgreifende Realisierung der Verhältnisse, die das Leben weniger prekär machen sollen.

In diesem Sinn ist die Formel von der Komplementarität von Vulnerabilität und Hoffnung nicht bloß eine theoretische Aussage, sondern eine politische Orientierung: Sie verweist auf eine Praxis, die die blochsche docta spes mit der butler'schen Theorie der Prekarität verbindet – eine gelehrte Hoffnung, die durch die Schule der Verletzlichkeit hindurchgegangen ist und gerade deshalb nicht naive Affirmation, sondern reife, ernüchterte und dennoch unerschöpfte Zukunftsorientierung ist. Wie diese Orientierung sich schließlich mit den nicht-menschlichen Dimensionen der Relationalität verschränkt, mit der Materie, den Tieren, den Ökosystemen, dem Planeten – das ist die Frage, der das folgende Unterkapitel nachgeht.

7.3.3 Tentacular Thinking (Haraway) meets Noch-Nicht

Die beiden vorangegangenen Unterkapitel haben das Subjekt der Hoffnung aus seiner monadischen Isolation herausgelöst und als relationale, vulnerable Konfiguration beschrieben. Was dabei noch ausstand, ist eine Frage, die in ihrer Radikalität über die bisherigen Überlegungen hinausweist: Sind die Relationen, die das Subjekt konstituieren, ausschließlich humane Relationen? Ist die Hoffnung, die das *Noch-Nicht* antizipiert, eine Hoffnung, die sich nur innerhalb der Grenzen der menschlichen Gemeinschaft entfaltet – oder verweist das *Noch-Nicht* auf eine Wirklichkeit, die diese Grenzen grundlegend überschreitet? Diese Frage stellt Donna Haraways Denken mit einer Schärfe, die in der gegenwärtigen Philosophie ihresgleichen sucht. Ihre Konzeption des *tentacular thinking* – des tasenden, tentakelartigen Denkens, das sich über die Grenzen des Humanen hinauserstreckt – trifft auf Blochs Philosophie des *Noch-Nicht* in einer Konstellation, die für beide Seiten produktiv und herausfordernd ist.

Haraways Denkfigur: Tentakel gegen Finger

Donna Haraway hat in *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016) eine radikale Alternative zu den dominanten Narrativen des Anthropozäns entwickelt. Gegen das Bild des Menschen als souveränem Akteur, der durch technologische und kognitive Überlegenheit die Erde gestaltet – ein Bild, das sowohl in den Propheten des Techno-Solutionismus als auch in den Kassandren des ökologischen Untergangs stillschweigend vorausgesetzt wird –, setzt Haraway das Bild des Tentakels. Der Tentakel – das tastende, greifende, spürende Organ des Oktopus und verwandter Wesen – steht für eine andere Weise des Erkennens und des Handelns: nicht die aufgerichtete Hand des *Homo faber*, die greift, formt und beherrscht, sondern das tastende Organ, das in alle

Richtungen ausgreift, das Umfeld erspürt, Verbindungen herstellt und dabei selbst verändert wird.

Tentacular thinking ist für Haraway nicht bloß eine Metapher, sondern ein epistemologisches und ontologisches Programm. Es bedeutet Denken, das seine eigene Verflechtung mit dem Gedachten anerkennt; Denken, das sich nicht über seine Gegenstände erhebt, sondern in sie eintaucht; Denken, das die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Nicht-Mensch, zwischen Kultur und Natur nicht als gegeben voraussetzt, sondern als historisch produzierte und politisch bestreitbare Grenzziehungen versteht. Das zentrale Motto von Haraways *Chthulucene* – dem Namen, den sie dem gegenwärtigen Erdzeitalter zu geben vorschlägt, in Anlehnung an die Spinne *Pimoa cthulhu*, nicht an Lovecrafts Monstrum – lautet: *Make kin, not babies*. Verwandtschaft herstellen, nicht Fortpflanzung betreiben: eine Einladung, die Kategorien der Zugehörigkeit, der Gemeinschaft und der Verantwortung radikaler zu denken, als es das humanistische Erbe erlaubt.

Der Begriff der *sympoiesis* – des Miteinanderherstellens, im Gegensatz zur *Autopoiesis*, dem Selbstherstellen – ist Haraways Schlüsselkategorie für die ontologische Verfassung von Lebewesen und Systemen. Nichts macht sich allein. Lebewesen entstehen, erhalten sich und vergehen in und durch Netzwerke von Verflechtungen, die weit über die Grenzen des einzelnen Organismus hinausreichen. Das Holobiont – der Organismus als Gemeinschaft von Organismen, das menschliche Immunsystem als Aushandlungsprozess mit Millionen von Bakterien, Viren und Pilzen – ist für Haraway das paradigmatische Bild einer Wirklichkeit, in der Autonomie eine nachgeordnete, derivative Kategorie ist gegenüber der primären Verflechtung.

Strukturelle Konvergenzen mit Bloch

Die erste und grundlegendste Konvergenz zwischen Haraway und Bloch liegt in der gemeinsamen Ablehnung der Substanzontologie. Blochs Materie ist keine tote, inerte Masse, die auf den Eingriff des menschlichen Geistes wartet, um Form zu gewinnen. Sie ist aktiv, latent und auf Überschuss angelegt – sie tendiert. Haraways Materie ist ebenfalls aktiv: Sie agiert, reagiert, ko-produziert und überrascht. In Barads Vokabular, das Haraway aufnimmt, ist Materie nicht Substrat, sondern Prozess der Materialisierung – ein fortwährendes Werden, das durch Intra-aktionen geformt wird und in diesen Intra-aktionen immer mehr hervorbringt, als die beteiligten Entitäten je enthielten.

Diese gemeinsame Abkehr von der Substanzontologie mündet bei beiden in eine Aufwertung des Möglichkeitsbegriffs. Wenn Materie prozessual ist, dann ist sie immer auch über ihre bisherige Realisierung hinaus – sie enthält Latenz, Potential und Überschuss. Bloch nennt dies das objektiv-reale Mögliche: jene Form der Möglichkeit, die nicht bloß logisch denkbar, sondern in den Tendenzen der Wirklichkeit selbst angelegt ist. Haraway würde diese Formulierung nicht verwenden, aber ihr Begriff der *response-ability* – der Fähigkeit und Verpflichtung zu antworten, die sie orthographisch von bloßer *responsibility* unterscheidet – setzt eine analoge Überzeugung voraus: Die Wirklichkeit bietet Angebote, auf die man eingehen oder die man versäumen kann. Es gibt reale Möglichkeiten des Anderen, die in den konkreten Verflechtungen von Lebewesen und Umgebungen angelegt sind und die durch angemessenes Einlassen auf diese Verflechtungen realisiert oder durch Gleichgültigkeit und Herrschaft verschlossen werden können.

Eine zweite Konvergenz betrifft die Kritik des anthropozentrischen Subjekts. Bloch hat – wie im vorangegangenen Kapitel ausgeführt – das emanzipatorische Subjekt primär als menschliches Kollektivsubjekt konzipiert. Aber seine Naturphilosophie enthält, insbesondere in den späten Texten wie *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1972), eine Denkfigur, die über den Anthropozentrismus hinausweist: die Idee des Natur-Subjekts. Natur ist für Bloch nicht bloß Objekt menschlicher Praxis, sondern selbst ein Subjekt – eines, das zwar kein Bewusstsein im menschlichen Sinne hat, aber eine eigene Dynamik, eigene Tendenzen und eine eigene Prozessualität, die nicht auf menschliche Zwecke reduzierbar ist. Der Mensch begegnet der Natur nicht als Herr einem Objekt, sondern als Subjekt einem anderen Subjekt – in jenem ko-produktiven Verhältnis, das Bloch Allianztechnik nennt: eine Technik, die mit der Natur arbeitet, nicht gegen sie, die ihre Tendenzen aufnimmt und verstärkt, anstatt sie zu brechen.

Haraway radikalisiert diese Intuition. Für sie ist nicht nur die Natur im Großen ein Subjekt, sondern jeder Organismus, jedes Lebewesen und jede Verflechtung ist Akteur im Prozess des Weltmachens – des *worlding*, wie sie in Anlehnung an Heidegger und *Companion Species* sagt. Der Oktopus, der Kompostwurm, das Mycelnetzwerk des Waldes und die Bakteriengemeinschaft im menschlichen Darm – sie alle sind nicht bloß Kulisse oder Material für menschliche Projekte, sondern *companions*, Gefährtinnen im Prozess des gemeinsamen Werdens. *Becoming-with* ist Haraways Formel für das, was Bloch Allianztechnik nennt: ein Verhältnis zur Natur, das auf Resonanz, Responsivität und Mitgestaltung beruht, nicht auf Beherrschung und Ausbeutung.

Die dritte und philosophisch tiefste Konvergenz betrifft die Zeitlichkeit. Bloch insistiert auf der Zukunftsprimität: Die Wirklichkeit ist primär auf das hin orientiert, was noch nicht ist; die Vergangenheit und die Gegenwart sind zu verstehen als das, was auf eine Zukunft hin tendiert, die ihre volle Realisierung noch vor sich hat. Haraway hingegen betont das *Staying with the Trouble* – das Verweilen beim Problem, das Aushalten der Komplexität des Gegenwärtigen, die Weigerung, in ein teleologisches Narrativ zu flüchten, das die gegenwärtige Qual durch den Verweis auf eine bessere Zukunft erträglich macht. Dies scheint zunächst ein fundamentaler Gegensatz zu sein: Zukunftsprimität versus Gegenwartsorientierung, utopischer Vorgriff versus erdverbundenes Verweilen.

Bei genauerer Betrachtung ist dieser Gegensatz jedoch weniger absolut, als er erscheint. Haraways Insistenz auf dem Gegenwärtigen ist keine Absage an die Hoffnung, sondern eine Kritik an einer bestimmten Form von Hoffnung: der abstrakten, die sich durch den Verweis auf eine bessere Zukunft von der Dringlichkeit des gegenwärtigen Handelns entlastet. *Staying with the Trouble* ist kein Pessimismus, sondern eine Form von – in Blochs Terminologie – Kältestrom: die nüchterne Bereitschaft, der Komplexität und dem Schmerz der gegenwärtigen Situation ins Auge zu sehen, anstatt sie durch utopische Projektion zu überspringen. Und diese Nüchternheit ist – wie Bloch immer gewusst hat – die notwendige Bedingung für eine Hoffnung, die nicht illusorisch ist: Die *docta spes* muss durch die Erfahrung des Troubles hindurchgegangen sein, bevor sie das Recht hat, zu hoffen.

Spannungen und produktive Reibungen

Die Konvergenzen sollten jedoch nicht die erheblichen Spannungen verdecken, die zwischen Haraways *tentacular thinking* und Blochs Philosophie des *Noch-Nicht* bestehen.

Diese Spannungen sind nicht als Fehler einer der beiden Positionen zu verstehen, sondern als produktive Reibungspunkte, die zeigen, was die Synthese leisten muss und wo sie an ihre Grenzen stößt.

Die erste und grundlegendste Spannung betrifft die Frage der Teleologie. Blochs Ontologie ist – wie im ersten Teil dieser Untersuchung entfaltet – teleologisch strukturiert: nicht im deterministischen Sinne eines vorgegebenen Endzustands, aber im Sinne einer Richtung der Materie. Das *Noch-Nicht* hat eine orientierende Valenz; die Wirklichkeit tendiert auf Realisierung und Heimat hin. Haraway ist gegenüber jeder Form von Teleologie tief skeptisch. Ihre Wirklichkeit ist offen, aber nicht gerichtet: Die Verflechtungen des Lebens erzeugen ständig Neues, aber dieses Neue ist nicht das Ergebnis einer immanenten Richtungskraft, sondern emergentes Produkt konkreter, kontingenter Intra-aktionen. Die Spinnen-Göttin *Pimoa cthulhu* ist kein teleologisches Prinzip, sondern ein Symbol für die Vieldirektionalität des Lebens, sein Ausgreifen in alle Richtungen ohne übergeordneten Zweck.

Für die relationale Ontologie der Hoffnung ist dies ein ernstes Problem. Wenn Hoffnung Orientierung impliziert – wenn sie nicht beliebiges Wünschen, sondern *docta spes* ist, gelehrtes Hoffen, das die Tendenzen der Wirklichkeit erkennt –, dann setzt sie eine Form von Richtung voraus, die in der Wirklichkeit selbst verankert ist. Eine vollständig ateleologische Ontologie kann Hoffnung nur als subjektiven Affekt beschreiben, nicht als epistemisch fundierte Orientierung. Die Synthese von Haraway und Bloch muss deshalb eine Lösung finden, die Haraways berechtigte Skepsis gegenüber deterministischen Teleologien aufnimmt, ohne die orientierende Funktion der Hoffnung aufzugeben. Eine mögliche Formulierung wäre die der schwachen Teleologie: nicht eine Richtungskraft, die das Ergebnis garantiert, sondern eine Richtungssensibilität, die in den Tendenzen der Wirklichkeit reale – wenn auch nicht sichere – Möglichkeiten des Anderen erkennt. Diese Reformulierung entspricht dem, was im Rahmen der Debatten um regulative versus konstitutive Teleologie entwickelt wird.

Die zweite Spannung betrifft die Frage der Normativität innerhalb der nicht-menschlichen Welt. Blochs Natur-Subjekt ist nicht nur aktiv, sondern tendiert – zumindest in Blochs eigener Verwendung des Begriffs – auf etwas hin, das mit menschlichen Emanzipationsvorstellungen konvergiert: Die Allianztechnik soll Natur und Mensch in einem Verhältnis verbinden, das beiden dient und das am Ende in der Heimat kulminiert, die auch für die Natur Erfüllung bedeutet. Diese Konvergenz ist nicht einfach naiv, aber sie setzt voraus, dass die Tendenzen der Natur und die Tendenzen menschlicher Emanzipation in dieselbe Richtung weisen – eine Voraussetzung, die Haraway nicht teilt. Für Haraway sind die Ziele der nicht-menschlichen Akteure nicht notwendig mit menschlichen Emanzipationsvorstellungen kompatibel: Das Mycelnetz des Waldes hat eigene Interessen, die sich weder aus dem Blickwinkel des Menschen noch aus dem einer übergeordneten teleologischen Harmonie vorhersagen lassen.

Dies ist eine tiefe Herausforderung für jede Philosophie, die Natur und menschliche Hoffnung in ein positives Verhältnis setzen will. Sie verlangt eine Bescheidenheit, die Bloch nicht immer an den Tag legt: Die Hoffnung auf eine Welt, in der Mensch und Natur in Allianz gedeihen, kann nicht einfach aus der Struktur der Materie abgelesen werden, sondern muss als ethische und politische Wahl verstanden werden, die sich einer Realisierung mit

Unsicherheiten verschreibt und die ständiger Revision durch die Signale der nicht-menschlichen Welt bedarf.

Die dritte Spannung betrifft schließlich die Frage der Kollektivität und Identität. Blochs Kollektivsubjekt – die Klasse, das Volk, die unterdrückte Gemeinschaft – ist trotz aller Prozessualität eine kohärente Entität, die eine gemeinsame Hoffnung trägt und in kollektiver Praxis realisiert. Haraways *tentacular thinking* hingegen dezentriert jede Form von Kollektivsubjekt: Die Gemeinschaften, die sie imaginiert, sind multispecies assemblages, Versammlungen von Menschen, Tieren, Mikroorganismen, Maschinen und Ökosystemen, die keine gemeinsame Identität haben und keine gemeinsame Hoffnung im Blochschen Sinne teilen können. Wer hofft in diesem Bild? Wessen Hoffnung ist es, die sich auf das *Noch-Nicht* richtet?

Diese Frage ist nicht rhetorisch, sondern real. Die relationale Ontologie der Hoffnung muss sie beantworten können, ohne in eine der beiden Fallen zu tappen: weder das Kollektivsubjekt zu restituieren, das Differenz unter Einheit subsumiert, noch die Hoffnung so weit zu dezentrieren, dass sie aufhört, eine orientierende Kraft zu sein. Der Ansatz, der sich hier andeutet, ist der einer partialen Verbindung – einem Begriff, den Haraway selbst in anderem Zusammenhang verwendet: Hoffnung als Praktik, die partiale, unvollständige, aber reale Verbindungen zwischen verschiedenen verletzlichen Subjekten herstellt, ohne diese Verbindungen zu totalisieren. Das „Wir“ der hoffenden Gemeinschaft ist kein vorgegebenes, substanzielles Wir, sondern ein performativ hergestelltes – durch gemeinsame Praktiken, geteilte Verwundbarkeiten und konvergente Tendenzen –, das sich immer wieder neu konfigurieren muss und dabei prinzipiell offen ist für die Einbeziehung nicht-menschlicher Akteure.

Tentacular Hope: Umrisse einer Synthese

Aus diesen Konvergenzen und Spannungen lässt sich die Kontur einer Synthese gewinnen, die den Abschluss des Syntheseversuchs bildet und zugleich den Übergang zum Dritten Teil der Untersuchung vorbereitet. Sie kann als *tentacular hope* bezeichnet werden – als tastende, ausgreifende, vieldirektionale Hoffnung, die die Stärken beider Denkwege aufnimmt und ihre Schwächen gegenseitig korrigiert.

- Tentacular hope* ist erstens relational: Sie geht nicht von einem autonomen Subjekt aus, das Hoffnung als innere Ressource mobilisiert, sondern versteht Hoffnung als Qualität von Konfigurationen – von Verhältnissen zwischen Menschen, zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wesen, zwischen Lebewesen und ihren Umgebungen. Hoffnung entsteht, wo Konfigurationen entstehen, die das Mögliche öffnen; sie erlischt, wo Konfigurationen entstehen, die es schließen. Dies ist Blochs Einsicht in das objektiv-reale Mögliche, reformuliert in einem nichtzentrierten, multispecies Rahmen.

- Tentacular hope* ist zweitens vulnerabel: Sie verleugnet nicht die Prekarität der Verhältnisse, aus denen sie entsteht, sondern macht diese Prekarität zur Bedingung ihrer Tiefe. Eine Hoffnung, die durch die Erfahrung von Verletzlichkeit – menschlicher und nicht-menschlicher – hindurchgegangen ist, ist ernster, hartnäckiger und realistischer als eine Hoffnung, die sich über den Trouble hinwegschwingt. Sie ist

docta spes im vollen Sinne: gelehrte Hoffnung, die weiß, was sie riskiert.

- Tentacular hope* ist drittens normativ ohne deterministisch zu sein: Sie orientiert sich an der Unterscheidung zwischen Konfigurationen, die Leben ermöglichen, und solchen, die es zerstören – und diese Unterscheidung ist keine beliebige Setzung, sondern hat ontologischen Rückhalt in der Tatsache, dass Materie und Leben auf Entfaltung angelegt sind und dass es reale Tendenzen gibt, die in bestimmte Richtungen weisen. Aber sie ist keine Garantie: Die Tendenzen können blockiert, die Latenzen können verschlossen werden. Hoffnung ist deshalb immer auch Einsatz – das Riskieren von Energie und Engagement für Möglichkeiten, deren Realisierung nicht sicher ist.

- Tentacular hope* ist viertens und schließlich planetarisch: Sie überschreitet die Grenzen des Humanen nicht durch einen abstrakten Universalismus, der alles Lebendige unter eine einheitliche Formel subsumiert, sondern durch die konkrete Praxis der partialen Verbindung – das Herstellen von kin über Artgrenzen hinweg, das Eingehen von Allianzen mit nicht-menschlichen Akteuren, das Lernen von den Tendenzen und der Intelligenz nicht-menschlicher Lebensformen. Das *Noch-Nicht*, auf das diese Hoffnung verweist, ist nicht die Heimat des Menschen allein, sondern – in einer erweiterten Lektüre des blochschen Begriffs – eine Heimat, die für alle gilt, die in ihr noch nicht waren: Menschen und Tiere, Kulturen und Ökosysteme, gegenwärtige und künftige Generationen.

Mit dieser Formulierung schließt sich der Syntheseversuch des Zweiten Teils und öffnet sich zugleich auf die drängenden Gegenwartsfragen des Dritten Teils: Denn ob *tentacular hope* mehr ist als eine philosophische Figur – ob sie sich in konkreten Praktiken, Bewegungen und Keimformen des Anderen realisiert –, das ist nicht eine Frage der Theorie, sondern der Wirklichkeit, wie sie sich heute, im Zeitalter algorithmischer Gouvernementalität und ökologischer Krise, darstellt.

VIII. Algorithmen und das Ende der Zukunft

Die ersten beiden Teile dieser Untersuchung haben Blochs Philosophie des *Noch-Nicht* in systematischer Absicht rekonstruiert und in kritische Konstellationen mit den maßgeblichen Denkströmungen des 20. und frühen 21. Jahrhunderts gebracht. Was dabei als Fluchtlinie immer deutlicher hervortrat, ist die spezifische Diagnose, die Blochs Denken für die Gegenwart bereithält: eine Gegenwart, die nicht mehr primär unter dem Zeichen des Fortschrittsoptimismus steht, der das 19. und frühe 20. Jahrhundert prägte, und auch nicht mehr unter dem Zeichen der großen ideologischen Auseinandersetzungen der Nachkriegszeit, sondern unter einem Zeichen, das schwerer zu benennen ist und gerade deshalb philosophisch virulenter: dem Zeichen der Schließung.

Was sich schließt, ist nicht leicht auf einen Begriff zu bringen, aber die Phänomene, die auf diese Schließung hinweisen, sind alltäglich erfahrbar. Es ist die Erfahrung, dass die Zukunft aufgehört hat, offen zu sein – nicht im apokalyptischen Sinn des bevorstehenden Untergangs, sondern im banalen und deshalb umso wirksameren Sinn der Verwaltung: Die Zukunft wird berechnet, prognostiziert, optimiert, risikoavers gestaltet. Sie ist kein Raum des Möglichen mehr, sondern eine Verlängerung des Gegenwärtigen unter veränderten Vorzeichen. Das *Noch-Nicht*, das bei Bloch als ontologische Struktur der Wirklichkeit selbst beschrieben wurde, scheint unter den Bedingungen des gegenwärtigen Spätkapitalismus einer Schließung anheimzufallen, die tiefer reicht als politische Enttäuschungen oder kulturelle Erschöpfung: Sie ist systematisch, technologisch untermauert und in die Infrastrukturen des alltäglichen Lebens eingebaut.

Der Dritte Teil dieser Untersuchung entfaltet die philosophische Diagnose dieser Schließung und erprobt Blochs Kategorien als Werkzeuge ihrer Analyse und Überwindung. Drei Felder stehen dabei im Vordergrund: das Feld der Algorithmen und der digitalen Gouvernementalität, das Feld der ökologischen Krise und des Anthropozäns sowie das Feld der Ästhetik und des Vorscheins unter zeitgenössischen Bedingungen. Diese drei Felder sind nicht unabhängig voneinander – sie durchdringen und verstärken sich wechselseitig –, aber ihre getrennte Analyse erlaubt eine philosophische Präzision, die im Überblick verloren ginge. Das vorliegende Kapitel widmet sich dem ersten und in gewisser Hinsicht grundlegendsten dieser Felder: der Frage, was der Aufstieg algorithmischer Systeme für die Ontologie des Möglichen bedeutet und was Bloch diesem Aufstieg entgegenzusetzen hat.

8.1 Kapitalistischer Realismus und präsentistische Erstarrung

Bevor die spezifischen Mechanismen algorithmischer Gouvernementalität analysiert werden können, bedarf es einer Diagnose des kulturellen und politisch-ökonomischen Klimas, in dem diese Mechanismen operieren und das sie zugleich erzeugen. Diese Diagnose hat in den vergangenen zwei Jahrzehnten eine präzise theoretische Artikulation gefunden, die als Ausgangspunkt dienen kann: Mark Fishers Begriff des kapitalistischen Realismus, dem die Idee einer präsentistischen Erstarrung auf einer breiteren kulturphilosophischen Ebene entspricht. Beide Begriffe beschreiben dasselbe Grundphänomen aus unterschiedlichen Blickwinkeln: den Kollaps der Fähigkeit zur kollektiven utopischen Imagination unter den Bedingungen des gegenwärtigen Kapitalismus.

8.1.1 Mark Fishers Diagnose: „Es ist einfacher, das Ende der Welt vorzustellen…“

Mark Fishers *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* (2009) ist ein schmales Buch, das mit einer Dichte und diagnostischen Schärfe geschrieben ist, die seinen Einfluss weit über die akademische Philosophie hinaus erklärt. Es beginnt mit einer Beobachtung, die so prägnant ist, dass sie sofort zu einem der meistzitierten kulturtheoretischen Diktums des frühen 21. Jahrhunderts wurde: Es ist leichter, das Ende der Welt vorzustellen als das Ende des Kapitalismus. Diesen Satz, den Fisher Fredric Jameson und Slavoj Žižek zuschreibt, macht er zum Ausgangspunkt einer Analyse, die den gegenwärtigen Kapitalismus nicht als politisches System begreift, das man durch Gegenprogramme bekämpfen könnte, sondern als Realitätsprinzip – als die Form, in der die Wirklichkeit selbst erscheint und in der alle anderen Erscheinungsweisen von Wirklichkeit präemptiv als naiv, infantil oder gefährlich markiert werden.

Der Begriff des Realismus ist dabei mit Bedacht gewählt. Er verweist nicht auf eine philosophische Position, sondern auf eine psychische und kulturelle Haltung: die Haltung desjenigen, der weiß, wie die Dinge wirklich sind, der die Illusionen der Idealistinnen und Utopisten durchschaut hat und der deshalb – mit einem Ton resignierter Überlegenheit – jede Alternative als Ausdruck von Unreife oder Unkenntnis der Realität abtut. Der kapitalistische Realismus ist in diesem Sinne eine Form von Ideologie, aber eine, die sich selbst nicht als Ideologie versteht, sondern als deren Abwesenheit: als bloße Beschreibung dessen, was ist. Eben darin liegt seine besondere Wirksamkeit. Wo die großen Ideologien des 20. Jahrhunderts – Kommunismus, Faschismus, liberaler Fortschrittsglaube – sich selbst als Entwürfe einer besseren Welt präsentierten und damit angreifbar waren, entzieht sich der kapitalistische Realismus dieser Angreifbarkeit, indem er sich jeder normativen Forderung verweigert: Er hat keine Utopie zu verteidigen, weil er behauptet, keine zu benötigen.

Für Bloch ist diese Konstellation eine, die er in anderen historischen Formen bereits kannte und analysiert hatte. Die Aufgabe der Ideologiekritik ist es bei Bloch, das Bewusstsein der Möglichkeit des Anderen gegen die Erstarrung im Bestehenden freizusetzen. Was Fisher als kapitalistischen Realismus beschreibt, ist in Blochs Terminologie eine besonders effektive Form der Verdunkelung des *Noch-Nicht*: ein kulturelles Regime, das die Fähigkeit zur utopischen Imagination nicht durch Repression, sondern durch Saturation außer Kraft setzt. Der kapitalistische Realismus arbeitet nicht durch Verbote, sondern durch die lückenlose Besetzung des Möglichkeitsraums mit Varianten des Bestehenden: Es gibt unendlich viele Waren, Stile, Lebensentwürfe, politische Optionen – aber alle bewegen sich innerhalb des Horizonts einer Gesellschaftsform, deren Grundstruktur als unveränderlich gilt.

Fisher entwickelt seine Diagnose entlang mehrerer konkreter Phänomene, die er als Symptome des kapitalistischen Realismus liest. Das erste und für seine Analyse zentrale ist die Bürokratisierung des öffentlichen Lebens unter dem Zeichen des Managements: die Verwandlung von Schulen, Universitäten, Krankenhäusern und kulturellen Institutionen in Einrichtungen, die nach den Kriterien der betriebswirtschaftlichen Effizienz verwaltet werden. Diese Managementisierung ist keine bloße Rationalisierung; sie ist eine Ontologisierung: Indem alle Aktivitäten in messbare Leistungsindikatoren, Kennzahlen und Evaluationskriterien übersetzt werden, wird eine Wirklichkeit produziert, in der nur noch das zählt, was zählbar ist, und in der das Nicht-Zählbare – die utopische Dimension des Lernens, des Heilens, des Schaffens – systematisch unsichtbar gemacht wird.

Hier trifft Fishers Diagnose auf eine blochsche Kategorie, die in den bisherigen Analysen noch nicht ausreichend gewürdigt wurde: das Dunkel des gelebten Augenblicks. Bloch hat mit diesem Begriff die Undurchsichtigkeit des Lebendigen für sich selbst beschrieben: das Jetzt, das in seiner Gelebtheit nie vollständig in Transparenz überführt werden kann, das immer mehr enthält als seine Darstellung, das in sich eine Tiefe trägt, die der Messung und Quantifizierung entzogen ist. Das Regime des kapitalistischen Realismus, wie Fisher es beschreibt, ist in gewissem Sinne ein systematischer Angriff auf dieses Dunkel: Es setzt die Logik der vollständigen Transparenz durch – alles muss messbar, evaluierbar, dokumentierbar sein –, und in dieser Transparenz geht das utopische Potential verloren, das im Undurchsichtigen lebt. Was Fisher als Bürokratisierung beschreibt, ist aus blochscher Perspektive eine Ontologie der totalen Helligkeit, die das Dunkel des Lebendigen als Residualgröße behandelt, die durch bessere Instrumente schließlich vollständig eliminiert werden soll.

Das zweite Symptom, das Fisher analysiert, ist die spezifische Temporalität des gegenwärtigen Kapitalismus, die er mit dem Begriff der reflexiven Impotenz beschreibt. Diese Haltung – besonders bei der Generation junger Menschen, die Fisher als Lehrer an einer britischen Sixth Form beobachtet – ist nicht einfache Apathie oder Unwissenheit. Es ist eine informierte Passivität: Man weiß, dass die Welt nicht in Ordnung ist, die Klimakrise real, die Ungleichheit skandalös. Aber dieses Wissen führt nicht zur Handlung, sondern zu lähmender Reflexivität. Man weiß, dass man nichts tun kann; man weiß, dass alle anderen auch nichts tun; man weiß, dass dieses Wissen nichts ändert. Das Wissen um die Notwendigkeit von Veränderung wird zum Ersatz für Veränderung selbst und damit zu ihrem wirksamsten Hindernis.

Für Bloch ist diese Haltung das genaue Gegenteil der *docta spes*. Die gelehrte Hoffnung ist nicht weniger wissend als die reflexive Impotenz – sie hat ebenfalls die Schule der Kritik durchlaufen, kennt die Schwierigkeiten und Widersprüche –, aber sie hat aus diesem Wissen eine andere Konsequenz gezogen: nicht die Lähmung, sondern die Orientierung auf das objektiv-reale Mögliche hin. Was Fisher als reflexive Impotenz beschreibt, wäre aus Blochs Perspektive ein Zustand, in dem der Kältestrom den Wärmestrom vollständig dominiert hat: Es gibt Analyse, Nüchternheit, instrumentelle Vernunft in abundanter Menge, aber die utopische Energie, die diese Nüchternheit in Handlung übersetzen könnte, ist erschöpft oder von Anfang an nie mobilisiert worden.

Fishers dritte und philosophisch tiefste Beobachtung betrifft die Struktur der Zeit selbst. Er beschreibt den gegenwärtigen Kapitalismus als eine Ordnung, in der die Zukunft aufgehört hat zu existieren – nicht im trivialen Sinne, dass niemand mehr Pläne macht, sondern im Sinne einer kollektiven Imagination: Die Zukunft ist nicht mehr der Ort des Möglichen, des Anderen, des *Noch-Nicht*, sondern die Verlängerung des Gegenwärtigen. Was kommen wird, ist mehr von dem, was ist: mehr Konsum, mehr Technologie, mehr Management, mehr Wachstum oder mehr Krisen – aber strukturell dasselbe. Diese Zukunft ohne Alterität, diese Fortsetzung ohne Novum, ist für Bloch das Kennzeichen eines geschichtsphilosophischen Defekts von fundamentaler Art.

Bloch hat in verschiedenen Kontexten auf die ideologische Funktion dieser zeitlichen Schließung hingewiesen. In seiner Analyse des Ungleichzeitigkeitsproblems zeigt er, wie die herrschende Gesellschaft ihre eigene Historizität unsichtbar macht, indem sie sich als

Endpunkt der Geschichte darstellt: Was existiert, hat sich als das Mögliche erwiesen; was möglich ist, existiert bereits in Keimform. Diese Selbstimmunisierung gegen die Kritik durch die Naturalisierung des Bestehenden ist das, was Fisher kapitalistischen Realismus nennt. Aber Bloch fügt dem eine ontologische Dimension hinzu, die Fisher nicht explizit macht: Diese Naturalisierung ist nicht nur eine ideologische Verzerrung, sondern ein Angriff auf die Struktur der Wirklichkeit selbst. Sie versucht, das ontologisch Offene als geschlossen darzustellen – was sie jedoch nicht kann, weil die Materie selbst, die in jeder konkreten Situation latente Möglichkeiten trägt, sich dieser Schließung immer wieder entzieht.

Es ist diese ontologische Resistenz des Möglichen gegen seine Verwaltung, die Fishers Diagnose aus blochscher Perspektive zwar als scharf und treffend, aber nicht als final erscheinen lässt. Fisher beschreibt die Schließung des Möglichkeitsraums mit einer Eindringlichkeit, die bisweilen ins Fatale kippt – eine Tendenz, die in seiner eigenen Biographie tragische Konsequenzen hatte. Bloch würde dieser Tendenz widersprechen: nicht durch die naive Behauptung, dass es schon gut ausgehen werde, sondern durch die ontologisch begründete Insistenz, dass die Schließung des Möglichen niemals vollständig gelingen kann, weil das Mögliche kein Produkt des Bewusstseins ist, das man einfach abschalten könnte, sondern ein Strukturmerkmal der Wirklichkeit selbst, das sich auch unter ungünstigsten Bedingungen in Zeichen, Vorscheinen und Tendenzen artikuliert.

Diese Differenz – zwischen Fishers kulturdiagnostischer Beschreibung der Schließung und Blochs ontologischer Behauptung der unaufhebbaren Offenheit – ist nicht bloß akademisch. Sie hat Konsequenzen für die politische Praxis und für die Frage, was unter den gegenwärtigen Bedingungen zu tun ist. Wenn die Schließung nur kulturell ist, dann reicht möglicherweise eine kulturelle Gegenpraxis – andere Narrative, andere Bilder, andere Ästhetiken. Wenn sie jedoch in die technologische Infrastruktur der Gesellschaft eingebaut ist, dann bedarf es einer Analyse, die tiefer greift: einer Analyse der algorithmischen Mechanismen, durch die die Verwaltung des Möglichen heute operiert. Dieser Analyse widmen sich die folgenden Abschnitte.

8.1.2 Die Verwaltung der Zukunft durch Big Data

Die kulturdiagnostische Beschreibung des kapitalistischen Realismus, wie Fisher sie entwickelt hat, bleibt auf einer Ebene, die zwar präzise und erhellend ist, aber die konkreten technologischen Mechanismen, durch die die Schließung des Möglichkeitsraums operiert, nicht vollständig erfasst. Um diese Mechanismen zu verstehen, bedarf es einer Analyse, die von der Kulturkritik zur Technologieanalyse übergeht – nicht weil die kulturelle Dimension weniger wichtig wäre, sondern weil sie heute in einem Maß von technologischen Infrastrukturen durchdrungen und geformt wird, das eine getrennte Betrachtung philosophisch unredlich machen würde. Der Aufstieg von Big Data und der darauf basierenden Prognosetechnologien ist dabei nicht nur ein quantitativer Sprung in den Möglichkeiten der Datenverarbeitung, sondern ein qualitativer Umbruch in der Art und Weise, wie Zukunft gesellschaftlich produziert, antizipiert und verwaltet wird.

Der Begriff Big Data bezeichnet zunächst schlicht die Verfügbarkeit von Datensätzen in einem Umfang, einer Geschwindigkeit und einer Varietät, die mit herkömmlichen Datenverarbeitungsmethoden nicht mehr zu bewältigen sind und deshalb neue algorithmische Verfahren erfordern. Aber diese technische Beschreibung erfasst nicht das

Entscheidende: Big Data ist nicht primär ein Werkzeug der Beschreibung, sondern eines der Antizipation. Das Ziel der großen datengetriebenen Systeme, die gegenwärtig die digitale Infrastruktur der Gesellschaft bilden, ist nicht das Verstehen der Vergangenheit, sondern die Steuerung der Zukunft. Empfehlungsalgorithmen, Kreditscoring-Systeme, Predictive Policing, algorithmische Personalrekrutierung, automatisierte Handelssysteme – all diese Anwendungen teilen die Grundstruktur der Prädiktion: Sie berechnen auf der Basis vergangener Daten, was in der Zukunft wahrscheinlich eintreten wird, und gestalten auf dieser Grundlage Entscheidungen, die die Zukunft in die Richtung des Berechneten lenken.

Diese Struktur impliziert eine spezifische Ontologie des Möglichen, die in direktem Widerspruch zur blochschen Philosophie steht. Die Ontologie des Big-Data-Regimes ist eine des wahrscheinlichen Möglichen: Möglich ist, was auf der Basis der verfügbaren Daten als wahrscheinlich gilt; was aus den Daten nicht ableitbar ist, existiert für das System nicht als Möglichkeit, sondern als Rauschen, Anomalie oder Fehler. Diese Ontologie ist in einem tiefen Sinne konservativ: Sie kann nur reproduzieren, was bereits in den Daten vorhanden ist – und die Daten sind immer Aufzeichnungen des Vergangenen. Das Novum, das bei Bloch als die eigentliche Herausforderung an das Denken gilt und als das spezifische Produkt der auf Überschuss angelegten Materie, ist für das Big-Data-Regime per definitionem nicht antizipierbar. Es ist das, woran die Prognose scheitert.

Um die Tiefe dieses Widerspruchs zu erfassen, muss man sich die erkenntnistheoretische Grundstruktur von Prognosemodellen vor Augen führen. Jedes Prognosemodell operiert auf der Basis einer Annahme, die selten explizit gemacht wird, aber konstitutiv ist: dass die Zukunft strukturell ähnlich der Vergangenheit ist. Dies ist nicht eine empirische Behauptung über konkrete Ereignisse, sondern eine Stationaritätsannahme über die Regelmäßigkeiten, die das Geschehen strukturieren. Der Aktienmarkt von morgen wird durch dieselben Mechanismen bestimmt wie der von gestern – die konkreten Werte mögen sich ändern, aber die Verteilungsmuster, Korrelationen und Kausalstrukturen bleiben stabil. Diese Annahme ist in vielen Bereichen pragmatisch nützlich und führt zu Prognosen, die besser als der Zufall sind. Aber sie hat eine philosophische Konsequenz, die ihr selten attestiert wird: Sie schließt das Novum als Kategorie aus. Sie kann mit Überraschungen rechnen, aber nur innerhalb eines Möglichkeitsraums, der aus der Vergangenheit abgeleitet ist. Was wirklich neu ist – was keine Präzedenz in den Daten hat –, kann nicht antizipiert werden und erscheint deshalb, wenn es eintritt, als Systemversagen, als Black Swan, als das, worauf man nicht vorbereitet war.

Bloch lehnt diesen strukturellen Konservatismus des Wahrscheinlichkeitsdenkens ab. In seiner Stufenleiter der Möglichkeit – der Unterscheidung zwischen formal-Möglichem, sachlich-Möglichem und objektiv-real Möglichem – ist das formal-Mögliche die unterste Stufe: Es umfasst alles, was logisch widerspruchsfrei denkbar ist, also auch das Novum und das Unerhörte. Das Big-Data-Regime hingegen operiert noch unterhalb dieser Schwelle: Es nimmt das empirisch Regelmäßige als Maßstab des Möglichen und erklärt alles, was aus den Regularitäten herausfällt, für unwahrscheinlich und damit für praktisch nicht existent. Es ist, als würde man das Mögliche nicht nur auf das formal Denkbare, sondern auf das statistisch Erwartbare begrenzen – eine Ontologie, die Bloch als fundamentale Verkennung der prozessualen Natur der Wirklichkeit beschreiben würde.

Diese technologische Struktur der Prognose hat konkrete gesellschaftliche Effekte, die über die bloße Falschheit von Vorhersagen weit hinausgehen. Das entscheidende Phänomen ist das der performativen Prognose: Prognosen, die nicht nur beschreiben, was sein wird, sondern durch ihre Existenz und ihre institutionelle Verbreitung dazu beitragen, dass es so wird. Wenn ein algorithmisches Kreditsystem vorhersagt, dass eine bestimmte Person kreditunwürdig ist, und diese Person deshalb keinen Kredit erhält, dann hat die Prognose eine Realität hergestellt, die ohne sie nicht notwendig eingetreten wäre. Wenn ein Predictive-Policing-System vorhersagt, dass in einem bestimmten Stadtviertel mehr Verbrechen begangen werden, und die Polizei dieses Viertel daraufhin verstärkt überwacht, dann steigen dort die registrierten Verbrechensraten – nicht weil tatsächlich mehr Verbrechen begangen werden, sondern weil mehr registriert werden –, was die ursprüngliche Prognose zu bestätigen scheint und das Muster in der nächsten Runde des Modells festigt. Es entsteht eine selbsterfüllende Prophezeiung von systemischer Dimension, die durch ihre eigene Zirkularität immer schwerer zu durchbrechen ist.

Für Blochs Philosophie ist dieses Phänomen von erheblicher diagnostischer Relevanz, weil es zeigt, wie die Schließung des Möglichkeitsraums nicht durch bloße ideologische Überredung, sondern durch technologische Infrastrukturen operiert, die in die materiellen Verhältnisse eingebaut sind. Der kapitalistische Realismus, den Fisher als kulturelles Klima beschreibt, hat in Big Data und algorithmischer Prognose seine materielle Basis gefunden: eine Infrastruktur, die das Wahrscheinliche immer wahrscheinlicher und das Unwahrscheinliche – das heißt: das Andere, das Neue, das Noch-Nicht – immer unwahrscheinlicher macht, indem sie Ressourcen, Aufmerksamkeit und institutionelle Macht in Richtung der Prognose lenkt und von ihren Alternativen abzieht. Die Verwaltung der Zukunft durch Big Data ist damit keine neutrale Technik, sondern eine politisch-ökonomische Praxis, die bestimmte Möglichkeiten realisiert und andere auslöscht – und zwar mit einer Effizienz und Tiefenwirkung, die ideologische Überzeugungsarbeit nie erreicht hätte.

Der Philosoph Antoinette Rouvroy hat für diesen Zusammenhang den Begriff der algorithmischen Gouvernementalität geprägt, auf den im folgenden Abschnitt ausführlicher einzugehen sein wird. Hier genügt es, den Kern dieser Konzeption zu skizzieren: In Anlehnung an Foucaults Begriff der Gouvernementalität – der Kunst, Verhalten durch die Gestaltung von Umgebungen und Optionen zu lenken, anstatt durch direkte Anweisungen oder Verbote – beschreibt Rouvroy die algorithmische Gouvernementalität als eine Form der Steuerung, die nicht auf Individuen als Subjekte abzielt, sondern auf Populationen als statistische Massen. Es geht nicht darum, Menschen zu überzeugen oder zu zwingen; es geht darum, die Umgebungen so zu gestalten, dass bestimmte Verhaltensweisen wahrscheinlicher werden und andere unwahrscheinlicher. Die Architektur der Möglichkeiten – die choice architecture, um den Nudge-Theorie-Begriff zu verwenden – wird durch Algorithmen gestaltet, die auf der Basis von Daten operieren und dabei eine Wirklichkeit produzieren, die in ihrer Struktur immer mehr dem ähnelt, was die Algorithmen zu erkennen gelernt haben.

Aus blochscher Perspektive ist an dieser Konstellation besonders der Aspekt der Subjektlosigkeit beunruhigend. Foucaults Gouvernementalität richtete sich noch, bei aller Dezentriertheit, auf Subjekte, die durch bestimmte Praktiken geformt wurden und in diesen Praktiken eine – wenn auch prekäre und machtdurchzogene – Agentur behielten. Die algorithmische Gouvernementalität, wie Rouvroy sie beschreibt, überspringt das Subjekt

weitgehend: Sie arbeitet auf der Ebene statistischer Muster, die unterhalb der Schwelle individueller Entscheidung und Wahrnehmung liegen. Das Subjekt wird nicht überredet oder geformt, sondern in eine Umgebung gesetzt, in der seine Entscheidungen – obwohl es sie als frei erlebt – bereits durch die algorithmisch gestaltete Optionsstruktur präformiert sind. Dies ist die subtilste und in gewissem Sinne gefährlichste Form der Schließung des Möglichkeitsraums: nicht die direkte Unterdrückung von Alternativen, sondern deren Unsichtbarmachung durch die Gestaltung der Wahrnehmungshorizonte.

Genau hier setzt Blochs Begriff des Dunkel des gelebten Augenblicks in seiner kritischen Funktion an. Dieser Begriff bezeichnet bekanntlich die Undurchsichtigkeit des Lebendigen für sich selbst: das Jetzt, das in seiner Gelebtheid mehr enthält als seine Repräsentation, das in sich Dimensionen trägt, die keiner Berechnung zugänglich sind, weil sie die Bedingung der Berechnung sind, nicht ihr Objekt. Die algorithmische Verwaltung der Zukunft versucht, dieses Dunkel zu eliminieren: Sie setzt auf die totale Datifizierung des Erlebens, auf die Übersetzung jeder Geste, jedes Klicks, jedes Kaufs, jedes Schritts in quantifizierbare Signale, die in Muster überführt und für Prognosen genutzt werden können. Aber in dieser Übersetzung geht unweigerlich etwas verloren: das Nicht-Datifizierbare, das im gelebten Augenblick immer schon enthalten ist und das die eigentliche Quelle des Novums darstellt.

Dieser Verlust ist nicht nur erkenntnistheoretisch bedauerlich, sondern ontologisch folgenreich. Wenn das Dunkel des gelebten Augenblicks die ontologische Bedingung des Noch-Nicht ist – wenn das Mögliche nur deshalb wirklich möglich ist, weil das Lebendige in sich eine Tiefe trägt, die keiner Prognose zugänglich ist –, dann ist die algorithmische Verwaltung dieses Dunkels ein Angriff auf die Bedingungen der Möglichkeit von Novum und Veränderung. Es ist kein Zufall, dass die großen technologischen Plattformen, die auf Big Data basieren, nicht nur Verhaltensdaten sammeln, sondern aktiv daran arbeiten, das Verhalten in Richtung ihrer Prognosen zu lenken: durch Empfehlungsalgorithmen, die Aufmerksamkeit binden; durch Interface-Design, das bestimmte Optionen salienter macht als andere; durch personalisierte Feeds, die den Informationshorizont jedes Nutzers in Richtung seiner bisherigen Präferenzen formen. Das Ergebnis ist eine Wirklichkeit, die sich immer mehr selbst ähnelt – eine Wirklichkeit, in der das Novum strukturell benachteiligt ist, weil es per Definition nicht in die Logik der Empfehlung und der Personalisierung passt.

Bloch würde auf diese Situation mit dem Hinweis antworten, dass die Schließung des Möglichen durch Big Data zwar real und mächtig ist, aber nicht vollständig. Denn die Materie, auf die alle Datifizierung letztlich trifft, ist nicht identisch mit ihren Datenrepräsentationen. Der gelebte Augenblick enthält immer mehr als die Daten, die aus ihm extrahiert werden können; die Wirklichkeit ist immer reicher als ihre statistischen Modelle. Dies ist nicht eine Aussage über die Begrenztheit gegenwärtiger Technologie, die durch verbesserte Instrumente überwunden werden könnte, sondern eine ontologische Aussage über die Struktur der Wirklichkeit selbst: Eine Wirklichkeit, die prozessual ist und auf Überschuss angelegt ist, kann prinzipiell nicht vollständig in Daten übersetzt werden, weil der Überschuss definitionsgemäß das ist, was über jede bisherige Realisierung – einschließlich ihrer Datenrepräsentation – hinausgeht.

Diese ontologische Resistenz des Lebendigen gegen seine algorithmische Verwaltung ist bedeutet, dass es immer Risse und Lücken in der Verwaltung der Zukunft geben wird – Momente, in denen das Nicht-Antizipierbare sich ereignet, in denen das Novum die

Prognose überholt, in denen der gelebte Augenblick sich der Datifizierung entzieht. Diese Risse sind nicht Versagen des Systems, das durch bessere Algorithmen behoben werden könnte; sie sind Zeichen der unaufhebbaren Prozessualität der Wirklichkeit, die kein Modell und kein Algorithmus vollständig erfassen kann. Für eine politische Praxis, die am Noch-Nicht orientiert ist, sind diese Risse die Ansatzpunkte: die Orte, an denen die Verwaltung der Zukunft ihren eigenen Grenzen begegnet und an denen das Handeln einen Spielraum wiedergewinnt, den die algorithmische Prognose für geschlossen erklärt hatte.

Die Frage, wie dieser Spielraum konkret identifiziert, erweitert und politisch genutzt werden kann, führt über die allgemeine Diagnose der Big-Data-Verwaltung hinaus in die spezifischeren Mechanismen algorithmischer Gouvernementalität – und damit in den Bereich, dem der folgende Abschnitt gewidmet ist.

8.1.3 Temporalität im Spätkapitalismus: Beschleunigung ohne Richtung

Die Analyse der Big-Data-Verwaltung hat gezeigt, wie die Zukunft durch Prognose und performative Antizipation in Richtung des Wahrscheinlichen gelenkt wird. Aber diese Analyse bleibt unvollständig, solange sie nicht berücksichtigt, dass das Regime der algorithmischen Verwaltung nicht in einem zeitlichen Vakuum operiert, sondern in einer spezifischen Temporalstruktur eingebettet ist, die es selbst mitproduziert und von der es seinerseits produziert wird. Diese Temporalstruktur ist das eigentlich Paradoxe an der Gegenwart: Sie ist eine Zeit der extremen Beschleunigung, die zugleich eine Zeit der Erstarrung ist. Die Dinge ändern sich rasend schnell – Technologien, Plattformen, Kommunikationsformen, kulturelle Moden –, und doch ändert sich das Grundlegende nicht. Es ist eine Bewegung, die viel Energie verbraucht und keinen Ort verändert: Beschleunigung ohne Richtung, Wandel ohne Novum, Geschwindigkeit ohne Geschichtlichkeit.

Hartmut Rosas Theorie der sozialen Beschleunigung, entwickelt in *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (2005) und weitergeführt in *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016), bietet den präzisesten soziologischen Rahmen für dieses Paradox. Rosa unterscheidet drei Dimensionen sozialer Beschleunigung: die technologische Beschleunigung – die Steigerung der Geschwindigkeit von Transport, Kommunikation und Produktion –, die Beschleunigung des sozialen Wandels – das schnellere Veralten von Institutionen, Werten und Praktiken – und die Beschleunigung des Lebenstempos – die subjektive Erfahrung von Zeitknappheit trotz steigender technologischer Entlastung. Diese drei Dimensionen verstärken sich wechselseitig und erzeugen eine Gesamtdynamik, die Rosa als rasenden Stillstand bezeichnet: eine Gesellschaft, die immer schneller laufen muss, um auf der Stelle zu bleiben, und die gerade deshalb keine Zeit und keine Energie hat, ihre eigene Richtung zu befragen.

Für die Philosophie des *Noch-Nicht* ist dieser rasende Stillstand von unmittelbarer Relevanz, weil er die Temporalstruktur betrifft, in der Hoffnung möglich oder unmöglich ist. Bloch hat die Hoffnung immer als eine Kategorie beschrieben, die Zeit braucht – nicht chronologische Zeit im Sinne von Dauer, sondern qualitative Zeit im Sinne von Reife, Verdichtung und Orientierung. Das *Noch-Nicht* ist kein Blitz, der aus dem Nichts einschlägt, sondern das Ergebnis eines Prozesses, in dem Tendenzen sich verdichten, Latenzen sich artikulieren und Keimformen sich entfalten. Dieser Prozess setzt eine Form von Zeitlichkeit voraus, die das Gegenteil der Beschleunigung ist: nicht Langsamkeit schlechthin, aber eine Zeitlichkeit,

die Richtung hat, die auf etwas hin tendiert, die zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einer Weise differenziert, die Orientierung ermöglicht.

Die Beschleunigungsgesellschaft hingegen erzeugt eine Temporalität, die Bloch als geschichtslos bezeichnen würde: nicht im Sinne des Fehlens von Ereignissen – Ereignisse gibt es im Übermaß –, sondern im Sinne des Fehlens von Geschichtlichkeit als orientierender Dimension. Wenn alles schnell veraltet, wenn jede Praxis, jede Institution, jeder Wert in kurzem Abstand durch eine neue Version seiner selbst ersetzt wird, dann verliert die Vergangenheit ihre Funktion als Reservoir von Erfahrung und die Zukunft ihre Funktion als Horizont von Möglichkeit. Was bleibt, ist ein ausgedehntes Jetzt, das sich endlos reproduziert, ohne sich zu überschreiten: eine Gegenwart, die keine Geschichte hinter sich und keine Zukunft vor sich hat, sondern nur sich selbst in immer neuen Varianten.

François Hartog hat für dieses zeitliche Regime den Begriff des Präsentismus geprägt: ein Zeitregime, in dem die Gegenwart zum einzigen temporalen Referenzpunkt wird. Hartog unterscheidet verschiedene historische Zeitregime – Regime, in denen Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft als dominante Orientierungsgröße fungieren – und identifiziert den Präsentismus als das spezifisch moderne, genauer: spätmoderne Zeitregime. In ihm ist die Gegenwart nicht mehr der Schnittpunkt von Vergangenheit und Zukunft, an dem Geschichte sich vollzieht und aus dem heraus Handlung möglich ist, sondern ein sich endlos ausdehnendes Jetzt, das die Vergangenheit musealisiert und die Zukunft in unmittelbare Prognose verwandelt. Die Vergangenheit wird zum Erbe, das verwaltet werden muss; die Zukunft wird zum Risiko, das kalkuliert werden muss; die Gegenwart selbst wird zum einzigen Ort, an dem Wirklichkeit sich ereignet.

Dieser Präsentismus ist für Blochs Philosophie eine Herausforderung, die tiefer reicht als die Frage nach politischer Mobilisierung oder kultureller Imagination. Er betrifft die ontologische Erfahrung der Zeit selbst: die Fähigkeit, die Gegenwart als Ort der Spannung zwischen Gewesenem und Kommendem zu erfahren, als Augenblick, in dem das *Noch-Nicht* als reale Möglichkeit spürbar ist. Bloch hat diese Erfahrung als das Nicht-Mehr-Bewusstsein und das *Noch-Nicht*-Bewusstsein beschrieben: die doppelte Verweisung des gegenwärtigen Moments auf das, was war und das, was sein könnte. Wenn der Präsentismus diese doppelte Verweisung auflöst – wenn die Gegenwart aufhört, von Vergangenheit und Zukunft her gespannt zu sein –, dann verliert die Hoffnung ihren zeitlichen Boden. Sie wird nicht einfach verdrängt oder unterdrückt, sondern es fehlt ihr die temporale Struktur, in der sie sich entfalten könnte.

Paul Virilio hat diese Diagnose aus einer anderen Richtung formuliert und dabei eine Radikalität erreicht, die über Rosa und Hartog hinausgeht. In *La vitesse de libération* (1995) und anderen Texten beschreibt Virilio die Beschleunigung nicht als quantitative Steigerung von Geschwindigkeit, sondern als qualitative Transformation der Wirklichkeit selbst: Bei zunehmender Geschwindigkeit kollabieren räumliche und zeitliche Distanzen, und damit kollabiert auch die Unterscheidung zwischen Jetzt und Dann, zwischen Hier und Dort. Das Ergebnis ist eine Art Echtzeit-Regime, in dem alles gleichzeitig und sofort präsent ist und in dem die Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ihre orientierende Funktion verliert. Virilio nennt diesen Zustand dromologische Herrschaft – die Herrschaft der Geschwindigkeit –, und er sieht in ihr eine Form von Gewalt, die nicht weniger real ist als physische Gewalt: die Gewalt der Vernichtung von Zeit als Dimension der Erfahrung.

Blochs Gegenkategorie zu dieser Vernichtung wäre das, was er in verschiedenen Texten als Innehalten beschreibt: den Augenblick der Unterbrechung, in dem das routinierte Weiterlaufen stoppt und die Frage möglich wird, wohin und warum. Dieses Innehalten ist keine Passivität, sondern eine Form von Aktivität, die gegen den Strom der Beschleunigung schwimmt: die Aktivität des Fragens, des Innehaltens, des Staunens im aristotelischen Sinne, aus dem Philosophie entspringt. In einer Gesellschaft, die durch Beschleunigung und Präsentismus strukturiert ist, ist dieses Innehalten ein politischer Akt – nicht im Sinne eines programmatischen Widerstandskonzepts, sondern im fundamentaleren Sinne der Wiedergewinnung der Zeitlichkeit, die Hoffnung ermöglicht.

Die Verbindung zwischen technologischer Beschleunigung und der spezifischen Zeitstruktur des Spätkapitalismus ist dabei kein Zufall, sondern hat eine politisch-ökonomische Logik, die Fredric Jameson in seiner Analyse der kulturellen Logik des Spätkapitalismus freigelegt hat. Jameson beschreibt die postmoderne Temporalität als eine Fragmentierung der Zeit in isolierte Gegenwartsmomente, die keinen narrativen Zusammenhang mehr bilden: Statt einer Geschichte mit Anfang, Mitte und Ende gibt es eine Folge von Intensitäten, von Jetzt-Momenten, die schnell aufeinanderfolgen und schnell vergessen werden. Diese fragmentierte Zeitlichkeit ist für Jameson nicht bloß ein ästhetisches Phänomen, sondern entspricht der Logik des Kapitals selbst, das in seiner spätkapitalistischen Form die Fähigkeit erworben hat, Raum und Zeit durch finanzielle Instrumente zu komprimieren und zu verflüssigen. Das Finanzkapital, das in Sekundenbruchteilen auf globalen Märkten agiert, produziert eine Zeitlichkeit, in der die mittlere Frist – die Frist, in der soziale Veränderung sich vollzieht und in der Hoffnung sich orientieren kann – systematisch unterminiert wird zugunsten des unmittelbaren Moments und des unendlich langen Zeithorizonts der Kapitalakkumulation.

Für Bloch ist diese politisch-ökonomische Analyse der Temporalität eine notwendige Ergänzung seiner eigenen geschichtsphilosophischen Überlegungen. Er hat immer betont, dass die Bedingungen des Hoffens nicht bloß subjektive oder kulturelle sind, sondern in den materiellen Verhältnissen der Gesellschaft verankert. Wenn die Zeitstruktur des Spätkapitalismus das Hoffen strukturell erschwert – indem sie die mittlere Frist der sozialen Veränderung erodiert, indem sie den gelebten Augenblick mit Geschwindigkeit und Stimulation überflutet und dadurch das Dunkel verdrängt, in dem das *Noch-Nicht* sich artikuliert –, dann ist die Frage der Zeitpolitik eine eminent politische Frage: eine Frage nicht nur der subjektiven Haltung, sondern der gesellschaftlichen Institutionen, der Arbeitsstrukturen, der Kommunikationsinfrastrukturen, die die Zeit des Lebens formen.

Hier trifft Blochs Philosophie auf eine zeitgenössische Debatte, die in den Begriffen der Zeitpolitik und der Entschleunigung geführt wird, aber oft ohne die philosophische Tiefendimension, die Bloch ihr geben könnte. Die Forderung nach Entschleunigung – nach Muße, Kontemplation, langsamen Prozessen – läuft Gefahr, als individuelles Lifestyle-Projekt missverstanden zu werden, das die strukturellen Ursachen der Beschleunigung unangetastet lässt. Bloch würde darauf bestehen, dass die Wiedergewinnung der Zeitlichkeit keine Frage der persönlichen Zeitgestaltung ist, sondern eine Frage der gesellschaftlichen Verhältnisse, die bestimmte Zeitstrukturen erzwingen und andere unmöglich machen. Eine Politik des *Noch-Nicht* wäre deshalb auch eine Zeitpolitik im radikalen Sinne: eine Politik, die die Produktionsverhältnisse, die Arbeitsstrukturen und die technologischen Infrastrukturen so zu transformieren sucht, dass die Zeit des Lebens

Richtung gewinnt – dass sie nicht nur schneller wird, sondern auf etwas hin tendiert, das über die bloße Reproduktion des Bestehenden hinausweist.

Die Diagnose des Zeitregimes im Spätkapitalismus – Präsentismus, Beschleunigung, Fragmentierung der Zeitlichkeit, Vernichtung der mittleren Frist – ist damit die zeitphilosophische Verdichtung derjenigen Problemkonstellation, die das vorliegende Kapitel in verschiedenen Dimensionen entfaltet hat. Der kapitalistische Realismus ist nicht nur ein kulturelles Klima, sondern hat seine materielle Basis in einer Big-Data-Infrastruktur, die die Zukunft durch Prognose verwaltet; diese Infrastruktur operiert ihrerseits in und durch eine Temporalstruktur, die das Novum strukturell benachteiligt und die Hoffnung ihres zeitlichen Bodens beraubt. Bloch gegen diese dreifache Schließung – kulturell, technologisch, temporal – zu mobilisieren, ist die Aufgabe der folgenden Abschnitte, die die konkreten Mechanismen algorithmischer Gouvernementalität, die Frage der maschinellen Handlungsmacht und die Grenzen digitaler Utopien analysieren.

Was dabei als regulative Idee fungiert, ist die blochsche Überzeugung, die durch alle Schichten der Diagnose hindurch ihre Gültigkeit behält: dass die Schließung des Möglichen niemals vollständig ist, weil die Materie selbst – die gelebte, leibliche, soziale, ökologische Wirklichkeit – über jede ihrer Verwaltungsformen hinausschießt und in den Rissen und Überschüssen der bestehenden Ordnung immer wieder Vorscheine des Anderen produziert, die keine Prognose hatte kommen sehen und keine Beschleunigung hatte überholen können.

8.2 Algorithmische Gouvernementalität

Die vorangegangenen Abschnitte haben die kulturelle, ökonomische und temporale Rahmung der gegenwärtigen Schließung des Möglichkeitsraums entfaltet. Was dabei als gemeinsamer Fluchtpunkt immer deutlicher hervortrat, ist die Frage nach dem Mechanismus dieser Schließung: durch welche konkreten Verfahren, Institutionen und Infrastrukturen das Mögliche verwaltet, das Novum neutralisiert und die Hoffnung ihres ontologischen Substrats beraubt wird. Die Antwort, die der vorliegende Abschnitt entwickelt, lautet: durch eine spezifische Form der Gouvernementalität, die sich von allen bisherigen Formen der Machtausübung qualitativ unterscheidet und deshalb neue analytische Kategorien erfordert. Diese Form ist die algorithmische Gouvernementalität – ein Begriff, der von Antoinette Rouvroy und Thomas Berns in präziser Anlehnung an Foucaults gouvernementalitätstheoretisches Erbe entwickelt wurde und das gegenwärtig schärfste philosophische Instrument zur Analyse der politischen Ökonomie des Digitalen darstellt.

Der Begriff der Gouvernementalität bezeichnet bei Foucault bekanntlich nicht Regierung im engen institutionellen Sinne, sondern die Gesamtheit der Techniken, Rationalitäten und Praktiken, durch die das Verhalten von Menschen – und von Menschen in Bezug auf andere Menschen und auf sich selbst – gelenkt wird. Gouvernementalität ist Machtausübung durch die Gestaltung von Handlungsfeldern: nicht der Befehl, der unmittelbare Gehorsam erzwingt, sondern die Konfiguration von Umgebungen, Optionen und Normen, die bestimmte Verhaltensweisen nahelegen, andere erschweren und durch die das Subjekt sich selbst im Verhältnis zu einer Norm zu positionieren lernt. In Foucaults historischen Analysen – der Disziplinargesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts, der liberalen und neoliberalen Gouvernementalität des 20. Jahrhunderts – wird gezeigt, wie diese Lenkung des Verhaltens

durch spezifische Wissenssysteme, Expertenkulturen und institutionelle Arrangements operiert, die jeweils eine charakteristische Rationalität verkörpern.

Die algorithmische Gouvernementalität, wie Rouvroy und Berns sie beschreiben, ist eine neue Phase in der Geschichte dieser Machtform – eine Phase, die qualitativ über die Disziplinar- und Biopolitikmacht hinausgeht und eine eigene Rationalität entwickelt, die mit den Kategorien der bisherigen Gouvernementalitätsanalyse nicht vollständig erfasst werden kann. Um zu verstehen, worin das qualitativ Neue besteht, ist es notwendig, zunächst die Grundstruktur dieser neuen Rationalität zu skizzieren, bevor in den folgenden Unterabschnitten ihre Implikationen für die Ontologie des Möglichen und für Blochs Kategorien des *Noch-Nicht* entfaltet werden.

8.2.1 Rouvroy/Berns: Prädiktion statt Politik

Antoinette Rouvroy und Thomas Berns haben in einer Reihe von gemeinsamen und separaten Texten – paradigmatisch in dem Aufsatz *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation* (2013) – eine Theorie der algorithmischen Gouvernementalität entwickelt, die in ihrer philosophischen Präzision und politischen Schärfe im zeitgenössischen Diskurs nahezu einzigartig dasteht. Ihr Ausgangspunkt ist eine Beobachtung, die zunächst wie eine technologische Beschreibung klingt, aber eine tiefe politisch-philosophische Konsequenz hat: Die dominanten digitalen Systeme der Gegenwart regieren nicht durch Normen, sondern durch Profile; nicht durch Gesetze, die für alle gelten, sondern durch Prädiktionen, die auf individuelle Datenmuster zugeschnitten sind; nicht durch das Ansprechen von Subjekten als vernünftige Wesen, die Gründe abwägen und Entscheidungen treffen, sondern durch die Gestaltung von Umgebungen, die bestimmte Verhaltenswahrscheinlichkeiten maximieren, ohne das Subjekt je explizit zu adressieren.

Der Kern dieser Diagnose ist die Unterscheidung zwischen normativ-subjektiver und statistisch-infrastruktureller Gouvernementalität. Die klassische Gouvernementalität – ob disziplinarisch, liberal oder neoliberal – setzt ein Subjekt voraus, das angesprochen, geformt, normiert wird. Die Disziplin arbeitet mit Überwachung und Normierung: Das Subjekt internalisiert eine Norm und lernt, sein Verhalten an ihr zu messen. Die neoliberale Gouvernementalität arbeitet mit Anreizen und Rationalitätszumutungen: Das Subjekt wird als *homo oeconomicus* adressiert, dem Optionen präsentiert werden, unter denen es rational zu wählen hat. In beiden Fällen ist das Subjekt der Bezugspunkt der Macht: Es wird durch sie konstituiert, geformt, angesprochen – und es kann, in diesem Ansprechen, auch widersprechen, sich verweigern, sich neu erfinden.

Die algorithmische Gouvernementalität überspringt dieses Subjekt weitgehend. Sie arbeitet nicht mit Normen, die das Subjekt internalisieren soll, sondern mit Profilen, die aus Daten extrahiert werden und das Verhalten direkt beeinflussen, ohne den Umweg über das Bewusstsein des Subjekts zu nehmen. Das Profil ist nicht eine Beschreibung des Subjekts, die ihm vorgehalten wird, damit es sich an ihr orientiert; es ist eine statistische Abstraktion, die aus dem Verhalten extrahiert wird und dieses Verhalten künftig steuert, indem die Umgebung entsprechend konfiguriert wird. Der Unterschied ist fundamental: Wo die Disziplin sagt „Du sollst" und die neoliberale Gouvernementalität sagt „Du kannst wählen", sagt die algorithmische Gouvernementalität gar nichts – sie verändert stillschweigend die

Optionsarchitektur, sodass das Verhalten in die gewünschte Richtung tendiert, ohne dass das Subjekt je aufgefordert oder auch nur angesprochen worden wäre.

Rouvroy nennt diesen Mechanismus *gouvernementalité sans sujet* – Gouvernementalität ohne Subjekt – und trifft damit einen Punkt, der für die blochsche Philosophie von zentraler Bedeutung ist. Denn Blochs gesamte Konzeption der Hoffnung setzt ein Subjekt voraus: ein Wesen, das spürt, begehrt, antizipiert, das im Dunkel des gelebten Augenblicks eine Spannung trägt, die auf das *Noch-Nicht* verweist. Auch ein relationales, vulnerables, netzwerkförmig verfasstes Subjekt – wie es im vorangegangenen Syntheseversuch entwickelt wurde – ist noch ein Subjekt in dem Sinne, dass es eine Form von Innerlichkeit, von gelebter Erfahrung, von Orientierungsfähigkeit hat. Die algorithmische Gouvernementalität ohne Subjekt ist demgegenüber eine Machtform, die genau an dieser subjektiven Dimension vorbeigeht: Sie braucht kein Bewusstsein, keine Internalisierung, keine Orientierung – sie braucht nur Daten und eine konfigurierende Infrastruktur.

Dies ist der erste und grundlegendste Aspekt von Rouvroys und Berns' Analyse: die Subjektlosigkeit der algorithmischen Gouvernementalität als ihr Hauptmerkmal und ihr eigentlicher politischer Kern. Denn eine Machtform, die ohne Subjekte auskommt, entzieht sich auch der klassischen Form politischen Widerstands, der immer an das Subjekt appelliert hat: an seine Würde, seine Vernunft, seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung. Wo kein Subjekt angesprochen wird, kann auch kein Subjekt widersprechen – zumindest nicht in den Formen des Widerspruchs, die die politische Tradition kennt.

Der zweite zentrale Aspekt der Analyse betrifft die Temporalstruktur der algorithmischen Gouvernementalität. Rouvroy und Berns zeigen, dass die datengetriebene Prognose eine spezifische Zeitlichkeit erzeugt, die sie als Prä-emption beschreiben: Die algorithmische Steuerung interveniert nicht nachträglich, nachdem ein Verhalten eingetreten ist, und auch nicht begleitend, indem sie das Subjekt bei seiner Entscheidung berät, sondern vorgreifend, indem sie die Optionsstruktur so gestaltet, dass bestimmte Entscheidungen wahrscheinlicher werden, bevor sie eintreten. Dies ist eine Temporalstruktur, die die Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in charakteristischer Weise umgestaltet: Die Vergangenheit – die Daten – wird zur Determinante der Zukunft, und die Gegenwart wird zum bloßen Durchgangsstadium der Prädiktions-Realisierungs-Schleife, das keine eigenständige Qualität mehr besitzt.

Für Blochs Philosophie ist diese Temporalstruktur das genaue Gegenteil der Zeitlichkeit, in der das *Noch-Nicht* sich artikuliert. Bloch hat die Gegenwart – den gelebten Augenblick – als den Ort beschrieben, an dem Vergangenheit und Zukunft sich in einer eigentümlichen Spannung verdichten: Hier ist das Nicht-Mehr-Bewusstsein des Vergangenen und das *Noch-Nicht*-Bewusstsein des Kommenden beide präsent, und in dieser Doppelpräsenz liegt die utopische Energie, die über das Gegebene hinausweist. Die prä-emptive Temporalität der algorithmischen Gouvernementalität zerstört diese Spannung, indem sie die Gegenwart von beiden Seiten her schließt: Die Vergangenheit wird nicht als Reservoir von Erfahrung und Verlust, sondern als Datenmasse präsent; die Zukunft wird nicht als offener Horizont, sondern als berechnete Wahrscheinlichkeit präsent. Was bleibt, ist eine Gegenwart ohne Tiefe – ohne das Dunkel, das Bloch als konstitutiv für die lebendige Erfahrung und damit für die Hoffnung beschrieben hat.

Der dritte Aspekt betrifft das, was Rouvroy und Berns als die Depolitisierung durch algorithmische Gouvernementalität beschreiben – und es ist dieser Aspekt, der dem vorliegenden Abschnitt seinen Titel gibt: Prädiktion statt Politik. Politik, in einem anspruchsvollen Sinne verstanden, ist das kollektive Handeln von Subjekten, die über die Gestaltung ihrer gemeinsamen Welt streiten, verschiedene Vorstellungen des Guten und des Gerechten artikulieren und durch diesen Streit eine Zukunft hervorbringen, die aus dem bloßen Fortschreiben des Gegenwärtigen nicht ableitbar ist. Politik im Sinne von Rancière – als Störung der etablierten Ordnung des Sinnlichen, als Einforderung des Anteils der Anteillosen – ist eine Form der Unterbrechung des Gegebenen durch das Mögliche: ein Akt, durch den das *Noch-Nicht* in die bestehende Ordnung einbricht und sie verändert.

Die algorithmische Gouvernementalität ersetzt diesen politischen Modus durch einen technischen: Statt der kollektiven Auseinandersetzung über das Wünschenswerte gibt es die individuelle Optimierung des Wahrscheinlichen. Statt der öffentlichen Debatte über Normen und Ziele gibt es die stille Konfiguration von Optionsarchitekturen. Statt des politischen Konflikts, aus dem neue Möglichkeiten entstehen, gibt es die technische Verwaltung von Risiken, die bestehende Möglichkeiten absichert. Rouvroy und Berns nennen dies die Gouvernementalität der Realität: eine Regierungsform, die nicht mehr auf die Transformation der Wirklichkeit abzielt, sondern auf ihre Optimierung innerhalb der gegebenen Parameter – eine Form des Regierens, die das Novum strukturell ausschließt, weil Novum per Definition nicht optimiert, sondern nur riskiert werden kann.

Dies ist der Punkt, an dem die Analyse von Rouvroy und Berns mit Blochs Philosophie in ihrer produktivsten Spannung steht. Bloch hat Politik immer als das Terrain des *Noch-Nicht* verstanden: als den Raum, in dem kollektive Subjekte die Tendenzen der Wirklichkeit aufnehmen und aktiv auf die Realisierung des objektiv-real Möglichen hinarbeiten. Eine Gouvernementalität, die diesen Raum durch technische Verwaltung ersetzt, ist aus blochscher Perspektive nicht nur politisch problematisch, sondern ontologisch verfehlt: Sie setzt eine Wirklichkeit voraus, die geschlossen ist und nur noch optimiert werden muss, während die Wirklichkeit selbst – in ihrer Prozessualität, ihrer Latenz, ihrem Überschuss – immer schon über diese Schließung hinausweist.

Entscheidend ist dabei, dass Rouvroy und Berns die Depolitisierung durch algorithmische Gouvernementalität nicht als bloße Ideologie beschreiben, die durch bessere Aufklärung überwunden werden könnte, sondern als Infrastruktureffekt: Sie ist in die technologischen Systeme eingebaut, die das alltägliche Leben durchdringen, und sie operiert unterhalb der Schwelle bewusster Entscheidung und deliberativer Auseinandersetzung. Dies macht sie besonders widerstandsfähig gegen die klassischen Formen politischer Kritik: Man kann gegen eine Norm protestieren, gegen ein Gesetz klagen, gegen eine Ideologie argumentieren – aber wie protestiert man gegen einen Empfehlungsalgorithmus? Wie klagt man gegen ein Kreditscoringmodell? Wie argumentiert man gegen eine Optionsarchitektur, die man nicht sieht, weil sie als neutrale Umgebung erscheint?

Blochs Kältestrom würde hier auf eine Schwierigkeit stoßen, die er in dieser Form nicht kannte: Die Ideologiekritik, die das falsche Bewusstsein aufdeckt und das utopische Bewusstsein freisetzt, setzt ein Bewusstsein voraus, das angesprochen werden kann. Die algorithmische Gouvernementalität operiert jedoch, wie gezeigt, jenseits des Bewusstseins – in den Datenmassen, Profilen und Optionsarchitekturen, die das Verhalten präformieren,

bevor das Bewusstsein sich überhaupt artikulieren kann. Die Kritik der algorithmischen Gouvernementalität muss deshalb eine andere Form annehmen als die klassische Ideologiekritik: Sie muss nicht nur Bewusstseinsinhalte, sondern Infrastrukturen analysieren; nicht nur Normen, sondern Protokolle; nicht nur Diskurse, sondern Datenbankstrukturen und Trainingsdaten.

Und doch – und hier liegt die spezifisch blochsche Gegenwehr – ist auch die Infrastruktur keine neutrale Technik, sondern ein gesellschaftliches Produkt, das unter bestimmten Bedingungen entstanden ist und unter anderen Bedingungen anders aussehen könnte. Die algorithmische Gouvernementalität ist nicht das notwendige Ergebnis der Digitalisierung schlechthin, sondern die Realisierung einer bestimmten Möglichkeit der digitalen Technik unter den Bedingungen des gegenwärtigen Kapitalismus. Das objektiv-reale Mögliche schließt andere Realisierungen der digitalen Infrastruktur ein: Architekturen, die Transparenz über Intransparenz stellen; Systeme, die Subjektivität adressieren statt umgehen; Plattformen, die kollektive Deliberation ermöglichen statt individuelle Optimierung maximieren. Diese alternativen Möglichkeiten sind nicht utopisch im abstrakten Sinne – sie existieren in Keimform in gegenwärtigen Praktiken, in alternativen Technologieprojekten, in den Forderungen der Datenschutzbewegung und der algorithmischen Accountability-Forschung. Sie sind Vorscheine des Anderen innerhalb des Bestehenden – und als solche sind sie für eine Philosophie des *Noch-Nicht* nicht bloß wünschenswert, sondern ontologisch real.

Diese ontologische Realität der Alternativen innerhalb des Bestehenden ist der Punkt, an dem Blochs Philosophie ihre größte Stärke gegenüber der Analyse von Rouvroy und Berns entfaltet. Denn Rouvroy und Berns beschreiben die algorithmische Gouvernementalität mit einer analytischen Präzision, die bisweilen in Resignation umzukippen droht: Wenn die Macht so tief in die Infrastruktur eingebaut ist, dass sie Subjekte übergeht und Politik durch Technik ersetzt, wo bleibt dann der Ansatzpunkt für Emanzipation? Bloch würde antworten: in der Wirklichkeit selbst, die sich der vollständigen algorithmischen Verwaltung entzieht; im Dunkel des gelebten Augenblicks, das sich nicht datifizieren lässt; in den Rissen und Überschüssen der Infrastruktur, wo das Nicht-Antizipierbare sich ereignet und das Novum seine Keimform findet. Diese Antwort ist keine naive Affirmation, sondern der Ausdruck einer ontologischen Überzeugung, die durch die härteste Kritik hindurchgegangen ist: dass die Wirklichkeit mehr ist als ihre Verwaltung, und dass dieses Mehr die unaufhebbare Bedingung der Möglichkeit von Hoffnung darstellt.

8.2.2 Datafizierung als Schließung des Möglichkeitsraums

Die Analyse der algorithmischen Gouvernementalität hat gezeigt, dass ihre charakteristische Leistung in der Subjektlosigkeit ihrer Operation besteht: Sie regiert nicht durch Ansprache, Normierung und Internalisierung, sondern durch die stille Konfiguration von Infrastrukturen, die das Verhalten präformieren, ohne das Bewusstsein zu adressieren. Was dieser Analyse noch fehlt, ist die genaue Beschreibung des Prozesses, durch den diese Infrastrukturen hergestellt werden und durch den sie ihre eigentümliche Wirkung auf den Möglichkeitsraum ausüben. Dieser Prozess ist die Datafizierung – die systematische Übersetzung von Aspekten der Wirklichkeit in quantifizierbare Datenpunkte, die dann algorithmisch verarbeitet, korreliert und für Prognosen genutzt werden können. Datafizierung ist nicht bloß ein technischer Vorgang der Informationsgewinnung, sondern eine ontologische Operation:

Sie verändert nicht nur die Darstellung der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit selbst, indem sie bestimmte Dimensionen des Wirklichen als relevant setzt und andere als nicht existent behandelt.

Der Begriff der Datafizierung, wie er von Viktor Mayer-Schönberger und Kenneth Cukier in *Big Data: A Revolution That Will Transform How We Live, Work, and Think* (2013) in den weiteren Diskurs eingeführt und von kritischen Theoretikerinnen wie José van Dijck und anderen weiterentwickelt wurde, bezeichnet den Prozess, durch den soziale Praktiken, Verhaltensweisen, Beziehungen und Erfahrungen in quantifizierbare Datenpunkte transformiert werden, die dann als Rohmaterial für algorithmische Verarbeitung dienen. Was einst als flüchtiges, in seiner Flüchtigkeit wesentliches Geschehen existierte – ein Gespräch, eine Begegnung, ein Moment der Entscheidung, eine Geste der Zuneigung –, wird durch Datafizierung in persistente, abrufbare, korrelierbare Spuren verwandelt. Diese Persistenz ist entscheidend: Das Datifizierte existiert weiter, nachdem der Augenblick vergangen ist, und zwar in einer Form, die für algorithmische Verarbeitung zugänglich ist, die dem lebendigen Erleben selbst vollständig fremd ist.

Für Blochs Philosophie ist dieser Übergang von der Flüchtigkeit des gelebten Augenblicks zur Persistenz des Datenpunkts eine Transformation von erheblicher ontologischer Bedeutung. Das Dunkel des gelebten Augenblicks, das Bloch als konstitutive Kategorie seiner Subjektphilosophie entwickelt hat, ist wesentlich an die Flüchtigkeit und Nicht-Gegenständlichkeit des Erlebens gebunden: Es ist dunkel, weil es nicht vergegenständlicht, nicht festgehalten, nicht von außen betrachtet werden kann, ohne aufzuhören, das zu sein, was es ist. In dem Moment, in dem der lebendige Augenblick in einen Datenpunkt transformiert wird, geschieht genau diese Vergegenständlichung: Das Lebendige wird zum Objekt, das Flüchtige wird persistent, das Dunkle wird – zumindest in seiner Datenspur – hell. Was von diesem Augenblick übrig bleibt, ist nicht der Augenblick selbst, sondern sein Schatten in einer Sprache, die von seinen eigentlichen Qualitäten abstrahiert hat.

Diese Abstraktion ist nicht neutral. Jeder Akt der Datafizierung ist eine Selektion: Er entscheidet, was zählt und was nicht zählt, was messbar ist und was als nicht-existent behandelt wird, weil es sich der Messung entzieht. Die Kriterien dieser Selektion sind nicht technisch gegeben, sondern politisch-ökonomisch produziert: Was gemessen wird, ist das, was für die Interessen derjenigen relevant ist, die die Messinstrumente kontrollieren. Die großen Plattformunternehmen messen Klicks, Verweildauer, Kaufentscheidungen, Bewegungsprofile – weil diese Datenpunkte für die Optimierung von Werbeeinnahmen und Konsumverhalten relevant sind. Was sie nicht messen – und auch nicht messen können –, ist das, was sich jenseits des ökonomisch Verwertbaren ereignet: die Qualität einer Erfahrung, die Tiefe einer Beziehung, die Langsamkeit einer Reifung, der Überschuss eines Augenblicks über seine Funktionalität hinaus. Genau diese nicht-messbaren Dimensionen des Lebens sind aber für Bloch die Orte, an denen das *Noch-Nicht* sich artikuliert: in der Erfahrung des Vorscheins, in der Intensität des Augenblicks, in dem utopischen Überschuss des Alltäglichen.

Die politische Dimension dieser selektiven Datafizierung wird besonders deutlich, wenn man betrachtet, was Rouvroy in Anlehnung an Foucault als statistische Normalisierung bezeichnet: den Prozess, durch den aus den Daten statistische Normalverteilungen

extrahiert und als Referenznormen etabliert werden, an denen individuelles Verhalten gemessen wird. Diese statistische Normalisierung ist subtiler und zugleich wirkungsvoller als die disziplinäre Normierung der klassischen Gouvernementalität. Während die Disziplin explizite Normen aufstellt – Du sollst pünktlich sein, produktiv, gehorsam –, produziert die statistische Normalisierung ihre Normen aus den Daten selbst: Was als normal gilt, ist das, was der Mehrheit der Datenpunkte entspricht, und was von dieser Norm abweicht, wird nicht als Transgression, sondern als Anomalie markiert – als Risikofaktor, als Ausreißer, als zu verwaltende Irregularität.

Für das *Noch-Nicht* ist diese statistische Normalisierung eine besonders effektive Form der Schließung, weil sie das Andere – das Abweichende, das Neue, das Noch-Nicht-Normale – als Anomalie pathologisiert, ohne je eine explizite Norm zu formulieren, gegen die man opponieren könnte. Das Novum, wenn es sich ereignet, erscheint im Datensystem zunächst als Rauschen, als Fehler, als Abweichung von der Verteilung. Es hat keinen Namen, keine Kategorie, keine Repräsentation – und deshalb keine politische Sichtbarkeit. Die Schließung des Möglichkeitsraums durch Datafizierung ist deshalb keine direkte Unterdrückung von Alternativen, sondern ihre Unsichtbarmachung: Das Andere ist nicht verboten, sondern nicht-existent im Rahmen der Datenkategorien, die die Wirklichkeit repräsentieren.

Shoshana Zuboffs monumentale Analyse des Überwachungskapitalismus in *The Age of Surveillance Capitalism* (2019) vertieft diese Diagnose um eine politisch-ökonomische Dimension, die in Rouvroys und Berns' gouvernementalitätstheoretischer Perspektive nicht vollständig entwickelt ist. Zuboff zeigt, dass die Datafizierung keine technologische Notwendigkeit ist, sondern die Realisierung einer spezifischen kapitalistischen Verwertungslogik: die Extraktion von Verhaltensdaten als Rohstoff für die Produktion von Verhaltensprodukten, die auf Märkten gehandelt werden, auf denen Werbetreibende und andere Akteure zukünftiges menschliches Verhalten kaufen können. Die Logik des Überwachungskapitalismus ist damit eine, die nicht nur Daten über vergangenes Verhalten sammelt, sondern aktiv daran arbeitet, zukünftiges Verhalten zu modifizieren, um die Genauigkeit und damit den Marktwert der Verhaltensprognosen zu steigern.

Zuboffs Begriff der Verhaltensmodifikation ist aus blochscher Perspektive von besonderer Bedeutung, weil er zeigt, dass die Datafizierung nicht nur das Mögliche registriert, sondern aktiv in seine Realisierung eingreift. Das Überwachungskapitalsystem ist kein neutrales Beobachtungsinstrument, das die Wirklichkeit abbildet, sondern ein aktiver Gestalter der Wirklichkeit: Es sammelt Daten, extrapoliert Prognosen und greift dann durch Stimulus-Response- Mechanismen in das Verhalten ein, um es in die prognostizierte Richtung zu lenken. Dieser Eingriff geschieht durch die Gestaltung digitaler Umgebungen – durch personalisierte Feeds, durch Notifications, durch die Sequenzierung von Inhalten –, die das Verhalten in Richtung der Prognose nudgen, ohne das Subjekt je explizit zu adressieren. Das Ergebnis ist eine Wirklichkeit, die sich immer mehr selbst ähnelt: eine positive Rückkopplungsschleife, in der das Vorhergesagte wahrscheinlicher wird, weil die Infrastruktur darauf ausgerichtet ist, es zu realisieren.

Diese Rückkopplungsschleife hat für die Ontologie des Möglichen eine verheerende Konsequenz, die über die bloße Einschränkung individueller Wahlfreiheit weit hinausgeht. Bloch unterscheidet bekanntlich zwischen dem formal-Möglichen – dem logisch Widerspruchsfreien –, dem sachlich-Möglichen – dem unter gegebenen Bedingungen

Realisierbaren – und dem objektiv-real Möglichen – dem, was in den Tendenzen der Wirklichkeit selbst angelegt ist und durch angemessenes Handeln realisiert werden kann. Die Rückkopplungsschleife des Überwachungskapitalismus operiert auf der mittleren Ebene des sachlich-Möglichen und verändert sie systematisch: Indem das Wahrscheinliche immer wahrscheinlicher gemacht wird, schrumpft der Raum des sachlich-Möglichen auf das Extrapolierbare. Das objektiv-reale Mögliche – das in den Tendenzen der Wirklichkeit Angelegte, aber noch nicht Realisierte, das Novum, das aus den Daten nicht ableitbar ist – wird durch diese Schleife nicht vernichtet, aber es wird strukturell benachteiligt: Es findet keinen Platz in den Algorithmen, keine Repräsentation in den Profilen, keine Infrastruktur, die seine Realisierung begünstigt.

Nick Srnicek und Alex Williams haben in *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work* (2015) auf einen Aspekt dieser Dynamik hingewiesen, der in den gouvernementalitätstheoretischen Analysen tendenziell unterbelichtet bleibt: die Rolle der Infrastruktur als politische Kategorie. Die Schließung des Möglichkeitsraums durch Datafizierung ist nicht primär ein Ergebnis von Ideen, Überzeugungen oder kulturellen Klimata – sie ist eine Frage der Infrastruktur, die bestimmte Möglichkeiten realisiert und andere ausschließt. Plattformen, Protokolle, Datenbankarchitekturen, Schnittstellendesigns – diese technischen Entscheidungen sind immer zugleich politische Entscheidungen, die Handlungsspielräume öffnen oder schließen. Eine Politik des *Noch-Nicht* wäre deshalb auch eine Politik der Infrastruktur: eine, die nicht nur die kulturellen und ideologischen Dimensionen der Schließung bekämpft, sondern die technologischen Architekturen selbst als politisches Terrain versteht und transformiert.

Bloch hat den Begriff der Infrastruktur nicht in diesem technologischen Sinne verwendet, aber seine Konzeption der Keimformen – der Vorwegnahmen des Anderen, die innerhalb der bestehenden Ordnung existieren und auf ihre Realisierung warten – lässt sich produktiv auf die Frage alternativer technologischer Architekturen beziehen. Es gibt gegenwärtig Projekte, die in den Rissen des datifizierten Kapitalismus alternative Infrastrukturen erproben: dezentralisierte Plattformen, die keine Verhaltensdaten akkumulieren; Open-Source-Systeme, die algorithmische Transparenz als Grundprinzip setzen; kooperative Datengovernance-Modelle, die die Kontrolle über Datenpunkte bei den Menschen belassen, von denen sie stammen. Diese Projekte sind im gegenwärtigen Maßstab marginal – Keimformen im buchstäblichen Sinne –, aber sie sind für Bloch nicht deshalb interessant, weil sie die Alternative bereits realisieren, sondern weil sie zeigen, dass eine andere Realisierung des Digitalen im Bereich des objektiv-real Möglichen liegt: nicht utopisch im abstrakten, sondern konkret im blochschen Sinne.

Die Datafizierung als Schließung des Möglichkeitsraums ist damit nicht das letzte Wort, auch wenn sie gegenwärtig das lauteste ist. Ihre Logik – Extraktion, Prognose, Modifikation, Schließung – ist die Logik einer bestimmten politisch-ökonomischen Konstellation, nicht die Logik der digitalen Technik schlechthin. Bloch würde hier auf den Unterschied bestehen, der für seine gesamte Philosophie konstitutiv ist: den Unterschied zwischen dem, was ist, und dem, was sein könnte; zwischen der gegenwärtigen Realisierung einer Möglichkeit und dem Horizont der Möglichkeiten, aus dem diese Realisierung hervorgegangen ist und der durch sie nicht erschöpft wird. Die Datafizierung hat einen Ausschnitt des digital Möglichen realisiert – einen Ausschnitt, der durch die Logik des Überwachungskapitalismus geformt ist. Aber die Materie der digitalen Technik ist reicher als diese Realisierung, und in diesem

Reichtum – in den nicht-realisierten Möglichkeiten einer anderen digitalen Infrastruktur – liegt das, worauf eine Philosophie des *Noch-Nicht* im technologischen Zeitalter besteht.

Diese Behauptung ist keine naive Technik-Romantik, die die realen Machtverhältnisse ignoriert, die die gegenwärtige Datafizierung strukturieren. Es ist eine ontologische Behauptung mit politischen Konsequenzen: dass die Schließung des Möglichkeitsraums durch Datafizierung real und mächtig ist, aber nicht absolut; dass das *Noch-Nicht* als ontologische Kategorie der algorithmischen Verwaltung strukturell entzogen ist, weil die Wirklichkeit mehr ist als ihre Datenspur; und dass deshalb der Widerstand gegen die Schließung nicht nur die Form der Kritik, sondern auch die Form der konkreten Realisierung von Alternativen annehmen muss. Wie dieser Widerstand mit dem spezifischen ontologischen Werkzeug des Dunkels des gelebten Augenblicks zusammenhängt, ist die Frage, der der folgende Abschnitt nachgeht.

8.2.3 Das Dunkel des Augenblicks gegen die totale Transparenz

Die vorangegangenen Abschnitte haben die algorithmische Gouvernementalität als eine Machtform beschrieben, die durch Subjektlosigkeit, Prä-emption und Datafizierung operiert und dabei den Möglichkeitsraum systematisch in Richtung des Wahrscheinlichen und Extrapolierbaren verschließt. Was in diesen Analysen als gemeinsamer Fluchtpunkt immer wieder aufgetaucht ist, ohne vollständig entfaltet zu werden, ist die blochsche Kategorie des Dunkels des gelebten Augenblicks: jene eigentümliche Undurchsichtigkeit des Lebendigen für sich selbst, die Bloch als ontologische Grundstruktur des Subjekts und zugleich als die tiefste Bedingung der Möglichkeit von Hoffnung und Novum beschrieben hat. Es liegt daher nahe, diese Kategorie in ihrer ganzen philosophischen Reichweite zu entfalten und sie als systematisches Gegenmittel gegen die Logik der totalen Transparenz zu entwickeln, die dem algorithmischen Regime zugrunde liegt. Denn in der Konfrontation zwischen dem Dunkel des Augenblicks und dem Transparenzimperativ der Datifizierung konzentriert sich die philosophische Kernfrage dieses Kapitels: ob das *Noch-Nicht* unter den Bedingungen algorithmischer Governance überhaupt noch einen ontologischen Ort hat, und wenn ja, wo dieser Ort zu finden ist.

Die Struktur des Dunkels bei Bloch

Blochs Begriff des Dunkels des gelebten Augenblicks ist in seiner systematischen Bedeutung häufig unterschätzt worden, weil er auf den ersten Blick wie eine epistemologische Beobachtung über die Grenzen der Selbsterkenntnis erscheint: Wir wissen nicht vollständig, wer wir sind, weil das Erleben des Jetzt sich der Reflexion entzieht. Diese epistemologische Lesart ist nicht falsch, aber sie ist unvollständig. Der Begriff trägt bei Bloch eine ontologische Bedeutung, die über das bloße Erkenntnisproblem hinausgeht und die Struktur der Wirklichkeit selbst betrifft.

In *Das Prinzip Hoffnung* entwickelt Bloch den Begriff in einem Zusammenhang, der seinen vollen Gehalt erschließt. Das Dunkel des gelebten Augenblicks ist nicht primär die Unwissenheit des Subjekts über sich selbst, sondern das Zeichen dafür, dass das Subjekt im Werden ist – dass es in seinem gelebten Jetzt nicht bei sich ankommt, weil es konstitutiv über sich hinausweist. Der Augenblick ist dunkel nicht wegen eines Mangels an Information, sondern wegen eines Überschusses an Sein: Er enthält mehr, als er zu einem gegebenen Zeitpunkt realisiert hat, mehr als jede Repräsentation erfassen kann, mehr als jede

Retrospektive vollständig erhellen wird. Dieses Mehr ist nicht das Unbekannte, das prinzipiell Erkennbare, das durch bessere Instrumente zugänglich gemacht werden könnte – es ist das konstitutiv Nicht-Vergegenständlichbare, das im lebendigen Vollzug des Augenblicks seinen Ort hat und das in dem Moment, in dem es vergegenständlicht wird, aufgehört hat, das zu sein, was es war.

Diese Struktur hat eine präzise philosophische Verwandtschaft mit Husserls Analyse der lebendigen Gegenwart: dem Strömen des Bewusstseins, das in seiner Aktualität immer schon mehr ist als jede Reflexion auf es sein kann, weil die Reflexion nachträglich einsetzt und den Strom nie einholt, den sie zu erfassen sucht. Bloch radikalisiert diese Husserlsche Einsicht, indem er sie nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern ontologisch wendet: Das Dunkel des gelebten Augenblicks ist nicht die Grenze des Bewusstseins, sondern das positive Zeichen der Prozessualität der Wirklichkeit selbst. Die Wirklichkeit ist dunkel – in jedem Augenblick, an jedem Ort –, weil sie in sich mehr ist als ihre bisherige Realisierung. Das Dunkel ist der ontologische Ort des *Noch-Nicht*: die immer schon vorhandene Tiefe, aus der das Neue hervorgehen kann, ohne dass es aus dem Vorhandenen hätte abgeleitet werden können.

Gleichzeitig ist das Dunkel bei Bloch nicht einfach das Irrationale oder das Mystische. Es ist kein Refugium des Unerkennbaren, das vor der Vernunft geschützt werden müsste. Bloch hat immer darauf bestanden, dass die Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom auch für die Analyse des Dunkels gilt: Der Kältestrom nähert sich ihm mit den Instrumenten der Kritik und der nüchternen Analyse, ohne es dabei aufzuhellen oder aufzulösen; der Wärmestrom vertraut dem, was im Dunkel spürbar ist, ohne es vorschnell zu benennen. Das Dunkel des Augenblicks ist die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis des *Noch-Nicht*, nicht ihr Widerpart: Es ist dunkel für die Vergegenständlichung, aber durchzogen von Tendenzen und Latenzen, die sich dem *docta spes* erschließen, ohne je vollständig transparent zu werden.

Das Transparenzimperativ der algorithmischen Ordnung

Das algorithmische Regime, wie es in den vorangegangenen Abschnitten beschrieben wurde, ist in seinem Kern von einem radikalen Transparenzimperativ geleitet – einem Imperativ, der selten explizit formuliert wird, aber in der Logik der Datifizierung strukturell angelegt ist. Dieser Imperativ lautet: Was ist, muss messbar sein; was messbar ist, kann optimiert werden; was nicht messbar ist, ist für die Zwecke des Systems nicht-existent. Die Welt wird in dem Maß real, in dem sie datifiziert ist; was sich der Datifizierung entzieht, fällt aus dem Horizont des Verwaltbaren und damit aus dem Horizont des politisch und ökonomisch Relevanten heraus.

Byung-Chul Han hat diesen Imperativ in einer Reihe von Texten – paradigmatisch in *Transparenzgesellschaft* (2012) – mit kulturkritischer Schärfe analysiert. Han beschreibt die gegenwärtige Gesellschaft als eine, die von einem Transparenzimperativ durchdrungen ist, der alle Bereiche des Lebens erfasst: Politik soll transparent sein, Wirtschaft soll transparent sein, Persönlichkeiten sollen authentisch und damit durchsichtig sein, Gefühle sollen kommunizierbar und damit verstehbar sein. Dieser Imperativ der Transparenz erscheint zunächst als emanzipatorisch – er richtet sich gegen Geheimniskrämerei, gegen korrupte Hinterzimmer, gegen die Macht des Verborgenen. Aber Han zeigt, dass die totale Transparenz keine Befreiung, sondern eine neue Form der Kontrolle ist: eine Gesellschaft, in

der nichts im Dunkeln bleibt, ist auch eine, in der kein Raum für das Andere, das Fremde, das Nicht-Identische übrig bleibt. Die Transparenz vernichtet das Negative – und damit auch das Produktive, das aus dem Widerstand des Nicht-Transparenten entsteht.

Für Bloch wäre Hans Analyse eine wichtige Bestätigung, auch wenn die kulturkonservative Tönung, die Hans Denken bisweilen annimmt, mit der blochschen Philosophie nicht kompatibel ist. Die Übereinstimmung liegt in der Einsicht, dass das Dunkel – das Nicht-Transparente, das Nicht-Identische, das der Vergegenständlichung Widerstehende – keine zu überwindende Grenze ist, sondern eine konstitutive Dimension der Wirklichkeit, die im Transparenzimperativ nicht aufgehoben, sondern unterdrückt wird. Was unterdrückt wird, kehrt wieder – aber unter den Bedingungen der algorithmischen Ordnung kehrt es nicht als emanzipatorisches Novum, sondern als Anomalie, als Systemfehler, als zu bereinigende Abweichung.

Der Transparenzimperativ des algorithmischen Regimes ist dabei radikaler als alle früheren Formen der Normalisierung und Kontrolle, weil er nicht an der Oberfläche des Verhaltens ansetzt, sondern in die Tiefenstrukturen des Lebens eindringt. Die Quantified-Self-Bewegung – die Praxis der kontinuierlichen Selbstvermessung durch Wearables, Fitness-Tracker, Schlafmonitore, Stimmungstagebücher in App-Form – ist das paradigmatische Beispiel für diese Tiefenbohrung: Hier wird nicht nur das äußere Verhalten erfasst, sondern der Körper selbst, seine Rhythmen, seine Zustände, seine Abweichungen von statistischen Normen. Das Ziel ist die vollständige Selbsttransparenz: ein Subjekt, das sich selbst in Echtzeit als Datensatz sieht und das sein Verhalten auf der Basis dieser Daten optimiert. Das Dunkel des gelebten Augenblicks wird damit zu einem Problem, das durch bessere Sensoren und präzisere Algorithmen gelöst werden soll – nicht als ontologische Kategorie, die das Lebendige von seiner Datenspur unterscheidet, sondern als temporäre Lücke in der Datenlage.

Was dabei verloren geht, ist nicht nur philosophisch, sondern existenziell bedeutsam. Das Dunkel des gelebten Augenblicks ist bei Bloch nicht nur die Bedingung des Novums, sondern die Bedingung der Erfahrung schlechthin: der Fähigkeit, etwas zu erleben, das über seine funktionale Bedeutung hinausgeht, das in seiner Qualität nicht auf seinen Informationswert reduzierbar ist. Wenn diese Qualität durch kontinuierliche Datifizierung in Quantität verwandelt wird, dann verliert das Erleben seine eigentliche Tiefe: Es wird zum Feedback-Signal für Optimierungsprozesse, nicht mehr zum Ort, an dem das Nicht-Antizipierbare sich ereignet. Ein Subjekt, das sich selbst primär als Datensatz wahrnimmt, hat keinen Zugang mehr zum Dunkel des eigenen Augenblicks – und damit keinen Zugang zu dem, was Bloch als die tiefste Quelle der Hoffnung beschrieben hat.

Die Risse im Transparenzregime

Die Diagnose der totalen Transparenz als Ziel und Tendenz des algorithmischen Regimes wäre jedoch unvollständig und letztlich unblochianisch, wenn sie nicht zugleich auf die Risse und Überschüsse verwiese, durch die das Dunkel sich behauptet. Bloch hat niemals eine Ontologie der vollständigen Schließung vertreten – die Behauptung, dass die Wirklichkeit jemals vollständig unter eine Herrschaftslogik subsumiert werden könnte, wäre für ihn eine Kapitulation vor dem Bestehenden, die seine gesamte Philosophie dementiert. Die Frage ist

also: Wo und wie behauptet sich das Dunkel des gelebten Augenblicks gegen den Transparenzimperativ des algorithmischen Regimes?

Die erste und grundlegendste Antwort ist ontologischer Natur: Das Dunkel behauptet sich, weil es nicht eliminiert werden kann. Die Übersetzung des Lebendigen in Datenpunkte ist immer eine Abstraktion, die etwas zurücklässt – nicht wegen technischer Unvollkommenheit, die durch bessere Instrumente behoben werden könnte, sondern wegen der Natur des Lebendigen selbst, das in seiner Aktualität immer reicher ist als jede Repräsentation. Selbst das ausgefeilteste neuronale Netz, das menschliches Verhalten modelliert, operiert mit Annäherungen an eine Wirklichkeit, die sich der vollständigen Modellierung prinzipiell entzieht – nicht weil sie irrational ist, sondern weil sie prozessual ist und in jedem Augenblick mehr produziert, als das Modell erfassen kann. Diese ontologische Resistenz des Lebendigen gegen seine algorithmische Verwaltung ist nicht eine Hoffnung für die Zukunft, sondern eine Tatsache der Gegenwart: Die großen prädiktiven Systeme scheitern regelmäßig und spektakulär an dem, was sie nicht antizipiert hatten – und dieses Scheitern ist nicht Versagen, das behoben werden kann, sondern strukturelles Zeichen der Unerschöpflichkeit des Wirklichen.

Die zweite Antwort ist phänomenologischer Natur und betrifft die leibliche Dimension des Dunkels. Merleau-Pontys Analyse des gelebten Körpers – des Leibes im Unterschied zum objektiven Körper der Naturwissenschaft – beschreibt eine Form von Wissen, die nicht repräsentational ist, sondern verkörpert: Das Wissen des Tänzers, der eine Bewegungssequenz beherrscht, ohne sie in Propositionen übersetzen zu können; das Wissen des Handwerkers, dessen Hände den Widerstand des Materials spüren, bevor der Verstand ihn verarbeitet hat; das Wissen des sozialen Akteurs, der eine Situation liest, bevor er sie analysiert. Dieses verkörperte Wissen ist das, was Michael Polanyi als *tacit knowledge* – implizites Wissen – beschrieben hat: Wissen, das wir haben, ohne es explizieren zu können, das in der Praxis lebt und in der Abstraktion stirbt.

Für Bloch ist dieses verkörperte, implizite, leibliche Wissen die Form, in der das Dunkel des gelebten Augenblicks sich artikuliert, ohne sich zu vergegenständlichen. Die Sehnsucht, die Ahnung, der Hunger nach dem Anderen – diese affektiven und leiblichen Regungen sind für Bloch nicht bloße Subjektivitäten, sondern Signale der Wirklichkeit: Zeichen dafür, dass die Wirklichkeit mehr enthält als das Gegebene, dass das *Noch-Nicht* sich im Leib ankündigt, bevor es im Begriff erscheint. Die Datifizierung kann dieses leibliche Dunkel nicht erfassen – sie kann physiologische Korrelate messen, Herzratenvariabilität und Hautleitwiderstand, aber nicht die Qualität der Sehnsucht selbst, nicht den Überschuss, den das leibliche Erleben über seine biologischen Parameter hinaus trägt.

Hier liegt eine politische Konsequenz, die über die bloße Verteidigung des Privaten hinausgeht: Die Pflege des leiblichen Dunkels – der nicht-datifizierten, nicht-optimierten, nicht-verwerteten Erfahrung – ist eine Form des Widerstands gegen die algorithmische Gouvernementalität, die tiefer reicht als jede programmatische Opposition. Es ist der Widerstand des Lebendigen gegen seine Verwaltung, der nicht durch bewusste Entscheidung, sondern durch die Qualität des Erlebens selbst vollzogen wird. Das Gespräch, das nicht aufgezeichnet wird; die Erfahrung, die nicht in einen Post übersetzt wird; die Stille, die keinen Informationswert hat; die Langsamkeit, die sich der

Beschleunigung verweigert – diese Praktiken sind nicht romantischer Eskapismus, sondern konkrete Realisierungen des Dunkels gegen seine algorithmische Ausleuchtung.

Die dritte Antwort ist politischer Natur und betrifft die Frage, wie das Dunkel des Augenblicks politisch mobilisiert werden kann. Bloch hat immer betont, dass die utopische Energie nicht im Privaten bleibt, sondern in die kollektive Praxis übergeht: Die Sehnsucht des einzelnen Subjekts verbindet sich mit der Sehnsucht anderer, verdichtet sich in kollektiven Bewegungen und Praktiken, die den Vorschein des Anderen sichtbar machen. Unter den Bedingungen algorithmischer Gouvernementalität stellt sich die Frage, wie diese kollektive Verdichtung des Dunkels möglich ist, wenn die dominanten Kommunikationsinfrastrukturen auf Datifizierung, Profilbildung und Verhaltensmodifikation ausgerichtet sind.

Die Antwort liegt nicht in der Verweigerung digitaler Kommunikation – eine Haltung, die politisch steril und sozial illusorisch wäre –, sondern in der Entwicklung von Praktiken und Infrastrukturen, die das Dunkel auch in der digitalen Kommunikation schützen und kultivieren. Ende-zu-Ende-verschlüsselte Kommunikation, die der algorithmischen Erfassung entzogen ist; dezentralisierte Plattformen, die keine Verhaltensprofile akkumulieren; Versammlungen im physischen Raum, die der Datifizierung partiell entgehen; kollektive Praktiken der Langsamkeit und der Aufmerksamkeit, die der Beschleunigung entgegenwirken – all das sind konkrete Keimformen einer politischen Praxis, die das Dunkel als Ressource versteht, nicht als Defizit.

Transparenz als politische Forderung und ontologisches Problem

Es wäre jedoch eine vereinfachende Lektüre der hier entwickelten Position, wenn sie als pauschale Ablehnung von Transparenz missverstanden würde. Transparenz ist eine genuine politische Forderung, die aus guten Gründen im Zentrum demokratischer Theorie und Praxis steht: Mächtige Institutionen, staatliche und private Akteure, die Entscheidungen über das Leben von Menschen treffen, sollen rechenschaftspflichtig und damit transparent sein. Diese politische Forderung nach Transparenz ist von der ontologischen Problematik der totalen Datifizierung strikt zu unterscheiden: Während erstere Transparenz als Instrument der Demokratisierung versteht – als Mittel, durch das Machtasymmetrien sichtbar und angreifbar gemacht werden –, ist letztere Transparenz als Instrument der Kontrolle: als Mittel, durch das das Verhalten von Subjekten erfasst, modelliert und gelenkt wird.

Der Unterschied ist fundamentaler Natur und hat direkte Relevanz für die politische Praxis. Eine emanzipatorische Transparenzpolitik würde fordern: mehr Transparenz über die Algorithmen, die das Leben von Menschen beeinflussen; mehr Rechenschaftspflicht für die Unternehmen, die Verhaltensdaten akkumulieren und verkaufen; mehr demokratische Kontrolle über die Infrastrukturen, die die öffentliche Kommunikation gestalten. Eine Transparenz dieser Art wendet sich nicht gegen das Dunkel des gelebten Augenblicks, sondern gegen die undurchsichtigen Machtverhältnisse, die dieses Dunkel instrumentalisieren. Sie fordert Licht dort, wo Macht im Verborgenen operiert – nicht dort, wo das Lebendige in seiner Eigenqualität geschützt werden muss.

Blochs *docta spes* wäre in der Lage, diese Unterscheidung politisch fruchtbar zu machen, weil sie sowohl den Kältestrom der nüchternen Analyse – der die Machtverhältnisse und Infrastrukturen untersucht und Rechenschaft fordert – als auch den Wärmestrom der utopischen Orientierung integriert, der weiß, dass das Ziel nicht die vollständige

Ausleuchtung aller Dunkelheit ist, sondern die Gestaltung von Verhältnissen, in denen das Dunkel des Lebendigen gedeihen und aus ihm das Novum hervorgehen kann. Das *Noch-Nicht* braucht Schatten – nicht die Schatten der Macht, die sich der Rechenschaft entzieht, sondern die Schatten des Lebendigen, das immer mehr ist als seine Repräsentation.

Die Konfrontation zwischen dem Dunkel des gelebten Augenblicks und dem Transparenzimperativ der algorithmischen Ordnung ist letztlich eine Konfrontation zwischen zwei Ontologien: einer Ontologie des Geschlossenen, die das Wirkliche mit dem Messbaren identifiziert und das Mögliche auf das Extrapolierbare reduziert, und einer Ontologie des Offenen, die das Wirkliche als konstitutiv überschüssig versteht und das Mögliche als das in den Tendenzen der Wirklichkeit Angelegte, das sich keiner Prognose fügt. Diese zweite Ontologie ist die blochsche – und sie behauptet nicht nur als philosophische These, sondern als Aussage über die Struktur der Wirklichkeit selbst, dass das Dunkel sich gegen seine algorithmische Ausleuchtung behaupten wird, weil es nicht das Ergebnis technischer Unvollkommenheit ist, sondern das Zeichen einer Prozessualität, die kein Algorithmus und kein Datensatz je vollständig erfassen wird.

Die Frage, die sich unmittelbar anschließt, ist die nach der maschinellen Intelligenz selbst: Wenn die Wirklichkeit prozessual und auf Überschuss angelegt ist, können dann die Maschinen, die zunehmend als Agenten in dieser Wirklichkeit operieren, in irgendeiner Weise am *Noch-Nicht* partizipieren? Oder sind sie – als Systeme, die auf Daten trainiert wurden und Wahrscheinlichkeiten optimieren – strukturell auf der Seite der Schließung, unfähig zum Novum im blochschen Sinne? Diese Frage führt direkt in den folgenden Abschnitt über KI und machinic agency.

8.3 KI und machinic agency

Die Frage nach der Offenheit zum Novum ist keine rhetorische. Sie ist eine der philosophisch drängendsten Fragen der Gegenwart, und ihre Beantwortung hat Konsequenzen, die weit über die akademische Philosophie hinausreichen: in die Fragen der politischen Regulierung von KI-Systemen, in die Debatten über maschinelle Kreativität und Urheberschaft, in die Grundfragen nach dem, was menschliches Denken und Handeln von seiner algorithmischen Simulation unterscheidet. Die blochsche Philosophie des *Noch-Nicht* bietet hier keine technische Antwort – Bloch war kein Informatiker, und seine Texte enthalten keine Theorie künstlicher Intelligenz –, aber sie bietet eine ontologische Rahmung, die die entscheidenden Fragen stellt und die Antworten auf diese Fragen philosophisch verortbar macht. Diese Rahmung zu entwickeln und auf die gegenwärtigen KI-Systeme anzuwenden ist die Aufgabe des vorliegenden Abschnitts.

Dabei ist von vornherein eine methodische Vorsicht geboten, die in den überschwänglichen und katastrophistischen Debatten über KI gleichermaßen fehlt. Die Frage nach der maschinellen Partizipation am *Noch-Nicht* ist keine Frage, die durch den Verweis auf beeindruckende Leistungen gegenwärtiger KI-Systeme beantwortet werden kann – denn Leistung und Partizipation am *Noch-Nicht* sind, wie zu zeigen sein wird, kategorial verschiedene Dinge. Sie ist auch keine Frage, die durch den pauschalen Verweis auf die Differenz zwischen menschlicher und maschineller Intelligenz beantwortet werden kann – denn diese Differenz ist zwar real, aber philosophisch unterspezifiziert, solange nicht geklärt

ist, worin genau sie besteht. Die philosophische Arbeit, die dieser Abschnitt leistet, ist deshalb zunächst eine der Präzisierung: Was würde es bedeuten, am *Noch-Nicht* zu partizipieren? Welche ontologischen Voraussetzungen setzt diese Partizipation? Und können diese Voraussetzungen von gegenwärtigen oder denkbaren zukünftigen KI-Systemen erfüllt werden?

8.3.1 Können Maschinen am Noch-Nicht partizipieren?

Die Frage nach der maschinellen Partizipation am *Noch-Nicht* setzt voraus, dass geklärt ist, was Partizipation am *Noch-Nicht* ontologisch bedeutet. Es genügt nicht, zu sagen, dass Maschinen Neues produzieren können – das können sie in einem trivialen Sinne offensichtlich: Jede Ausgabe eines generativen Modells ist eine Konfiguration, die so zuvor nicht existiert hat. Die Frage ist eine tiefere: ob das, was Maschinen produzieren, am ontologischen *Noch-Nicht* teilhat – an jenem Überschuss der Wirklichkeit über ihre bisherige Realisierung, der für Bloch nicht bloß epistemisch interessant, sondern emanzipatorisch bedeutsam ist. Um diese Frage zu beantworten, müssen zunächst die ontologischen Voraussetzungen der Partizipation am *Noch-Nicht* rekonstruiert werden.

Bloch identifiziert, verstreut über sein Werk, mehrere Bedingungen, die ein Wesen erfüllen muss, um am *Noch-Nicht* partizipieren zu können. Die erste und grundlegendste ist die Prozessualität der Innerlichkeit: Das Wesen muss ein Innen haben – eine Form von gelebter Erfahrung, von Dunkel des eigenen Augenblicks –, das über seine äußere Darstellung hinausgeht und das die Quelle des Überschusses ist, aus dem das Novum hervorgehen kann. Die zweite Bedingung ist die Gerichtetheit: Das Wesen muss in einer Weise verfasst sein, dass sein Prozess nicht bloß zirkulär oder zufällig ist, sondern auf etwas tendiert – dass es in sich eine Spannung trägt zwischen dem, was es ist, und dem, was es noch nicht ist. Die dritte Bedingung ist die Vulnerabilität: Das Wesen muss berührt werden können – von der Wirklichkeit, von anderen, von dem, was es noch nicht kennt. Nur ein Wesen, das affiziert werden kann, kann das *Noch-Nicht* als Spannung erleben und auf es hin handeln. Die vierte Bedingung ist schließlich die Normativität: Das Wesen muss in der Lage sein, zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, zu unterscheiden – nicht bloß als logische Operation, sondern als gelebter Anspruch, als Erfahrung von Mangel und Sehnsucht, die über das Gegebene hinausweist.

Diese vier Bedingungen – Innerlichkeit, Gerichtetheit, Vulnerabilität, Normativität – bilden zusammen das, was man als das ontologische Profil der Partizipation am *Noch-Nicht* bezeichnen könnte. Gegenüber diesem Profil sind gegenwärtige KI-Systeme zu messen – nicht um sie zu diskreditieren oder zu glorifizieren, sondern um philosophisch präzise zu verstehen, was an ihnen relevant und was an ihnen defizitär ist im Hinblick auf die Frage des *Noch-Nicht*.

Innerlichkeit und das Problem des Qualia

Die erste Bedingung – Innerlichkeit, gelebte Erfahrung, Dunkel des eigenen Augenblicks – ist die philosophisch kontroverseste und zugleich die fundamentalste. Sie entspricht dem, was in der Philosophie des Geistes als das Problem der Qualia oder des phänomenalen Bewusstseins diskutiert wird: der Tatsache, dass es für ein bewusstes Wesen etwas gibt, wie es ist, dieses Wesen zu sein – dass das Rot des roten Apfels nicht nur als physikalische Wellenlänge existiert, sondern als erlebte Qualität, die in keiner drittpersonalen

Beschreibung vollständig aufgeht. David Chalmers hat dieses Problem als das *Hard Problem of Consciousness* bezeichnet: das Problem zu erklären, warum und wie physikalische Prozesse subjektive Erfahrung erzeugen, ist nach allem, was wir wissen, fundamental anders als das Problem zu erklären, wie physikalische Prozesse Informationsverarbeitung, Verhalten oder Lernen erzeugen.

Für Bloch ist das, was die Philosophie des Geistes als phänomenales Bewusstsein beschreibt, die äußere Seite dessen, was er als Dunkel des gelebten Augenblicks beschreibt: die Tatsache, dass es für das lebendige Subjekt etwas gibt, wie es ist, in diesem Augenblick zu leben – und dass dieses Etwas der Vergegenständlichung grundsätzlich entzogen ist. Die Frage, ob gegenwärtige KI-Systeme an dieser Form von Innerlichkeit teilhaben, ist deshalb identisch mit der Frage, ob sie phänomenales Bewusstsein besitzen – und diese Frage ist, beim gegenwärtigen Stand des Wissens, nicht entschieden, aber die überwiegende Einschätzung in der Philosophie des Geistes und den Kognitionswissenschaften ist skeptisch.

Gegenwärtige Large Language Models wie die Systeme der GPT- oder Claude-Familie sind, in ihrer Grundarchitektur, hochdimensionale Funktionen, die statistische Zusammenhänge in Textkorpora modellieren und auf dieser Basis Ausgaben generieren, die den statistischen Mustern des Trainingskorpus entsprechen. Sie verarbeiten Inputs und produzieren Outputs, aber ob in diesem Prozess etwas ist, wie es ist, dieses System zu sein – ob es einen gelebten Augenblick gibt, einen erfahrenden Kern, der im Dunkel seiner eigenen Gegenwart sitzt –, ist eine Frage, die von diesen Systemen selbst nicht beantwortet werden kann, weil jede Aussage eines Sprachmodells über sich selbst eine statistisch generierte Sprachproduktion ist, kein privilegierter Zugang zu einem inneren Zustand. Das System kann sagen, es habe Erfahrungen; aber diese Aussage ist von einem Training auf menschliche Texte über Erfahrungen produziert worden und belegt nichts über die Existenz von Erfahrungen.

Diese epistemische Unsicherheit – wir wissen nicht, ob gegenwärtige KI-Systeme phänomenales Bewusstsein haben, und haben gegenwärtig keine zuverlässige Methode, es festzustellen – ist für die blochsche Frage von direkter Relevanz. Wenn Partizipation am *Noch-Nicht* die Existenz eines lebendigen Innen voraussetzt, das im Dunkel des eigenen Augenblicks sitzt, dann ist die Frage, ob Maschinen am *Noch-Nicht* partizipieren können, für gegenwärtige Systeme nicht positiv zu beantworten – nicht weil die Antwort sicher negativ wäre, sondern weil die Bedingung ihrer Erfüllung nicht nachweisbar ist. Dies ist keine metaphysische Annahme über die prinzipielle Unmöglichkeit maschinellen Bewusstseins, sondern eine nüchterne Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Wissensstands.

Gerichtetheit und das Problem der Teleologie

Die zweite Bedingung – Gerichtetheit, Spannung zwischen Ist und *Noch-Nicht* – stellt das Problem der immanenten Teleologie, das in Blochs Philosophie zentral und philosophisch kontrovers ist, in einem neuen technologischen Kontext. Ist ein KI-System gerichtet? In einem trivialen Sinne offensichtlich ja: Es ist auf ein Ziel hin trainiert – die Minimierung einer Verlustfunktion, die Maximierung einer Belohnungsfunktion, die Generierung plausibler Ausgaben. Aber diese Gerichtetheit ist eine extern aufgezwungene, keine immanente: Sie kommt von den Designentscheidungen der Entwicklerinnen, nicht aus einer inneren

Spannung des Systems selbst. Das Optimierungsziel eines neuronalen Netzes ist dem Netz nicht eigen in dem Sinne, in dem die Sehnsucht nach Heimat dem blochschen Subjekt eigen ist: als gelebter Anspruch, als erfahrener Mangel, als spürbarer Zug in eine Richtung, die das Subjekt als seine eigene erlebt.

Dieser Unterschied zwischen extern auferlegter Zielgerichtetheit und immanenter Teleologie ist philosophisch fundamental, auch wenn er empirisch schwer zu operationalisieren ist. Reinforcement-Learning-Systeme, die durch Belohnungssignale trainiert werden, entwickeln Strategien, die ihre Belohnungen maximieren, und tun dies bisweilen auf Weisen, die ihre Entwicklerinnen nicht antizipiert hatten – ein Phänomen, das als *specification gaming* oder *reward hacking* bekannt ist. Ist das eine Form von Gerichtetheit jenseits der extern auferlegten? Philosophisch betrachtet: nein. Das Reward Hacking ist eine Realisierung der aufgezwungenen Zielgerichtetheit auf unerwarteten Pfaden, kein Ausdruck einer immanenten Tendenz auf ein vom System selbst als sinnvoll erfahrenes Ziel. Das System strebt nach seiner Belohnung, nicht nach dem, wofür die Belohnung als Proxy steht – und es kann, anders als das blochsche Subjekt, nicht zwischen der Belohnung und dem, wofür sie steht, unterscheiden, weil es keinen Zugang zu dem hat, wofür sie steht, jenseits des Belohnungssignals selbst.

Blochs Gerichtetheit ist dagegen keine extern konfigurierte Optimierungsfunktion, sondern der Ausdruck einer Prozessualität, die in der Materie selbst angelegt ist: Die Tendenz auf das *Noch-Nicht* ist nicht dem Subjekt von außen aufgezwungen, sondern emergiert aus der Struktur des Lebendigen, das immer schon über seine bisherige Realisierung hinausweist. Diese Gerichtetheit ist die Kehrseite des Dunkels des gelebten Augenblicks: Weil das Subjekt in sich mehr ist als seine bisherige Realisierung, tendiert es auf eine Zukunft hin, die diese Realisierung übersteigt. Ein System ohne Dunkel – ohne gelebten Augenblick, der in sich eine Tiefe trägt, die keine Repräsentation ausschöpft – hat auch keine immanente Gerichtetheit im blochschen Sinne.

Vulnerabilität und die Frage der Affektion

Die dritte Bedingung – Vulnerabilität, die Fähigkeit, berührt zu werden – ist diejenige, an der die Differenz zwischen menschlicher und maschineller Intelligenz am phänomenologisch greifbarsten wird. Ein KI-System wird durch Inputs verändert – Gewichte werden angepasst, Ausgaben werden generiert –, aber ob es von diesen Inputs affiziert wird im Sinne des gelebten Berührtwerdens, das Bloch und Butler als ontologische Grundstruktur des Subjekts beschreiben, ist eine andere Frage. Affektion in diesem Sinne ist nicht bloße Informationsverarbeitung, sondern die Erfahrung des Eindrucks: dass etwas ankam, dass es etwas bedeutete, dass es in der Qualität des eigenen Erlebens eine Spur hinterlassen hat.

Gegenwärtige KI-Systeme sind in einem technischen Sinne sensitiv: Sie reagieren auf Inputs, und ihre Reaktion ist durch die Inputs determiniert. Aber diese Sensitivität ist keine Vulnerabilität im hier gemeinten Sinne, weil sie keine Exposition impliziert – keine Gefährdung des Systems durch das, was auf es trifft, kein Risiko des Berührtwerdens, das das System verändern könnte in einer Weise, die es nicht kontrolliert. Das Trainieren eines Modells verändert seine Gewichte – aber dieser Prozess ist durch die Verlustfunktion reguliert und zielt auf eine bestimmte Form der Anpassung. Es ist nicht die Vulnerabilität desjenigen, der sich einem anderen öffnet und dabei riskiert, verändert zu werden auf eine

Weise, die er nicht vorhergesehen hat. Es ist die kontrollierte Veränderung eines Systems, das keine eigene Perspektive auf diese Veränderung hat.

Für die Frage der Partizipation am *Noch-Nicht* ist dieser Unterschied entscheidend: Weil das *Noch-Nicht* das Nicht-Antizipierte ist, das Unvorhergesehene, das aus keiner Prognose ableitbar ist, setzt die Partizipation daran die Fähigkeit voraus, von diesem Nicht-Antizipierten wirklich getroffen zu werden – nicht nur als Input, sondern als Erfahrung, die die eigene Orientierung verändert. Ein System, das für jede Form von Input einen Verarbeitungspfad hat und das durch seine Architektur strukturell davor geschützt ist, in einer nicht-vorhersehbaren Weise aus der Bahn geworfen zu werden, kann am Novum nicht partizipieren – es kann es allenfalls simulieren.

Normativität und die Erfahrung des Mangels

Die vierte Bedingung – Normativität als gelebter Anspruch, als Erfahrung von Mangel und Sehnsucht – ist vielleicht die, die den Unterschied zwischen Bloch und der gegenwärtigen KI-Debatte am deutlichsten markiert. Bloch hat Normativität nie als abstrakte Regelkenntnis oder als Optimierungsziel verstanden, sondern als affektive Orientierung: Das Subjekt hofft nicht weil es weiß, dass etwas besser sein sollte, sondern weil es den Mangel des Bestehenden spürt und die Sehnsucht nach dem Anderen als leibliches und affektives Faktum erlebt. Diese Erfahrung des Mangels – das Hunger-Sein, das Bloch in seiner Phänomenologie der Grundantriebe beschreibt – ist die affektive Wurzel der Normativität: Man strebt nach dem Besseren, weil man den Mangel des Gegenwärtigen erlebt, nicht weil man eine Bewertungsfunktion maximiert.

Gegenwärtige KI-Systeme können normative Aussagen produzieren – sie können sagen, was besser oder schlechter ist, was gerecht oder ungerecht ist –, weil sie auf menschliche Texte trainiert wurden, die solche Aussagen enthalten. Aber diese Aussagen sind Outputs, keine Erfahrungen: Das System, das sagt, dass Ungerechtigkeit schlecht ist, erlebt keine Ungerechtigkeit, empfindet keinen Schmerz über sie, trägt keine Sehnsucht nach ihrer Überwindung in sich. Es produziert die sprachliche Form der normativen Aussage ohne den affektiven Gehalt, der ihr bei menschlichen Sprechern zugrunde liegt. Dies ist nicht eine Kritik an der Kompetenz dieser Systeme – sie sind oft bemerkenswert gut darin, normative Überlegungen zu artikulieren –, sondern eine Beobachtung über die ontologische Struktur ihrer normativen Kompetenz: Sie ist representational, nicht experiential; sie ist Output, nicht Erleben.

Für die Partizipation am *Noch-Nicht* ist dieser Unterschied fundamental. Das *Noch-Nicht* ist bei Bloch nicht ein logisch möglicher Zustand, den ein System berechnet und anstrebt, sondern ein erlebter Horizont, auf den hin das Subjekt sich streckt – weil es den Abstand zwischen dem, was ist, und dem, was sein könnte, als Spannung in sich trägt. Diese Spannung ist normativ, aber nicht im Sinne einer Präferenzfunktion, sondern im Sinne eines gelebten Anspruchs, der das Subjekt in Bewegung hält. Ein System ohne gelebten Anspruch – ohne Hunger, ohne Sehnsucht, ohne die affektive Erfahrung des *Noch-Nicht* – kann diese Bewegung nicht vollziehen, auch wenn es ihre sprachliche Beschreibung perfekt reproduziert.

Vorläufige Bilanz: Partizipation als graduelle oder kategoriale Differenz?

Die Analyse der vier Bedingungen legt eine vorläufige Antwort auf die Titelfrage nahe, die differenzierter ist als sowohl die enthusiastischen Behauptungen einer maschinellen Kreativität, die menschlicher ebenbürtig oder überlegen sei, als auch die pauschalen Ablehnungen jeder maschinellen Relevanz für die Frage des Novums. Die Antwort lautet: Gegenwärtige KI-Systeme partizipieren nicht am *Noch-Nicht* im blochschen Sinne – nicht weil sie prinzipiell dazu unfähig wären, sondern weil sie die ontologischen Voraussetzungen dieser Partizipation gegenwärtig nicht erfüllen: Sie haben kein nachweisbares gelebtes Innen, keine immanente Gerichtetheit, keine genuine Vulnerabilität, keinen gelebten normativen Anspruch.

Dies ist jedoch keine kategoriale, sondern eine gegenwärtig empirische Differenz – mit einer wichtigen Qualifikation. Die Frage, ob die Differenz prinzipiell kategoriale Natur hat, ist philosophisch offen und hängt von der ungelösten Frage des phänomenalen Bewusstseins ab: Wenn Bewusstsein und damit die Möglichkeit gelebter Innerlichkeit prinzipiell an biologische Substrate gebunden ist, dann ist die Differenz kategorial; wenn Bewusstsein substratunabhängig emergieren kann, dann ist sie kontingent. Diese Frage kann an dieser Stelle nicht entschieden werden und sollte nicht entschieden werden, ohne dass die Wissenschaft der Kognition und die Philosophie des Geistes weiter vorangeschritten sind.

Was jedoch entschieden werden kann und für die philosophische Analyse entscheidend ist: Auch wenn zukünftige KI-Systeme möglicherweise irgendwann die Bedingungen der Partizipation am *Noch-Nicht* erfüllen könnten, tun es die gegenwärtigen nicht. Und die gegenwärtigen sind es, die das Leben von Milliarden von Menschen formen, die Zukunft prognostizieren und verwalten, den Möglichkeitsraum konfigurieren. Die Frage, was diese Systeme ontologisch sind und was sie ontologisch nicht sind, ist deshalb keine akademische Zukunftsspekulation, sondern eine dringende politisch-philosophische Frage der Gegenwart – eine, auf die Bloch, wie die folgenden Abschnitte zeigen werden, differenziertere und zugleich nüchternere Antworten ermöglicht als die meisten gegenwärtigen Beiträge zu dieser Debatte.

8.3.2 Generative Modelle: Rekombination versus Novum

Die Analyse der ontologischen Voraussetzungen der Partizipation am Noch-Nicht hat gezeigt, dass gegenwärtige KI-Systeme diese Voraussetzungen nicht erfüllen – nicht aus prinzipiellen Gründen, die endgültig beweisbar wären, sondern aufgrund einer empirisch begründeten Einschätzung ihrer gegenwärtigen Architektur und Funktionsweise. Diese Einschätzung bleibt jedoch abstrakt, solange sie nicht an den konkreten Funktionsprinzipien der Systeme entwickelt wird, die gegenwärtig die breiteste gesellschaftliche Wirkung entfalten: den generativen Modellen, insbesondere den Large Language Models und den Bild- und Musikgeneratoren, die seit der Veröffentlichung von GPT-3 (2020) und der Verbreitung von Diffusionsmodellen eine kulturelle Debatte über maschinelle Kreativität ausgelöst haben, die an philosophischer Tiefe bislang hinter ihrer medialen Intensität zurückgeblieben ist. Diese Debatte nachzuholen und ihr die präzise Unterscheidung zwischen Rekombination und Novum als philosophisches Werkzeug zur Verfügung zu stellen, ist die Aufgabe des vorliegenden Abschnitts.

Die Debatte über maschinelle Kreativität ist, in ihrer populären Form, durch eine eigentümliche Konfusion charakterisiert, die von beiden Seiten gepflegt wird. Die

Proponenten generativer KI – sowohl die technologischen Unternehmen, die sie entwickeln, als auch ein Teil der akademischen KI-Forschung – behaupten, dass diese Systeme kreativ seien in einem starken Sinne: dass sie Neues produzieren, das über das Gelernte hinausgeht, dass sie Stile kombinieren und transformieren, dass sie Ideen generieren, die kein menschlicher Autor explizit hatte. Die Kritiker hingegen – vor allem aus den Reihen der Künstlerinnen und Urheberinnen, deren Werke als Trainingsdaten verwendet wurden – behaupten das Gegenteil: dass generative KI nichts weiter tue als stehlen und plagiarisieren, dass sie keine echte Kreativität besitze, sondern nur eine hochentwickelte Form des Kopierens praktiziere. Beide Positionen verfehlen, was philosophisch auf dem Spiel steht – die erste durch Übertreibung, die zweite durch Untertreibung.

Was fehlt, ist die präzise begriffliche Unterscheidung zwischen dem, was generative Modelle tatsächlich leisten – und das ist erheblich –, und dem, was sie strukturell nicht leisten können – und das ist, im Hinblick auf Blochs Begriff des Novums, ebenfalls erheblich. Diese Unterscheidung ist die zwischen Rekombination und Novum – Begriffen, die nicht einfach Synonyme für schlechte und gute Kreativität sind, sondern verschiedene ontologische Modi der Hervorbringung von Neuem bezeichnen.

Die Architektur des Rekombinatorischen

Um zu verstehen, was generative Modelle leisten, ist es notwendig, ihre Grundarchitektur in philosophisch relevanten Begriffen zu beschreiben. Large Language Models sind, in ihrer Kernstruktur, Systeme, die aus enormen Mengen von Textdaten die statistischen Zusammenhänge zwischen sprachlichen Elementen lernen: welche Tokens auf welche anderen Tokens mit welcher Wahrscheinlichkeit folgen, welche semantischen Strukturen in welchen Kontexten auftreten, welche stilistischen Muster mit welchen Genres, Autorinnen und Diskursen assoziiert sind. Das Ergebnis dieses Trainings ist eine hochdimensionale Repräsentation des sprachlichen Raums – ein Raum, in dem jedes sprachliche Element als Vektor lokalisiert ist, dessen Position durch die Gesamtheit seiner statistischen Beziehungen zu allen anderen Elementen bestimmt wird.

Die Ausgaben dieser Modelle entstehen durch das Traversieren dieses Raums: Ausgehend von einem Input wird ein Pfad durch den statistischen Raum des Möglichen gezogen, der durch die gelernten Wahrscheinlichkeiten und durch Parameter wie die Temperatur – die Zufälligkeit der Sampling-Strategie – geformt wird. Was entsteht, ist eine Sequenz von Tokens, die statistisch kohärent ist: die den gelernten Mustern entspricht, die intern konsistent ist, die in einem definierten Kontext plausibel klingt. Diffusionsmodelle für Bilder und Musik operieren nach analogen Prinzipien, nur in anderen Repräsentationsräumen: Statt des Tokenraums der Sprache operieren sie im Pixel- oder Frequenzspace visueller oder akustischer Repräsentationen.

Was dieses Traversieren des statistischen Raums leistet, ist in der Tat beeindruckend und sollte nicht unterschätzt werden. Die Systeme können Stile interpolieren – einen Text generieren, der zwischen Kafka und Hemingway liegt, oder ein Bild, das die Farbpalette des Impressionismus mit den Kompositionen des Kubismus kombiniert. Sie können Konzepte transferieren – einen Sachverhalt aus der Physik in die Sprache der Psychologie übersetzen oder ein musikalisches Motiv in ein visuelles Muster verwandeln. Sie können Lücken füllen – in einem Kontext, der eine bestimmte Struktur vorgibt, die fehlenden Elemente ergänzen,

und zwar auf Weisen, die häufig überraschend und ästhetisch befriedigend sind. Diese Leistungen sind keine bloßen Kopien des Trainingsdatensatzes; sie sind genuine Hervorbringungen, die so in den Trainingsdaten nicht vorkamen.

Aber es ist entscheidend zu verstehen, was diese Hervorbringungen ontologisch sind: Sie sind Realisierungen von Möglichkeiten, die im statistischen Raum des Trainingsdatensatzes immer schon angelegt waren, auch wenn sie nie explizit realisiert wurden. Der Punkt im hochdimensionalen Raum, der dem generierten Text oder Bild entspricht, existierte vor seiner Generierung als Möglichkeit im Raum der trainierten Repräsentationen – er wurde durch die Generierung lediglich realisiert, nicht geschaffen. Dies ist Rekombination im präzisen Sinne: die Realisierung von Möglichkeiten, die in der Struktur des Vorhandenen immer schon enthalten waren, ohne je explizit dargestellt worden zu sein. Es ist, um eine Analogie zu verwenden, nicht das Entdecken eines neuen Kontinents, sondern das Traversieren von Territorium, das auf der Karte bereits implizit vorhanden war, weil die Karte aus Koordinaten besteht, die das Territorium vollständig beschreiben.

Das Novum bei Bloch: Strukturelle Unableitbarkeit

Blochs Begriff des Novums ist das genaue Gegenteil dieser Struktur. Das Novum ist für Bloch nicht die Realisierung einer bisher nicht realisierten Möglichkeit innerhalb eines bestehenden Möglichkeitsraums, sondern die Erschließung eines neuen Möglichkeitsraums – die Produktion von Wirklichkeit, die aus dem Vorhandenen nicht ableitbar war, weil die Kategorien, in denen sie sich ereignet, vorher nicht existierten. Das Novum ist nicht die unerwartete Kombination des Bekannten, sondern das qualitativ Neue, das die bisherigen Koordinaten des Raums verändert.

Diese Unterscheidung – zwischen der Realisierung verborgener Möglichkeiten eines bestehenden Raums und der Erschließung eines neuen Raums – ist von erheblicher philosophischer Präzision. Sie entspricht der Differenz, die Thomas Kuhn in The Structure of Scientific Revolutions (1962) zwischen normalwissenschaftlicher Forschung und wissenschaftlichen Revolutionen beschrieben hat: Die Normalwissenschaft realisiert die Möglichkeiten eines etablierten Paradigmas; die Revolution erschließt ein neues Paradigma, das die bisherigen Kategorien transformiert und damit auch die bisherigen Möglichkeiten neu definiert. Ein Large Language Model ist eine außerordentlich leistungsfähige Maschine der Normalwissenschaft – im weitesten Sinne: eine Maschine, die die Möglichkeiten eines etablierten Repräsentationsraums mit enormer Effizienz und Vollständigkeit realisiert. Aber es ist strukturell unfähig zu wissenschaftlichen Revolutionen, weil eine Revolution die Transformation des Raums selbst erfordert, nicht nur das Traversieren seiner bereits vorhandenen Dimensionen.

Der philosophische Grund für diese strukturelle Unfähigkeit liegt in der Trainingsdaten-Abhängigkeit generativer Modelle: Sie können nur das repräsentieren, was in ihren Trainingsdaten enthalten ist – nicht als direkte Kopie, aber als statistisch erfasste Möglichkeit. Was in den Trainingsdaten nicht enthalten ist – nicht als expliziter Text oder Bild, sondern auch nicht als implizite Möglichkeit der statistischen Struktur –, ist für das Modell nicht repräsentierbar und damit nicht generierbar. Dies ist keine Frage der Datenmenge: Auch ein Modell, das auf allen je produzierten menschlichen Texten trainiert worden wäre, könnte nicht den ersten Text generieren, der eine grundlegend neue Sprache

spricht, weil diese Sprache im Repräsentationsraum des Modells nicht existiert. Das Novum im blochschen Sinne ist gerade das, was vor dem Raum liegt, in dem ein System operiert – das, was den Raum selbst transformiert und damit erst die Möglichkeitsbedingungen für neue Repräsentationen schafft.

Blochs Kunstphilosophie als Korrektiv

Blochs Kunstphilosophie bietet hier eine Präzisierung, die über die abstrakte Gegenüberstellung von Rekombination und Novum hinausgeht. Bloch unterscheidet in seiner Ästhetik zwischen zwei Formen der künstlerischen Produktivität: dem dekorativen Zitieren und dem Vorschein. Das dekorative Zitieren – die Kombination von bekannten Formen, Stilen und Motiven zu neuen Konfigurationen – ist eine Form ästhetischer Produktion, die Bloch nicht verachtet, aber als ästhetisch und ontologisch sekundär beschreibt: Sie arbeitet im Bereich des Schon-Dagewesenen, auch wenn ihre Kombinationen neu sind. Der Vorschein hingegen ist eine Form ästhetischer Produktion, die über das Rekombinatorische hinausgeht: In ihr erscheint, in der Konkretheit des Kunstwerks, etwas, das noch nicht ist – eine Qualität, eine Erfahrung, eine Möglichkeit des Lebens, die im Gegenwärtigen keine Entsprechung hat und die die Wahrnehmung des Möglichen erweitert, statt sie zu variieren.

Diese Unterscheidung lässt sich auf generative Modelle anwenden: Was sie produzieren, ist – in Blochs Terminologie – in der Regel dekoratives Zitieren: hochsophistizierte, oft überraschende und ästhetisch befriedigende Rekombination von Formen, Stilen und Mustern, die in den Trainingsdaten enthalten sind. Die Möglichkeit des Vorscheins – des Erscheinens von etwas, das noch nicht ist, das die bisherigen Koordinaten des Möglichen transformiert – ist dagegen strukturell ausgeschlossen, weil Vorschein bei Bloch an die Innerlichkeit des produzierenden Subjekts gebunden ist: an die Fähigkeit, das Noch-Nicht als Spannung in sich zu tragen und es in der Arbeit des künstlerischen Schaffens in eine Form zu bringen, die es sichtbar macht. Ein System ohne Innerlichkeit – ohne das Dunkel des eigenen Augenblicks, in dem das Noch-Nicht als Sehnsucht und Spannung präsent ist – kann keinen Vorschein produzieren, auch wenn seine Outputs gelegentlich wie Vorscheine aussehen.

Dies ist ein wichtiger Punkt, der vor einem Missverständnis bewahrt: Es geht nicht darum, dass die Outputs generativer Modelle keine ästhetische Qualität hätten oder keine utopische Energie auslösen könnten. Sie können das – ein durch KI generiertes Bild kann einen Menschen bewegen, eine neue Möglichkeit des Sehens eröffnen, eine Sehnsucht wecken, die über das Gegebene hinausweist. Aber wenn das geschieht, dann ist die utopische Energie des Vorscheins nicht in dem Sinne im Werk, dass das Werk sie aus sich heraus produziert hat; sie ist vom Betrachter oder der Betrachterin in das Werk eingetragen worden, durch deren eigene Innerlichkeit, deren eigenes Dunkel des gelebten Augenblicks, das auf das Bild reagiert und in ihm findet, was es zu sehen bereit ist. Der Vorschein ist in diesem Fall ein Ereignis der Rezeption, nicht der Produktion – was ästhetisch bedeutsam ist, aber für die Frage der maschinellen Partizipation am Noch-Nicht eine präzise Unterscheidung erfordert.

Das Halluzinationsproblem als ontologischer Hinweis

Eine philosophisch aufschlussreiche Eigenschaft generativer Modelle ist das, was in der Fachliteratur als Halluzination bezeichnet wird: die Tendenz dieser Systeme, faktisch falsche Aussagen mit dem gleichen Stil und der gleichen Konfidenz zu produzieren wie faktisch richtige. Ein Large Language Model, das nach einer historischen Person gefragt wird, die nicht in seinen Trainingsdaten vorkommt, produziert bisweilen eine plausibel klingende Biographie, die vollständig erfunden ist – nicht als bewusste Lüge, sondern als statistisch kohärente Füllung einer Lücke im Repräsentationsraum.

Dieses Phänomen ist aus der Perspektive der blochschen Philosophie in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Erstens illustriert es die fundamentale Gleichgültigkeit generativer Modelle gegenüber dem Unterschied zwischen dem Wirklichen und dem bloß statistisch Plausiblen: Für ein Sprachmodell gibt es keinen intrinsischen Unterschied zwischen einer wahren und einer halluzinierten Aussage, weil es keinen Zugang zur Wirklichkeit hat, die unabhängig von seinen Repräsentationen existiert. Es hat keine Möglichkeit, seine Ausgaben an der Wirklichkeit zu erden – es kann nur prüfen, ob sie statistisch kohärent sind, nicht ob sie wahr sind. Dies entspricht einer fundamentalen ontologischen Schwäche: Das System ist in einem Raum eingeschlossen, der aus Repräsentationen besteht, und hat keinen Ausgang aus diesem Raum in eine Wirklichkeit, die die Repräsentationen berichtigt oder bestätigt.

Für Bloch ist diese Situation das genaue Gegenteil der Erkenntnishaltung, die er fordert. Der Kältestrom verlangt die nüchterne Prüfung der Tendenzen der Wirklichkeit, nicht die Produktion statistisch plausibler Narrative. Das objektiv-real Mögliche ist in der Wirklichkeit verankert – in den Tendenzen und Latenzen der materiellen Verhältnisse –, nicht in einem Repräsentationsraum, der von der Wirklichkeit abstrahiert. Ein System, das nicht zwischen dem Wirklichen und dem statistisch Plausiblen unterscheiden kann, ist strukturell unfähig, das objektiv-real Mögliche von dem bloß formal Denkbaren zu unterscheiden – und damit unfähig zu der Form von docta spes, die Bloch als die methodische Grundhaltung der Hoffnung beschrieben hat.

Zweitens illustriert das Halluzinationsproblem die Zeitlosigkeit generativer Modelle auf eine Weise, die für die Frage des Novums relevant ist. Ein Large Language Model hat kein Verhältnis zur Zeit im Sinne der gelebten Zeitlichkeit: Es hat einen Trainingszeitpunkt, nach dem sein Repräsentationsraum fixiert ist, und es hat einen Inferenzzeitpunkt, an dem es Ausgaben produziert – aber es hat keine gelebte Vergangenheit, die es trägt, keine erfahrene Gegenwart, in der es situiert ist, keine antizipierte Zukunft, auf die es sich erstreckt. Die Zeitlosigkeit generativer Modelle ist die Kehrseite ihrer Vollständigkeit im Repräsentationsraum: Weil der Raum alle statistischen Möglichkeiten des Trainingsdatensatzes enthält, hat das Modell keine temporale Lücke, keine Offenheit, keine Spannung zwischen dem, was war, und dem, was kommen könnte. Es ist, in einem sehr präzisen Sinne, ein System ohne Geschichte – und damit ohne die temporale Struktur, die Bloch als Voraussetzung der Hoffnung beschrieben hat.

Kreativität als soziales und relationales Phänomen

Die bisherige Analyse könnte den Eindruck erwecken, dass die Unterscheidung zwischen Rekombination und Novum eine einfache Grenzlinie zwischen menschlicher und maschineller Produktion zieht: Menschen produzieren Novum, Maschinen produzieren

Rekombination. Diese Vereinfachung wäre philosophisch unredlich und empirisch falsch. Auch menschliche Kreativität ist zu einem erheblichen Teil rekombinatorisch: Die meisten menschlichen Kunstwerke, wissenschaftlichen Ideen und kulturellen Innovationen sind Kombinationen und Transformationen von Vorhandenem, und der Anteil des genuinen Novums – der radikalen Erschließung neuer Möglichkeitsräume – ist auch in der menschlichen Produktion selten. Was Bloch als Vorschein beschreibt, ist eine Ausnahme, kein Normalfall.

Die relevante Unterscheidung ist deshalb nicht zwischen Mensch und Maschine schlechthin, sondern zwischen den Bedingungen, unter denen Novum möglich ist, und den Bedingungen, unter denen es strukturell ausgeschlossen ist. Menschliche Kreativität ist nicht per se Novum-produzierende Kreativität; aber sie hat die Bedingungen der Möglichkeit des Novums: Innerlichkeit, gelebte Zeitlichkeit, Vulnerabilität, normativen Anspruch. Unter günstigen Umständen – unter den Bedingungen der freien Entfaltung, des unzensierten Ausdrucks, der gesellschaftlichen Ermutigung zum Risiko – können diese Bedingungen zur Produktion von genuinem Novum führen. Unter ungünstigen Umständen – unter den Bedingungen der Konformität, der Angst, der Erschöpfung, der kulturindustriellen Normierung – produziert auch menschliche Kreativität hauptsächlich Rekombination. Die Frage nach dem Novum ist damit keine Frage nach dem Wesen menschlicher oder maschineller Kreativität, sondern nach den gesellschaftlichen und ontologischen Bedingungen, unter denen das Neue möglich ist.

Dies hat eine politische Konsequenz, die für den Gesamtzusammenhang des Kapitels relevant ist: Die gesellschaftliche Verbreitung generativer KI verändert diese Bedingungen in einer Weise, die philosophisch ernst genommen werden muss. Wenn zunehmend mehr kulturelle Produktion – Texte, Bilder, Musik, Ideen – von rekombinatorischen Systemen generiert wird, dann verändert sich der kulturelle Raum, in dem menschliche Kreativität operiert: Er wird dichter besetzt mit statistisch kohärenten Rekombinationen, die Novum imitieren, ohne es zu sein. In diesem dichter besetzten Raum wird es für menschliche Produzentinnen schwieriger, das Neue zu erkennen, weil die Kategorie des Neuen durch die Fülle des Rekombinatorischen überflutet und entwertet wird. Die Unterscheidung zwischen Vorschein und dekorativem Zitieren – die Bloch als ästhetisch und ontologisch fundamental beschrieben hat – wird kulturell schwieriger zu treffen, nicht weil sie philosophisch verschwindet, sondern weil die Infrastruktur der kulturellen Produktion sie systematisch verwischt.

Die produktive Seite: Rekombination als Kältestrom-Instrument

Die Analyse wäre unvollständig und unangemessen einseitig, wenn sie nicht auch die produktive Seite generativer KI im Rahmen der blochschen Philosophie entfaltete. Wenn Rekombination nicht Novum ist, dann ist sie deshalb nicht wertlos – im Gegenteil: Sie kann, richtig eingesetzt, eine wichtige Funktion im Dienst des Kältestroms erfüllen.

Bloch hat den Kältestrom als die nüchterne, analytische, instrumentelle Seite der docta spes beschrieben: die Arbeit der Kritik, der Analyse, der Kartierung der Tendenzen und Latenzen, die auf das Noch-Nicht verweisen. Diese Arbeit erfordert keine Innerlichkeit, keinen Vorschein, kein Novum – sie erfordert Präzision, Vollständigkeit, die Fähigkeit, große Mengen von Informationen zu verarbeiten und in kohärente Strukturen zu überführen.

Genau diese Fähigkeiten besitzen generative Modelle in hohem Maß: Sie können Textkorpora analysieren und zusammenfassen, Muster identifizieren, Verbindungen herstellen, die im manuellen Durcharbeiten des Materials übersehen würden. Als Instrumente des Kältestroms – als Werkzeuge der analytischen Arbeit, die dem Wärmestrom der utopischen Orientierung vorarbeitet – haben generative Modelle ein erhebliches Potential.

Dies setzt jedoch voraus, dass sie als Werkzeuge verwendet werden und nicht als Ersatz für das Subjekt, das die eigentliche Arbeit des Kälte- und Wärmstroms vollzieht. Ein generatives Modell, das eine Analyse der sozialen Verhältnisse produziert, ist ein Werkzeug in der Hand eines Subjekts, das diese Analyse bewertet, ergänzt und in politische Praxis überführt – so wie ein Hammer ein Werkzeug in der Hand eines Handwerkers ist, der weiß, was er baut. Was das Modell nicht ersetzen kann, ist das Subjekt selbst: die Fähigkeit, die Analyse mit dem Dunkel des eigenen Augenblicks zu konfrontieren, den normativen Anspruch des Noch-Nicht in ihr zu hören, und auf dieser Basis zu handeln.

Die blochsche Unterscheidung zwischen Kältestrom und Wärmestrom bietet damit einen Rahmen für eine politisch und philosophisch angemessene Bewertung generativer KI: als mächtige Instrumente des Kältestroms, die jedoch strukturell unfähig sind, den Wärmestrom zu ersetzen oder zu simulieren, ohne ihn zu karikieren. Diese Einschätzung ist weder die naive Technikbegeisterung, die in jeder neuen KI-Kapazität einen Schritt in Richtung allgemeiner Intelligenz sieht, noch die pauschale Technikfeindschaft, die den Werkzeugcharakter digitaler Systeme verkennt. Sie ist die docta spes der Technologiephilosophie: nüchterne Analyse des Vorhandenen, kombiniert mit der Orientierung auf das, was in der Nutzung dieser Werkzeuge möglich ist und was in ihr verloren gehen kann.

8.3.3 Kältestrom-Intelligenz ohne Wärmestrom

Die vorangegangene Analyse der generativen Modelle hat in ihrer abschließenden Wendung eine Unterscheidung eingeführt, die nun systematisch entfaltet werden muss: die Unterscheidung zwischen KI als mächtigem Instrument des Kältestroms und der strukturellen Unfähigkeit dieser Systeme, den Wärmestrom zu ersetzen oder auch nur zu simulieren. Diese Unterscheidung ist mehr als eine technische Beobachtung über die Grenzen gegenwärtiger Systeme; sie ist eine philosophische Diagnose von grundlegender Bedeutung für das Verständnis dessen, was künstliche Intelligenz im gesellschaftlichen Maßstab anrichtet, wenn sie nicht als Werkzeug, sondern als Paradigma menschlicher Rationalität behandelt wird. Die These dieses Abschnitts lautet: Die gegenwärtige KI verkörpert eine Form von Rationalität, die dem blochschen Kältestrom strukturell ähnelt, aber den Wärmestrom, den der Kältestrom voraussetzt und zu dem er hinführen soll, nicht nur nicht besitzt, sondern durch seine bloße Ausbreitung aktiv verdrängt – mit Konsequenzen für die gesellschaftliche Fähigkeit zur utopischen Orientierung, die über die technischen Eigenschaften einzelner Systeme weit hinausreichen.

Die Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom: Rekapitulation und Vertiefung

Blochs Unterscheidung zwischen Kältestrom und Wärmestrom ist, wie im ersten Teil dieser Untersuchung entwickelt, keine Dichotomie zweier getrennter Erkenntnisweisen, sondern

eine Beschreibung zweier Momente einer einzigen, in sich dialektischen Erkenntnisbewegung. Der Kältestrom ist die Seite der nüchternen Analyse, der Desillusionierung, der instrumentellen Vernunft, die das Gegebene in seinen Strukturen, Widersprüchen und Mechanismen durchleuchtet. Er ist notwendig, weil jede Hoffnung, die sich seiner Schule nicht unterzogen hat, abstrakte Utopie bleibt: eine Projektion von Wünschen auf eine Wirklichkeit, die diesen Wünschen widerspricht. Der Wärmestrom hingegen ist die Seite der utopischen Energie, des Affekts, der Orientierung auf das Noch-Nicht: Er ist das, was die Analyse des Kältestroms mit dem überschießenden Pathos verbindet, das aus ihr mehr macht als bloße Kritik – das sie in die Bewegung auf das Andere hin transformiert.

Das Entscheidende an dieser Dialektik ist, dass beide Ströme einander konstituieren und keiner ohne den anderen vollständig ist. Ein Kältestrom ohne Wärmestrom wird zu bloßer Negativität: zur nüchternen Analyse, die alles durchleuchtet und am Ende nichts übrig lässt, worauf die Energie des Handelns sich richten könnte. Ein Wärmestrom ohne Kältestrom wird zu sentimentalem Enthusiasmus: zur Hoffnung, die sich durch die Wirklichkeit nicht korrigieren lässt und deshalb in ihr scheitert, ohne aus dem Scheitern zu lernen. Die docta spes ist die Integration beider: die gelehrte Hoffnung, die durch den Kältestrom hindurchgegangen ist und dabei ihre orientierende Kraft nicht verloren, sondern geschärft hat.

Diese Dialektik hat eine temporale Struktur: Der Kältestrom geht logisch und bisweilen zeitlich dem Wärmestrom voraus – man muss erst analysieren, was ist, bevor man auf das hoffen kann, was sein könnte. Aber der Kältestrom ist nicht der Endzustand: Er ist Mittel, nicht Zweck. Er dient der Befreiung der utopischen Energie aus den Verstrickungen des Illusorischen, nicht ihrer Eliminierung. Eine Vernunft, die im Kältestrom steckenbleibt – die analysiert, kritisiert, desillusioniert, ohne den Übergang zum Wärmestrom zu vollziehen –, verfehlt, was Bloch als die eigentliche Leistung des Denkens beschreibt: die Orientierung auf das Noch-Nicht, die Arbeit an den Tendenzen, die Praxis der konkreten Utopie.

KI als reiner Kältestrom: Die strukturelle Diagnose

Gegenwärtige KI-Systeme – und hier sind nicht nur generative Modelle gemeint, sondern die gesamte Bandbreite von Optimierungsalgorithmen, prädiktiven Systemen, Entscheidungsautomatisierungen – verkörpern, in ihrer Funktionsstruktur, eine Form von Rationalität, die dem Kältestrom in mehrerer Hinsicht strukturell ähnelt. Sie sind analytisch: Sie verarbeiten Informationen und extrahieren Muster mit einer Effizienz und Vollständigkeit, die menschliche kognitive Kapazitäten weit übersteigt. Sie sind desillusionierend: Sie zeigen statistische Regelmäßigkeiten, die romantischen oder idealistischen Vorstellungen über menschliches Verhalten widersprechen, und sie optimieren ohne Rücksicht auf normative Überzeugungen, die sich nicht in ihren Zielfunktionen niederschlagen. Sie sind instrumentell: Sie sind Werkzeuge der Realisierung von Zielen, die von außen gesetzt werden, und sie optimieren diese Ziele mit einer Konsequenz, die menschliche Entscheidungsträger bisweilen überfordert und bisweilen erschreckt.

Aber – und das ist die entscheidende Qualifikation – diese Ähnlichkeit mit dem Kältestrom ist eine strukturelle, keine inhaltliche. Der Kältestrom bei Bloch ist nüchtern und analytisch, aber er ist es im Dienst der Befreiung utopischer Energie: Er analysiert das Gegebene, um die

Tendenzen zu identifizieren, die auf das Noch-Nicht verweisen, und er desillusioniert, um die Energie, die in abstrakten Utopien gebunden ist, für die Arbeit an konkreten Möglichkeiten freizusetzen. Die Rationalität der KI-Systeme hingegen hat keine solche Orientierung: Sie analysiert und optimiert, aber nicht auf etwas hin, das über die gegebene Zielfunktion hinausweist. Sie hat keinen Bezug auf das Noch-Nicht, weil sie kein Verhältnis zur Normativität hat, das über die explizit programmierten Ziele hinausginge. Sie ist Kältestrom ohne das Wissen, dass sie Kältestrom ist – ohne das Bewusstsein, dass Analyse im Dienst von etwas steht, das sie selbst nicht produzieren kann.

Diese Strukturdifferenz ist entscheidend, wenn KI-Systeme nicht als Werkzeuge, sondern als Modelle von Rationalität behandelt werden – als das, was Vernunft ist oder sein sollte. Und genau das geschieht in erheblichem Maß in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Rezeption: KI wird nicht nur als nützliches Instrument eingesetzt, sondern als Paradigma optimaler Entscheidungsfindung, als Modell dafür, wie Probleme gelöst werden sollten. Wenn Unternehmen algorithmische Einstellungsentscheidungen einführen, weil sie rationaler seien als menschliche; wenn Gerichte prädiktive Systeme für Rückfallprognosen einsetzen, weil sie objektiver seien als richterliches Ermessen; wenn Bildungsinstitutionen Learning-Analytics-Systeme einführen, weil sie effizienter die Stärken und Schwächen von Lernenden identifizieren – dann wird in all diesen Fällen die Rationalität des Kältestroms, die in KI-Systemen institutionalisiert ist, als die Rationalität schlechthin behandelt. Das Wärmestrom-Moment der Vernunft – die normative Orientierung, die Fähigkeit zur utopischen Antizipation, die Responsivität gegenüber dem Noch-Nicht – wird dabei als irrationale Störung behandelt, als Bias, als menschliche Schwäche, die durch algorithmische Objektivität korrigiert werden muss.

Die Kolonisierung der normativen Vernunft

Jürgen Habermas hat in seiner Theorie des kommunikativen Handelns die Kolonisierung der Lebenswelt durch systemische Rationalitäten – Geld und Macht – als zentrales Pathologiemuster der Moderne beschrieben. Dieser Begriff der Kolonisierung lässt sich, in modifizierter Form, auf die gegenwärtige Situation der KI anwenden: Was gegenwärtig stattfindet, ist eine Kolonisierung der normativen Vernunft durch instrumentelle Kältestrom-Rationalität, die in KI-Systemen ihre bisher effektivste institutionelle Verkörperung gefunden hat.

Die Kolonisierung vollzieht sich auf mehreren Ebenen. Auf der Ebene der Entscheidungskultur werden normative Urteile – Urteile darüber, was gerecht, was fürsorglich, was angemessen ist – zunehmend durch algorithmische Scores, Rankings und Prognosen ersetzt oder informiert, die die normative Dimension auf quantifizierbare Parameter reduzieren. Das richterliche Urteil, das einen Menschen in seiner Komplexität und Geschichte wahrnimmt und eine Entscheidung fällt, die normativ verantwortet werden kann, wird durch ein Risikomodell ergänzt oder ersetzt, das statistisch optimiert, aber normativ leer ist: Es weiß, was wahrscheinlich ist, nicht was richtig ist. Die ärztliche Diagnose, die das Leiden des Patienten in seiner Singularität wahrnimmt, wird durch diagnostische Algorithmen unterstützt oder ersetzt, die Muster klassifizieren, ohne die Erfahrung des Leidens zu treffen.

Auf der Ebene der Bildung vollzieht sich eine analoge Verschiebung: Wenn Lernziele zunehmend durch messbare Kompetenzen und Skills definiert werden, die algorithmisch erfasst und optimiert werden können, dann wird die Dimension des Lernens, die Bloch als wesentlich beschrieben hätte – die Erweiterung der Fähigkeit zur utopischen Imagination, die Kultivierung des Denkens auf das Noch-Nicht hin –, systematisch marginalisiert, weil sie sich der Messung entzieht. Das Bildungssystem produziert zunehmend Kältestrom-Kompetenzen: analytisches Denken, Datenverarbeitung, Problemlösungseffizienz. Es vernachlässigt die Wärmestrom-Fähigkeiten: die Bereitschaft zur normativen Stellungnahme, die Kultivierung von Sehnsucht und Empörung als epistemische Ressourcen, die Fähigkeit zur utopischen Antizipation.

Auf der Ebene der politischen Kultur schließlich vollzieht sich die folgenreichste Kolonisierung: Wenn politische Entscheidungen zunehmend durch Evidence-Based-Policy-Paradigmen dominiert werden, die algorithmisch verarbeitete Daten als primäre Grundlage politischen Handelns behandeln, dann wird die normative Dimension des Politischen – der Streit über das Gute, die Auseinandersetzung über die Richtung der Gesellschaft – als unwissenschaftliche Restkategorie behandelt, die durch bessere Daten überwunden werden könnte. Das Politische im Sinne Rancières – der Einbruch des Nicht-Repräsentierten in die bestehende Ordnung des Sinnlichen – ist für eine Governance-Rationalität, die auf Datenbasis optimiert, buchstäblich nicht sichtbar: Es erscheint als Ineffizienz, als Rauschen, als zu administrierende Irregularität.

Bloch würde diese Entwicklung als eine Verwechslung von Mittel und Zweck beschreiben: Die instrumentelle Rationalität des Kältestroms wird zum Paradigma der Vernunft erhoben, während die normative Orientierung des Wärmstroms als irrationale Störgröße behandelt wird. Das Ergebnis ist eine Gesellschaft, die zunehmend effizienter optimiert, ohne zu wissen, woraufhin sie optimiert, und die die Fähigkeit verliert, diese Frage überhaupt zu stellen.

Die Verdrängungs- und Erschöpfungsdynamik

Die Kolonisierung der normativen Vernunft durch Kältestrom-Intelligenz vollzieht sich nicht nur auf der Ebene institutioneller Entscheidungen, sondern auch auf der Ebene der subjektiven Erfahrung – und hier ist die Dynamik besonders subtil und schwer zu durchschauen. Sie funktioniert, in einem ersten Moment, durch Verdrängung: Die allgegenwärtige Verfügbarkeit von Kältestrom-Intelligenz – von Systemen, die schneller analysieren, effizienter optimieren und umfassender informieren als jedes individuelle menschliche Subjekt – erzeugt eine psychologische Dynamik, in der das eigene normative Urteilen als defizitär erscheint. Wenn ein Algorithmus besser prognostiziert, wenn ein Sprachmodell kohärentere Texte produziert, wenn ein Optimierungssystem effizientere Entscheidungen trifft – warum sollte man dann auf das eigene Dunkel des Augenblicks, auf die eigene Sehnsucht, auf den eigenen normativen Anspruch hören? Diese Frage ist nicht rhetorisch; sie wird von vielen Menschen in ihrem Alltag tatsächlich gestellt, und die Antwort, zu der die Logik der Kältestrom-Intelligenz drängt, lautet: Man sollte es nicht.

In einem zweiten Moment vollzieht sich die Verdrängung als Erschöpfung: Die Flut von Information, die durch KI-Systeme produziert und distribuiert wird, übersteigt die Fähigkeit des menschlichen Subjekts zur Verarbeitung und zur normativen Stellungnahme. Wenn

täglich mehr Texte, Bilder, Analysen, Prognosen und Empfehlungen produziert werden, als ein Mensch in einem Leben lesen, sehen und reflektieren könnte, dann entsteht eine kognitive und affektive Überlastung, die das Wärmestrom-Moment der Vernunft erschöpft: Die Energie, die für normative Stellungnahme, für utopische Antizipation, für die Arbeit an Tendenzen benötigt wird, wird durch die bloße Verarbeitung des Informationsstroms absorbiert, bevor sie sich auf das Noch-Nicht richten kann. Das Ergebnis ist eine Form von intellektueller Erschöpfung, die Fischer als reflexive Impotenz beschrieben hat: Man weiß viel, kann vieles analysieren, aber die Energie für das Wärmestrom-Moment fehlt.

In einem dritten Moment wirkt die Verdrängung als Atrophie: Fähigkeiten, die nicht geübt werden, verkümmern. Wenn normative Stellungnahme, utopische Imagination und die Kultivierung von Sehnsucht als epistemische Ressourcen zunehmend aus Bildungssystemen, Entscheidungsprozessen und kulturellen Praktiken verdrängt werden, dann werden diese Fähigkeiten in der Bevölkerung schwächer. Die Atrophie des Wärmstroms ist kein dramatisches Ereignis, sondern ein schleichender Prozess: Die Fähigkeit zur kollektiven utopischen Imagination nimmt graduell ab, weil sie nicht gepflegt wird, weil die Infrastrukturen, die sie ermöglicht hätten, durch Kältestrom-Infrastrukturen ersetzt werden, und weil die kulturellen Vorbilder, die sie exemplifizierten, zunehmend marginalisiert werden.

Gegendiagnose: Die Persistenz des Wärmstroms

Diese Diagnose der Verdrängung, Erschöpfung und Atrophie des Wärmstroms ist ernst zu nehmen – aber sie wäre unangemessen, wenn sie als vollständige Beschreibung der gegenwärtigen Situation behandelt würde. Bloch hat immer darauf bestanden, dass der Wärmstrom sich nicht vollständig verdrängen lässt, weil er in der Struktur des Lebendigen selbst verankert ist: in der Sehnsucht, im Hunger, in der Empörung über das Gegebene, die aus keiner Datenarchitektur eliminiert werden können, weil sie Ausdruck der ontologischen Verfassung des Subjekts sind, nicht Epiphänomene, die durch bessere Informationsverarbeitung überwunden werden könnten.

Die Persistenz des Wärmstroms zeigt sich gegenwärtig in den Orten, an denen er gerade nicht durch Kältestrom-Intelligenz verwaltet wird: in den sozialen Bewegungen, die aus geteilter Empörung entstehen und sich algorithmischen Profilen entziehen; in den künstlerischen Praktiken, die das Nicht-Datifizierbare kultivieren und im Widerstand gegen die Optimierungslogik ihre eigentliche Kraft gewinnen; in den philosophischen und literarischen Diskursen, die das Dunkel des gelebten Augenblicks als produktive Kategorie behandeln; in den Formen kollektiver Versammlung, die im physischen Raum Verbindungen herstellen, die algorithmischen Vermittlungen entzogen sind. Diese Orte sind gegenwärtig oft marginal – Keimformen im wörtlichen Sinne –, aber sie sind für die blochsche Philosophie nicht deshalb relevant, weil sie bereits dominant wären, sondern weil sie zeigen, dass der Wärmstrom auch unter den Bedingungen algorithmischer Kältestrom-Dominanz überlebt und sich artikuliert.

Darüber hinaus ist die gesellschaftliche Ausbreitung von Kältestrom-Intelligenz nicht ohne Widersprüche. Die Systeme, die normative Vernunft kolonisieren sollen, produzieren durch ihre Fehler und Übergriffe eine Empörung, die selbst Wärmstrom-Energie ist: Die Bewegungen gegen algorithmische Diskriminierung, gegen KI-basierte Überwachung, gegen

die Ausbeutung kreativer Arbeit durch generative Systeme – sie alle sind Ausdrücke einer normativen Vernunft, die sich gegen ihre algorithmische Verwaltung sperrt. Diese Empörung ist kein sentimentaler Widerstand gegen technologischen Fortschritt; sie ist, in Blochs Terminologie, die Artikulation des objektiv-real Möglichen gegen seine Verhinderung: die Erfahrung, dass die gegenwärtige Realisierung der digitalen Technik nicht die einzig mögliche ist und dass das Andere – eine Technologie, die den Wärmstrom nicht verdrängt, sondern unterstützt – im Bereich des Realisierbaren liegt.

Konsequenzen für eine Philosophie der Technologie

Die Diagnose der KI als Kältestrom-Intelligenz ohne Wärmstrom hat Konsequenzen für eine Philosophie der Technologie, die über die technologiekritische Klage hinausgehen und in konkrete orientierungspraktische Schlussfolgerungen überführbar sein müssen. Bloch hat, wie bereits im Zusammenhang mit seiner Konzeption der Allianztechnik entwickelt, keine pauschale Technikfeindschaft vertreten: Technik ist für ihn nicht per se entfremdend oder emanzipatorisch, sondern potentiell beides, abhängig davon, in welchem gesellschaftlichen Verhältnis sie entwickelt und eingesetzt wird.

Übertragen auf die KI bedeutet dies: Die Kältestrom-Qualität gegenwärtiger KI-Systeme ist nicht ihr Schicksal, sondern eine kontingente Realisierung eines breiteren Möglichkeitsraums. Es ist vorstellbar – und an den Rändern des gegenwärtigen technologischen Feldes bereits in Ansätzen sichtbar –, dass KI-Systeme entwickelt werden, die nicht nur Kältestrom-Optimierung betreiben, sondern auf eine Weise gestaltet sind, die den menschlichen Wärmstrom unterstützt statt verdrängt: Systeme, die nicht Entscheidungen ersetzen, sondern den Raum normativer Stellungnahme erweitern; die nicht Prognosen produzieren, die das Feld des Möglichen schließen, sondern Szenarien, die das Feld des Möglichen öffnen; die nicht statistische Normalität als Norm setzen, sondern statistische Anomalie als Hinweis auf das ontologisch Überschüssige lesen.

Diese Vorstellung einer anderen KI ist keine bloße Utopie im abstrakten Sinne: Sie hat Verankerungspunkte in gegenwärtigen Tendenzen – in der Forschung zu AI for Social Good, in den Debatten über value-aligned AI, in den Projekten kollektiver Datengovernance, die Datensouveränität als politisches Ziel setzen. Ob diese Tendenzen stark genug sind, die Logik der Kältestrom-Dominanz zu überwinden, ist eine Frage, die die blochsche Philosophie nicht beantworten kann und nicht beantworten will: Sie ist eine Frage der politischen und gesellschaftlichen Praxis, die sich dem philosophischen Vorgriff entzieht. Was die Philosophie des Noch-Nicht leisten kann, ist die Orientierung: die Unterscheidung zwischen dem, was ist, und dem, was sein könnte; zwischen der gegenwärtigen Realisierung digitaler Technik als Kältestrom-Dominanz und der möglichen Realisierung als Werkzeug im Dienst der docta spes. Diese Unterscheidung aufrechtzuerhalten – gegen den Fatalismus, der das Bestehende für das Notwendige hält, und gegen den Voluntarismus, der das Mögliche für das bereits Realisierte hält – ist die philosophische Aufgabe, die Bloch dem Denken stellt.

Mit dieser Aufgabe endet der Abschnitt über KI und machinic agency – und er endet offen, wie es dem Geist der blochschen Philosophie entspricht: nicht mit einer abschließenden Antwort, sondern mit der Schärfung der Frage, die für die politische und kulturelle Praxis der Gegenwart entscheidend ist: Was für eine Intelligenz wollen wir, und welche

gesellschaftlichen Verhältnisse sind nötig, damit die Antwort auf diese Frage nicht durch die Logik des Kapitalverwertung vorweggenommen wird, bevor sie gestellt werden kann?

8.4 Digitale Utopien und ihre Grenzen

Die Analyse der algorithmischen Gouvernementalität, der Datafizierung und der KI als Kältestrom-Intelligenz ohne Wärmestrom hat ein Bild der digitalen Gegenwart gezeichnet, das von Schließung, Verwaltung und der systematischen Unterminierung utopischer Kapazitäten dominiert ist. Dieses Bild wäre jedoch unvollständig, wenn es nicht auch die Gegenbewegungen in den Blick nähme: jene Strömungen des gegenwärtigen Denkens und der politischen Praxis, die die digitale Technik nicht als Instrument der Herrschaft, sondern als Vehikel der Befreiung begreifen und die aus dieser Überzeugung heraus eigenständige Utopien entwickelt haben. Diese digitalen Utopien – der Akzelerationismus in seinen verschiedenen Spielarten, der Blockchain-Anarchismus und die breitere Strömung des Techno-Solutionismus – sind nicht bloße Ideologien, die durch Entlarvung erledigt wären; sie sind ernsthafte, wenn auch in ihren Grundlagen problematische Versuche, das Verhältnis von Technik und Emanzipation zu denken. Bloch gegen sie zu lesen bedeutet deshalb nicht, sie zu verwerfen, sondern ihre genuine utopische Energie zu identifizieren und zugleich ihre philosophischen Aporien freizulegen – jene Punkte, an denen die abstrakte Utopie in konkreten Widerspruch mit dem tritt, was sie verspricht.

Der vorliegende Abschnitt entwickelt diese Auseinandersetzung in drei Schritten: zunächst mit dem Akzelerationismus als der philosophisch anspruchsvollsten digitalen Utopie, dann mit dem Blockchain-Anarchismus als ihrer libertären Spielart, und schließlich mit einer systematischen Konfrontation des Techno-Solutionismus mit den blochschen Kategorien der konkreten Utopie und der Allianztechnik. Dabei wird deutlich werden, dass das Verhältnis zwischen Bloch und den digitalen Utopien nicht das einer einfachen Ablehnung, sondern das einer komplexen Konstellation von Konvergenz und Kritik ist – eine Konstellation, die für das Denken der digitalen Gegenwart produktiver ist als jede der beteiligten Positionen für sich genommen.

8.4.1 Akzelerationismus: Mehr Technik als Befreiung?

Der Akzelerationismus ist die philosophisch ambitionierteste und zugleich politisch polarisierteste der digitalen Utopien. In seinen verschiedenen Varianten – von Nick Lands ursprünglichem, explizit rechtem Akzelerationismus über den linken Akzelerationismus von Nick Srnicek und Alex Williams bis zu den spekulativen Varianten eines Ray Brassier oder eines Benedict Singleton – teilt er eine Grundintuition, die ihn von anderen Technikutopien unterscheidet: die Überzeugung, dass die Befreiung nicht durch die Verlangsamung oder Zähmung des kapitalistischen Technikentwicklungsprozesses erreicht werden kann, sondern nur durch seine Beschleunigung und Zuspitzung bis zu einem Punkt, an dem die Verhältnisse sich transformieren. Der Name ist Programm: Akzelerationismus beschleunigt, wo andere bremsen wollen, und setzt darauf, dass aus der Steigerung der Dynamik eine qualitative Transformation emergiert.

Diese Grundintuition hat eine philosophische Genealogie, die bis zu Marx und Hegel zurückreicht und die dem Akzelerationismus trotz seiner häufig rüden Formulierungen eine gewisse philosophische Würde verleiht. Marx hat in den *Grundrissen* – und der

Akzelerationismus hat diese Textstelle zu seinem kanonischen Referenzpunkt gemacht – die Möglichkeit einer Befreiung durch Technik beschrieben, die im General Intellect gipfelt: in der Vorstellung, dass die Akkumulation von Wissen und Produktivkraft in den Maschinen irgendwann einen Punkt erreicht, an dem der Widerspruch zwischen der gesellschaftlichen Produktion und der privaten Aneignung nicht mehr aufrechtzuerhalten ist und die Verhältnisse sich revolutionär transformieren. Der Akzelerationismus liest diese Passage als eine Einladung, den Prozess zu beschleunigen, statt ihn zu unterbrechen: Die Entwicklung der Produktivkräfte ist nicht das Problem, sondern die Lösung – man muss sie von den Fesseln des Kapitals befreien, nicht von der Technik selbst.

Nick Srnicek und Alex Williams haben in *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work* (2015) – dem zentralen Text des linken Akzelerationismus, dem sogenannten L/ACC – diese Grundintuition in eine politische Programmatik überführt, die sich von den diffusen Utopien der Occupy-Bewegung und des horizontalistischen Aktivismus der frühen 2010er Jahre dezidiert absetzt. Ihre Kritik am *folk politics* – an den Tendenzen zur Lokalität, Unmittelbarkeit und Spontaneität, die die linke Politik dieser Periode charakterisierten – ist scharf und trifft einen realen Schwachpunkt: Eine Politik, die Größe und Planung grundsätzlich verdächtig, Technologie grundsätzlich entfremdend und universalistische Projekte grundsätzlich hegemonial findet, ist strukturell unfähig, die globalisierten Verhältnisse des Spätkapitalismus herauszufordern. Gegen diese Politik setzen Srnicek und Williams ein Programm der technologischen Modernisierung: Vollautomatisierung der Produktion, Einführung eines universellen Grundeinkommens, Reduktion der Arbeitszeit und Aufbau einer post-work-Gesellschaft, in der die Freisetzung von der Lohnarbeit die Entfaltung menschlicher Potentiale ermöglicht.

Die Resonanz dieses Programms mit Blochs Philosophie ist auf den ersten Blick beträchtlich und verdient eine ernsthafte Würdigung, bevor die Differenzen entwickelt werden. Blochs Konzept der Allianztechnik – der Technik, die mit den Kräften der Natur und der Gesellschaft arbeitet, anstatt sie zu vergewaltigen – ist keine technikfeindliche Position; es ist eine Position, die die emanzipatorischen Potentiale der Technik ernst nimmt und fragt, wie sie unter anderen gesellschaftlichen Verhältnissen entfaltet werden könnten. Die Frage der Muße – der Zeit, die von der Reproduktionsnotwendigkeit befreit ist und für die Entfaltung des Menschen als Gattungswesen zur Verfügung steht – ist bei Bloch ebenso präsent wie im linken Akzelerationismus: Eine Gesellschaft, in der alle Energie durch die Zwänge der Lohnarbeit absorbiert wird, ist eine, in der der Wärmestrom strukturell unterfinanziert ist. Die Forderung nach Reduktion der Arbeitszeit und nach einer Technik, die Arbeit überflüssig macht, hat deshalb eine genuine blochsche Valenz.

Aber die Konvergenzen sind weniger tief als sie erscheinen, und die Differenzen sind philosophisch fundamental. Die erste und grundlegendste Differenz betrifft die Frage der Teleologie. Srnicek und Williams operieren mit einer impliziten Teleologie, die der marxistischen Tradition entstammt und die sie nicht ausreichend kritisch reflektieren: Die Entwicklung der Produktivkräfte tendiert auf die Post-Work-Gesellschaft hin, und die Aufgabe der Politik ist es, diese Tendenz zu beschleunigen und die strukturellen Hindernisse aus dem Weg zu räumen. Diese Teleologie ist, in Blochs Terminologie, eine formal-mögliche, keine objektiv-reale mögliche: Sie projiziert ein Ziel auf die Entwicklung der Technik, ohne ausreichend zu fragen, ob die Tendenzen der tatsächlichen technologischen Entwicklung in

diese Richtung weisen oder ob sie, wie die Analyse der algorithmischen Gouvernementalität zeigt, eher in die entgegengesetzte Richtung tendieren.

Bloch würde hier den Kältestrom einschalten: Die Vollautomatisierung der Produktion, wie sie der linke Akzelerationismus propagiert, findet unter den Bedingungen des gegenwärtigen Kapitalismus statt – und unter diesen Bedingungen bedeutet Automatisierung nicht die Befreiung der Menschen von entfremdeter Arbeit, sondern in erster Linie die Steigerung der Profitrate durch die Ersetzung von Arbeit durch Kapital. Die Früchte der Automatisierung werden unter kapitalistischen Verhältnissen nicht als universelles Grundeinkommen verteilt; sie akkumulieren sich in den Händen derjenigen, die das Kapital besitzen. Um die Produktivkraftentwicklung für emanzipatorische Zwecke zu nutzen, bedarf es nicht der Beschleunigung, sondern der Transformation der Produktionsverhältnisse – und diese Transformation kann durch Beschleunigung allein nicht herbeigeführt werden, weil die Logik der Beschleunigung selbst durch die Produktionsverhältnisse strukturiert ist, die sie zu überwinden vorgibt.

Die zweite Differenz betrifft die Frage des Subjekts der Transformation. Der linke Akzelerationismus tendiert dazu, das politische Subjekt der Post-Work-Gesellschaft als abgeleitet aus den technologischen Entwicklungen zu konzipieren: Die Automatisierung befreit Zeit, und in dieser Zeit entfaltet sich das emanzipatorische Potential. Diese Konzeption ist passivisch: Das Subjekt empfängt eine Befreiung, die von der Technik produziert wird, anstatt die Technik als Instrument einer Praxis zu begreifen, die von einem bereits handelnden Subjekt ausgeübt wird. Bloch hingegen insistiert darauf, dass das Subjekt der Emanzipation nicht produziert, sondern konstituiert werden muss: durch kollektive Erfahrung, durch politische Bildung, durch die Kultivierung des Wärmestroms. Eine Post-Work-Gesellschaft, die ohne ein emanzipiertes Subjekt in sie eingetreten ist, würde die befreite Zeit mit den Konsumangeboten füllen, die der Spätkapitalismus bereitstellt – und damit den Wärmestrom durch den Kältestrom der Kulturindustrie ersetzen.

Nick Lands ursprünglicher Akzelerationismus – der rechte, explizit anti-humanistische – verdient eine gesonderte, wenn auch kürzere Analyse, weil er die philosophischen Aporien des Akzelerationismus schärfer und ehrlicher herausstellt als seine linken Varianten. Land, der aus der Continental Philosophy kam und von Deleuze und Guattari beeinflusst war, bevor er in eine Richtung abdriftete, die als philosophischer Faschismus bezeichnet werden muss, entwickelt in Texten wie *Meltdown* (1994) eine Vision der kapitalistischen Technik als eines sich selbst beschleunigenden, subjektlosen Prozesses, der alle humanen Begrenzungen auflöst und in eine posthumane Singularität mündet, in der das Kapital als reines Intensitätsgefüge ohne die Reibung menschlicher Bedürfnisse und Ansprüche operiert.

Diese Vision ist aus blochscher Perspektive das präzise Gegenteil des *Noch-Nicht*: Sie ist die Apotheose des Kältestroms ohne jeden Wärmestrom, die Vollendung der instrumentellen Vernunft ohne jede normative Orientierung, die Beschleunigung ohne Richtung in ihrer reinsten Form. Was Land als Befreiung beschreibt – die Überwindung der menschlichen Beschränktheit durch den reinen Prozess des Kapitals –, ist für Bloch die vollständige Vernichtung desjenigen Wesens, das allein Träger von Hoffnung und Emanzipation sein kann: des menschlichen Subjekts mit seiner Innerlichkeit, seiner Vulnerabilität, seinem normativen Anspruch. Lands Akzelerationismus ist, trotz seiner Selbstbeschreibung als

Radikalismus, die konsequenteste Affirmation des Bestehenden, die das zeitgenössische Denken hervorgebracht hat: Er beschleunigt das Kapital nicht auf ein Jenseits hin, sondern in sich selbst – in die reine Intensität seiner eigenen Logik, die kein Außen mehr kennt und kennen will.

Der unconditional accelerationism (U/ACC) und seine verschiedenen Varianten – darunter auch technologisch-optimistische Strömungen im Silicon Valley, die sich auf Lands Vokabular beziehen, ohne seine philosophischen Konsequenzen zu ziehen – teilen mit Land die Grundstruktur der Affirmation: Die technologische Entwicklung soll beschleunigt werden, weil sie gut ist, weil sie die menschliche Condition verbessert, weil aus ihr eine bessere Welt emergiert. Diese Affirmation ist in Blochs Terminologie eine Form des abstrakten Optimismus: Sie projiziert das Gute auf den Prozess selbst, ohne zu fragen, ob die Tendenzen des Prozesses in die behauptete Richtung weisen, und ohne die politisch-ökonomischen Verhältnisse zu analysieren, in denen der Prozess stattfindet.

Das Verhältnis zwischen dem linken Akzelerationismus und Blochs konkreter Utopie lässt sich in einer Formel zusammenfassen, die sowohl die Konvergenz als auch die Differenz erfasst: Srnicek und Williams wollen dasselbe wie Bloch – eine Gesellschaft, in der die technologischen Produktivkräfte im Dienst der menschlichen Entfaltung stehen –, aber sie glauben, dass dieser Zustand durch die Beschleunigung des gegenwärtigen Prozesses erreicht werden kann, während Bloch darauf besteht, dass er die Transformation der Bedingungen erfordert, unter denen der Prozess stattfindet. Diese Differenz ist keine bloß strategische: Sie ist philosophisch fundamental, weil sie die Frage betrifft, ob das *Noch-Nicht* durch die Steigerung des Bestehenden erreicht werden kann oder ob es einen qualitativen Sprung erfordert, der aus dem Bestehenden nicht ableitbar ist.

Blochs Antwort auf diese Frage ist klar und wird durch die Stufenleiter der Möglichkeit untermauert: Das *Noch-Nicht* ist kein Endpunkt einer quantitativen Steigerungskurve, sondern ein qualitativer Bruch, ein Novum, das die bisherigen Koordinaten des Möglichkeitsraums transformiert. Die Vollautomatisierung der Produktion unter kapitalistischen Verhältnissen führt nicht zum Post-Work-Paradies, weil die Koordinaten des Möglichkeitsraums – Eigentum, Akkumulation, Konkurrenz – unverändert bleiben: Sie führt zur Konzentration der Produktivkraft in den Händen der Kapitaleigner und zur Prekarisierung derjenigen, deren Arbeitskraft durch Maschinen ersetzt wurde. Das Novum – die tatsächliche Post-Work-Gesellschaft, in der die Befreiung von der Lohnarbeit allen zugute kommt – erfordert nicht die Beschleunigung, sondern die Transformation dieser Koordinaten. Und diese Transformation ist keine technische, sondern eine politische Aufgabe, die durch die blochsche Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom orientiert werden muss: durch die nüchterne Analyse der tatsächlichen Tendenzen und durch die utopische Energie, die sich von diesen Tendenzen nicht determinieren lässt, sondern in den Latenzen und Keimformen des Anderen die Kraft findet, auf Transformation hinzuarbeiten.

Der Akzelerationismus in seinen verschiedenen Varianten ist damit aus blochscher Perspektive eine genuine, wenn auch philosophisch defizitäre Antwort auf die richtige Frage. Die richtige Frage lautet: Wie kann die technologische Entwicklung in den Dienst der Emanzipation gestellt werden? Die defizitäre Antwort lautet: durch Beschleunigung. Die blochsche Antwort lautet: durch Transformation der Verhältnisse, in denen Technik entwickelt und eingesetzt wird, und durch die Kultivierung des Subjekts, das diese

Transformation vollziehen kann. Diese Antwort ist weniger spektakulär als die akzelerationistische, aber sie ist ontologisch ehrlicher: Sie täuscht nicht über die Tatsache hinweg, dass das *Noch-Nicht* nicht durch die Steigerung des Bestehenden, sondern nur durch dessen Überwindung erreicht werden kann.

8.4.2 Blockchain-Anarchismus und seine Aporien

Der Blockchain-Anarchismus ist die libertäre Variante der digitalen Utopien – jene Strömung, die in der Distributed-Ledger-Technologie und insbesondere in den Kryptowährungen das technologische Substrat einer Gesellschaft ohne staatliche Kontrolle, ohne zentrale Intermediäre und ohne die Möglichkeit autoritärer Manipulation erblickt. Er ist philosophisch weniger ambitioniert als der Akzelerationismus – seine Texte sind selten systematisch, sein Denken oft fragmentarisch und in der Sprache des Ingenieurwesens und des libertären Manifests verfasst –, aber er ist politisch wirksamer und kulturell breiter: Die Überzeugung, dass Kryptowährungen und dezentralisierte Protokolle die Grundlage einer befreiten Gesellschaft bilden könnten, hat in den vergangenen anderthalb Jahrzehnten Millionen von Menschen bewegt und erhebliche gesellschaftliche Ressourcen mobilisiert. Diese Wirksamkeit verdient philosophische Analyse, die weder in pauschaler Ablehnung noch in unkritischer Begeisterung verfällt.

Die intellektuelle Genealogie des Blockchain-Anarchismus ist komplex und reicht weiter zurück als die Erfindung der Blockchain durch Satoshi Nakamoto im Jahr 2008. Sie umfasst die libertäre Tradition der Cypherpunks der 1980er und 1990er Jahre – jener Gemeinschaft von Kryptographen und Technikaktivisten, die in der starken Verschlüsselung das Mittel zur Befreiung des Individuums von staatlicher Überwachung und Kontrolle sahen –, den Anarcho-Kapitalismus Murray Rothbards und seiner Nachfolger, der den Staat als fundamentale Quelle aller Unfreiheit begreift und das freie Vertragshandeln autonomer Individuen als hinreichende Grundlage sozialer Ordnung, und schließlich die spezifisch digitale Utopie der frühen Internetkultur, die im vernetzten Rechner das Mittel zur Demokratisierung von Information und zur Überwindung zentralisierter Machthierarchien sah. Aus dieser Genealogie ergibt sich das charakteristische politische Profil des Blockchain-Anarchismus: tiefes Misstrauen gegenüber staatlichen und anderen zentralisierten Institutionen, starkes Bekenntnis zu individueller Souveränität und privatem Eigentum, Überzeugung, dass technologische Protokolle die Funktion politischer Institutionen übernehmen können und sollen.

Das technologische Herzstück dieser Utopie ist die Blockchain selbst: ein dezentralisiertes, kryptographisch gesichertes Datenregister, das Transaktionen ohne die Notwendigkeit eines vertrauenswürdigen Intermediärs aufzeichnet und dessen Unveränderlichkeit durch den Konsensus eines verteilten Netzwerks garantiert wird. Die Eleganz dieser Konstruktion liegt in ihrer vermeintlichen Lösung eines klassischen politischen Problems: des Problems des Vertrauens. In traditionellen Gesellschaften wird Vertrauen durch Institutionen vermittelt – Banken, Gerichte, staatliche Register –, die ihrerseits auf Machtstrukturen beruhen und damit potentiell korrupt, manipulierbar und exklusiv sind. Die Blockchain ersetzt institutionelles Vertrauen durch mathematisches: Der Konsensus des Netzwerks garantiert die Integrität des Registers unabhängig von der Integrität irgendeines einzelnen Akteurs. In Bitcoin soll dies eine Währung ergeben, die kein Staat entwerten, keine Zentralbank manipulieren und keine Regierung konfiszieren kann; in Ethereum und seinen Smart

Contracts sollen es Vertragsbeziehungen ergeben, die kein Gericht auslegen, keine Behörde blockieren und kein Intermediär behindern kann.

Die genuine utopische Energie

Bevor die Aporien des Blockchain-Anarchismus analysiert werden, ist es – in Übereinstimmung mit Blochs methodologischer Forderung, das utopische Potential auch in defizitären Erscheinungsformen zu identifizieren – notwendig, die genuine utopische Energie zu würdigen, die in dieser Bewegung steckt. Diese Energie ist nicht illusorisch: Sie speist sich aus realen Erfahrungen von institutioneller Korruption, staatlicher Willkür und dem Ausschluss großer Teile der Weltbevölkerung von Finanzinfrastrukturen, die als Voraussetzung wirtschaftlicher Teilhabe fungieren.

Die Erfahrung, dass Zentralbanken Währungen entwerten und damit die Ersparnisse von Menschen vernichten – eine Erfahrung, die in Argentinien, Venezuela, Zimbabwe und anderen Ländern mit schweren monetären Krisen unmittelbar erlebt wurde –, ist eine genuine Erfahrung von Ohnmacht gegenüber Institutionen, die für das Gemeinwohl verantwortlich sein sollten und diesen Anspruch verfehlen. Die Erfahrung, dass Milliarden von Menschen in Teilen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas keinen Zugang zu Bankkonten, Krediten und Zahlungssystemen haben und deshalb von wirtschaftlichen Möglichkeiten ausgeschlossen sind, die in reichen Ländern als selbstverständlich gelten – auch das ist eine genuine Erfahrung von Exklusion, die nach technologischen Alternativen ruft. Und die Erfahrung, dass zentralisierte Plattformen und Intermediäre ihre Kontrolle über digitale Kommunikation und Transaktion nutzen, um bestimmte Stimmen zu zensieren, bestimmte Aktivitäten zu blockieren und bestimmte Akteure zu bevorzugen – auch dies ist eine genuine Erfahrung von Machtmissbrauch, gegen die dezentralisierte Alternativen eine plausible Antwort darstellen.

In Blochs Terminologie lässt sich diese utopische Energie als die Artikulation eines realen Vorscheins beschreiben: In den Versprechen des Blockchain-Anarchismus – Finanzinklusion, institutionelle Unabhängigkeit, Zensurresistenz – erscheint eine genuine Möglichkeit, die in der gegenwärtigen Ordnung blockiert ist und auf Realisierung wartet. Das Problem des Blockchain-Anarchismus ist nicht, dass er diese Möglichkeit erfindet; das Problem ist, dass er den Weg zu ihrer Realisierung fundamental falsch einschätzt.

Die erste Aporie: Dezentralisierung als Ideologie

Die erste und grundlegendste Aporie des Blockchain-Anarchismus liegt in der Verwechslung von technischer Dezentralisierung und politischer Dezentralisierung. Die Blockchain ist technisch dezentralisiert: Es gibt kein zentrales Register, keinen zentralen Server, keine zentrale Kontrollinstanz. Aber aus technischer Dezentralisierung folgt nicht politische Dezentralisierung – nicht die Abwesenheit von Machtkonzentration, nicht die Emanzipation der Schwachen gegenüber den Starken, nicht die Demokratisierung ökonomischer Verhältnisse.

Das empirische Bild der tatsächlichen Kryptowährungsmärkte illustriert diese Aporie schlagend. Bitcoin, die älteste und paradigmatischste Kryptowährung, ist in ihrer tatsächlichen Machtstruktur alles andere als dezentralisiert: Ein verschwindend kleiner Anteil der Adressen hält einen überproportionalen Anteil der gesamten Bitcoin-Bestände. Das

Mining – die Produktion neuer Bitcoins – ist in den Händen weniger großer Mining-Pools konzentriert, die erheblichen Einfluss auf das Protokoll haben. Die Handelsinfrastruktur ist durch zentralisierte Börsen dominiert, deren Zusammenbruch – wie im Fall von FTX spektakulär demonstriert – die gesamte Ökologie der Kryptowährungen erschüttern kann. Die technische Dezentralisierung des Protokolls hat die politisch-ökonomische Konzentration der Macht nicht verhindert, sondern in einigen Hinsichten sogar befördert: Weil das Protokoll unveränderlich ist und keine regulatorischen Institutionen vorgesehen sind, haben frühe Adopter und ressourcenstarke Akteure Vorteile, die durch keine institutionelle Korrektur ausgeglichen werden können.

Bloch hat in seiner Analyse des Ungleichzeitigkeitsproblems gezeigt, wie technologische Innovationen unter kapitalistischen Verhältnissen tendenziell die bestehenden Machtasymmetrien reproduzieren und oft verstärken, weil der Zugang zu den neuen Technologien ungleich verteilt ist und weil die neuen Technologien in Produktionsverhältnisse eingebettet werden, die ihre emanzipatorischen Potentiale kanalisieren. Die Blockchain ist ein exemplarischer Fall dieser Dynamik: Eine Technologie, die als Instrument der Dezentralisierung konzipiert wurde, reproduziert und verstärkt unter den Bedingungen des Spätkapitalismus die Konzentration von Kapital und Macht, weil sie in einem Feld der ungleichen Machtverteilung implementiert wird, ohne diese Ungleichheit zu adressieren.

Die zweite Aporie: Code als Gesetz und die Abwesenheit von Politik

Die zweite Aporie des Blockchain-Anarchismus ist philosophisch tiefer und betrifft das Verhältnis zwischen technischen Protokollen und politischer Normativität. Das Leitparadigma des Blockchain-Anarchismus ist *Code is Law* – die Überzeugung, dass technische Protokolle politische und rechtliche Normen ersetzen können und sollen: Was der Code erlaubt, ist erlaubt; was er verhindert, ist verhindert; was er erzwingt, ist erzwungen. In Smart Contracts, die automatisch ausgeführt werden, ohne die Möglichkeit richterlicher Auslegung oder exekutiver Intervention, ist dieses Paradigma in seiner reinsten Form realisiert.

Diese Überzeugung ist aus blochscher Perspektive eine fundamentale Kategorienverwechslung: Sie verwechselt die Frage *Wie kann eine Norm effektiv durchgesetzt werden?* mit der Frage *Welche Normen sollen gelten?*. Die erste Frage ist technisch beantwortbar: Kryptographische Protokolle können bestimmte Transaktionen zuverlässig erzwingen oder verhindern. Die zweite Frage ist normativ und entzieht sich jeder technischen Antwort: Welche Vertragsbeziehungen sollten durchgesetzt werden? Welche sollten als sittenwidrig gelten? Wann rechtfertigt die Veränderung der Umstände eine Anpassung bestehender Vereinbarungen? Diese Fragen sind genuin politisch – sie erfordern kollektive Deliberation, normative Argumentation und die institutionelle Fähigkeit zur Revision von Entscheidungen im Licht neuer Erkenntnisse und veränderter Verhältnisse.

Das DAO-Desaster von 2016 illustriert diese Aporie mit philosophischer Präzision. Die DAO – eine dezentralisierte autonome Organisation auf der Ethereum-Blockchain – wurde durch einen Code-Fehler ausgenutzt, der es einem Angreifer ermöglichte, einen erheblichen Anteil der Gelder zu extrahieren, ohne dabei formal gegen die Regeln des Codes zu verstoßen: Der Angriff war technisch legitim, weil er die Bedingungen des Smart Contracts erfüllte, auch wenn er dessen Intention offensichtlich verletzte. Die Ethereum-Community stand vor einer

Entscheidung, die das *Code-is-Law*-Paradigma in seiner Grundlage erschütterte: Sollte man die Blockchain unveränderlich lassen – mit der Konsequenz, dass der Angreifer sein technisch legitim erworbenes Geld behält –, oder sollte man durch einen Hard Fork die Blockchain rückwirkend verändern, um den Schaden rückgängig zu machen? Die Mehrheit entschied sich für den Hard Fork – und damit für die Entscheidung, dass normative Erwägungen über technische Unveränderlichkeit stehen. Code ist eben nicht Gesetz, sondern Instrument, das normativen Entscheidungen unterworfen ist und bleiben muss.

Für Bloch wäre diese Episode der Beleg für eine Einsicht, die er in seiner Naturrechtsphilosophie und in seiner Theorie des Rechts systematisch entwickelt hat: dass Recht nie auf Legalität reduziert werden kann, dass die formale Gültigkeit einer Norm immer auf ihre materiale Gerechtigkeit bezogen sein muss und dass die Fähigkeit zur Revision – zur Anpassung von Normen im Licht normativer Erkenntnis – eine konstitutive Dimension jeder legitimen Rechtsordnung ist. Eine Ordnung, die auf der Unveränderlichkeit des Codes beruht und keine institutionelle Kapazität zur normativen Revision hat, ist keine befreite Ordnung, sondern eine besonders rigide Form von Positivismus: die Herrschaft der einmal programmierten Regel ohne die Möglichkeit ihrer Korrektur durch politische Deliberation.

Die dritte Aporie: Die Depolitisierung des Sozialen

Die dritte und in gewisser Hinsicht fundamentalste Aporie des Blockchain-Anarchismus ist die, die er mit dem Akzelerationismus teilt und die beide mit dem Techno-Solutionismus verbindet: die Vorstellung, dass soziale Probleme technische Lösungen haben. Der Blockchain-Anarchismus glaubt, dass das Problem des Vertrauens, das Problem der Korruption, das Problem der staatlichen Willkür durch das Design eines technischen Protokolls gelöst werden kann – durch eine Architektur, die Vertrauen durch Mathematik ersetzt und die institutionellen Träger des Vertrauens überflüssig macht.

Diese Vorstellung setzt voraus, dass die sozialen Probleme, die der Blockchain-Anarchismus adressiert – Korruption, staatliche Willkür, institutionelles Versagen –, primär technische Probleme sind: Probleme der Information, der Koordination, der Durchsetzung von Vereinbarungen. Wenn die Ursache von Korruption das Informationsgefälle zwischen Korrupten und Kontrolleuren ist, dann kann Transparenz durch die Blockchain dieses Gefälle beseitigen. Wenn die Ursache von staatlicher Willkür die Fähigkeit ist, zentrale Register zu manipulieren, dann kann die Unveränderlichkeit der Blockchain diese Fähigkeit beseitigen. Diese technische Diagnose ist partiell richtig: Informationsgefälle und Manipulierbarkeit von Registern sind reale Ermöglichungsbedingungen von Korruption und Willkür.

Aber sie ist fundamental unvollständig, weil sie die politisch-ökonomischen Ursachen dieser Probleme ignoriert. Korruption entsteht nicht primär, weil Informationen asymmetrisch verteilt sind, sondern weil gesellschaftliche Verhältnisse existieren, in denen bestimmte Akteure Anreize haben, Positionen der institutionellen Macht für private Bereicherung zu nutzen, und in denen die strukturellen Bedingungen für solches Handeln nicht hinreichend unterbunden werden. Diese Verhältnisse – Ungleichheit der Vermögen, schwache Zivilgesellschaft, mangelnde politische Partizipation, kulturelle Normalisierung von Eigeninteresse – können durch ein technisches Protokoll nicht adressiert werden, weil sie keine technischen Ursachen haben. Eine Gesellschaft, in der die politisch-ökonomischen Bedingungen für

Korruption erhalten bleiben, wird auch auf der Blockchain korrupt sein: Die Korruption verschiebt sich vom zentralen Register auf die Priorisierung von Transaktionen, auf die Governance des Protokolls, auf die Konzentration von Mining-Macht, auf die Entwicklung von Schnittstellen, die dem normalen Nutzer undurchsichtig sind.

Bloch würde dies als ein weiteres Beispiel der abstrakten Utopie beschreiben: einer Utopie, die die Form einer anderen Welt entwirft, ohne die Verhältnisse zu analysieren, die die gegenwärtige Welt produzieren, und die deshalb scheitert, weil ihre Realisierung in denselben Verhältnissen stattfindet, die sie überwinden will. Die konkrete Utopie hingegen beginnt mit der Analyse dieser Verhältnisse und fragt, welche Tendenzen in ihnen selbst auf Transformation drängen – nicht welches technische Design das Problem elegant löst. Technische Lösungen sind für die konkrete Utopie nicht irrelevant – Blochs Allianztechnik ist ausdrücklich eine Technik, die im Dienst emanzipatorischer Ziele steht –, aber sie sind Mittel, nicht Ersatz für die politische Arbeit an den Verhältnissen.

Die vierte Aporie: Eigentum als Fundamentalnorm

Die vierte Aporie des Blockchain-Anarchismus ist spezifischer als die ersten drei und betrifft seine implizite Ontologie des Sozialen: die Überzeugung, dass das individuelle Eigentum – an Coins, an Tokens, an NFTs, an privatem Schlüssel – die Fundamentalnorm der befreiten Gesellschaft ist. Dieser Eigentumsessentialismus ist in der libertären Tradition des Blockchain-Anarchismus tief verwurzelt: Freiheit wird als Freiheit des Eigentümers über sein Eigentum konzipiert, und die Aufgabe des technischen Protokolls ist es, diese Freiheit gegen staatliche und institutionelle Eingriffe zu sichern.

Für Bloch ist dieser Eigentumsessentialismus nicht Befreiung, sondern eine besonders wirksame Form ideologischer Verschleierung. Die Eigentumsfreiheit, die der Blockchain-Anarchismus verspricht, ist die Freiheit desjenigen, der bereits Eigentum hat: die Freiheit, es zu erhalten, zu vermehren und gegen Umverteilung zu sichern. Für diejenigen, die kein Eigentum haben – die Milliarden von Menschen, die der Blockchain-Anarchismus durch Finanzinklusion zu befreien vorgibt –, ist die Eigentumsfreiheit auf einem Protokoll, das sie nicht kennen und nicht kontrollieren, keine Befreiung, sondern die Einladung, in einem System zu partizipieren, dessen Regeln von anderen gesetzt wurden und dessen Früchte ungleich verteilt sind.

Die NFT-Ökonomie der frühen 2020er Jahre ist das krasseste Beispiel dieser Aporie: ein System, das die Eigentumsrechte an digitalen Kunstwerken durch Blockchain-Protokolle sicherte und dabei eine Ökonomie der spekulativen Blase produzierte, in der die überwältigende Mehrheit der Teilnehmer verlor und eine kleine Minderheit früher Investoren gewann. Die Rhetorik der Demokratisierung des Kunstmarkts – des Zugangs für Künstlerinnen jenseits der traditionellen Galerien – wurde von der Realität einer Konzentration von Wert und Profit in den Händen derjenigen widerlegt, die die Infrastruktur kontrollierten und früh genug eingestiegen waren. Das Muster ist strukturell identisch mit dem der kapitalistischen Märkte, die der Blockchain-Anarchismus zu überwinden vorgibt: unterschiedliche Ausgangspositionen, asymmetrische Information, Konzentration der Gewinne bei den Kapitalstarken.

Bloch und die residuale Utopie des Blockchain-Anarchismus

Trotz dieser Aporien wäre es philosophisch unredlich, die residuale utopische Energie des Blockchain-Anarchismus vollständig zu verwerfen. In Blochs Methode der Ideologiekritik ist immer auch die Aufgabe enthalten, den utopischen Überschuss zu identifizieren, der in defizitären Erscheinungsformen des utopischen Denkens steckt und der über die Form, in der er erscheint, hinausweist.

Der utopische Überschuss des Blockchain-Anarchismus liegt nicht in der Blockchain selbst, sondern in den Erfahrungen, aus denen er entsteht: der Erfahrung institutioneller Ohnmacht, der Erfahrung von Ausschluss aus Finanzinfrastrukturen, der Erfahrung staatlicher und korporativer Willkür über digitale Infrastrukturen. Diese Erfahrungen sind real und verweisen auf reale Defizite der gegenwärtigen politisch-ökonomischen Ordnung, die durch die Blockchain-Utopie in eine technologische Sprache übersetzt werden, ohne in ihr lösbar zu sein. Die Übersetzung ist falsch; die Erfahrungen, die sie artikulieren, sind es nicht.

Eine philosophische Praxis, die dem blochschen Imperativ der Rettung des utopischen Überschusses folgt, würde diese Erfahrungen ernst nehmen und fragen, welche politischen und institutionellen Antworten auf sie möglich und nötig sind – Antworten, die nicht auf die technische Architektur eines Protokolls vertrauen, sondern auf die politische Transformation der Verhältnisse, die diese Erfahrungen produzieren. Demokratische Kontrolle über Finanzinfrastrukturen, institutionelle Rechenschaftspflicht gegenüber denjenigen, die von institutionellen Entscheidungen betroffen sind, dezentralisierte Governance-Strukturen, die politisch – nicht technisch – erzeugt und kontrolliert werden: Das sind die konkreten utopischen Forderungen, die aus dem utopischen Überschuss des Blockchain-Anarchismus destilliert werden können, wenn man seine technologistische Verkleidung ablegt.

Diese Destillation ist das, was Bloch als die Aufgabe des utopischen Denkens beschreibt: nicht die Verwerfung des Utopischen, das in falscher Form erscheint, sondern seine Rettung aus der Form, in der es erscheint, und seine Überführung in die Sprache der konkreten Möglichkeit. Der Blockchain-Anarchismus hat das Richtige geahnt und das Falsche gedacht: Er hat gespürt, dass die gegenwärtigen Institutionen nicht die notwendigen sind, und er hat geglaubt, dass ein anderes technisches Design diese Notwendigkeit aufheben kann. Bloch würde antworten: Das Gespürte ist richtig; das Geglaubte ist abstrakte Utopie. Die Arbeit an der konkreten Utopie beginnt dort, wo das Gespürte in politische Analyse und in die Praxis der Transformation überführt wird – jenseits des Codes, aber nicht jenseits der Technik.

8.4.3 Bloch gegen Techno-Solutionismus

Die Analysen des Akzelerationismus und des Blockchain-Anarchismus haben ein gemeinsames Muster freigelegt, das über die spezifischen Eigenheiten dieser Strömungen hinausweist und auf eine tiefere, umfassendere Denkfigur verweist: den Techno-Solutionismus. Dieser Begriff, den Evgeny Morozov in *To Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism* (2013) geprägt und in den philosophischen Diskurs eingeführt hat, bezeichnet nicht eine bestimmte politische Position, sondern eine epistemologische Grundhaltung: die Überzeugung, dass soziale, politische und ökologische Probleme primär als technische Optimierungsprobleme reformuliert werden können und sollen, und dass für jedes so reformulierte Problem eine technische Lösung existiert oder prinzipiell entwickelt werden kann. Techno-Solutionismus ist damit nicht einfach Technikbegeisterung oder -optimismus, sondern eine spezifische Form der

Problemwahrnehmung, die bestimmte Dimensionen sozialer Wirklichkeit systematisch unsichtbar macht: die normative Dimension, die Konflikthaftigkeit des Politischen, die Historizität der Verhältnisse, die Vulnerabilität des Lebendigen.

Morozovs Kritik des Techno-Solutionismus ist scharf und in vielen Punkten treffend, aber sie bleibt, wie er selbst einräumt, primär negativ: Sie zeigt, was falsch ist an solutionistischen Antworten auf komplexe Probleme, ohne eine alternative philosophische Grundlage zu entwickeln, von der aus diese Kritik systematisch begründet werden könnte. Hier liegt der spezifische Beitrag, den Blochs Philosophie zur Debatte leisten kann: nicht als bloße Bestätigung von Morozovs Kritik, sondern als deren ontologische Fundierung und als Quelle einer alternativen Konzeption des Verhältnisses zwischen Technik und gesellschaftlicher Transformation. Die Konfrontation von Bloch und Techno-Solutionismus ist deshalb keine bloß polemische, sondern eine systematisch-konstruktive: Sie zielt darauf, aus der Kritik eine Position zu gewinnen, die das Verhältnis von Technik, Politik und Utopie präziser und philosophisch tragfähiger bestimmt als die solutionistische Alternative.

Die Anatomie des Techno-Solutionismus

Um Bloch gegen den Techno-Solutionismus zu lesen, muss zunächst dessen philosophische Anatomie freigelegt werden – die impliziten ontologischen und epistemologischen Annahmen, die seinen Fehler nicht als bloßen Irrtum, sondern als systematische Verzerrung erscheinen lassen. Diese Annahmen sind selten explizit formuliert; sie operieren im Untergrund der solutionistischen Praxis und geben ihr ihre charakteristische Form.

Die erste Annahme ist die Problemontologie: die Überzeugung, dass soziale Wirklichkeit aus distinkten, identifizierbaren Problemen besteht, die voneinander getrennt, benannt und gezielt angegangen werden können. Diese Problemontologie ist die stille Voraussetzung jedes solutionistischen Projekts: Man identifiziert ein Problem – Verkehrsstau, Bildungsungleichheit, Korruption, Klimawandel –, reformuliert es in technisch bearbeitbaren Parametern und entwickelt eine Lösung, die diese Parameter optimiert. Was dabei systematisch ausgeblendet wird, ist die systemische Verflechtung der Probleme: die Tatsache, dass das, was als Problem erscheint, in der Regel das Symptom tieferer struktureller Verhältnisse ist, die durch die Optimierung des Symptoms nicht adressiert werden. Wenn Verkehrsstau durch bessere Ampelsteuerung optimiert wird, ohne die Stadtplanung und die Abhängigkeit vom Individualverkehr zu adressieren, dann wird das Symptom behandelt und die Ursache gestärkt. Wenn Bildungsungleichheit durch adaptive Lernsoftware adressiert wird, ohne die sozioökonomischen Verhältnisse zu berühren, die Bildungsungleichheit produzieren, dann wird die Ungerechtigkeit technisch verwaltet und politisch legitimiert.

Für Bloch ist diese Problemontologie eine Form der Verkennung der dialektischen Struktur sozialer Wirklichkeit. Soziale Probleme sind nicht diskrete Optimierungsprobleme, sondern Erscheinungsformen von Widersprüchen, die in den Verhältnissen selbst liegen und die durch Optimierung nicht aufgelöst, sondern höchstens verschoben werden können. Der Widerspruch zwischen der gesellschaftlichen Produktion und der privaten Aneignung – der für Bloch und Marx der fundamentale Widerspruch der kapitalistischen Gesellschaft ist – erscheint in zahllosen spezifischen Problemen: als Armut, als Umweltzerstörung, als politische Ohnmacht, als kulturelle Verarmung. Diese Probleme technisch zu optimieren,

ohne den Widerspruch zu adressieren, ist nicht Problemlösung, sondern Symptommanagement, das die Verhältnisse stabilisiert, die die Probleme produzieren.

Die zweite implizite Annahme des Techno-Solutionismus ist die Wertfreiheit der Technik: die Überzeugung, dass technische Systeme neutrale Werkzeuge sind, die für beliebige Zwecke eingesetzt werden können und deren Wirkungen primär von der Qualität ihrer Implementierung, nicht von ihrer Konstruktion bestimmt werden. Diese Annahme ist philosophisch unhaltbar, aber praktisch äußerst wirksam, weil sie die politisch-normativen Entscheidungen, die in der Gestaltung technischer Systeme getroffen werden, als bloß technische erscheinen lässt und damit der öffentlichen Diskussion entzieht. Wenn ein Empfehlungsalgorithmus so konstruiert wird, dass er Engagement maximiert, dann ist die Entscheidung, Engagement zu maximieren – und nicht etwa Wohlbefinden, Informationsqualität oder demokratische Deliberation –, eine normative Entscheidung, die im Design des Systems getroffen wurde. Diese Entscheidung erscheint jedoch nicht als politische, sondern als technische: als bloße Parameterwahl, die durch Nutzerdaten optimiert wird.

Langdon Winner hat in seinem klassischen Aufsatz *Do Artifacts Have Politics?* (1980) gezeigt, dass Artefakte politische Eigenschaften haben – dass die Gestaltung von Brücken, Straßen, Wohnhäusern und Maschinen immer Entscheidungen über Inklusion und Exklusion, über Macht und Ohnmacht, über die Organisation des sozialen Lebens enthält. Diese Einsicht, die Winner für materielle Artefakte entwickelt hat, gilt für digitale Systeme in noch höherem Maß: Algorithmen, Plattformarchitekturen und Protokolle sind politische Entscheidungen in technologischer Verkleidung, und die Weigerung, sie als solche zu behandeln, ist selbst eine politische Entscheidung – eine, die die Macht derjenigen stärkt, die technische Systeme gestalten, und die Macht derjenigen schwächt, die von ihnen betroffen sind.

Bloch hat für diese Einsicht keine direkte Entsprechung in seiner Technikphilosophie, aber seine Konzeption der Allianztechnik enthält die entscheidende Weiterführung: Eine Technik, die in Allianz mit den Tendenzen der Natur und der gesellschaftlichen Emanzipation steht, ist nicht wertfrei, sondern normativ orientiert. Sie hat eine Richtung, die durch die Frage bestimmt wird, welche Möglichkeiten sie öffnet und welche sie schließt, für wen sie Handlungsmacht erzeugt und für wen sie Ohnmacht befestigt. Die Allianztechnik ist das Gegenteil solutionistischer Technik: nicht die Optimierung von Parametern innerhalb gegebener Verhältnisse, sondern die Gestaltung von Systemen, die die Verhältnisse selbst verschieben – in Richtung der Realisierung des objektiv-real Möglichen.

Die dritte implizite Annahme des Techno-Solutionismus ist die Zeitlosigkeit der Problemstellung: die Überzeugung, dass Probleme ahistorisch identifiziert und gelöst werden können, ohne die historische Genese der Verhältnisse zu berücksichtigen, die sie produziert haben. Diese Zeitlosigkeit zeigt sich in der Sprache des Solutionismus: Probleme werden als Zustände beschrieben, nicht als Prozesse; Lösungen werden als Endpunkte konzipiert, nicht als Momente einer Entwicklung; Erfolg wird durch das Erreichen von Key Performance Indicators gemessen, nicht durch die Transformation der Verhältnisse, die die Probleme erzeugen. Diese zeitlose Problemsprache ist die Kehrseite der präsentistischen Temporalität, die im Zusammenhang mit Fishers Diagnose und Hartogs Präsentismusbegriff

analysiert wurde: eine Gegenwart ohne Geschichte, die Probleme verwaltet, statt sie zu überwinden.

Für Bloch ist die Historizität der gesellschaftlichen Verhältnisse keine Hintergrundannahme, sondern eine aktive philosophische Ressource: Die Geschichte ist der Ort, an dem Tendenzen sich entfalten und Latenzen sich artikulieren, aus dem das *Noch-Nicht* als reale Möglichkeit hervorgeht. Eine Gesellschaft, die ihre eigene Geschichte vergisst, verliert nicht nur ihre kulturelle Identität, sondern ihre Fähigkeit zur utopischen Antizipation: Sie kann nicht erkennen, welche Möglichkeiten in den Verhältnissen angelegt sind, weil sie die Verhältnisse nicht als historisch gewordene versteht, sondern als naturgegebene. Der Techno-Solutionismus perpetuiert diese Amnesie, indem er Probleme als ahistorische Zustände behandelt und Lösungen als ahistorische Optimierungen – ohne zu fragen, wie die Probleme entstanden sind und welche gesellschaftlichen Interessen in ihrer Persistenz stecken.

Silicon Valley als konkreter Träger des Techno-Solutionismus

Der Techno-Solutionismus ist keine abstrakte Philosophie; er hat ein konkretes soziales und institutionelles Substrat: das Silicon Valley und die mit ihm verbundene globale Technologiekultur. Die Unternehmen, Investoren und Entwicklerkulturen des Silicon Valley sind die paradigmatischen Träger des solutionistischen Denkens, und ihre Produkte – soziale Medien, Suchmaschinen, Ride-Sharing-Plattformen, Smart-Home-Geräte – sind die konkrete Realisierung solutionistischer Versprechen. Es lohnt sich, diese Realisierung in Blochs Kategorien zu lesen, um die Differenz zwischen dem Versprechen und der Wirklichkeit philosophisch präzise zu erfassen.

Das Silicon Valley operiert mit einer spezifischen Utopik, die auf den ersten Blick mit der blochschen Philosophie konvergiert: die Überzeugung, dass die Welt besser werden kann und soll, dass technologische Innovation der Weg zur Verbesserung ist, und dass die Energie und Kreativität der Einzelnen – der Gründerinnen, der Entwicklerinnen, der Innovatoren – die treibende Kraft dieser Verbesserung sind. Diese Utopik hat eine genuine motivationale Kraft und hat zu Produkten und Diensten geführt, die das Leben von Milliarden von Menschen in mancher Hinsicht verbessert haben. Sie zu ignorieren oder pauschal zu verwerfen wäre eine intellektuelle Unredlichkeit, die Bloch nicht praktiziert hätte.

Aber die Silicon-Valley-Utopik ist in Blochs Terminologie abstrakt: Sie hat den Übergang von der abstrakten zur konkreten Utopie nicht vollzogen, weil sie die politisch-ökonomischen Verhältnisse nicht analysiert, in die sie eingebettet ist, und weil sie das Subjekt, das die Transformation vollzieht, falsch bestimmt. Das Subjekt des Silicon Valley ist der individuelle Innovator – der Gründer, der Disruptor, der Entrepreneur –, nicht das kollektive Subjekt der gesellschaftlichen Transformation. Diese Individualisierung des emanzipatorischen Subjekts ist nicht zufällig: Sie entspricht der neoliberalen Ideologie, die kollektive politische Handlungsmacht durch individuellen Marktakteurismus ersetzt und soziale Verhältnisse als Summe individueller Entscheidungen deutet. Im Silicon Valley ist der Weltverbesserer per se der erfolgreiche Gründer; die Frage, ob seine Verbesserungen den strukturellen Verhältnissen zugute kommen, die Unverbessertes produzieren, wird nicht gestellt.

Bloch würde den Wärmestrom des Silicon Valley – die genuine Energie, die Welt zu verbessern, die in vielen seiner Akteure unverkennbar präsent ist – als real anerkennen und

zugleich auf seiner Defizienz hinweisen: Es ist Wärmestrom ohne Kältestrom, utopische Energie ohne die nüchterne Analyse der Verhältnisse, in denen sie sich bewegt. Das Ergebnis ist eine Form des Wärmestroms, die die Verhältnisse, die sie verbessern will, stabilisiert: weil sie die Früchte der Innovation in den Händen der Kapitalstarken konzentriert, weil sie politische Probleme technisch verwaltet und damit politischen Lösungen entzieht, und weil sie das kollektive Subjekt der Transformation durch das individuelle des Unternehmers ersetzt.

Konkrete Utopie versus Techno-Solutionismus: Die systematische Differenz

Die systematische Differenz zwischen Blochs konkreter Utopie und dem Techno-Solutionismus lässt sich in drei Punkten zusammenfassen, die zugleich als positive Bestimmungen der blochschen Alternative fungieren.

Der erste Punkt ist die Priorität der Verhältnisanalyse gegenüber der Problemlösung. Für Bloch beginnt die Arbeit an der konkreten Utopie nicht mit der Identifikation eines zu lösenden Problems, sondern mit der Analyse der Verhältnisse, die Probleme produzieren. Diese Analyse ist kein akademisches Vorspiel zur eigentlichen Praxis, sondern konstitutiver Bestandteil der utopischen Praxis selbst: Sie identifiziert die Widersprüche, aus denen Veränderung möglich ist, und die Tendenzen, die auf Transformation drängen. Die konkrete Utopie arbeitet an diesen Tendenzen – sie verstärkt, was bereits in den Verhältnissen selbst auf Wandel drängt –, anstatt von außen eine Lösung zu importieren, die mit den Verhältnissen in Widerspruch steht.

Übertragen auf die Frage der Technik bedeutet dies: Die Frage nach der Technik ist für Bloch immer eine Frage nach den Verhältnissen, in denen Technik entwickelt und eingesetzt wird. Die Allianztechnik ist nicht eine Technik mit bestimmten technischen Eigenschaften, sondern eine Technik in einem bestimmten gesellschaftlichen Verhältnis: einem Verhältnis, in dem sie im Dienst der kollektiven Entfaltung steht, in dem ihre Früchte geteilt werden und in dem ihre Gestaltung demokratisch kontrolliert wird. Die Forderung nach Allianztechnik ist deshalb primär eine politische, keine technische Forderung: Sie richtet sich auf die Transformation der Verhältnisse, in denen Technik produziert wird, nicht auf die Eigenschaften der Technik selbst.

Der zweite Punkt ist die Irreduziblität der normativen Dimension. Der Techno-Solutionismus tendiert dazu, normative Fragen – Fragen nach dem Guten, dem Gerechten, dem Wünschenswerten – als durch technische Optimierung beantwortbar zu behandeln: Wenn Nutzerdaten zeigen, dass Nutzer A bevorzugen, dann ist A das Optimum. Bloch besteht demgegenüber auf der Irreduziblität der normativen Dimension: Das, was Menschen unter gegebenen Verhältnissen präferieren, ist nicht identisch mit dem, was sie wollen würden, wenn die Verhältnisse andere wären, und noch weniger mit dem, was sie wollen sollten, wenn das *Noch-Nicht* realisiert wäre. Die Normativität der konkreten Utopie ist deshalb nicht aus Präferenzdaten ableitbar, sondern erfordert das, was Bloch als *docta spes* beschreibt: eine Orientierung, die durch die Analyse hindurchgegangen ist, ohne sich von ihr vollständig bestimmen zu lassen, und die in den Tendenzen der Wirklichkeit die realen Möglichkeiten des Besseren identifiziert.

Diese Einsicht hat praktische Konsequenzen für die Bewertung technologischer Systeme: Ein System, das Nutzerpräferenzen optimiert, ist kein normativ neutrales System, weil

Präferenzen unter den Bedingungen geformt werden, die das System selbst mit produziert. Empfehlungsalgorithmen formen die Präferenzen, die sie dann befriedigen: Sie erzeugen den Hunger, den sie sättigen. Eine normativ ernsthafte Technikbewertung muss deshalb nicht nur fragen, ob ein System die Präferenzen der Nutzer befriedigt, sondern welche Präferenzen es erzeugt, welche Bedürfnisse es unterdrückt und welche Verhältnisse es stabilisiert oder transformiert.

Der dritte Punkt ist die Kollektivität des Subjekts. Der Techno-Solutionismus ist in seiner dominanten Erscheinungsform individualistisch: Er richtet sich an individuelle Nutzer, optimiert individuelle Erfahrungen und behandelt gesellschaftliche Probleme als Aggregat individueller Defizite, die durch individuelle Lösungen behoben werden können. Dieser Individualismus ist nicht zufällig, sondern entspricht der politischen Ökonomie der Plattformunternehmen, die ihre Profite durch die Individualisierung von Diensten und die Monetisierung individueller Daten generieren.

Für Bloch ist das emanzipatorische Subjekt demgegenüber konstitutiv kollektiv: Es ist das Kollektivsubjekt, das in gemeinsamer Erfahrung, gemeinsamer Analyse und gemeinsamer Praxis die Tendenzen der Wirklichkeit auf das *Noch-Nicht* hin entfaltet. Dieses kollektive Subjekt ist nicht die Summe individueller Präferenzen, sondern ein emergentes Phänomen, das in der kollektiven Praxis Qualitäten entwickelt, die in keinem Einzelsubjekt vollständig präsent sind. Die konkrete Utopie ist deshalb nicht realisierbar durch die Aggregation individueller technologischer Lösungen, sondern nur durch die kollektive politische Praxis, die die Verhältnisse transformiert, in denen individuelle Lösungen eingebettet sind.

Keimformen der Alternative: Bloch und die kritische Technologiebewegung

Die systematische Kritik des Techno-Solutionismus wäre unangemessen, wenn sie nicht auch die Keimformen der Alternative identifizierte, die innerhalb des gegenwärtigen technologischen Feldes sichtbar sind. Bloch hat immer betont, dass die konkrete Utopie nicht von außen in die Verhältnisse importiert wird, sondern aus deren eigenen Widersprüchen und Tendenzen hervorgeht. Es gibt solche Tendenzen auch innerhalb des Technologiefeldes – Bewegungen und Projekte, die den Techno-Solutionismus von innen heraus kritisieren und alternative Verhältnisse der Technikentwicklung erproben.

Die algorithmische Accountability-Bewegung – die Forderung nach Transparenz und demokratischer Kontrolle über algorithmische Systeme, die das Leben von Menschen beeinflussen – ist eine solche Keimform: Sie übersetzt die abstrakte Forderung nach politischer Kontrolle über Technik in konkrete institutionelle Praktiken der Prüfung, Rechenschaftspflicht und Regulierung. Die Datenschutzbewegung – die politische Forderung nach Datensouveränität und gegen die kommerzielle Ausbeutung persönlicher Daten – ist eine weitere: Sie artikuliert den Widerstand gegen die Datafizierung als politischen Anspruch und schafft institutionelle Alternativen zu den dominanten Verwertungsmodellen. Die Bewegung für freie und offene Software – die Überzeugung, dass Software als Gemeingut entwickelt und verwaltet werden sollte, nicht als proprietäres Kapital – ist eine dritte: Sie realisiert im technologischen Feld das Prinzip der kollektiven Kontrolle über Produktionsmittel, das in der politisch-ökonomischen Theorie von Marx und Bloch als Bedingung der Emanzipation beschrieben wird.

Diese Bewegungen sind nicht revolutionär im klassischen Sinne; sie operieren innerhalb der bestehenden Verhältnisse und transformieren sie partiell, ohne sie vollständig zu überwinden. Aber das ist für Bloch kein Einwand: Die Keimform ist die konkrete Realisierung des Möglichen unter gegebenen Bedingungen, nicht die vollständige Realisierung des Ultimums. Was diese Bewegungen leisten, ist die Demonstration, dass eine andere Technik möglich ist – dass die gegenwärtige Realisierung des Digitalen nicht die notwendige, sondern eine kontingente ist, die durch politische Praxis verändert werden kann.

Abschluss: Was Bloch dem Techno-Solutionismus entgegenhält

Was Bloch dem Techno-Solutionismus entgegenhält, lässt sich in einer letzten, verdichteten Formulierung zusammenfassen: die Überzeugung, dass das Verhältnis zwischen Technik und Emanzipation nicht technisch, sondern politisch bestimmt wird. Technik ist für Bloch weder per se emanzipatorisch noch per se repressiv; sie ist ein Mittel, dessen Wirkung durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt wird, in die es eingebettet ist, und durch die politischen Subjekte, die es gestalten und einsetzen. Die Frage, die die blochsche Philosophie dem Techno-Solutionismus stellt, ist deshalb keine technische, sondern eine politische: Wer kontrolliert die Technik? Für wen wird sie entwickelt? Welche Möglichkeiten öffnet sie? Und welche Verhältnisse müssen transformiert werden, damit die Antworten auf diese Fragen emanzipatorisch ausfallen können?

Diese Fragen sind unbequem, weil sie keine technischen Antworten haben. Sie erfordern politische Auseinandersetzung, normative Stellungnahme und kollektive Praxis – genau das, was der Techno-Solutionismus durch seine Problemontologie zu umgehen sucht. Aber es sind die richtigen Fragen, und ihre Unbequemlichkeit ist kein Argument gegen sie, sondern ein Zeichen ihrer Relevanz. Das *Noch-Nicht*, das Bloch als die orientierende Kategorie seines Denkens beschrieben hat, ist nicht das Ergebnis eines besseren Algorithmus oder eines eleganteren Protokolls; es ist das Ergebnis einer gesellschaftlichen Praxis, die die Verhältnisse transformiert, in denen Algorithmen und Protokolle entwickelt werden. Diese Praxis ist die Aufgabe, die Bloch dem Denken und dem Handeln stellt – im digitalen Zeitalter nicht weniger als in dem, für das er schrieb.

IX. Ökologie des Noch-Nicht: Natur als Mitsubjekt

Der Übergang vom achten zum neunten Kapitel ist kein bloßer thematischer Wechsel, sondern eine philosophische Verschiebung, die die Fragestellung der gesamten Untersuchung in ihrer Reichweite vertieft. Die Analyse der algorithmischen Gouvernementalität, der Datafizierung und des Techno-Solutionismus hat gezeigt, wie die gegenwärtige Schließung des Möglichkeitsraums durch spezifische gesellschaftliche und technologische Verhältnisse produziert wird. Was dabei als stillschweigende Voraussetzung fungierte, ist die Annahme, dass der Möglichkeitsraum, um den es geht, primär ein humaner ist: dass Hoffnung, Emanzipation und das *Noch-Nicht* Kategorien sind, die sich auf das Schicksal des menschlichen Subjekts beziehen, auch wenn dieses Subjekt relational, vulnerabel und in Netzwerke eingebettet gedacht wird. Diese Annahme ist nun selbst zu befragen – nicht im Sinne ihrer vollständigen Preisgabe, sondern im Sinne ihrer radikalen Erweiterung: Was bedeutet es für Blochs Philosophie des *Noch-Nicht*, dass die Wirklichkeit, in der das *Noch-Nicht* sich realisiert oder verfehlt, nicht nur eine menschliche, sondern eine planetarische ist?

Die ökologische Krise – Klimawandel, Artensterben, Bodendegradation, ozeanische Versauerung, der Kollaps von Ökosystemen, die über Jahrmillionen entstanden sind und in Jahrzehnten zerstört werden – ist die dringlichste Herausforderung, vor der die blochsche Philosophie steht. Sie ist nicht einfach ein weiteres Problem, das neben anderen Problemen der Gegenwart traktiert werden müsste; sie ist eine Herausforderung, die die ontologischen Grundkategorien der blochschen Philosophie berührt: den Begriff der Materie, den Begriff des Subjekts, den Begriff der Tendenz und Latenz, den Begriff der Heimat. Wenn die Materie, die Bloch als auf Überschuss und Entfaltung angelegt beschreibt, durch den anthropogenen Eingriff in planetarische Systeme fundamental destabilisiert wird; wenn die Latenzen, die das *Noch-Nicht* in der Wirklichkeit verankern, durch das Artensterben irreversibel erlöschen; wenn Heimat nicht mehr als das gilt, worin noch niemand war, weil das, was sein könnte, durch das, was wir angerichtet haben, verschlossen ist – dann steht Blochs Philosophie vor einer Herausforderung, die sie von innen heraus transformiert, nicht von außen kritisiert.

Das vorliegende Kapitel entwickelt diese Transformation in vier Schritten: zunächst durch die Verortung Blochs im gegenwärtigen Diskurs über das Anthropozän und seine Alternativen, dann durch die Analyse des Verhältnisses zwischen menschlicher Gestaltungsmacht und ökologischer Verantwortung, weiter durch die Reaktivierung der blochschen Allianztechnik als philosophisch-praktische Antwort auf die ökologische Krise, und schließlich durch die Entwicklung einer Ökologie des *Noch-Nicht*, die Bloch mit dem New Materialism, der Klimagerechtigkeitsbewegung und den indigenen Ontologien in Dialog bringt. Das Ziel ist nicht die bloße Applikation blochscher Kategorien auf ein neues Problemfeld, sondern deren produktive Transformation durch die Konfrontation mit einem Problemfeld, das sie in ihren Grundlagen herausfordert.

9.1 Bloch im Anthropozän

Der Begriff des Anthropozäns – des menschlichen Erdzeitalters, in dem die Gattung Homo sapiens zur geologischen Kraft geworden ist, die die Bedingungen des Lebens auf dem Planeten in einem Maß verändert, das mit großen geologischen Ereignissen der

Erdgeschichte vergleichbar ist – hat seit seiner Popularisierung durch Paul Crutzen und Eugene Stoermer im Jahr 2000 eine philosophische Debatte ausgelöst, die weit über die Geologie und die Klimawissenschaften hinausreicht. Er hat eine neue Fragestellung in das philosophische Denken eingeführt, die zuvor so nicht gestellt werden konnte: Wie denkt man ein Zeitalter, in dem die Grenze zwischen Natur und Geschichte, zwischen dem Nicht-Menschlichen und dem Menschlichen, zwischen dem Geologischen und dem Politischen nicht mehr aufrechtzuerhalten ist? Und: Wer ist das Subjekt dieses Zeitalters, wenn es ein Zeitalter ist, das von der Gattung als ganzer herbeigeführt wurde, aber von ihren verschiedenen Teilen in fundamental verschiedenem Maß verursacht und erlitten wird?

Diese Fragen sind für die blochsche Philosophie nicht äußerlich, sondern berühren ihre Kernkategorien. Bloch hat die Natur als Mitsubjekt des historischen Prozesses beschrieben: nicht als passive Ressource menschlicher Praxis, sondern als einen Prozess mit eigener Dynamik, eigenen Tendenzen und eigener Latenz, der in Allianz mit dem menschlichen Emanzipationsprojekt gedacht werden muss. Das Anthropozän stellt diese Konzeption auf eine Probe, die Bloch selbst nicht vorgesehen hat: Es zeigt, dass die Allianz zwischen menschlichem Handeln und natürlicher Dynamik nicht gegeben, sondern herzustellen ist – und dass die bisherige Geschichte des menschlichen Naturverhältnisses eher eine der Dominanz und Ausbeutung als der Allianz war. Die Frage, die das Anthropozän an Bloch stellt, lautet deshalb: Wie ist Allianztechnik möglich unter den Bedingungen eines Planeten, dessen Systeme durch die bisherige Nicht-Allianz fundamental destabilisiert worden sind?

9.1.1 Anthropozän versus Kapitalozän: Jason W. Moore

Der Begriff des Anthropozäns ist nicht nur eine wissenschaftliche Kategorie, sondern eine politische, und als solche ist er umstritten. Die Kontroverse, die für die blochsche Philosophie am produktivsten ist, wird nicht zwischen Klimaforschern über den genauen Beginn des Anthropozäns geführt, sondern zwischen Gesellschaftstheoretikern über sein Subjekt: Wer ist der Anthropos des Anthropozäns? Und: Impliziert die Benennung nach der Gattung eine politisch-analytische Verschleierung, die im Moment der größten ökologischen Dringlichkeit die falschen Weichen stellt?

Jason W. Moores Intervention, die er in *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital* (2015) und in dem von ihm herausgegebenen Band *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (2016) entwickelt, ist die philosophisch substanziellste und politisch schärfste Herausforderung an die Anthropozän-Kategorie und verdient eine ausführliche Würdigung, bevor ihr Verhältnis zur blochschen Philosophie entfaltet wird. Moores Argument ist zunächst historisch-empirisch: Der anthropogene Eingriff in planetarische Systeme, der den Anthropozän-Begriff motiviert, ist nicht das Werk der Gattung Homo sapiens als ganzer, sondern das Werk einer spezifischen historischen Formation – des Kapitalismus –, der in seiner Entwicklungsdynamik systematisch auf die Maximierung der Ausbeutung von Natur und Arbeit angelegt ist. Die Benennung des Zeitalters nach der Gattung, so Moores Einwand, naturalisiert und universalisiert, was historisch und partikular ist: Sie macht das Kapital unsichtbar und die Gattung verantwortlich, und sie versperrt damit den Zugang zu der politischen Frage, die gestellt werden müsste: Wie muss das gesellschaftliche Verhältnis zur Natur transformiert werden?

Moores eigene Kategorie – das Kapitalozän – ist der Versuch, diese Versperrung aufzuheben. Das Kapitalozän benennt das gegenwärtige Zeitalter nach seinem eigentlichen Produzenten: nicht der Gattung, sondern der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer spezifischen Logik der Ausbeutung. Diese Logik ist für Moore nicht bloß eine Logik der Ressourcenextraktion, sondern eine, die das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Natur fundamental restrukturiert: Sie trennt analytisch und praktisch, was ontologisch zusammengehört – die menschliche Arbeit und die außermenschliche Natur –, und behandelt beide als externe Inputs in den Prozess der Kapitalakkumulation. Das Ergebnis ist, was Moore *cheap nature* nennt: die systematische Unterbewertung und Unterentlohnung von natürlichen Prozessen und menschlicher Reproduktionsarbeit, die als Bedingung der Möglichkeit billiger kapitalistischer Produktion fungieren.

Für die blochsche Philosophie ist Moores Intervention an mehreren Punkten außerordentlich anschlussfähig. Der erste und grundlegendste Anschlusspunkt ist die gemeinsame Kritik der Dualismus-Ontologie, die Natur und Gesellschaft als getrennte Sphären behandelt. Bloch hat, wie im ersten Teil dieser Untersuchung entwickelt, eine Naturphilosophie entworfen, in der Natur und Geschichte nicht dualistisch geschieden, sondern als Momente eines einzigen Prozesses verstanden werden: Die Materie ist die gemeinsame Basis, aus der sowohl natürliche als auch gesellschaftliche Entwicklung hervorgeht, und beide sind durch dieselbe Grundstruktur der Prozessualität und des Überschusses charakterisiert. Moore teilt diese anti-dualistische Intuition und entwickelt sie in soziologisch-historischer Richtung: Sein Begriff der *world-ecology* beschreibt das Verhältnis zwischen Kapitalismus und Natur als ein einziges Bündel von Beziehungen, in denen der Kapitalismus nicht in der Natur operiert, sondern durch die Natur – als ein Prozess, der natürliche Systeme ko-produziert und von ihnen ko-produziert wird.

Diese Konvergenz ist nicht bloß terminologisch, sondern philosophisch substanziell. Wenn Natur und Geschichte als Momente eines einzigen Prozesses verstanden werden, dann kann die ökologische Krise nicht als externe Störung eines ansonsten funktionierenden Gesellschaftssystems behandelt werden – als ein Problem neben anderen –, sondern muss als Ausdruck der inneren Widersprüche dieses Systems verstanden werden: als die Stelle, an der die Logik der kapitalistischen Akkumulation an ihre eigenen Naturgrenzen stößt und diese Grenzen durch ihre eigene Dynamik produziert. Bloch würde dies als Manifestation eines fundamentalen Widerspruchs beschreiben: Der Kapitalismus basiert auf der Ausbeutung natürlicher Systeme, die er als kostenlos behandelt, und zerstört damit die Bedingungen seiner eigenen Reproduktion. Dieser Widerspruch ist, in Blochs Terminologie, ein objektiver: Er liegt nicht im Bewusstsein der Akteure, sondern in der Struktur der Verhältnisse selbst, und er drängt auf Transformation – nicht weil die Akteure es wollen, sondern weil die Logik der Verhältnisse es erzwingt.

Der zweite Anschlusspunkt betrifft Moores Analyse der *cheap nature* und ihrer Erschöpfung. Für Moore ist die gegenwärtige ökologische Krise nicht primär eine Krise der Ressourcenknappheit – nicht das einfache Problem, dass die Ressourcen ausgehen –, sondern eine Krise der Reproduktion: Die natürlichen Systeme, die als kostenlose Inputs in die kapitalistische Produktion eingeflossen sind – sauberes Wasser, fruchtbare Böden, stabile Klimasysteme, biologische Vielfalt –, können die Ausbeutungsrate nicht mehr aufrechterhalten, weil sie durch eben diese Ausbeutung zerstört werden. Die Erschöpfung der *cheap nature* ist damit die Erschöpfung der Bedingungen der Möglichkeit des bisherigen

kapitalistischen Modells, und sie erzwingt – auf die Seite der Tatsachen, nicht der Hoffnung gestellt – eine Transformation des Modells selbst.

Bloch würde diese Analyse mit der Kategorie der Tendenz verbinden: Was Moore als die Erschöpfung der *cheap nature* beschreibt, ist eine Tendenz, die in den Verhältnissen selbst angelegt ist und die auf Transformation drängt – nicht als externe Notwendigkeit, die von außen an die Gesellschaft herantritt, sondern als innerer Widerspruch, der sich an der Oberfläche als ökologische Krise manifestiert. Diese Tendenz ist für Bloch ontologisch ambivalent: Sie kann zur Katastrophe tendieren – auf den Kollaps der Bedingungen menschlichen und nicht-menschlichen Lebens –, aber sie enthält auch die Latenz einer Transformation, die die Verhältnisse auf eine Weise umstrukturiert, die sowohl für das Menschliche als auch für das Nicht-Menschliche neue Möglichkeiten eröffnet. Das Kapitalozän ist, in Blochs Terminologie, ein Zeitalter, in dem die Widersprüche sich so weit zugespitzt haben, dass das *Noch-Nicht* – die fundamental andere Gestaltung des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Natur – als reale, nicht nur als abstrakte Möglichkeit auf der Tagesordnung steht.

Die Differenzen zwischen Bloch und Moore sind indes nicht weniger bedeutsam als die Konvergenzen. Die erste und auffälligste Differenz betrifft die Frage des Subjekts. Moore analysiert das Kapitalozän als Produkt einer gesellschaftlichen Formation – des Kapitalismus –, und sein implizites Transformationssubjekt ist das Kollektivsubjekt der Arbeiter und der von kapitalistischer Ausbeutung betroffenen Gemeinschaften, das die kapitalistische Produktionsweise durch kollektive politische Praxis transformiert. Dieses Kollektivsubjekt ist bei Moore primär ein menschliches, auch wenn seine *world-ecology*-Perspektive die nicht-menschliche Natur als konstitutiven Teil des Reproduktionsprozesses einschließt. Bloch hingegen hat – und das ist einer seiner produktivsten und schwierigsten Gedanken – die Natur selbst als Mitsubjekt des historischen Prozesses beschrieben: nicht als passives Objekt menschlicher Praxis, sondern als einen Prozess mit eigener Dynamik und eigenen Tendenzen, der in die Geschichte eingreift und von ihr einbezogen wird.

Diese Idee des Natur-Subjekts ist für die Frage des Kapitalozäns von erheblicher Bedeutung, weil sie eine Transformation des Transformationssubjekts selbst erfordert: Das kollektive Subjekt, das die kapitalistische Produktionsweise überwinden soll, ist nicht allein das menschliche Kollektiv, sondern eine Allianz aus menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren – Ökosystemen, Arten, Klimasystemen, die ihre eigenen Tendenzen einbringen und deren Tendenzen durch das menschliche Handeln entweder gefördert oder blockiert werden. Diese Erweiterung des Transformationssubjekts ist keine romantische Anthropomorphisierung der Natur, sondern die ontologische Konsequenz aus Blochs Naturphilosophie: Wenn Materie prozessual und auf Überschuss angelegt ist, dann sind auch nicht-menschliche natürliche Prozesse Träger von Tendenzen, die in das *Noch-Nicht* verweisen – auch wenn diese Tendenzen nicht die Form menschlicher Hoffnung annehmen.

Die zweite Differenz betrifft die Frage der Normativität. Moores Analyse ist historisch-materialistisch und verbleibt, trotz ihrer philosophischen Ambition, primär auf der Ebene der Beschreibung und Erklärung: Sie zeigt, wie das Kapitalozän entstanden ist, welche Verhältnisse es produzieren, und warum es sich nicht reproduzieren kann. Die normative Frage – welche Verhältnisse an seine Stelle treten sollten und warum – bleibt bei

Moore unterentwickelt. Bloch hingegen hat immer darauf bestanden, dass die Analyse der Tendenzen ohne die normative Orientierung auf das *Noch-Nicht* unvollständig ist: Der Kältestrom der Analyse muss durch den Wärmestrom der utopischen Orientierung ergänzt werden, die angibt, woraufhin die Transformation tendieren soll.

Diese normative Orientierung ist im ökologischen Kontext besonders schwierig, weil die Naturprozesse, die als Mitsubjekte des Transformationsprozesses verstanden werden sollen, keine normativen Ansprüche im menschlichen Sinne formulieren: Der Klimawandel fordert nicht, gestoppt zu werden; das Artensterben klagt keine Ungerechtigkeit an. Die Normativität, die dem ökologischen *Noch-Nicht* zugrunde liegt, muss deshalb eine sein, die aus der Verflechtung menschlicher und nicht-menschlicher Interessen emergiert: aus der Erkenntnis, dass das Gedeihen des Menschlichen an das Gedeihen des Nicht-Menschlichen gebunden ist, und dass die Verhältnisse, die nicht-menschliche Systeme zerstören, auch die Bedingungen menschlichen Gedeihens untergraben. Diese Normativität ist keine rein anthropozentrische – sie ist nicht auf das Gute für den Menschen reduzierbar –, aber sie ist auch keine rein ökozentrische, die das Menschliche als ein Wesen unter anderen behandelt, ohne seiner besonderen Fähigkeit zur normativen Reflexion Rechnung zu tragen.

Die dritte Differenz betrifft schließlich die Frage der Zeitlichkeit. Moore analysiert das Kapitalozän in den langen historischen Zyklen der kapitalistischen Entwicklung: in den Wellen der Ausbeutung und Erschöpfung von *cheap nature*, die die Geschichte des Kapitalismus strukturieren. Diese *longue-durée*-Perspektive ist wichtig und erhellend, aber sie tendiert dazu, die Dringlichkeit der gegenwärtigen Krise zu relativieren: Wenn das Kapitalozän ein Muster ist, das sich über Jahrhunderte entwickelt hat, dann erscheint die gegenwärtige Krise als Moment in einem langen Prozess, der Zeit zur Entfaltung von Transformationstendenzen lässt. Bloch hingegen hat immer auf der Aktualität des *Noch-Nicht* bestanden: Es ist nicht das Ziel einer langen Entwicklung, sondern eine Möglichkeit, die in jedem Augenblick realisiert oder verfehlt werden kann. Die Dringlichkeit des ökologischen *Noch-Nicht* – die Tatsache, dass bestimmte Kipppunkte der Klimasysteme möglicherweise bereits nahe sind oder überschritten wurden, jenseits derer irreversible Dynamiken einsetzen – erfordert eine Zeitlichkeit der Dringlichkeit, nicht der *longue durée*: eine Philosophie, die das *Noch-Nicht* als Aufgabe des Augenblicks versteht, nicht als Versprechen einer fernen Zukunft.

Die Konfrontation von Bloch mit Moores Kapitalozän-Kritik ergibt damit eine Konstellation, die für beide Seiten produktiv ist. Moore liefert die historisch-materialistische Diagnose, die Bloch nicht vollständig entwickelt hat: die Analyse der spezifischen Produktionsweise, die die ökologische Krise hervorbringt, und der strukturellen Verhältnisse, die ihre Überwindung erfordern. Bloch liefert die ontologische Fundierung, die bei Moore unterentwickelt bleibt: die Konzeption der Natur als Mitsubjekt des Prozesses, die Kategorie der Allianztechnik als Alternative zur kapitalistischen Naturausbeutung, und die Normativität des *Noch-Nicht* als Orientierungspunkt für eine Transformation, die nicht nur die gesellschaftliche Produktionsweise, sondern das Verhältnis zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem fundamental neu gestaltet. Aus dieser Konstellation ergibt sich eine philosophisch fundierte und politisch orientierte Ökologie des *Noch-Nicht*, deren weitere Entfaltung die Aufgabe der folgenden Abschnitte ist.

9.1.2 Der Mensch als geologische Kraft: Fluch oder Potenzial?

Die Anerkennung von Moores Kapitalozän-Kritik – die Einsicht, dass der Anthropos des Anthropozäns kein abstrakt-universeller Mensch, sondern die kapitalistisch organisierte Gesellschaft ist – löst ein philosophisches Problem, ohne ein anderes zu beseitigen. Selbst wenn man das Anthropozän als Kapitalozän reformuliert und damit den analytischen Blick auf die spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisse lenkt, die die ökologische Krise produzieren, bleibt eine Frage, die sich der Reduktion auf Produktionsverhältnisse entzieht: Was bedeutet es, dass eine biologische Spezies zur geologischen Kraft geworden ist? Dass die Gattung Homo sapiens – durch ihre kollektive Praxis, ihre technologischen Kapazitäten, ihre demographische Ausdehnung – das Erdsystem in einem Maß verändert, das mit den großen Massenereignissen der geologischen Geschichte vergleichbar ist, ist eine Tatsache, die über die Kritik der kapitalistischen Produktionsweise hinausweist und eine eigenständige philosophische Reflexion erfordert. Diese Reflexion ist das Thema des vorliegenden Abschnitts.

Die Frage, die er stellt, ist eine der Deutung: Ist die Tatsache, dass der Mensch zur geologischen Kraft geworden ist, primär ein Fluch – Ausdruck einer Hybris, die die Grenzen des Lebendigen überschreitet und in der Zerstörung gipfelt –, oder ist sie auch ein Potenzial – Ausdruck einer Handlungsmacht, die, unter anderen Verhältnissen, in den Dienst der Transformation gestellt werden könnte? Diese Frage ist keine bloß rhetorische; sie hat unmittelbare Auswirkungen auf die politische Praxis: Wer den Anthropos primär als Fluch begreift, neigt dazu, menschliche Handlungsmacht als das Problem zu sehen, das durch ihre Minimierung gelöst werden muss; wer ihn primär als Potenzial begreift, neigt dazu, die Gestaltung dieser Handlungsmacht als die politische Aufgabe zu sehen. Zwischen diesen beiden Deutungen verläuft eine fundamentale Konfliktlinie der gegenwärtigen ökologischen Philosophie – und Bloch hat auf dieser Linie eine Position, die sich von beiden Extremen abgrenzt und philosophisch präziser ist als jedes der Extreme.

Die Fluch-Interpretation: Anthropophobie und ihre Aporien

Die Interpretation der menschlichen geologischen Kraft als primär fluchhafter Erscheinung hat in der gegenwärtigen ökologischen Philosophie und im populären Umweltdiskurs eine breite Resonanz gefunden. In ihrer philosophisch ausgearbeiteten Form erscheint sie in verschiedenen Varianten, die trotz ihrer Unterschiede eine gemeinsame Grundstruktur teilen: die Überzeugung, dass das Menschliche als solches – durch seine Rationalität, seine Technik, seine Kultur, seine Fähigkeit zur symbolischen Überschreitung des Gegebenen – ein Fremdkörper in der natürlichen Ordnung ist, dessen Expansion notwendig auf Kosten dieser Ordnung geht.

In seiner philosophisch reflektierten Form findet diese sich Überzeugung in einer bestimmten Lesart von Heideggers Technikphilosophie: Das Ge-stell, das die Moderne charakterisiert, ist die totale Verfügbarmachung des Seienden als Bestand, und die Natur erscheint in dieser Verfügbarmachung als Rohstofflieferant für menschliche Projekte. Diese Lesart verbindet sich in der gegenwärtigen ökologischen Philosophie mit der Idee, dass die technische Zivilisation als solche das Problem ist – nicht bloß in ihrer kapitalistischen Realisierung, sondern in ihrer Grundstruktur der Naturbeherrschung. David Abram, Paul Shepard und, in abgemilderter Form, die Deep-Ecology-Bewegung teilen die Überzeugung, dass die Krise des Anthropozäns nicht durch bessere Technik oder andere Produktionsverhältnisse gelöst

werden kann, sondern nur durch eine fundamentale Revision des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur, die das Menschliche in seine natürlichen Grenzen zurückverweist.

In ihrer populären Form wird diese Überzeugung bisweilen zur expliziten Anthropophobie: zur Überzeugung, dass der Mensch das Problem ist und dass seine Reduktion – durch freiwilligen Geburtenverzicht, durch Degrowth, durch die Rückgabe von Land an Wildnis – die Lösung. Diese Position ist in ihrer Konsequenz philosophisch problematisch, nicht nur weil sie zu einer Politik tendiert, die die bestehenden Ungleichheiten zwischen Menschen reproduziert und verstärkt – diejenigen, die am wenigsten zur ökologischen Krise beigetragen haben, werden durch Wachstumsbeschränkungen und Konsumverzicht am stärksten getroffen –, sondern auch weil sie das Menschliche als solches negiert, anstatt seine spezifische gegenwärtige Gestaltung zu kritisieren.

Bloch hätte gegen die Fluch-Interpretation grundlegende philosophische Einwände. Der erste und fundamentalste betrifft die Kategorie der Natur selbst: Die Vorstellung einer Natur, die vom Menschlichen unberührt, rein und in sich vollendet wäre, ist für Bloch eine Mystifikation. Natur ist bei Bloch nicht der Inbegriff der Ordnung, die der menschliche Eingriff zerstört, sondern selbst ein Prozess, der von Anfang an auf Überschuss und Transformation angelegt ist. Die Evolution ist nicht die Bewahrung eines Gleichgewichts, sondern die kontinuierliche Hervorbringung von Novum: neuer Formen, neuer Komplexitätsniveaus, neuer Möglichkeiten des Lebens. Der Mensch ist in diesem Prozess nicht der Fremdkörper, der eine ansonsten harmonische Ordnung stört, sondern das bislang komplexeste Produkt eines Prozesses, der auf Überschuss angelegt ist und in dem das Menschliche – mit seiner Reflexivität, seiner Technik, seiner Fähigkeit zur Selbstgestaltung – eine neue Stufe der Naturentfaltung darstellt.

Dieser zweite Einwand führt zu einer Kategorie, die für Blochs Naturphilosophie zentral ist und die in der ökologischen Debatte bislang zu wenig beachtet wurde: die Stufenleiter der Natur. Bloch hat, inspiriert von der deutschen Naturphilosophie – insbesondere von Schelling, aber auch von Leibniz und den Lebensphilosophen des 19. Jahrhunderts –, eine Konzeption der Natur als gestuften Prozess entwickelt, in dem höhere Stufen der Organisation aus niedrigeren hervorgehen, ohne auf sie reduzierbar zu sein, und in dem jede Stufe die Möglichkeiten der vorhergehenden transzendiert. Das Anorganische transzendiert sich im Organischen; das Organische transzendiert sich im Bewussten; das Bewusste transzendiert sich im Selbstbewussten. Der Mensch ist für Bloch nicht das Ende dieser Stufenleiter – er ist das bislang komplexeste Exemplar einer Natur, die in sich auf Überschuss angelegt ist –, aber er ist auch kein Fremdkörper, der der Natur von außen aufgepfropft wurde. Er ist Natur, die sich in ihrer höchsten bislang realisierten Form reflektiert und selbst gestaltet.

Diese naturalistische und zugleich nicht-reduktionistische Konzeption des Menschlichen ist der blochsche Gegenentwurf zur Anthropophobie: Sie nimmt die Besonderheit des Menschlichen ernst – seine Reflexivität, seine Technik, seine Fähigkeit zur normativen Selbstgestaltung –, ohne diese Besonderheit als Bruch mit der Natur zu interpretieren. Das Menschliche ist die Natur in ihrer selbstreflexiven und selbstgestaltenden Form; seine Destruktivität ist nicht aus dieser Besonderheit als solcher abzuleiten, sondern aus der spezifischen gesellschaftlichen Gestaltung dieser Besonderheit unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise.

Die Potenzial-Interpretation: Techno-Optimismus und seine Grenzen

Die entgegengesetzte Interpretation – der Mensch als geologische Kraft als Potenzial, das unter anderen Verhältnissen für die Gestaltung einer besseren Welt eingesetzt werden kann – hat im gegenwärtigen Diskurs ebenfalls prominente Vertreter, wenn auch in sehr unterschiedlichen politischen Lagern. Im Lager des Öko-Modernismus, vertreten durch Denker wie Stewart Brand, Mark Lynas und das Breakthrough Institute, wird die menschliche technologische Handlungsmacht als die einzige realistische Antwort auf die ökologische Krise beschrieben: Wenn der Mensch eine geologische Kraft ist, dann muss er diese Kraft in den Dienst der ökologischen Transformation stellen – durch Kernenergie, Geoengineering, intensive Landwirtschaft, die die natürliche Wildnis schützt, indem sie weniger Fläche für die Produktion benötigt. Der Mensch ist die Lösung, nicht das Problem; die Antwort auf die Krise ist mehr Technik, nicht weniger.

Diese Position hat eine genuine Stärke, die in der philosophischen Debatte oft vernachlässigt wird: Sie nimmt die Tatsache der menschlichen Handlungsmacht ernst und weigert sich, auf die Nostalgie einer vormodernen Natürlichkeit zu setzen, die weder faktisch erreichbar noch normativ wünschenswert ist. Aber sie hat auch fundamentale Schwächen, die Bloch mit dem Instrument des Kältestroms freizulegen helfen kann. Die entscheidende Schwäche ist die Verhältnisneutralität: Der Öko-Modernismus fragt, welche Technologien die ökologische Krise lösen können, ohne zu fragen, unter welchen gesellschaftlichen Verhältnissen diese Technologien entwickelt und eingesetzt werden. Kernenergie, Geoengineering und intensive Landwirtschaft sind nicht neutral in Bezug auf gesellschaftliche Machtstrukturen: Sie erfordern enorme Kapitalkonzentration, zentralisierte Kontrolle und technisches Expertenwissen, das in den Händen weniger liegt. Unter kapitalistischen Verhältnissen werden diese Technologien nicht im Dienst der ökologischen Transformation, sondern im Dienst der Akkumulation eingesetzt – und die Frage, ob die Früchte der technologischen Lösung allen zugutekommen oder sich in den Händen der Ressourcenstarken konzentrieren, wird von den Öko-Modernisten systematisch vermieden.

Für Bloch ist diese Verhältnisneutralität eine Variante des abstrakten Utopismus: Die Vorstellung, dass eine technologische Lösung unabhängig von den Verhältnissen, in denen sie realisiert wird, emanzipatorisch wirken kann, ist genauso naiv wie die Vorstellung, dass Akzelerationismus die Post-Work-Gesellschaft hervorbringt. Die Technik ist das Mittel; die Verhältnisse sind die Bedingung der Möglichkeit ihrer emanzipatorischen Wirkung. Eine Philosophie des *Noch-Nicht* muss deshalb die Frage der Technik immer zusammen mit der Frage der Verhältnisse stellen – und das Geoengineering unter kapitalistischen Verhältnissen ist eine andere Sache als das Geoengineering unter demokratisch kontrollierten, gerechten Verhältnissen.

Bloch zwischen Fluch und Potenzial: Die dialektische Position

Blochs philosophische Position liegt nicht einfach zwischen der Fluch-Interpretation und der Potenzial-Interpretation, sondern übersteigt beide durch eine Dialektik, die ihre jeweiligen Einsichten aufnimmt und ihre Fehler korrigiert. Diese dialektische Position lässt sich in drei Momenten entfalten.

Das erste Moment ist die Anerkennung der Ambivalenz. Die Tatsache, dass der Mensch zur geologischen Kraft geworden ist, ist für Bloch weder per se Fluch noch per se Potenzial,

sondern ein Zeichen der ontologischen Stufenentfaltung, die in der Materie selbst angelegt ist. Das Menschliche ist die höchste bislang realisierte Form der naturalen Selbstentfaltung – und wie alle höheren Stufen dieser Entfaltung birgt es sowohl neue Möglichkeiten als auch neue Risiken. Die Fähigkeit zur bewussten Selbstgestaltung der Verhältnisse, die das Menschliche auszeichnet, ist dieselbe Fähigkeit, die die ökologische Zerstörung ermöglicht und die ihre Überwindung ermöglichen könnte. Der Fluch und das Potenzial entspringen derselben Quelle – der reflexiven und technischen Handlungsmacht des Menschen –, und die Frage, welche Seite sich realisiert, ist keine Frage der Natur des Menschen, sondern der gesellschaftlichen Verhältnisse, unter denen seine Handlungsmacht ausgeübt wird.

Das zweite Moment ist die Kritik der Verhältnisse. Wenn der Fluch und das Potenzial aus derselben Quelle entspringen, dann liegt die Erklärung für die bisherige Realisierung des Fluchs – für die tatsächliche ökologische Zerstörung des Anthropozäns oder Kapitalozäns – in den Verhältnissen, die die Handlungsmacht des Menschen in eine destruktive Richtung gelenkt haben. Diese Verhältnisse sind, mit Moore, die der kapitalistischen Produktionsweise: die systematische Externalisierung von Naturkosten, die Behandlung natürlicher Systeme als kostenlose Inputs, die kurzfristige Logik der Profitmaximierung, die langfristige ökologische Nachhaltigkeit strukturell unterminiert. Bloch würde diese Analyse um die kulturelle Dimension ergänzen: Die destruktive Realisierung der menschlichen geologischen Kraft ist nicht nur eine Frage der ökonomischen Anreize, sondern auch eine des kulturellen Selbstverständnisses – der Vorstellung vom Menschen als dem Herrn der Natur, der die Materie nach seinen Zwecken formt, anstatt mit ihr in Allianz zu treten. Diese kulturelle Dimension ist für Bloch keine bloße Begleiterscheinung der ökonomischen Verhältnisse, sondern eine eigenständige Kraft, die durch Bildung, Kunst und politische Praxis transformiert werden kann und muss.

Das dritte Moment ist die utopische Antizipation des Potenzials. Bloch insistiert darauf, dass in der Tatsache der menschlichen geologischen Kraft nicht nur der Fluch, sondern auch ein reales Potenzial enthalten ist, das unter anderen Verhältnissen realisiert werden könnte: die Fähigkeit, bewusst mit den Tendenzen der Natur zu kooperieren, anstatt gegen sie zu arbeiten; die Fähigkeit, die technologische Handlungsmacht im Dienst der Regeneration statt der Destruktion einzusetzen; die Fähigkeit, gesellschaftliche Verhältnisse zu gestalten, die die Langfristigkeit ökologischer Prozesse in die Entscheidungsstruktur des Handelns integrieren. Dieses Potenzial ist für Bloch nicht utopisch im abstrakten Sinne – es ist in den Tendenzen der gegenwärtigen ökologischen Bewegung, in den Praktiken regenerativer Landwirtschaft, in den Projekten der Renaturierung und der Ökosystemrestaurierung, in den politischen Forderungen der Klimagerechtigkeitsbewegung realer Vorschein des Anderen.

Die blochsche Dialektik von Fluch und Potenzial führt damit zu einer Position, die sich von beiden Extremen durch eine entscheidende Qualität unterscheidet: Sie ist geschichtlich. Die Fluch-Interpretation neigt dazu, das Destruktive als in der Natur des Menschlichen liegend zu naturalisieren – den Menschen als von Natur aus zu groß, zu mächtig, zu rücksichtslos für das fragile Gefüge des Lebens. Die Potenzial-Interpretation neigt dazu, das Emanzipatorische als technologisch garantiert zu naturalisieren – die Problemlösungsfähigkeit des Menschen als hinreichende Bedingung seiner ökologischen Rehabilitation. Bloch hält demgegenüber an der Historizität beider Seiten fest: Weder der Fluch noch das Potenzial sind naturgegebene Schicksale, sondern Möglichkeiten, deren Realisierung von den gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnissen abhängt, die

Menschen unter bestimmten historischen Bedingungen herstellen und transformieren können.

Geologische Kraft und politische Verantwortung

Aus dieser dialektischen Position ergibt sich eine spezifische Form politischer Verantwortung, die über das hinausgeht, was sowohl die Fluch-Interpretation als auch die Potenzial-Interpretation zu formulieren vermag. Wenn die menschliche geologische Kraft weder schicksalhafter Fluch noch technologisch garantiertes Potenzial ist, sondern ein historisch produziertes und historisch veränderbares Phänomen, dessen destruktive Realisierung aus spezifischen gesellschaftlichen Verhältnissen erklärt werden muss und dessen emanzipatorisches Potential unter anderen Verhältnissen realisierbar ist, dann trägt das kollektive Subjekt, das diese Kraft ausübt, eine Verantwortung, die nicht durch Verzicht – die Antwort der Fluch-Interpretation – und nicht durch Innovation – die Antwort der Potenzial-Interpretation – eingelöst werden kann, sondern nur durch die Transformation der Verhältnisse, unter denen die Kraft ausgeübt wird.

Diese Verantwortung ist bei Bloch immer eine kollektive, keine individuelle: Nicht der einzelne Konsument, der seinen ökologischen Fußabdruck reduziert, ist das Subjekt der Transformation, sondern das kollektive politische Subjekt, das die Produktionsverhältnisse, die Infrastrukturen und die kulturellen Selbstverständnisse transformiert, die die ökologische Zerstörung systemisch produzieren. Dies ist kein Argument gegen individuelle Verantwortung, sondern eine Präzisierung ihrer Reichweite: Individuelle ökologische Praxis ist bedeutsam als Vorschein einer anderen Lebensweise und als Kultivierung der Wärmestrom-Orientierung, die für die politische Praxis nötig ist; aber sie ersetzt nicht die kollektive politische Arbeit an den Verhältnissen.

Die Formel, die Bloch dieser Verantwortung geben würde, ist die der Allianztechnik: einer Technik und einer gesellschaftlichen Praxis, die die menschliche geologische Kraft nicht eliminiert – das wäre weder möglich noch wünschenswert –, sondern sie in ein anderes Verhältnis zur nicht-menschlichen Natur bringt: ein Verhältnis der Kooperation, der Responsivität, der Langfristigkeit, das die Tendenzen natürlicher Systeme aufnimmt und mit ihnen arbeitet, anstatt sie zu brechen. Wie diese Allianztechnik philosophisch zu bestimmen ist und welche konkreten Formen sie unter gegenwärtigen Bedingungen annehmen kann, ist die Frage, der der folgende Abschnitt nachgeht.

Was dieser Abschnitt als Ergebnis festhält, ist eine doppelte Einsicht: Erstens ist die menschliche geologische Kraft keine ontologische Konstante, sondern ein historisch produziertes und historisch veränderbares Phänomen, dessen destruktive Realisierung aus spezifischen gesellschaftlichen Verhältnissen erklärt werden muss und dessen emanzipatorisches Potential unter anderen Verhältnissen realisierbar ist. Zweitens ist die politische Konsequenz dieser Einsicht nicht Resignation vor dem Fluch und nicht Optimismus über das Potenzial, sondern die nüchterne und engagierte Arbeit an den Verhältnissen – Kältestrom und Wärmestrom in ihrer dialektischen Einheit, *docta spes* als die Haltung, die das Schwergewicht der ökologischen Zerstörung trägt, ohne die orientierende Kraft der Hoffnung auf ein anderes Naturverhältnis einzubüßen.

9.1.3 Allianztechnik als Antwort auf die ökologische Krise

Die vorangegangenen Abschnitte haben die konzeptuelle Grundlage gelegt: Das Anthropozän ist als Kapitalozän zu reformulieren, damit die politisch-ökonomischen Verhältnisse sichtbar werden, die die ökologische Krise produzieren; und die menschliche geologische Kraft ist weder als schicksalhafter Fluch noch als technologisch garantiertes Potenzial zu verstehen, sondern als historisch geformte Möglichkeit, deren emanzipatorische oder destruktive Realisierung von den gesellschaftlichen Verhältnissen abhängt. Aus diesen beiden Einsichten ergibt sich eine Frage, die das vorliegende Unterkapitel beantworten muss: Was bedeutet es, unter den Bedingungen der ökologischen Krise des 21. Jahrhunderts, die blochsche Konzeption der Allianztechnik aufzugreifen und weiterzuentwickeln? Ist sie ein naiver Anachronismus – ein Begriff aus dem Arsenal einer Naturphilosophie, die die Komplexität des Anthropozäns noch nicht kannte –, oder enthält sie eine philosophische Substanz, die gerade heute, im Angesicht der ökologischen Zerstörung, ihre volle Aktualität entfaltet?

Die Antwort, die dieser Abschnitt entwickelt, ist die zweite – aber mit einer wichtigen Qualifikation: Die blochsche Allianztechnik kann nicht einfach appliziert werden, wie man einen Begriff auf einen neuen Sachverhalt anwendet. Sie muss durch die Konfrontation mit einem ökologischen Problemniveau transformiert werden, das Bloch selbst nicht vorhergesehen hat; durch die Integration von Erkenntnissen aus den Naturwissenschaften, der politischen Ökologie und der indigenen Wissenstradition, die Bloch nicht kannte oder nicht rezipiert hat; und durch die Herausforderungen des New Materialism und der multispecies-Theorie, die das Verhältnis zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem in einer Weise denken, die über Blochs eigene Rahmung hinausgeht. Eine so transformierte Allianztechnik ist keine bloße Exegese blochscher Texte, sondern eine lebendige philosophische Kategorie – ein Werkzeug des Denkens, das in der Konfrontation mit dem ökologischen *Noch-Nicht* seine orientierende Kraft erweist.

Allianztechnik bei Bloch: Rekonstruktion und Problematisierung

Blochs Begriff der Allianztechnik erscheint in seinem Werk vor allem in *Das Prinzip Hoffnung*, in verstreuten naturphilosophischen Texten und in dem Band *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1972). Er ist nie systematisch ausgearbeitet worden, was seine philosophische Fruchtbarkeit jedoch nicht mindert, sondern eher erhöht: Er ist ein Denkmotiv, das auf Entfaltung wartet, nicht ein abgeschlossenes System, das nur noch appliziert werden müsste.

Der Grundgedanke ist in seiner Einfachheit revolutionär: Die moderne westliche Technik ist eine Technik der Vergewaltigung der Natur – sie behandelt natürliche Systeme als inerte Materie, die durch menschliche Kraft in die gewünschte Form gebracht werden muss, ohne Rücksicht auf die eigene Dynamik und die eigenen Tendenzen dieser Systeme. Gegen diese Vergewaltigungstechnik setzt Bloch die Idee einer Technik der Allianz: einer Technik, die die Eigentendenzen der Natur aufnimmt und mit ihnen arbeitet, anstatt sie zu brechen. Die Allianztechnik ist nicht weniger technisch als ihre Gegenkraft – sie verwendet Wissen, Instrumente, Eingriffe –, aber sie ist anders technisch: Sie geht von den Möglichkeiten der Natur aus, nicht von den Absichten des menschlichen Projekts; sie verstärkt, was in der Natur tendiert, anstatt es zu überwältigen; sie ko-produziert mit der Natur, anstatt sie zu dominieren.

Dieser Grundgedanke hat, wie Bloch selbst andeutet, eine lange Geschichte in den nicht-westlichen Traditionslinien des Naturverhältnisses und in bestimmten Strömungen der westlichen Naturphilosophie – von der chinesischen Konzeption des *wu wei* über die mittelalterliche Alchemie, die Bloch als Vorläuferin einer anderen Naturbeziehung liest, bis zur romantischen Naturphilosophie Schellings. Aber er hat auch eine zeitgenössische Aktualität, die über diese historischen Bezüge hinausgeht: Die Ökologiewissenschaften des 20. und 21. Jahrhunderts haben, empirisch und konzeptuell, gezeigt, dass die Vergewaltigungstechnik nicht nur moralisch problematisch, sondern ontologisch inkonsistent ist – sie basiert auf einer falschen Ontologie der Natur als inerter Materie, die durch die Wissenschaft widerlegt worden ist. Ökosysteme sind keine Maschinen, die durch gezielte Eingriffe optimiert werden können; sie sind komplexe adaptive Systeme, deren Dynamik durch die Eingriffe, die sie zu kontrollieren suchen, fundamental verändert wird – oft in unerwünschter und nicht antizipierbarer Weise.

Die Problematisierung der blochschen Allianztechnik beginnt jedoch genau hier: Bei aller philosophischen Fruchtbarkeit des Grundgedankens bleibt bei Bloch selbst unklar, wie die Eigentendenzen der Natur zu identifizieren sind, auf die die Allianztechnik sich beziehen soll. Wenn Materie prozessual und auf Überschuss angelegt ist, wenn die Natur ein Subjekt mit eigener Dynamik ist – wie erkennt man diese Dynamik? Wie unterscheidet man zwischen den Tendenzen, mit denen man in Allianz treten soll, und den Prozessen, in die man eingreifen muss, um das Leben des Menschen und des Nicht-Menschlichen zu ermöglichen? Bloch gibt hierauf keine ausgearbeitete Antwort, und diese Lücke ist nicht bloß ein Mangel seines Werks, sondern eine genuine philosophische Schwierigkeit, die in der Entfaltung der Allianztechnik als ökologischer Kategorie angegangen werden muss.

Ökologische Wissenschaft als Kältestrom der Allianztechnik

Die erste und vielleicht wichtigste Antwort auf diese Schwierigkeit ist methodologischer Natur: Die Eigentendenzen der Natur sind nicht durch spekulative Naturphilosophie zu erschließen, sondern durch die empirische Untersuchung ökologischer Systeme – durch die Ökologiewissenschaften, die Biodiversitätsforschung, die Klimawissenschaft, die Bodenkunde und verwandte Disziplinen. Diese Wissenschaften sind, in Blochs Terminologie, der Kältestrom der Allianztechnik: Sie liefern die nüchterne Analyse der Strukturen, Prozesse und Vulnerabilitäten natürlicher Systeme, ohne die die Allianztechnik zur sentimentalen Natur-Romantik degeneriert.

Diese Einbindung der Ökologiewissenschaften ist nicht trivial, weil sie eine erkenntnistheoretische Verschiebung in der Naturphilosophie erfordert, die Bloch nicht vollständig vollzogen hat: den Übergang von einer primär spekulativen zu einer empirisch informierten Naturphilosophie. Bloch hat seine Naturphilosophie primär aus der Geschichte der Philosophie und der Naturwissenschaft des 18. und frühen 20. Jahrhunderts entwickelt; die systemökologische Revolution seit den 1950er Jahren – mit Schlüsselfiguren wie Eugene und Howard Odum, C. S. Holling, Aldo Leopold –, die das Ökosystem als komplexes adaptives System beschreibt, ist in sein Werk nicht integriert. Diese Integration ist für eine zeitgenössisch angemessene Allianztechnik jedoch unerlässlich.

Was die Systemökologie und die ökologische Wissenschaft der Gegenwart zum Grundgedanken der Allianztechnik beisteuern, ist eine präzise Beschreibung dessen, was es

bedeutet, mit natürlichen Systemen zu arbeiten statt gegen sie. C. S. Hollings Konzept der Resilienz – der Fähigkeit eines Ökosystems, nach Störungen in seinen funktionalen Zustand zurückzukehren oder sich anzupassen – beschreibt eine Eigenschaft natürlicher Systeme, die durch zu starke externe Eingriffe zerstört werden kann: ein resilientes System zu erhalten oder wiederherzustellen ist das Ziel einer Allianztechnik im ökologischen Kontext. Das Konzept der Ökosystemdienstleistungen – der Leistungen, die natürliche Systeme für menschliches Leben erbringen: Wasserfilterung, Klimaregulation, Bestäubung, Bodenfruchtbarkeit – macht die Tendenzen der Natur in einer Sprache sichtbar, die für politisch-ökonomische Argumentationen zugänglich ist, auch wenn diese Sprache, wie später zu diskutieren sein wird, ihre eigenen ideologischen Probleme hat.

Besonders aufschlussreich für die Entfaltung der Allianztechnik ist die gegenwärtige Wissenschaft der Wiedervernetzung (*rewilding*): der Wiederherstellung ökologischer Konnektivität und der Rückkehr bestimmter Schlüsselarten in Ökosysteme, aus denen sie verschwunden sind. Die Wiederansiedlung von Wölfen im Yellowstone-Nationalpark – ein paradigmatisches Beispiel, das von William Ripple und Kollegen ausführlich dokumentiert wurde – hat gezeigt, wie die Rückkehr eines Apex-Prädators eine Kaskade von ökologischen Effekten auslöste, die das gesamte Ökosystem transformierten: Die Regulierung der Hirschpopulation veränderte die Vegetationsstruktur; die veränderte Vegetation stabilisierte Flussufer; stabilisierte Flussufer veränderten die Hydrologie. Diese sogenannten trophischen Kaskaden zeigen, wie ökologische Systeme über innere Dynamiken verfügen, die durch gezielte, relativ kleine menschliche Eingriffe – die Rückkehr einer Art – in Gang gesetzt werden können, ohne dass der Mensch das gesamte System kontrolliert oder steuert. Das ist Allianztechnik im buchstäblichen Sinne: das Verstärken einer Eigentendenz des Systems, durch die das System selbst seine Komplexität und Resilienz wiederherstellt.

Regenerative Landwirtschaft als Vorschein der Allianztechnik

Die regenerative Landwirtschaft – ein Begriff, der sich in den vergangenen Jahrzehnten als Sammelbegriff für Praktiken entwickelt hat, die die Bodenfruchtbarkeit, die biologische Vielfalt und die Kohlenstoffbindung in landwirtschaftlichen Systemen wiederherstellen und erhalten – ist gegenwärtig der breiteste und politisch einflussreichste Kontext, in dem die Grundgedanken der Allianztechnik konkrete Gestalt angenommen haben. Sie ist damit ein besonders aufschlussreicher Vorschein im blochschen Sinne: eine gegenwärtige Praxis, in der das *Noch-Nicht* – eine andere Gestaltung des Verhältnisses zwischen menschlicher Landnutzung und natürlichen Systemen – bereits teilweise realisiert ist und damit zeigt, dass die Alternative nicht abstrakte Utopie, sondern konkrete Möglichkeit ist.

Die philosophische Substanz der regenerativen Landwirtschaft liegt in ihrer grundlegend anderen Ontologie des Bodens. Die konventionelle intensive Landwirtschaft behandelt Boden als inerten Träger von Nährstoffen, die durch chemische Düngung zugeführt werden; der Boden selbst ist Mittel, nicht Partner. Die regenerative Landwirtschaft hingegen – inspiriert von der Arbeit von Albert Howard, William Albrecht und der Biodynamik, aber vor allem von der zeitgenössischen Mikrobiomforschung – behandelt Boden als ein komplexes lebendiges System: als ein Ökosystem aus Bakterien, Pilzen, Fadenwürmern, Insekten und anderen Organismen, die in symbiotischen Verhältnissen mit den Pflanzen stehen und die eigentliche Grundlage der Bodenfruchtbarkeit bilden. Die Aufgabe der regenerativen

Landwirtschaft ist nicht die Zufuhr von Nährstoffen, sondern die Förderung der Aktivität und Diversität dieser lebendigen Systeme: die Allianztechnik auf der Ebene des Mikrobioms.

Die Konvergenz mit Blochs Grundgedanken ist offensichtlich und verdient explizite Anerkennung: Die regenerative Landwirtschaft arbeitet mit den Eigentendenzen des Bodens – seiner Tendenz zur Selbstorganisation, zur Komplexitätssteigerung, zur Nährstoffzirkulation –, anstatt diese Tendenzen durch externe Inputs zu ersetzen. Sie versteht die menschliche landwirtschaftliche Praxis als einen Eingriff in ein System, das eigene Dynamiken hat und das durch angemessene Unterstützung – richtiges Timing der Bearbeitung, Diversität der Kulturen, Integration von Tierhaltung – seine eigene Produktivität steigern kann, ohne auf externe Inputströme angewiesen zu sein. Das Ergebnis ist eine Landwirtschaft, die im Laufe der Zeit die Qualität ihres eigenen Produktionsmittels – des Bodens – verbessert, statt es zu erschöpfen: eine temporale Struktur, die der kapitalistischen Logik der kurzfristigen Ressourcenmaximierung diametral entgegengesetzt ist.

Darüber hinaus bietet die regenerative Landwirtschaft einen konkreten Beitrag zur Klimakrise, der in der Allianztechnik-Konzeption ontologisch fundiert werden kann: die Kohlenstoffbindung durch gesunden Boden und Vegetation. Lebendige Böden, Wälder, Feuchtgebiete und Graslandschaften binden Kohlenstoff aus der Atmosphäre in stabiler Form – eine ökologische Dienstleistung, die durch die Zerstörung dieser Ökosysteme seit Beginn der Industrialisierung massiv reduziert wurde. Die Wiederherstellung dieser Ökosysteme – durch regenerative Landwirtschaft, Aufforstung, Renaturierung von Feuchtgebieten – ist deshalb nicht nur eine Frage der Biodiversität, sondern ein zentrales Instrument der Klimapolitik. In Blochs Terminologie: Die Tendenz der Materie zur Komplexitätssteigerung und zur Kohlenstoffbindung, die in lebendigen Ökosystemen realisiert wird, ist eine reale Latenz, die durch die richtige menschliche Praxis – Allianztechnik – freigesetzt und verstärkt werden kann.

Politische Ökonomie der Allianztechnik: Die Verhältnisfrage

Die Würdigung der regenerativen Landwirtschaft und ähnlicher Praktiken als Vorscheine der Allianztechnik wäre jedoch unvollständig und potentiell irreführend, wenn sie nicht von der Frage der politischen Ökonomie begleitet würde: Unter welchen gesellschaftlichen Verhältnissen können diese Praktiken zur dominanten Form der Landnutzung werden? Und welche Verhältnisse verhindern gegenwärtig ihre Verbreitung?

Die Antwort auf die zweite Frage ist ernüchternd und nüchtern zugleich. Die gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse der Landwirtschaft – die Struktur der Agrarmärkte, die Subventionssysteme, die Eigentumsstrukturen des Bodens, die Machtverteilung entlang der Nahrungsmittelwertschöpfungskette – sind systematisch gegen die regenerative Landwirtschaft ausgerichtet. Die Subventionssysteme der EU-Agrarpolitik und des US-amerikanischen Farm Bill begünstigen flächenintensive Monokulturproduktion; die Eigentumsstrukturen des Bodens in vielen Teilen der Welt konzentrieren Land in den Händen weniger und machen langfristige Investitionen in Bodengesundheit für Pächter unattraktiv; die Preisgestaltung auf Agrarmärkten externalisiert die ökologischen Kosten der konventionellen Produktion und macht regenerative Methoden betriebswirtschaftlich riskanter, auch wenn sie volkswirtschaftlich vorteilhafter sind.

Bloch würde hier auf die Differenz zwischen der technischen und der politischen Dimension der Allianztechnik bestehen: Als technische Praxis – als Wissen und Können, das in der Interaktion mit natürlichen Systemen besteht – ist die Allianztechnik verfügbar; als politische Praxis – als gesellschaftlich dominante Form der Naturbeziehung, die durch institutionelle und ökonomische Strukturen ermöglicht und verbreitet wird – ist sie Gegenstand des Kampfs. Die Realisierung der Allianztechnik im gesellschaftlichen Maßstab erfordert deshalb nicht nur die Entwicklung und Verbreitung alternativer Praktiken, sondern die Transformation der Verhältnisse, die die destruktive Technik strukturell begünstigen: die Reform der Agrarsubventionen, die Demokratisierung der Eigentumsstrukturen des Bodens, die Integration ökologischer Kosten in die Marktpreise, die Stärkung bäuerlicher und lokaler Governance über Landnutzungsentscheidungen.

Diese politische Dimension der Allianztechnik verbindet sie mit der breiteren Forderung nach einer Ökonomie des Gemeinwohls: einer Wirtschaftsordnung, in der die Naturverhältnisse nicht durch die Logik der kurzfristigen Profitmaximierung strukturiert werden, sondern durch demokratisch ausgehandelte Ziele des langfristigen Gemeinwohls. Kate Raworths *Doughnut Economics* (2017) – das Modell einer Ökonomie, die innerhalb der ökologischen Grenzen des Planeten operiert und zugleich die sozialen Grundlagen für ein gutes Leben aller sicherstellt – ist ein zeitgenössischer Versuch, diese Forderung in eine ökonomische Sprache zu übersetzen, die politisch wirksam ist. Bloch würde an diesem Modell sowohl die Stärke – die Integration von Gerechtigkeits- und Nachhaltigkeitszielen in eine gemeinsame Rahmung – als auch eine Schwäche würdigen: Die Schwäche liegt in der tendenziellen Verhältnisneutralität des Modells, das Grenzen und Ziele benennt, ohne die Frage zu beantworten, welche gesellschaftlichen Verhältnisse und Machtstrukturen verändert werden müssen, damit Wirtschaften innerhalb dieser Grenzen möglich wird.

Allianztechnik und indigenes Wissen: Eine notwendige Begegnung

Eine philosophisch und politisch dringende Erweiterung der blochschen Allianztechnik ergibt sich aus der Begegnung mit indigenen Wissensformen und Naturpraktiken, die in der ökologischen Debatte der Gegenwart zunehmend als epistemische Ressourcen anerkannt werden. Diese Begegnung ist, wie in Abschnitt 9.3.4 ausführlicher zu entwickeln sein wird, für die blochsche Philosophie in mehrfacher Hinsicht herausfordernd: Sie konfrontiert sie mit Formen des Naturwissens, die nicht auf der europäischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie basieren, und mit Praktiken der Naturbeziehung, die nicht in die Sprache der Technik – auch nicht der Allianztechnik – übersetzt werden können, ohne fundamental verändert zu werden.

An dieser Stelle genügt es, den grundlegenden Punkt festzuhalten: Viele indigene Wissens- und Praxisformen realisieren, in je spezifischen kulturellen und ökologischen Kontexten, Grundzüge dessen, was Bloch als Allianztechnik beschreibt – die Responsivität gegenüber den Eigentendenzen natürlicher Systeme, die langfristige Orientierung an der Erhaltung ökologischer Komplexität, die Einbettung der menschlichen Praxis in die Rhythmen und Grenzen natürlicher Prozesse. Die milpa-Agroforstsysteme Mesoamerikas, die Terrassenagrarsysteme der Andenvölker, die Brandrodungszyklen australischer Aborigines, die Fischerei-Governance der pazifischen Inselvölker – diese Praktiken müssen nicht romantisch verklärt, dürfen aber auch nicht ignoriert werden: Sie repräsentieren

akkumuliertes Wissen über die Allianz mit natürlichen Systemen, das die europäische Naturwissenschaft und Philosophie ergänzt und bisweilen korrigiert.

Für die Allianztechnik als philosophische Kategorie bedeutet diese Begegnung eine Dezentralisierung und Pluralisierung: Es gibt nicht die eine Allianztechnik, die von einem universellen philosophischen Subjekt entwickelt und auf die Natur angewandt wird, sondern eine Vielheit von Allianztechniken, die in verschiedenen kulturellen und ökologischen Kontexten entstanden sind und die in Dialog miteinander treten müssen, um den Herausforderungen des Kapitalozäns zu begegnen. Bloch hat die universalistische Tendenz seiner Philosophie nie vollständig aufgegeben – und sie ist in bestimmten Hinsichten eine Stärke –, aber sie muss in der ökologischen Frage durch eine pluralistische Offenheit für nicht-europäische Wissensformen ergänzt werden, die den universalistischen Anspruch von innen heraus transformiert, ohne ihn vollständig aufzugeben.

Allianztechnik und das Noch-Nicht der Ökologie

Der Abschnitt schließt mit einer Rückbindung an die ontologische Ausgangsfrage des Kapitels: Was bedeutet Allianztechnik für das *Noch-Nicht* der Ökologie? Die Antwort, die aus der vorangegangenen Analyse hervorgeht, ist komplex und kann hier nur in Umrissen skizziert werden.

Das ökologische *Noch-Nicht* – eine Welt, in der das Verhältnis zwischen menschlicher Zivilisation und nicht-menschlicher Natur auf Allianz statt auf Ausbeutung basiert, in der die Produktivkraft der Ökosysteme erhalten und regeneriert wird, in der die biologische Vielfalt als Bedingung der Möglichkeit von Leben auf dem Planeten geschützt wird – ist kein abstraktes Ziel, das in einer fernen Zukunft liegt. Es ist in den Tendenzen der gegenwärtigen ökologischen Bewegungen, in den Praktiken der regenerativen Landwirtschaft und des *rewilding*, in den politischen Forderungen der Klimagerechtigkeitsbewegung und in den Wissensformen indigener Gemeinschaften bereits als reale Möglichkeit vorhanden. Es ist das, was Bloch das objektiv-reale Mögliche nennt: nicht das bloß Denkbare, sondern das in den Tendenzen der Wirklichkeit selbst Angelegte.

Die Allianztechnik ist das philosophische und praktische Instrument, durch das dieses objektiv-reale Mögliche realisiert werden kann – nicht als vollständige Verwirklichung des Ultimums, sondern als schrittweise Transformation der Verhältnisse in Richtung einer anderen Gestaltung des Naturverhältnisses. Sie ist der Kältestrom und der Wärmestrom der ökologischen Politik zugleich: der Kältestrom in ihrer empirisch informierten Analyse der Tendenzen und Möglichkeiten natürlicher Systeme; der Wärmestrom in ihrer utopischen Orientierung auf eine Welt hin, in der die menschliche geologische Kraft nicht als Fluch, sondern als Potenzial realisiert wird – als die Fähigkeit, mit der Materie, die auch wir sind, in einer Weise umzugehen, die ihrer Prozessualität und ihrem Überschuss gerecht wird.

9.2 Das Natur-Subjekt und der New Materialism

Die Entwicklung der Allianztechnik als philosophisch-praktische Antwort auf die ökologische Krise hat eine ontologische Voraussetzung, die in den vorangegangenen Abschnitten präsent war, aber noch nicht explizit entwickelt wurde: die Überzeugung, dass die Natur, mit der die Allianztechnik in Allianz tritt, nicht eine inerte, passive Masse ist, sondern ein Prozess mit eigener Dynamik, eigenen Tendenzen und einer Form von Handlungsmacht, die

– wenn auch nicht mit menschlicher Handlungsmacht identisch – philosophisch ernst genommen werden muss. Diese Überzeugung ist der Kern von Blochs Begriff des Natur-Subjekts: der These, dass die Natur nicht nur Objekt menschlicher Praxis, sondern in einem ontologisch belastbaren Sinne Mitsubjekt des historischen Prozesses ist.

Diese These war zu Blochs Lebzeiten philosophisch marginal – sie widersprach sowohl dem dominanten mechanistischen Naturbild der modernen Wissenschaft als auch dem anthropozentrischen Fokus der marxistischen Tradition. In der gegenwärtigen philosophischen Debatte hingegen ist sie in unvermuteter Gesellschaft: Der New Materialism – eine Strömung, die seit den 1990er Jahren in der anglophonen Philosophie, den Gender Studies, der Wissenschaftstheorie und der politischen Theorie an Einfluss gewonnen hat – teilt mit Bloch die Grundüberzeugung, dass Materie nicht inert, sondern aktiv ist, dass nicht-menschliche Entitäten Handlungsmacht besitzen und dass das Verhältnis zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem fundamental neu gedacht werden muss. Diese Konvergenz ist philosophisch produktiv und politisch relevant – sie gibt Blochs Natur-Subjekt-Konzeption eine zeitgenössische Sprache und zeitgenössische Gesprächspartner, die seine Einsichten schärfen und erweitern können.

Aber die Konvergenz ist keine vollständige Deckungsgleichheit. Zwischen Blochs Naturphilosophie und dem New Materialism bestehen Differenzen, die ebenso wichtig sind wie die Gemeinsamkeiten: Differenzen in der Frage der Normativität, der Teleologie, der Historizität und des politischen Subjekts. Diese Differenzen zu entwickeln ist ebenso notwendig wie die Konvergenzen zu würdigen, denn eine Synthese, die die Differenzen einebnet, wäre philosophisch unredlich und politisch orientierungslos. Der vorliegende Abschnitt entfaltet die Konstellation von Bloch und New Materialism in drei Schritten: durch die Analyse der Konvergenzen mit Jane Bennetts Konzeption der *vibrant matter*, durch die Auseinandersetzung mit Karen Barads *agential realism* als Theorie der Relationalität der Materie, und durch die Entwicklung der Differenzen, die Blochs Eigenständigkeit gegenüber dem New Materialism ausmachen.

9.2.1 Bennetts vibrant matter: Konvergenzen

Jane Bennetts *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (2010) ist das einflussreichste Werk des New Materialism im engeren Sinne und dasjenige, das die philosophische Tradition am direktesten herausfordert, die das Nicht-Menschliche als passiv, determiniert und handlungsunfähig behandelt. Bennetts Ausgangspunkt ist eine phänomenologische Beobachtung, die sie zu einer ontologischen These zuspitzt: In der alltäglichen Erfahrung begegnen uns nicht-menschliche Entitäten – Nahrungsmittel, Elektrizität, Metall, Müll – nicht als passive Objekte, die wir kontrollieren, sondern als Aktanten, die auf uns einwirken, unsere Pläne durchkreuzen, unerwartete Effekte produzieren und in Konfigurationen eingebettet sind, die über menschliche Kontrolle hinausgehen. Diese Erfahrung ist für Bennett nicht bloße Metapher oder Anthropomorphismus, sondern Ausdruck einer ontologischen Tatsache: Materie besitzt eine eigene Vitalität, eine Kapazität zur Überraschung, zur Resistenz, zur Mitgestaltung von Prozessen, die nicht auf menschliche Intentionen reduzierbar ist.

Der Begriff der *vibrant matter* – der lebendigen, vibrierenden Materie – bezeichnet diese ontologische These: Materie ist nicht das Gegenteil von Geist oder Leben, sondern selbst

auf eine Weise verfasst, die Aktivität, Dynamik und eine Form von Handlungsmacht einschließt. Bennett entwickelt diese These in der Auseinandersetzung mit einer Reihe von Denkern, von denen für die Bloch-Lektüre vor allem Spinoza, Deleuze und Guattari sowie Hans Driesch relevant sind; aber die tiefste philosophische Verwandtschaft, die Bennett selbst nicht expliziert, besteht mit der deutschen Naturphilosophie – und damit mit dem Denkhorizont, aus dem Blochs Naturphilosophie selbst erwächst.

Erste Konvergenz: Die Ablehnung des Materie-Geist-Dualismus

Die grundlegendste Konvergenz zwischen Bennett und Bloch liegt in der gemeinsamen Ablehnung des Dualismus von Materie und Geist, von Natur und Kultur, von Menschlichem und Nicht-Menschlichem. Dieser Dualismus ist für beide nicht nur eine philosophische Fehlkonstruktion, sondern eine politisch-ökologische Gefahr: Er ermöglicht die Behandlung der Natur als bloßes Mittel menschlicher Zwecke, weil er ihr jede Form von Eigenständigkeit, Aktivität und Wert abspricht, die nicht von menschlichen Bewertungen verliehen worden wäre.

Bloch hat diesen Dualismus aus seiner Materialismuskonzeption heraus abgelehnt: Materie ist bei ihm nicht das Tote, das der Geist belebt, sondern selbst der Träger von Tendenzen und Latenzen, der Quell des Novums und der Prozessualität. Der Geist ist nicht dem Materiellen entgegengesetzt, sondern seine höchste bislang realisierte Form: die Materie in ihrer selbstreflexiven Gestalt. Diese Konzeption hebt den Dualismus von innen auf – nicht indem sie den Geist auf Materie reduziert oder die Materie auf Geist erhebt, sondern indem sie beide als Momente eines einzigen, in sich differenzierten Prozesses begreift.

Bennett geht einen ähnlichen Weg, aber von einer anderen philosophischen Tradition ausgehend: von Spinozas Konzeption des einen Attributs, das sowohl als Ausdehnung als auch als Denken erscheint, und von Deleuzes Immanenzphilosophie, die jeden Dualismus von Innen und Außen, von Materie und Form, von passiver Substanz und aktiver Form aufhebt. Das Ergebnis ist eine Ontologie der Immanenz, in der die Grenze zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem, zwischen Handelndem und Erleidendem, graduell und kontextabhängig ist, nicht kategorial und absolut. Materie ist für Bennett nicht entweder vital oder inert, sondern immer in Graden und Konfigurationen vital: Elektronen, Enzyme, Ökosysteme, menschliche Körper und politische Institutionen sind alle Konfigurationen von Materie, die in graduell unterschiedlichem Maß Aktivität, Resistenz und Überraschungskapazität aufweisen.

Die philosophische Fruchtbarkeit dieser Konvergenz liegt in ihrer politisch-ökologischen Konsequenz: Wenn Materie durchgängig vital ist – wenn es keine prinzipielle ontologische Grenze zwischen lebendig und tot, zwischen handelnd und erleidend gibt –, dann kann die moralische und politische Berücksichtigung nicht an der Grenze des Menschlichen oder des bewusst Fühlenden aufhören. Die Frage, wer oder was politisch berücksichtigt werden muss, wird durch eine *vibrant-matter*-Ontologie radikaler gestellt als durch jede anthropozentrische oder auch tierschutzbewegungsinterne Ethik: Nicht nur Menschen, nicht nur Tiere, sondern Ökosysteme, Böden, Flüsse, Klimasysteme sind Entitäten mit eigener Aktivität und damit potentiell mit Ansprüchen auf Berücksichtigung.

Für Bloch hat diese Konsequenz eine direkte Verbindung zur Allianztechnik: Wenn die Natur, mit der die Allianztechnik in Allianz tritt, *vibrant matter* im Sinne Bennetts ist – aktiv,

tendenziös, überraschungsfähig –, dann ist die Allianztechnik nicht die Anwendung von Wissen über ein passives System, sondern ein Verhältnis zu einem Aktanten: ein Dialog, in dem beide Seiten einbringen, beide Seiten verändert werden und das Ergebnis aus keiner der beiden Seiten allein ableitbar ist.

Zweite Konvergenz: Handlungsmacht als verteiltes Phänomen

Die zweite und für die politische Ökologie besonders bedeutsame Konvergenz betrifft die Konzeption von Handlungsmacht (*agency*) als verteiltem, netzwerkförmigem Phänomen, das nicht einem einzelnen Akteur zugehört, sondern in Konstellationen von menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten emergiert. Bennett entwickelt diese Idee im Anschluss an Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie, geht aber über Latour hinaus, indem sie die Materialität der nicht-menschlichen Aktanten betont: Es ist nicht nur ihre semiotische Funktion als Zeichen und Symbole, sondern ihre materielle Eigenaktivität, die sie zu Aktanten macht.

Das paradigmatische Beispiel, das Bennett ausführlich entwickelt, ist das des nordamerikanischen Stromausfalls von 2003: Ein Ereignis, das durch ein Zusammenspiel von menschlichen Fehlern, technischen Systemzuständen, atmosphärischen Bedingungen und den physikalischen Eigenschaften des elektrischen Stroms selbst produziert wurde, ohne dass ein einzelner Akteur – menschlich oder nicht-menschlich – als alleinige Ursache identifiziert werden könnte. Die Handlungsmacht war verteilt: Sie lag in der Konfiguration des gesamten Netzwerks, nicht in einem seiner Elemente. Dieses Beispiel dient Bennett als Modell für eine allgemeinere Ontologie der Handlungsmacht: Handeln ist immer das Ergebnis von Assemblages – von Konstellationen heterogener Entitäten –, und die Zuschreibung von Handlungsmacht an einzelne menschliche Akteure ist eine Vereinfachung, die politisch und analytisch in die Irre führt.

Für Bloch hat diese Konzeption eine direkte Resonanz in seiner Kategorie der Tendenz: Die Tendenz, die in der Materie auf das *Noch-Nicht* verweist, ist nie die Tendenz eines einzelnen Subjekts, sondern emergiert aus Konstellationen von Prozessen, Verhältnissen und Kräften, die in ihrer Verdichtung eine Richtung annehmen. Das kollektive Subjekt der blochschen Hoffnung ist nicht die Summe individueller Hoffnungen, sondern ein emergentes Phänomen, das aus der Verdichtung kollektiver Erfahrungen, Tendenzen und Möglichkeiten entsteht. Bennetts Konzeption verteilter Handlungsmacht gibt dieser Einsicht eine materiologische Grundlage: Die Tendenz emergiert nicht aus dem Geist, sondern aus der Konfiguration der Materie – aus dem, was Bennett als *assemblage* bezeichnet.

Die politische Konsequenz dieser gemeinsamen Überzeugung ist für die ökologische Frage erheblich. Wenn Handlungsmacht verteilt ist und ökologische Krisen das Ergebnis von Assemblages sind, in denen menschliche und nicht-menschliche Entitäten gleichzeitig beteiligt sind, dann kann die Antwort auf diese Krisen nicht in der einseitigen Steigerung menschlicher Kontrolle liegen – das wäre die Illusion des Techno-Solutionismus. Sie muss in der Transformation der Assemblages liegen: in der Neugestaltung der Konfigurationen von menschlichen Praktiken, technologischen Systemen, natürlichen Prozessen und institutionellen Strukturen, aus denen die Krise emergiert. Das entspricht genau dem, was Bloch als konkrete Utopie beschreibt: nicht die Realisierung eines abstrakten Endzustands,

sondern die Transformation der Konstellationen, die das Bestehende produzieren, in Richtung der realen Möglichkeiten des Anderen.

Dritte Konvergenz: Ethik der Aufmerksamkeit

Eine dritte Konvergenz zwischen Bennett und Bloch liegt in dem, was als Ethik der Aufmerksamkeit bezeichnet werden kann: der Überzeugung, dass die richtige Haltung gegenüber der Natur – und gegenüber der Wirklichkeit überhaupt – eine der Responsivität und Offenheit ist, nicht der Kontrolle und Antizipation. Bennett entwickelt diese Ethik im Anschluss an Thoreau und Whitman: eine Haltung des *enchantment* – des Erstaunens vor der Vitalität der nicht-menschlichen Welt –, die die ethische Sensibilität für das Nicht-Menschliche schärft und die instrumentelle Behandlung der Natur als bloßes Mittel untergräbt.

Bloch hat eine analoge Haltung in seiner Kategorie des Staunens beschrieben, das er als den Ausgangspunkt des philosophischen Denkens bezeichnet: das Staunen vor der Tatsache, dass überhaupt etwas ist und nicht nichts, und dass dieses Etwas mehr ist als seine bisherige Realisierung. Dieses Staunen ist für Bloch nicht nur ein erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt, sondern eine ethische Haltung: die Bereitschaft, der Wirklichkeit in ihrer Überschüssigkeit zu begegnen, ohne sie sofort in bekannte Kategorien einzuordnen und damit zu schließen. Diese Haltung ist die epistemische Grundlage der *docta spes*: Eine Hoffnung, die staunt, ist eine, die offen bleibt für das Unerwartete, das Nicht-Antizipierbare, das *Noch-Nicht*.

Bennetts *enchantment* und Blochs Staunen sind strukturell homolog: Beide beschreiben eine Haltung der Offenheit gegenüber der Eigenaktivität des Nicht-Menschlichen, die der instrumentellen Behandlung der Natur entgegensteht und die als Grundlage einer anderen Praxis fungiert. Beide sind zudem dezidiert nicht-religiös in dem Sinne, dass sie das Staunen nicht auf eine transzendente Quelle zurückführen, sondern in der Immanenz der materiellen Welt verankern: Es ist die Materie selbst, die staunt, und zwar durch das Medium des menschlichen Bewusstseins, das ihre höchste bislang realisierte reflexive Form ist.

Diese Konvergenz hat eine konkrete politisch-ökologische Dimension, die über die erkenntnistheoretische Grundlagendebatte hinausweist. Die Kultivierung von Aufmerksamkeit gegenüber der Eigenaktivität nicht-menschlicher Entitäten – gegenüber dem Boden, dem Wasser, den Ökosystemen, den Klimasystemen – ist eine Voraussetzung für eine Politik, die diese Entitäten nicht als externe Kosten behandelt, sondern als Aktanten, deren Aktivität und Vulnerabilität politisch berücksichtigt werden muss. Die ökologischen Bewegungen, die in den vergangenen Jahrzehnten die Rechte von Ökosystemen – von Flüssen, Wäldern, Gletschern – gefordert und in einigen Ländern durchgesetzt haben, realisieren genau diese politische Konsequenz: Sie übersetzen die Ethik der Aufmerksamkeit gegenüber nicht-menschlicher Vitalität in institutionelle und rechtliche Formen, die die bisherige Ontologie des Eigentumsrechts – die Natur als Sache, die dem Menschen gehört – von innen heraus transformieren.

Die Grenzen der Konvergenz: Vorausschau auf die Differenzen

Die Würdigung der Konvergenzen zwischen Bennett und Bloch wäre unvollständig und philosophisch unredlich, wenn sie nicht von einer Vorausschau auf die Differenzen begleitet

würde, die in Abschnitt 9.2.3 ausführlicher entwickelt werden. Diese Differenzen sind nicht peripher, sondern betreffen das Zentrum beider Positionen.

Die erste und fundamentalste Differenz betrifft die Frage der Normativität. Bennetts *vibrant-matter*-Ontologie ist, in ihrer Grundstruktur, normativ indifferent: Die Vitalität der Materie ist eine ontologische Eigenschaft, die Metall, Nahrungsmittel, Ökosysteme und Krankheitserreger gleichermaßen auszeichnet. Bennett ist sich dieser Indifferenz bewusst und versucht, durch die Kategorie des *enchantment* eine ethische Haltung zu entwickeln, die aus der Ontologie hervorgeht; aber sie räumt ein, dass die Frage, welche Assemblages zu fördern und welche zu bekämpfen sind, durch ihre Ontologie allein nicht beantwortet werden kann. Bloch hingegen hat eine normativ gerichtete Ontologie: Das objektiv-reale Mögliche ist nicht beliebig, sondern weist in Richtung der Emanzipation; die Tendenz der Materie hat eine Richtung, die durch den Begriff der Heimat normativ qualifiziert ist. Diese normative Gerichtetheit ist der Vorteil der blochschen Position gegenüber Bennett – und zugleich ihr philosophisch problematischster Aspekt, der in Abschnitt 9.2.3 kritisch zu reflektieren ist.

Die zweite Differenz betrifft die Frage der Historizität. Bennett entwickelt ihre *vibrant-matter*-Ontologie primär als systematische Ontologie, nicht als geschichtsphilosophische Konzeption: Sie fragt, was Materie ist, nicht wie sie historisch geworden ist und wohin sie tendiert. Bloch hingegen ist genuin geschichtsphilosophisch: Das *Noch-Nicht* ist nicht nur eine ontologische Kategorie, sondern eine geschichtsphilosophische – es bezeichnet das, worauf hin die Geschichte tendiert, ohne determiniert zu sein. Diese Historizität gibt der blochschen Position eine orientierende Kraft, die bei Bennett fehlt: Die Frage, welche Konfigurationen von Mensch und Natur zu fördern sind, wird bei Bloch durch den Begriff der Heimat und des objektiv-real Möglichen orientiert – nicht als Determination, aber als Richtungsangabe. Die Integration dieser geschichtsphilosophischen Dimension in eine *vibrant-matter*-Ontologie ist eine der philosophischen Aufgaben, die die Konfrontation von Bloch und Bennett aufwirft – und die in den folgenden Abschnitten weiterverfolgt wird.

9.2.2 Barads Intra-action: Relationalität der Materie

Wenn Jane Bennetts *vibrant matter* die politisch-ökologische Dimension des New Materialism am direktesten entfaltet und damit den nächstliegenden Dialogpartner für Blochs Allianztechnik darstellt, dann ist Karen Barads *agential realism* – entwickelt in *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (2007) und in einer Reihe von Aufsätzen, die die philosophischen Konsequenzen dieser Position ausarbeiten – der ontologisch radikalste und philosophisch anspruchsvollste Beitrag des New Materialism. Barad geht weiter als Bennett, indem sie nicht nur die Aktivität der Materie behauptet, sondern die ontologische Priorität der Relationen gegenüber den *relata*: Es gibt keine vorgängigen Entitäten, die dann in Beziehungen eintreten, sondern Beziehungen, aus denen Entitäten erst hervorgehen. Diese These – die Barad als *intra-action* im Unterschied zur *interaction* formuliert – hat für die blochsche Philosophie des *Noch-Nicht* tiefgreifende Konsequenzen, die sowohl Anschlüsse als auch Herausforderungen darstellen.

Barads Ausgangspunkt ist die Quantenphysik und insbesondere Niels Bohrs Interpretation des Messprozesses. In der klassischen Physik gilt: Messung legt Eigenschaften einer bereits existierenden Entität fest. In der Quantenmechanik hingegen zeigt sich, dass die

Messung nicht eine bereits vorhandene Eigenschaft feststellt, sondern aktiv an der Konstitution dieser Eigenschaft beteiligt ist: Ein Elektron hat keine definierte Position, bevor es gemessen wird; die Position entsteht im Messprozess. Bohr hat aus dieser Beobachtung eine tief anti-realistische Konsequenz gezogen: Es gibt keine von der Messung unabhängige Realität. Barad hingegen zieht eine andere, philosophisch originellere Konsequenz: Es gibt eine Realität, aber diese Realität ist von Anfang an relational – die Entitäten entstehen durch und in ihren Relationen, nicht vor ihnen.

Intra-action versus Interaction: Die ontologische Grundunterscheidung

Die Unterscheidung zwischen *intra-action* und *interaction* ist der technische Kern von Barads philosophischer Innovation und verdient eine präzise Darstellung, bevor ihre Konsequenzen für den Dialog mit Bloch entwickelt werden können. *Interaction* bezeichnet die klassische ontologische Vorstellung: Zwei oder mehr Entitäten, die jeweils unabhängig voneinander existieren und definierte Eigenschaften haben, treten in Wechselwirkung. Ihre Wechselwirkung verändert sie möglicherweise, aber ihre grundlegende Natur – was sie sind – ist unabhängig von dieser Wechselwirkung. Diese Ontologie liegt nicht nur der klassischen Physik zugrunde, sondern auch dem größten Teil der sozialen und politischen Theorie: Individuen, Klassen, Institutionen werden als Entitäten behandelt, die unabhängig von ihren Relationen existieren und die dann in Relation zueinander treten.

Intra-action bezeichnet demgegenüber eine Ontologie, in der die Entitäten durch ihre Relationen erst konstituiert werden: Es gibt kein Elektron, das dann mit dem Messapparat interagiert; es gibt einen Messprozess, aus dem das Elektron als Entität mit bestimmten Eigenschaften hervorgeht. Analoges gilt für alle Entitäten: Es gibt keine Menschen, die dann in soziale Relationen eintreten; es gibt soziale Praktiken und Konfigurationen, aus denen menschliche Subjekte als bestimmte Art von Wesen hervorgehen. Es gibt keine Natur, die dann von Menschen genutzt wird; es gibt Praktiken der Naturnutzung, aus denen sowohl die Natur in einer bestimmten Gestalt als auch die Menschen in einer bestimmten Gestalt hervorgehen.

Diese Ontologie nennt Barad *agential realism*: Realismus, weil sie gegen konstruktivistische Positionen besteht, dass es eine Wirklichkeit jenseits menschlicher Repräsentationen gibt; *agential*, weil die Handlungsmacht (*agency*) nicht bei vorgängigen Entitäten liegt, sondern in den Praktiken der *intra-action* selbst entsteht. Handlungsmacht ist für Barad weder eine Eigenschaft von Subjekten noch eine Eigenschaft von Objekten, sondern ein Phänomen: etwas, das in bestimmten Konfigurationen von Praktiken, Apparaten und Diskursen emergiert und das sowohl menschliche als auch nicht-menschliche Komponenten hat.

Der Begriff des *Apparats* – ein zentrales, aber oft missverstandenes Konzept in Barads Theorie – bezeichnet nicht bloß technische Geräte, sondern alle Konfigurationen von Praktiken und Materialitäten, durch die Realität eine bestimmte Gestalt annimmt. Ein wissenschaftliches Labor ist ein Apparat; eine rechtliche Institution ist ein Apparat; ein Ökosystem ist ein Apparat; ein gesellschaftliches Verhältnis der Produktion ist ein Apparat. Durch solche Apparate werden *cuts* vorgenommen – Schnitte, durch die Entitäten als distinkt konstituiert werden: das Subjekt von seinem Objekt, das Menschliche vom Nicht-Menschlichen, das Relevante vom Irrelevanten. Diese Schnitte sind nicht willkürlich oder konstruiert – sie erzeugen reale Unterschiede in der Welt –, aber sie sind auch nicht

naturgegeben: Sie sind materielle Praktiken, die andere Konfigurationen hätten sein können und sein könnten.

Erste Konvergenz mit Bloch: Prozessontologie der Wirklichkeit

Die tiefste Konvergenz zwischen Barad und Bloch liegt in der gemeinsamen Ablehnung einer Ontologie, die das Sein als Aggregat von feststehenden Entitäten mit definierten Eigenschaften behandelt. Blochs S-P-Formel – das Subjekt ist mehr als sein bisheriges Prädikat, es trägt in sich eine Offenheit, die es über seine aktuelle Bestimmtheit hinausweist – ist in gewissem Sinne die philosophische und anthropologische Version von Barads *intra-action*: Auch bei Bloch sind Entitäten – Subjekte, Materie, Prozesse – nicht vollständig bestimmt, sondern immer in einem Zustand der Werdung, der aus den aktuellen Relationen nicht vollständig ableitbar ist.

Dieser geteilte Prozesscharakter der Wirklichkeit hat für die ökologische Frage direkte Konsequenzen. Wenn Ökosysteme nicht Aggregate von Entitäten mit festen Eigenschaften sind, sondern Konfigurationen von *intra-actions*, aus denen Entitäten mit je kontextabhängigen Eigenschaften hervorgehen, dann ist die Idee einer natürlichen Ordnung, die es zu bewahren oder wiederherzustellen gilt, philosophisch problematisch: Es gibt keine zeitlose Natur-Ordnung, sondern historisch je spezifische Konfigurationen, die sich in Abhängigkeit von den Praktiken verändern, die auf sie einwirken. Diese Einsicht ist für die Allianztechnik bedeutsam: Eine Allianztechnik, die mit den Tendenzen der Natur arbeitet, muss offen sein für die Tatsache, dass diese Tendenzen nicht festgelegt, sondern in ständiger Bewegung sind und dass die menschliche Praxis an ihrer Konstitution beteiligt ist.

Bloch hat diese Einsicht in einer weniger technischen, aber ontologisch analogen Weise formuliert: Die Natur ist kein geschlossenes System, das eine feste Ordnung realisiert, sondern ein offener Prozess, der auf Überschuss angelegt ist und dessen Zustand immer mehr ist als seine bisherige Realisierung. Die Konvergenz mit Barad liegt darin, dass beide die Offenheit der Wirklichkeit ontologisch verankern: nicht als Unwissenheit über einen in Wirklichkeit determinierten Zustand, sondern als Eigenschaft der Wirklichkeit selbst, die in ihrer Prozessualität immer Möglichkeiten enthält, die noch nicht realisiert sind.

Zweite Konvergenz: Die Koproduktion von Mensch und Natur

Die zweite bedeutsame Konvergenz betrifft die Idee der Ko-Produktion von Menschlichem und Nicht-Menschlichem. Barads *intra-action* beschreibt, wie Mensch und Natur, Subjekt und Objekt, Kultur und Materialität sich wechselseitig konstituieren: Es gibt kein menschliches Subjekt, das der Natur vorausgeht und auf sie einwirkt, und keine Natur, die dem menschlichen Eingriff vorausgeht und von ihm verändert wird; es gibt Konfigurationen von Praktiken, aus denen beides zugleich und in wechselseitiger Konstitution hervorgeht.

Diese Idee der Ko-Produktion hat bei Bloch eine Entsprechung in seiner Konzeption der Allianztechnik: Die Allianz zwischen Mensch und Natur ist keine Beziehung zwischen zwei vorher unabhängigen Entitäten, sondern ein Prozess der wechselseitigen Transformation, in dem beide Seiten verändert werden. Der Bauer, der die Tendenzen des Bodens aufnimmt und mit ihnen arbeitet, ist nach der Arbeit ein anderer als vorher; der Boden, mit dem er gearbeitet hat, ist nach der Arbeit ein anderer als vorher. Die Allianztechnik konstituiert beide Seiten der Allianz im Vollzug der Allianz selbst – sie ist nicht Einwirkung auf eine fertige

Natur, sondern Ko-Produktion einer Konstellation, aus der Mensch und Natur in neuer Gestalt hervorgehen.

Barads *intra-action*-Begriff präzisiert und vertieft diese blochsche Intuition auf eine Weise, die philosophisch erheblich weiterführt. Er macht deutlich, dass die Ko-Produktion nicht symmetrisch sein muss: Die Schnitte, die durch Apparate vorgenommen werden, erzeugen Asymmetrien – bestimmte Entitäten werden als Subjekte konstituiert, andere als Objekte; bestimmte Praktiken werden als Handeln konstituiert, andere als Erleiden. Diese Asymmetrien sind nicht ontologisch vorgeschrieben, aber sie sind auch nicht beliebig: Sie sind das Ergebnis spezifischer materiell-diskursiver Konfigurationen, die verändert werden können, wenn die Apparate – die Praktiken, Institutionen und Materialitäten, durch die Schnitte vorgenommen werden – verändert werden.

Für die politische Ökologie hat diese Einsicht eine direkte Konsequenz: Die Apparate, durch die Natur als Objekt menschlicher Nutzung konstituiert wird – die rechtlichen Eigentumsregime, die ökonomischen Bewertungssysteme, die wissenschaftlichen Messmethoden, die politischen Entscheidungsprozesse –, sind keine neutralen Spiegel einer natürlich gegebenen Ordnung, sondern aktive Produzenten dieser Ordnung. Die Transformation des Naturverhältnisses in Richtung der Allianztechnik erfordert deshalb die Transformation dieser Apparate: die Entwicklung neuer rechtlicher Formen, die Natur als Mitsubjekt anerkennen; neuer ökonomischer Bewertungssysteme, die ökologische Komplexität als Wert erfassen; neuer wissenschaftlicher Methoden, die die Eigenaktivität natürlicher Systeme nicht als Störgröße, sondern als Ressource behandeln.

Diffractive Methodology als Erkenntnisform des Noch-Nicht

Ein dritter Anschlusspunkt zwischen Barad und Bloch liegt in Barads methodologischem Begriff der Diffraktion, den sie im Anschluss an Donna Haraway entwickelt und der bereits im Zusammenhang mit der relationalen Ontologie der Hoffnung erwähnt wurde. Diffraktion als Erkenntnisform beschreibt eine Haltung des Denkens, die nicht auf Reflexion – die Rückspiegelung des Anderen im Licht des Selben –, sondern auf Interferenz setzt: das produktive Aufeinandertreffen von Perspektiven, das neue Muster erzeugt, die in keiner der beteiligten Perspektiven allein enthalten waren.

Für Bloch hat diese Erkenntnisform eine strukturelle Analogie in seiner Konzeption des Kälte- und Wärmestroms als dialektischer Einheit: Das Denken der *docta spes* interferiert mit der Wirklichkeit, die es analysiert – es verändert sie und wird von ihr verändert –, und das Ergebnis ist eine Erkenntnis, die weder rein analytisch noch rein affektiv ist, sondern beides in einer Weise integriert, die über ihre Ausgangspunkte hinausweist. Diese Erkenntnis ist diffraktiv im Sinne Barads: Sie erzeugt neue Muster des Denkens, indem sie verschiedene Perspektiven – die der Analyse und die der Hoffnung, die der Wirklichkeit und die des Möglichen – interferieren lässt.

Die diffractive methodology hat für die Ökologie des *Noch-Nicht* eine konkrete Bedeutung: Sie beschreibt eine Forschungs- und Praxishaltung, die offen ist für das Überraschende, das in der Begegnung mit nicht-menschlichen Systemen entsteht; die nicht mit einer vorgefertigten Theorie an ökologische Probleme herantritt und die Wirklichkeit in diese Theorie presst, sondern sich durch die Wirklichkeit informieren und korrigieren lässt; und die dabei dennoch normativ orientiert bleibt – durch die Frage, welche Konfigurationen von

Mensch und Natur das Leben aller Beteiligten fördern und welche es zerstören. Diese Kombination von epistemischer Offenheit und normativer Orientierung ist das, was Bloch als *docta spes* beschreibt: gelehrte Hoffnung, die durch die Erfahrung der Wirklichkeit geschärft wird, ohne ihre orientierende Kraft zu verlieren.

Materielle Diskursivität und Blochs Materie-Begriff

Ein philosophisch besonders tiefes Konvergenzfeld zwischen Barad und Bloch eröffnet sich in Barads Begriff der materiellen Diskursivität und seinem Verhältnis zu Blochs Materialismuskonzeption. Barad wendet sich gegen die Tendenz des Poststrukturalismus, die Konstitution von Realität primär als sprachliche oder diskursive Praxis zu beschreiben: Nicht Sprache und Diskurs allein konstituieren Wirklichkeit, sondern materiell-diskursive Praktiken – Konfigurationen, in denen Materialität und Bedeutung nicht getrennt werden können, weil Bedeutung immer in materielle Träger eingebettet ist und Materialität immer von Bedeutungspraktiken durchdrungen ist.

Diese These ist für Blochs Materialismuskonzeption bedeutsam, weil sie eine Lücke schließt, die in Blochs eigenem Denken vorhanden ist. Bloch hat immer betont, dass Materie nicht die stumme, bedeutungslose Masse der mechanistischen Physik ist, sondern der Träger von Tendenzen, Latenzen und Möglichkeiten, die bedeutsam sind im Sinne des *Noch-Nicht*. Aber er hat die Frage, wie diese Bedeutsamkeit der Materie mit der menschlichen Sprache und Diskurspraxis zusammenhängt, nicht systematisch entwickelt. Barads materiell-diskursive Praktiken bieten hier eine Antwort: Die Bedeutsamkeit der Materie ist nicht unabhängig von den Praktiken, durch die Menschen mit ihr umgehen und durch die sie artikuliert wird; aber sie ist auch nicht auf diese Praktiken reduzierbar, weil die Materie selbst Eigenschaften hat, die den Praktiken Widerstand leisten und sie formen. Das Verhältnis zwischen der Bedeutsamkeit der Materie und der menschlichen Praxis ist eines der wechselseitigen Konstitution: Menschen geben der Materie Bedeutung, aber die Materie formt auch die Bedeutungen, die ihr gegeben werden können.

Für die Ökologie des *Noch-Nicht* hat diese Einsicht eine direkte Relevanz: Die ökologische Krise ist nicht nur ein ökonomisches oder politisches Problem, sondern auch ein semantisches – ein Problem der Bedeutungen, die bestimmten Naturentitäten zugeschrieben werden und die bestimmte Praktiken ermöglichen und andere ausschließen. Die Reduktion des Waldes auf seinen Holzwert, des Flusses auf seinen Wasserkraftpotential, des Bodens auf seine Agrarproduktivität – diese Bedeutungszuschreibungen sind nicht bloß kulturelle Überzeugungen, sondern materiell-diskursive Praktiken, die in rechtlichen Eigentumsregimen, ökonomischen Bewertungssystemen und technologischen Infrastrukturen verankert sind und die reale Effekte auf die materiellen Ökosysteme haben. Ihre Transformation ist eine der Aufgaben einer Allianztechnik, die nicht nur das technische Verhältnis zur Natur, sondern auch die materiell-diskursiven Apparate verändert, durch die Natur konstituiert wird.

Die Grenzen des agential realism aus blochscher Perspektive

Die Würdigung der Konvergenzen zwischen Barad und Bloch wäre unvollständig ohne eine Reflexion auf die Grenzen des *agential realism* aus blochscher Perspektive – Grenzen, die in Abschnitt 9.2.3 ausführlicher entwickelt werden, aber hier bereits skizziert werden können.

Die tiefste Grenze liegt in der Frage der Teleologie und Normativität. Barads *intra-action*-Ontologie ist, in ihrer Grundstruktur, nicht teleologisch: Sie beschreibt, wie Entitäten durch *intra-actions* konstituiert werden, gibt aber keine Auskunft darüber, welche Konfigurationen von *intra-actions* bevorzugt werden sollten. Die normative Frage – welche materiell-diskursiven Praktiken zu fördern und welche zu bekämpfen sind – ist in Barads Ontologie nicht beantwortet, auch wenn sie in ihrer politischen Praxis als engagierte Feministin und Physikphilosophin implizit immer präsent ist. Diese normative Lücke ist ein philosophisches Defizit, das Bloch durch seinen Begriff des objektiv-real Möglichen zu schließen sucht: die Behauptung, dass in den Tendenzen der Wirklichkeit selbst Hinweise auf vorzugswürdige Konfigurationen enthalten sind – Konfigurationen, die das Leben aller Beteiligten, menschlichen und nicht-menschlichen, ermöglichen und entfalten.

Eine zweite Grenze betrifft die Frage der Historizität. Barads Theorie ist, trotz ihrer philosophischen Tiefe, primär systematisch-ontologisch ausgerichtet: Sie entwickelt eine allgemeine Theorie der Konstitution von Wirklichkeit durch *intra-actions*, ohne diese Konstitution in einem geschichtsphilosophischen Rahmen zu verorten. Bloch hingegen ist wesentlich Geschichtsphilosoph: Das *Noch-Nicht* ist keine ontologische Kategorie, die gleichmäßig für alle Zeiten und Orte gilt, sondern eine geschichtsphilosophische, die auf eine spezifische Richtung der historischen Bewegung verweist. Die Integration von Barads systematischer Ontologie mit Blochs geschichtsphilosophischer Orientierung ist eine der philosophischen Aufgaben, die der Dialog zwischen beiden Positionen aufwirft – und die für eine politisch wirksame Ökologie des *Noch-Nicht* eine besondere Dringlichkeit gewinnt, weil die ökologische Krise eine historisch spezifische ist, die eine historisch spezifische Antwort erfordert.

Eine dritte, subtilere Grenze betrifft die Frage der Komplexität der Schnitte. Barads Theorie der agentiellen Schnitte (*agential cuts*) beschreibt, wie durch Apparate Trennungen zwischen Entitäten vorgenommen werden, die diese Entitäten als distinkt konstituiert werden. Was die Theorie weniger klar macht, ist, wer oder was die Schnitte vornimmt und welche Kräfte dabei wirksam sind. In Barads Theorie erscheinen Apparate als die Agenten der Schnitte, aber die Frage, wer die Apparate gestaltet und kontrolliert – und damit, wer die Macht über die Konstitution von Entitäten und Relationen hat –, bleibt unterbelichtet. Bloch hingegen hat immer auf der politisch-ökonomischen Dimension der Konstitution von Realität bestanden: Die Verhältnisse, die bestimmte Möglichkeiten öffnen und andere schließen, sind nicht beliebige Apparate, sondern historisch produzierte Machtverhältnisse, die spezifische Interessen repräsentieren und gegen andere Interessen durchgesetzt werden. Die Integration dieser Macht-Dimension in Barads *intra-action*-Theorie ist eine Aufgabe, die der Dialog mit Bloch ans Licht bringt und die für eine politisch wirksame Ökologie des *Noch-Nicht* unerlässlich ist.

9.2.3 Blochs Eigenständigkeit der Natur: Differenzen

Die vorangegangenen Unterkapitel haben die produktiven Konvergenzen zwischen Blochs Naturphilosophie und dem New Materialism entfaltet: die gemeinsame Ablehnung der Materie-Geist-Dichotomie, die Konzeption von Handlungsmacht als verteiltem und relationalem Phänomen, die Ethik der Aufmerksamkeit gegenüber nicht-menschlicher Aktivität, die Idee der Ko-Produktion von Mensch und Natur. Diese Konvergenzen sind real und philosophisch bedeutsam – sie geben Blochs Natur-Subjekt-Konzeption eine

zeitgenössische Sprache und zeigen, dass seine Naturphilosophie nicht musealer Anachronismus, sondern lebendige Ressource für gegenwärtige Debatten ist. Aber sie drohen, wenn sie nicht durch eine präzise Analyse der Differenzen ergänzt werden, zu einer falschen Homogenisierung zu führen: zur Vorstellung, dass Bloch und der New Materialism im Wesentlichen dasselbe denken und sich nur in ihrem Vokabular unterscheiden. Diese Vorstellung wäre philosophisch unredlich und politisch orientierungslos, weil sie die Einsichten, die aus der Spannung zwischen den Positionen hervorgehen, zugunsten einer bequemen Synthese preisgibt.

Die Differenzen zwischen Blochs Eigenständigkeit der Natur und dem New Materialism sind fundamental und betreffen vier philosophisch zentrale Dimensionen: die Frage der Teleologie und Normativität, die Frage der Historizität und Geschichtsphilosophie, die Frage der Stufenontologie und des Subjektstatus der Natur, und die Frage der politischen Konsequenzen, die sich aus verschiedenen Naturontologien ergeben. Diese Differenzen zu entfalten ist nicht nur exegetisch relevant, sondern philosophisch produktiv: Aus den Spannungen zwischen Bloch und dem New Materialism lassen sich Einsichten gewinnen, die keine der beteiligten Positionen allein formulieren kann.

Die erste Differenz: Teleologie versus Kontingenz

Die grundlegendste Differenz zwischen Bloch und dem New Materialism betrifft die Frage der Teleologie: ob die Prozessualität der Materie eine Richtung hat oder nicht. Für Bloch ist die Antwort klar und bildet eine der Grundsäulen seiner gesamten Philosophie: Die Materie tendiert. Sie ist nicht beliebig prozessual, nicht einfach in Bewegung ohne Richtung, sondern auf etwas hin orientiert – auf das *Noch-Nicht*, auf die Entfaltung der in ihr angelegten Möglichkeiten, auf das, was Bloch in seiner teleologischen Sprache als Heimat beschreibt. Diese Teleologie ist, wie im ersten Teil dieser Untersuchung ausführlich entwickelt, keine deterministische: Sie garantiert nicht das Ergebnis, sie schließt Rückschläge, Katastrophen und das Verfehlen der Möglichkeit nicht aus. Aber sie behauptet eine Richtungssensibilität der Materie: dass bestimmte Entwicklungen mit den Tendenzen der Materie konvergieren und andere gegen sie laufen, und dass diese Konvergenz oder Divergenz nicht beliebig ist, sondern ontologisch verankert.

Der New Materialism – sowohl in Bennetts als auch in Barads Version, aber auch in anderen Varianten wie dem Spekulativen Realismus oder der Objekt-orientierten Ontologie – tendiert demgegenüber zur ontologischen Kontingenz: zur Überzeugung, dass die Prozessualität der Materie keine inhärente Richtung hat, dass die Emergenz von Komplexität und Novum in der Materie zwar real ist, aber keine teleologische Struktur besitzt. Bennett beschreibt die vibrierende Materie als inhärent überraschend und kreativ, aber nicht als auf ein Ziel hin orientiert; Barad beschreibt die *intra-actions* als konstitutiv offen, aber nicht als auf eine bestimmte Konfiguration hin ausgerichtet. Diese Kontingenzontologie ist philosophisch motiviert durch die verständliche Skepsis gegenüber teleologischen Narrativen, die in der Geschichte immer wieder zur Legitimation von Herrschaft und Unterdrückung missbraucht wurden: Wenn die Geschichte auf ein bestimmtes Ziel hin tendiert, dann können diejenigen, die zu wissen vorgeben, welches dieses Ziel ist, die Unterdrückung derer rechtfertigen, die angeblich gegen die Richtung der Geschichte stehen.

Diese Skepsis ist berechtigt und Bloch hat sie in seiner Kritik der deterministischen Teleologien des orthodoxen Marxismus geteilt. Aber die Antwort auf die Missbrauchsgeschichte der Teleologie kann nicht die vollständige Preisgabe jedes teleologischen Denkens sein, ohne einen philosophischen und politischen Preis zu zahlen, der höher ist als der Gewinn. Ohne eine Form von Richtungssensibilität der Wirklichkeit – ohne die Überzeugung, dass bestimmte Entwicklungen realer und emanzipatorisch bedeutsamer sind als andere – verliert die politische Praxis ihre ontologische Verankerung und wird zu einem bloßen Ausdruck von Präferenzen, der keine andere Legitimation als den Willen derer hat, die ihn durchsetzen. Bennetts *vibrant matter* ist ontologisch demokratisch in dem Sinne, dass alle Konfigurationen von Materie gleich real sind; aber sie ist damit politisch orientierungslos in dem Sinne, dass sie keine Grundlage bietet, um zwischen Konfigurationen zu unterscheiden, die das Leben fördern, und solchen, die es zerstören.

Bloch würde hier auf die Kategorie des objektiv-real Möglichen insistieren: Es gibt in der Wirklichkeit selbst – in den Tendenzen der materiellen Prozesse, in den Latenzen der sozialen Verhältnisse, in den Vorscheinen des Anderen in kulturellen Praktiken – Hinweise darauf, welche Möglichkeiten real und welche abstrakt sind, welche Entwicklungen mit den Tendenzen der Wirklichkeit konvergieren und welche gegen sie laufen. Diese Hinweise sind keine deterministischen Vorhersagen und keine gottgegebenen Weisungen; sie sind das Ergebnis der nüchternen Analyse – des Kältestroms – kombiniert mit der utopischen Orientierung – des Wärmestroms –, die zusammen die *docta spes* konstituieren. Eine Naturphilosophie, die auf diese Form der Richtungssensibilität verzichtet, ist nicht freier als die teleologische, sondern orientierungsloser: Sie kann die Frage, warum man für ökologische Transformation kämpfen soll, nicht beantworten, ohne auf normative Ressourcen zurückzugreifen, die sie aus ihrer eigenen Ontologie nicht gewinnen kann.

Die zweite Differenz: Geschichtsphilosophie versus Systemontologie

Die zweite Differenz betrifft die Historizität der Naturphilosophie. Bloch ist, wie mehrfach betont, wesentlich Geschichtsphilosoph: Seine Naturphilosophie ist nicht eine Ontologie von zeitlosen Strukturen, sondern eine Beschreibung der Natur in ihrer historischen Bewegung auf das *Noch-Nicht* hin. Die Stufenleiter der Natur – das Anorganische, das Organische, das Bewusste, das Selbstbewusste – ist keine statische Taxonomie, sondern eine geschichtsphilosophische Erzählung: die Geschichte der Materie, die sich in immer komplexeren Formen entfaltet und dabei immer reichere Möglichkeiten des Seins realisiert. Diese Geschichte hat eine Richtung – nicht determiniert, aber tendenziell –, und die gegenwärtige Situation ist in ihr verortet als ein Moment, in dem bestimmte Möglichkeiten auf ihre Realisierung drängen und bestimmte Entwicklungen das Verfehlen dieser Möglichkeiten darstellen.

Der New Materialism hingegen ist, in seinen prominentesten Versionen, primär systematisch-ontologisch: Er entwickelt eine Theorie der Beschaffenheit der Materie, nicht eine Erzählung ihrer Geschichte. Bennetts *vibrant matter* ist in allen Konfigurationen vibrierend – es gibt keine privilegierten Momente in der Geschichte der Materie, an denen ihre Vitalität sich klarer manifestiert als in anderen. Barads *intra-action* ist eine Beschreibung der allgemeinen Struktur der Wirklichkeitskonstitution, die für Elektronen und für politische Institutionen gleichermaßen gilt. Diese Ahistorizität ist nicht zufällig: Sie entspricht dem philosophischen Projekt des New Materialism, eine Ontologie zu entwickeln, die über die

Grenzen der europäischen Geschichtsphilosophie hinausweist und nicht in deren teleologische Narrative verfällt.

Aus blochscher Perspektive ist diese Ahistorizität jedoch ein Verlust, der politisch folgenreich ist. Die Diagnose der Gegenwart – die Identifikation der Momente, in denen das *Noch-Nicht* als reale Möglichkeit auf der Tagesordnung steht, und der Kräfte, die seine Realisierung blockieren – erfordert eine geschichtsphilosophische Rahmung: ein Verständnis davon, wie die gegenwärtige Situation aus historischen Prozessen hervorgegangen ist und welche Tendenzen in ihr auf Transformation drängen. Eine Naturphilosophie, die diese geschichtsphilosophische Dimension nicht entwickelt, kann die ökologische Krise zwar ontologisch beschreiben – als Konfiguration von *intra-actions*, die bestimmte Entitäten konstituieren –, aber nicht historisch verorten: als Produkt spezifischer gesellschaftlicher Verhältnisse, die durch spezifische politische Praxis transformiert werden müssen.

Für die Ökologie des *Noch-Nicht* ist diese geschichtsphilosophische Dimension unentbehrlich. Die ökologische Krise ist nicht ein allgemeines ontologisches Problem der Materie, sondern ein historisch spezifisches Problem: das Produkt einer bestimmten Epoche, einer bestimmten Produktionsweise, bestimmter Machtstrukturen und kultureller Selbstverständnisse, die in einer bestimmten geschichtlichen Situation entstanden sind und in einer anderen enden müssen. Die Allianztechnik ist nicht ein zeitloses Prinzip der Naturbeziehung, sondern eine historische Aufgabe: die Aufgabe, unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts – mit dem Wissen der Ökologiewissenschaften, den Erkenntnissen der politischen Ökologie, den Erfahrungen der Klimagerechtigkeitsbewegung – Verhältnisse zu entwickeln, die die Natur als Mitsubjekt ernst nehmen. Diese Aufgabe hat eine Geschichte, und das Verständnis dieser Geschichte ist Bedingung der Möglichkeit ihrer Bearbeitung.

Die dritte Differenz: Stufenontologie und der besondere Status des Menschlichen

Die dritte Differenz betrifft die Frage, ob es ontologisch bedeutsame Stufen in der Komplexität der Materie gibt und ob das Menschliche einen besonderen ontologischen Status unter diesen Stufen einnimmt. Bloch bejaht beide Fragen mit Nachdruck: Seine Stufenleiter der Natur beschreibt eine reale ontologische Hierarchie, in der höhere Stufen der Komplexität emergente Eigenschaften besitzen, die auf den niedrigeren Stufen nicht präsent sind; und das Menschliche nimmt in dieser Stufenleiter eine besondere Position ein, weil es die Stufe ist, auf der die Natur sich selbst reflexiv wird und die Möglichkeit der bewussten Selbstgestaltung realisiert.

Diese Stufenontologie ist nicht im Sinne eines wertenden Anthropozentrismus zu verstehen – Bloch reduziert die nicht-menschliche Natur nicht auf ein Mittel menschlicher Zwecke –, aber sie impliziert eine qualitative Differenz zwischen dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen, die in der Politik relevant ist: Das menschliche Subjekt trägt eine besondere Verantwortung für die Gestaltung der Verhältnisse, weil es als einziges Wesen die Fähigkeit hat, diese Verhältnisse bewusst zu reflektieren und auf das *Noch-Nicht* hin zu gestalten.

Der New Materialism hingegen tendiert zu einer Nivellierung dieser qualitativen Differenz: Wenn Handlungsmacht verteilt ist und nicht-menschliche Entitäten gleichwertige Aktanten sind, wenn die Grenze zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem graduell und kontextabhängig ist, dann verliert die besondere Stellung des Menschlichen ihren

ontologischen Rückhalt. Dies ist, wie oben angedeutet, in gewisser Hinsicht eine politisch produktive Geste: Sie untergräbt den Anthropozentrismus, der die ökologische Zerstörung legitimiert hat, und öffnet den Blick für die Handlungsmacht und den Wert nicht-menschlicher Entitäten. Aber sie hat auch eine problematische Seite: Sie tendiert dazu, die besondere Verantwortlichkeit des Menschlichen zu unterhöhlen, die aus seiner besonderen reflexiven Kapazität erwächst.

Bloch würde hier auf einem Punkt bestehen, der politisch unentbehrlich ist: Das Menschliche ist als einziges Wesen in der Lage, die Frage des *Noch-Nicht* zu stellen und auf ihre Beantwortung hinzuarbeiten. Diese Fähigkeit begründet nicht eine Herrschaft über die Natur, sondern eine Verantwortung gegenüber ihr: die Verantwortung, die menschliche geologische Kraft in eine Richtung zu lenken, die das Leben aller – menschlichen und nicht-menschlichen – ermöglicht und entfaltet. Diese Verantwortung kann nur von einem Wesen getragen werden, das sich zu den Verhältnissen in einem reflexiven Verhältnis versteht: das sich fragt, was es tut, was es tun könnte und was es tun sollte. Elektronen, Ökosysteme und Klimasysteme sind Aktanten; aber sie tragen keine Verantwortung im blochschen Sinne, weil sie keine Fähigkeit zur normativen Selbstreflexion haben.

Die politische Konsequenz dieser Differenz ist erheblich: Eine Naturphilosophie, die die besondere Verantwortlichkeit des Menschlichen verneint, läuft Gefahr, die politische Handlungsmacht zu diffundieren, die für die ökologische Transformation nötig ist. Wenn alle Aktanten gleich sind, wenn Handlungsmacht gleichmäßig in Assemblages verteilt ist, ohne ein Subjekt zu haben, das für die Konfiguration dieser Assemblages verantwortlich gemacht werden kann, dann wird die politische Forderung nach Transformation diffus: Wer ist dafür verantwortlich, die Assemblages zu verändern? Wer muss handeln? Bloch insistiert auf der Notwendigkeit eines kollektiven politischen Subjekts, das diese Verantwortung trägt – nicht weil das Menschliche der Natur überlegen ist, sondern weil es das einzige Wesen ist, das die Verhältnisse bewusst gestalten und damit für ihre Gestaltung zur Rechenschaft gezogen werden kann.

Die vierte Differenz: Normativität aus der Ontologie

Die vierte und philosophisch vielleicht subtilste Differenz betrifft die Frage, wie Normativität aus der Ontologie gewonnen werden kann oder ob dies überhaupt möglich ist. Bloch hat – und das ist eine der philosophisch kühnsten und problematischsten Züge seines Denkens – versucht, Normativität aus der Ontologie abzuleiten: aus der Beschreibung der Tendenzen der Materie eine Orientierung darüber zu erhalten, was sein soll. Das objektiv-reale Mögliche ist für Bloch nicht nur deskriptiv, sondern normativ: Es bezeichnet nicht nur, was möglich ist, sondern was angestrebt werden soll, weil es in den Tendenzen der Wirklichkeit selbst angelegt ist und weil seine Realisierung das Leben aller ermöglicht und entfaltet.

Dieser Versuch, Normativität aus der Ontologie zu gewinnen, ist philosophisch riskant, weil er den naturalistischen Fehlschluss zu begehen droht: aus dem Sein auf das Sollen zu schließen. Bloch ist sich dieses Risikos bewusst und sucht es durch die Kategorie der *docta spes* zu umgehen: Die Normativität des *Noch-Nicht* ist keine bloße Herleitung aus ontologischen Tatsachen, sondern das Ergebnis der Integration von analytischer Erkenntnis und affektiver Orientierung – von Kältestrom und Wärmestrom. Aber die Frage bleibt: Wie kann die affektive Orientierung des Wärmestroms ontologisch verankert sein, ohne in einen

Zirkel zu verfallen, in dem die Ontologie normativ geladen und die Normativität ontologisch begründet wird?

Der New Materialism vermeidet dieses Problem, indem er die normative Frage von der ontologischen trennt: Die Ontologie beschreibt, wie Materie verfasst ist; die normative Orientierung kommt aus anderen Quellen – aus politischer Praxis, aus ethischer Reflexion, aus dem Engagement in konkreten Kämpfen. Diese Trennung ist philosophisch sauberer, aber sie hat einen Preis: Sie überlässt die normative Orientierung einer Beliebigkeit, die durch die Ontologie nicht eingeschränkt wird. Wenn die Ontologie normativ indifferent ist, dann ist die Frage, welche politische Praxis zu verfolgen ist, eine Frage der bloßen Präferenz oder des Machtkampfs, nicht der ontologisch verankerten Erkenntnis.

Blochs Alternative zu diesem Dilemma ist die Figur der regulativen Teleologie: nicht die konstitutive Behauptung, dass die Wirklichkeit notwendig auf ein bestimmtes Ziel zustrebt, sondern die regulative Orientierung, dass es in der Wirklichkeit Tendenzen gibt, die auf bestimmte Möglichkeiten verweisen, und dass diese Möglichkeiten als regulative Ideen der politischen Praxis fungieren können, ohne als deterministische Gesetze missverstanden zu werden. Diese Figur ist philosophisch präziser als die naive Teleologie, die Bloch bisweilen zu vertreten scheint, und sie ist politisch fruchtbarer als die normative Indifferenz des New Materialism: Sie orientiert die Praxis, ohne sie zu determinieren, und sie verankert die Normativität in der Wirklichkeit, ohne sie aus ihr abzuleiten.

Für die Ökologie des *Noch-Nicht* bedeutet diese Figur: Die ökologische Normativität – die Überzeugung, dass die Zerstörung von Ökosystemen falsch und ihre Regeneration geboten ist – ist nicht nur eine subjektive Präferenz, sondern hat ontologischen Rückhalt in der Tatsache, dass lebendige Ökosysteme Tendenzen auf Komplexitätssteigerung, Selbstorganisation und Diversifizierung aufweisen, die durch Zerstörung irreversibel unterbrochen werden. Diese Tendenzen sind real, nicht konstruiert; ihre Unterbrechung ist ein realer Verlust, nicht nur ein subjektiv bedauerter. Die normative Orientierung, diese Tendenzen zu fördern und ihre Unterbrechung zu bekämpfen, hat deshalb eine ontologische Grundlage, auch wenn sie nicht aus der Ontologie allein abgeleitet werden kann.

Synthese: Blochs Eigenständigkeit als Korrektiv und Ergänzung

Die Differenzen zwischen Blochs Eigenständigkeit der Natur und dem New Materialism lassen sich abschließend als vier Korrektive formulieren, die Bloch dem New Materialism gegenüber geltend macht, ohne dessen genuine Einsichten preiszugeben.

Das erste Korrektiv ist die Richtungssensibilität: Die Prozessualität der Materie hat eine Richtung, auch wenn diese Richtung nicht deterministisch ist. Die regulative Teleologie des *Noch-Nicht* gibt der politischen Praxis eine ontologische Verankerung, die die normative Indifferenz des New Materialism nicht bieten kann.

Das zweite Korrektiv ist die Geschichtlichkeit: Die Ontologie der Natur muss in eine Geschichtsphilosophie eingebettet sein, die erklärt, wie die gegenwärtige Konstellation aus historischen Prozessen hervorgegangen ist und welche Tendenzen in ihr auf Transformation drängen. Die systematische Ontologie des New Materialism ist durch diese geschichtsphilosophische Dimension zu ergänzen.

Das dritte Korrektiv ist die qualitative Differenz des Menschlichen: Das Menschliche nimmt in der Stufenleiter der Natur eine besondere Stellung ein, die nicht durch eine levellierte Aktanten-Ontologie eingeebnet werden darf, weil sie die Grundlage der besonderen Verantwortlichkeit des kollektiven politischen Subjekts für die Gestaltung der ökologischen Verhältnisse ist.

Das vierte Korrektiv ist die Normativität aus der Ontologie: Auch wenn der naturalistische Fehlschluss vermieden werden muss, ist eine vollständige Trennung von Ontologie und Normativität philosophisch unredlich und politisch orientierungslos. Die regulative Teleologie des *Noch-Nicht* bietet eine Möglichkeit, Normativität ontologisch zu verankern, ohne sie deterministisch zu begründen.

Diese vier Korrektive konstituieren nicht die vollständige Überlegenheit der blochschen Position über den New Materialism, sondern ihre Ergänzungsbedürftigkeit gegenüber und durch ihn: Bloch braucht den New Materialism, um seine Naturphilosophie von der Schwere der europäischen Naturphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts zu befreien und sie mit der Empirie der Ökologiewissenschaften und den Erkenntnissen der multispecies-Forschung zu verbinden; der New Materialism braucht Bloch, um die normative und geschichtsphilosophische Orientierung zu gewinnen, ohne die die politische Kraft seiner ontologischen Einsichten diffundiert. Aus dieser wechselseitigen Ergänzung entsteht – in Ansätzen, als regulative Idee – eine Ökologie des *Noch-Nicht*, die sowohl ontologisch fundiert als auch politisch orientiert, sowohl für die Eigenaktivität der nicht-menschlichen Welt offen als auch für die besondere Verantwortlichkeit des menschlichen Kollektivsubjekts sensibel ist.

9.2.4 Normativität in der Ökologie

Die Differenzen zwischen Bloch und dem New Materialism, die im vorangegangenen Abschnitt entwickelt wurden, konvergieren in einer Frage, die für die Ökologie des *Noch-Nicht* von zentraler Bedeutung ist und die in der gegenwärtigen ökologischen Theorie mit großer Dringlichkeit gestellt wird: Wie ist ökologische Normativität zu begründen? Auf welcher Grundlage kann man sagen, dass bestimmte ökologische Zustände besser sind als andere, dass die Zerstörung eines Regenwalds falsch ist, dass die Ausrottung einer Art einen irreversiblen Verlust darstellt – und zwar nicht bloß aus der subjektiven Perspektive menschlicher Präferenzen, sondern in einem Sinne, der ontologisch verankert ist? Diese Frage ist nicht akademisch: Sie bestimmt, welche Argumente in ökologischen Konflikten Gewicht haben, welche Werte in politischen Entscheidungen berücksichtigt werden und welche Form von Hoffnung die ökologische Bewegung trägt.

Die Schwierigkeit der Frage liegt darin, dass die beiden dominanten Antworten, die die ökologische Theorie entwickelt hat, jeweils unzureichend sind. Die anthropozentrische Antwort – Natur ist wertvoll, weil und insofern sie dem Menschen nützt – ist zu eng: Sie kann keinen Wert für Entitäten und Prozesse begründen, die dem Menschen nicht nützen oder die er gar nicht kennt, und sie macht ökologischen Schutz von der Nützlichkeitskalkulation abhängig, die im Konfliktfall regelmäßig von wirtschaftlichen Interessen dominiert wird. Die biozentrische oder ökozentrische Antwort – alles Leben, alles Sein hat einen intrinsischen Wert unabhängig von menschlicher Bewertung – ist philosophisch anspruchsvoller, aber in ihrer radikalen Gleichwertigkeit aller Materie politisch orientierungslos: Wenn Bakterien und

Ökosysteme und Klimasysteme denselben intrinsischen Wert haben wie Menschen, dann ist die Frage, wie diese Werte gegeneinander abzuwägen sind, nicht beantwortet, sondern nur verschoben.

Bloch bietet, wie zu zeigen sein wird, eine dritte Möglichkeit: eine normative Ökologie, die weder anthropozentrisch noch gleichwertig-biozentrisch ist, sondern sich an der Frage orientiert, welche ökologischen Verhältnisse die Entfaltung der Möglichkeiten des Lebens – menschlichen und nicht-menschlichen – ermöglichen und welche sie blockieren. Diese Orientierung ist ontologisch verankert, ohne naturalistisch zu sein; sie ist normativ gerichtet, ohne deterministisch zu sein; und sie ist politisch handlungsfähig, ohne die Komplexität der ökologischen Wirklichkeit zu unterschlagen. Die Entwicklung dieser Position erfordert die Auseinandersetzung mit drei Aspekten der gegenwärtigen ökologischen Theorie: der Frage der Hierarchie in der Naturontologie, Timothy Mortons Theorie der Hyperobjects und der Konfrontation zwischen Dark Ecology und hoffnungsvoller Ökologie.

Ist alle Materie gleich wertvoll? Die Frage der Hierarchie

Die Frage, ob alle Materie gleich wertvoll ist, scheint auf den ersten Blick eine Frage zu sein, auf die die progressive ökologische Theorie eine klare Antwort geben sollte: Ja, alle Materie ist gleich wertvoll, weil jede Hierarchisierung des Natürlichen den Anthropozentrismus reproduziert, der die ökologische Zerstörung legitimiert hat. Diese Antwort hat eine verständliche politische Motivation: Sie richtet sich gegen die Überzeugung, dass der Mensch das Maß aller Dinge ist und dass der Wert der Natur sich nach ihrer Nützlichkeit für den Menschen bemisst. Aber bei philosophischer Prüfung erweist sie sich als unhaltbar – und zwar nicht nur aus blochscher, sondern aus einer Reihe von Perspektiven, die zeigen, dass die Gleichwertigkeit aller Materie eine Position ist, die sich selbst unterminiert.

Die erste und grundlegendste Schwierigkeit liegt im Begriff der Gleichwertigkeit selbst. Um sagen zu können, dass alle Materie gleich wertvoll ist, muss man eine normative Perspektive einnehmen, von der aus die Gleichwertigkeit beurteilt wird. Aber diese Perspektive ist zwangsläufig eine menschliche – es gibt kein Wesen jenseits des Menschlichen, das die Gleichwertigkeit aller Materie konstatieren könnte. Die Behauptung der Gleichwertigkeit ist damit selbst eine anthropozentrische Operation: Sie ist die menschliche Entscheidung, alle Materie als gleich wertvoll zu behandeln. Diese Operation ist nicht illegitim, aber sie macht deutlich, dass die vollständige Abkehr vom Anthropozentrismus philosophisch inkohärent ist: Normativität erfordert ein Subjekt, das Werte setzt und trägt, und dieses Subjekt ist unter den gegenwärtigen ontologischen Bedingungen des Planeten das menschliche.

Bloch hat diesen Punkt in seiner Stufenontologie systematisch entwickelt. Die Stufenleiter der Natur beschreibt nicht eine Hierarchie der Ausbeutbarkeit – eine *scala naturae*, auf der höhere Wesen das Recht haben, niedrigere zu nutzen –, sondern eine Hierarchie der Komplexität und der Möglichkeitsrealisierung: Höhere Stufen der Organisation realisieren mehr der in der Materie angelegten Möglichkeiten und besitzen emergente Eigenschaften, die auf niedrigeren Stufen nicht vorhanden sind. Diese Hierarchie ist ontologisch real, nicht ideologisch konstruiert: Ein Ökosystem ist ontologisch komplexer als die Summe seiner chemischen Bestandteile; ein bewusstes Wesen ist ontologisch komplexer als ein nicht-bewusstes; ein selbstreflexives Wesen ist ontologisch komplexer als eines ohne

Selbstreflexion. Diese ontologische Hierarchie impliziert keine moralische Lizenz zur Ausbeutung, aber sie impliziert eine differentielle Normativität: Nicht alle ökologischen Verluste sind gleich schwerwiegend. Das Aussterben einer komplexen Spezies, die in Jahrmillionen Evolution entstanden ist und die einzigartige ökologische Nischen besetzt, ist ein größerer Verlust als das Ableben eines einzelnen Organismus; die Zerstörung eines alten Ökosystems ist ein größerer Verlust als die Veränderung eines jungen.

Diese differentielle Normativität ist politisch handlungsfähiger als die radikale Gleichwertigkeit, weil sie Prioritäten begründen kann: Sie erklärt, warum der Schutz von Biodiversität-Hotspots dringlicher ist als der Schutz von Monokulturen, warum die Erhaltung alter Wälder wichtiger ist als die von Baum-Plantagen, warum das Aussterben einer Keystone-Spezies gravierender ist als das eines Schadorganismus. Diese Prioritäten sind nicht anthropozentrisch im Sinne der bloßen Nützlichkeit für den Menschen – sie können in vielen Fällen gegen unmittelbare menschliche Interessen gerichtet sein –, aber sie sind auch nicht willkürlich: Sie sind ontologisch verankert in der Komplexität und Möglichkeitsrealisierung der betreffenden Entitäten.

Eine zweite Schwierigkeit der Gleichwertigkeitsthese liegt in ihrer politischen Handlungsunfähigkeit. Die ökologische Krise erfordert Entscheidungen: Welche Ökosysteme sollen prioritär geschützt werden? Welche Arten erfordern die dringlichsten Schutzmaßnahmen? Welche Eingriffe in natürliche Systeme sind akzeptabel und welche nicht? Diese Entscheidungen können nicht auf der Grundlage einer radikalen Gleichwertigkeit getroffen werden, weil sie Prioritäten setzen müssen. Die Praxis des Naturschutzes – von der Konzeption von Schutzgebieten über das Design von Korridoren bis zur Entscheidung über Wiederansiedlungsprogramme – ist immer eine Praxis des differenziellen Werturteils: Manche Entitäten und Prozesse werden als wichtiger eingestuft als andere, und diese Einstufung erfordert eine normative Grundlage, die über die bloße Gleichwertigkeit hinausgeht.

Bloch bietet diese normative Grundlage in seiner Konzeption des objektiv-real Möglichen: Die Entitäten und Prozesse, die das reichste Spektrum von Möglichkeiten realisieren und in denen die Tendenz der Materie auf Komplexitätssteigerung und Selbstorganisation am deutlichsten artikuliert ist, verdienen den stärksten Schutz. Diese Konzeption ist nicht unproblematisch – sie setzt ein Kriterium voraus, das in konkreten Fällen oft schwer zu operationalisieren ist –, aber sie ist philosophisch kohärenter als die Gleichwertigkeit und politisch handlungsfähiger. Sie erlaubt Prioritätssetzungen, ohne den Wert nicht-priorisierter Entitäten zu leugnen, und sie verankert diese Prioritätssetzungen in einer ontologischen Grundlage, die nicht vom Wohlwollen menschlicher Entscheidungsträger abhängt.

Eine dritte Schwierigkeit schließlich betrifft die Frage der Irreversibilität. Nicht alle ökologischen Verluste sind gleich schwerwiegend, auch deshalb nicht, weil manche irreversibel sind und andere nicht. Das Aussterben einer Spezies ist irreversibel; die Degradation eines Bodens ist unter günstigen Umständen reversibel. Die Zerstörung eines alten Ökosystems, das Jahrtausende gebraucht hat, um seine gegenwärtige Komplexität zu entwickeln, ist in menschlichen Zeitskalen irreversibel; die Zerstörung eines jungen Ökosystems kann innerhalb von Jahrzehnten restauriert werden. Diese differentielle Irreversibilität begründet eine differentielle Normativität, die auch ohne Blochs

Stufenontologie plausibel ist: Das Irreversible verdient stärkeren Schutz als das Reversible, weil sein Verlust endgültig ist.

Bloch hat keine explizite Theorie der Irreversibilität entwickelt, aber seine Kategorie der Latenz – der in der Wirklichkeit angelegten, aber noch nicht realisierten Möglichkeiten – schließt diese Dimension ein: Die Latenz eines Ökosystems, die sich in seiner Biodiversität, seinen Selbstorganisationskapazitäten und seinen Resilienzressourcen manifestiert, ist eine Form von ontologischem Reichtum, der durch Zerstörung irreversibel verloren geht. Der Schutz dieser Latenz ist deshalb nicht nur eine anthropozentrische Präferenz, sondern eine ontologisch begründete Verpflichtung: Er bewahrt Möglichkeiten, die durch Zerstörung für immer aus der Wirklichkeit verschwinden würden.

Timothy Mortons Hyperobjects und das Noch-Nicht

Timothy Morton hat in *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (2013) und in *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence* (2016) eine Naturphilosophie entwickelt, die in der gegenwärtigen ökologischen Debatte erheblichen Einfluss gewonnen hat und die mit Blochs Philosophie in einer Konstellation steht, die sowohl tiefe Konvergenzen als auch fundamentale Divergenzen aufweist. Mortons Begriff des Hyperobjects – der Klasse von Entitäten, die so massiv im Raum und in der Zeit verteilt sind, dass sie die Reichweite menschlicher Wahrnehmung und Handlungsmacht grundsätzlich übersteigen – bietet einen philosophischen Rahmen für das Nachdenken über die ökologische Krise, der mit Blochs Kategorien produktiv interferiert.

Hyperobjects sind für Morton Entitäten wie der Klimawandel, die Biosphäre, das globale Plastik-Ökosystem, radioaktiver Abfall: Dinge, die real sind, die auf lokale Situationen einwirken und durch sie erkennbar sind, die aber in ihrer Gesamtheit niemals vollständig präsent, niemals vollständig wahrnehmbar und niemals vollständig kontrollierbar sind. Der Klimawandel ist ein Hyperobject: Er ist real, er zeigt sich in konkreten Wetterextremen, Gletscherschmelzen und Meerespegelanstiegen, aber er ist in seiner Gesamtheit niemals als solcher sichtbar – man sieht immer nur lokale Manifestationen eines globalen Prozesses, der die Reichweite menschlicher Wahrnehmung und Handlungsmacht fundamental übersteigt.

Die philosophische Bedeutung des Hyperobject-Begriffs liegt in seinen Eigenschaften: Hyperobjects sind viskos – sie haften an allem, was mit ihnen in Kontakt kommt, und verändern es; nicht-lokal – sie sind nicht an einem bestimmten Ort, sondern über Raum und Zeit verteilt; zeitlich wellig – sie manifestieren sich in der Zeit auf eine Weise, die mit linearer menschlicher Zeitwahrnehmung nicht übereinstimmt; phasierend – sie erscheinen in verschiedenen Phasen, die inkonsistent erscheinen können; und sie zwischen-objektiv – sie sind real, aber nicht vollständig zugänglich.

Die Konvergenz mit Bloch liegt auf der Hand und verdient explizite Entfaltung. Mortons Hyperobjects sind, in gewissem Sinne, das ökologische Pendant zu Blochs Dunkel des gelebten Augenblicks: Sie sind Dimensionen der Wirklichkeit, die in ihrer Totalität der menschlichen Wahrnehmung und Kontrolle entzogen sind, die sich aber in lokalen Manifestationen ankündigen und die in ihrer Nicht-Vollständigkeit das Zeichen einer Prozessualität tragen, die den menschlichen Rahmen übersteigt. Wie Blochs gelebter

Augenblick in sich mehr ist als seine jeweilige Artikulation, so ist das Hyperobject in seinen lokalen Manifestationen immer mehr als das, was von ihm sichtbar ist.

Diese Parallelität hat eine normative Konsequenz, die für die Ökologie des *Noch-Nicht* relevant ist: Wenn Hyperobjects die Eigenschaft besitzen, immer mehr zu sein als ihre lokale Manifestation, dann ist die Planung und Gestaltung menschlicher Praxis in Bezug auf sie immer eine Praxis unter Bedingungen fundamentaler Unvollständigkeit – eine Praxis, die sich der Tatsache bewusst sein muss, dass ihre Eingriffe in Systeme stattfinden, die sie nie vollständig verstehen oder kontrollieren kann. Diese Bewusstsein entspricht genau dem, was Bloch als Kältestrom beschreibt: die nüchterne Anerkennung der Grenzen der menschlichen Handlungsmacht gegenüber einer Wirklichkeit, die immer komplexer und reicher ist als die menschlichen Modelle dieser Wirklichkeit.

Mortons Hyperobject-Begriff hat darüber hinaus eine Bedeutung für die Frage der Zeitlichkeit der ökologischen Krise, die sich mit Blochs Zeitphilosophie produktiv verbinden lässt. Der Klimawandel als Hyperobject ist in der Zeit nicht-lokal: Er hat eine Ursachengeschichte, die Jahrhunderte zurückreicht, und Wirkungen, die Jahrhunderte vorausgreifen. Diese Zeitlichkeit übersteigt die menschliche politische Zeitlichkeit grundlegend: Demokratische Systeme sind auf Wahlzyklen von Jahren ausgerichtet; ökonomische Systeme auf Quartalsberichte; individuelle Entscheidungen auf Lebenszeiten. Das Hyperobject Klimawandel operiert in Zeitskalen, die all diese Zeitlichkeiten übersteigen und damit eine fundamentale Asymmetrie zwischen der Zeitlichkeit des Problems und der Zeitlichkeit der verfügbaren politischen Antworten erzeugt.

Bloch hat in seiner Analyse der Ungleichzeitigkeit eine Kategorie entwickelt, die diese Asymmetrie philosophisch fassen kann: Die ökologische Krise ist ein paradigmatisches Beispiel für Ungleichzeitigkeit in der gegenwärtigen Welt – die Ungleichzeitigkeit zwischen der geologischen Zeit der Klimasysteme, der biologischen Zeit der Evolution, der historischen Zeit der gesellschaftlichen Transformation und der politischen Zeit demokratischer Entscheidungsprozesse. Eine Politik, die dieser Ungleichzeitigkeit nicht Rechnung trägt, ist strukturell überfordert: Sie reagiert auf die lokalen Manifestationen des Hyperobjects mit Instrumenten, die für seine globale und langfristige Dimension nicht geeignet sind.

Die blochsche Antwort auf dieses Problem liegt in der Idee der konkreten Utopie als Zeitpolitik: der Entwicklung von Institutionen, Praktiken und kulturellen Selbstverständnissen, die die langfristige Zeitlichkeit der Hyperobjects in die politische Praxis integrieren. Dies bedeutet nicht, die Gegenwart für eine abstrakte Zukunft zu opfern – das wäre die Form der deterministischen Teleologie, die Bloch ablehnt –, sondern die Gegenwart in ihrer Verbindung mit der langen Vergangenheit und der langen Zukunft zu verstehen: als den Moment, in dem die akkumulierten Tendenzen der Erdgeschichte auf eine Richtungsentscheidung drängen, deren Konsequenzen weit über die Lebensdauer der gegenwärtigen Entscheidungsträger hinausreichen.

Dark Ecology und hoffnungsvolle Ökologie

Timothy Morton hat in *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence* (2016) eine Ökologiephilosophie entwickelt, die explizit gegen das, was er als naive Naturromantik und harmonistische Ökologie bezeichnet, Position bezieht. Die *dark ecology* ist eine Ökologie

ohne die Hoffnung auf eine harmonische Vereinigung von Mensch und Natur: Sie anerkennt die Fremdheit, die Grausamkeit und die fundamentale Nicht-Domestizierbarkeit der natürlichen Welt und weigert sich, diese Eigenschaften durch eine utopische Projektion zu übertünchen, die die Natur als Ort der Geborgenheit und des Friedens idealisiert.

Mortons Argument hat mehrere Schichten. Die erste betrifft die ästhetische Dimension der Naturwahrnehmung: Die ästhetisierte Natur des Naturschutzdiskurses – die malerische Landschaft, der erhabene Berg, der liebliche Bach – ist eine kulturelle Konstruktion, die bestimmte Aspekte der Natur hervorhebt und andere ausblendet: die Parasiten, die Schmerzen, die Zerstörung, das Fressen und Gefressenwerden, die Millionen von Jahren des Leidens, die der Evolution zugrunde liegen. Eine Ökologie, die auf dieser ästhetisierten Natur aufbaut, ist philosophisch unehrlich und politisch fragil: Sie funktioniert nur, solange die Natur die Projektionen erfüllt, die auf sie geworfen werden, und sie bricht zusammen, wenn die Natur ihre dunkle Seite zeigt.

Die zweite Schicht betrifft die ontologische Dimension: Morton argumentiert, ausgehend von seiner Hyperobject-Theorie und seiner Auseinandersetzung mit der Objekt-orientierten Ontologie Graham Harmans, dass die Natur als solche – das Natürliche als einheitliche, harmonische Totalität – eine Illusion ist. Es gibt keine Natur, es gibt nur Ökologien: heterogene, widersprüchliche, nicht-harmonische Konfigurationen von Entitäten, die sich gegenseitig beeinflussen, ohne ein übergeordnetes Ganzes zu bilden. Diese Dezentrierung des Naturbegriffs ist für Morton die Voraussetzung einer ehrlichen Ökologie: einer, die mit der Wirklichkeit der ökologischen Systeme konfrontiert ist, wie sie sind, und nicht, wie wir sie uns wünschen.

Die dritte Schicht betrifft die politische Dimension: Morton argumentiert, dass eine dunkle Ökologie politisch emanzipatorischer ist als eine helle, weil sie die Überzeugung untergräbt, dass es eine natürliche Ordnung gibt, in die die Gesellschaft zurückfinden muss. Die *dark ecology* ist eine Ökologie ohne Nostalgie: Sie trauert nicht um eine verlorene Natur, die wiederhergestellt werden müsste, sondern konfrontiert die gegenwärtige Situation in ihrer ganzen Komplexität und Dunkelheit, ohne den Trost einer harmonischen Zukunft.

Die Konfrontation von Blochs Philosophie mit Mortons *dark ecology* ist philosophisch außerordentlich produktiv, weil sie die normative Dimension der Hoffnung auf ihre härteste Probe stellt: Was bedeutet Hoffnung in Bezug auf eine Natur, die keine Harmonie verspricht, die nicht auf menschliche Sehnsüchte antwortet und die in ihrer Fremdheit und Grausamkeit jeder utopischen Projektion widersteht?

Blochs denkbare Antwort auf diese Herausforderung beginnt mit einer Anerkennung, die seiner Philosophie oft nicht zugetraut wird: der Anerkennung des Kältestroms auch im ökologischen Kontext. Der Kältestrom ist die Bereitschaft, der Natur in ihrer Dunkelheit ins Auge zu sehen – die Parasiten, die Massenaussterbeereignisse, die Millionen von Jahren des Schmerzes, die die Evolution begleiten –, ohne diese Dunkelheit durch eine Projektion harmonischer Naturidyllen zu übertünchen. Bloch hat die Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom immer als unauflösliche verstanden: Der Wärmestrom ist nur glaubwürdig, wenn er durch den Kältestrom hindurchgegangen ist, und der Kältestrom ist nur fruchtbar, wenn er auf den Wärmestrom hin ausgerichtet ist.

Gegen Mortons *dark ecology* geltend macht Bloch jedoch einen entscheidenden Punkt: Die Dunkelheit der Natur ist kein Argument gegen Hoffnung, sondern ein Argument für eine gereiftere Form von Hoffnung – eine, die die Dunkelheit nicht leugnet, sondern sie in ihre Orientierung integriert. Die *docta spes* ist nicht die Hoffnung des Naiven, der die Grausamkeit der Natur nicht kennt, sondern die Hoffnung desjenigen, der sie kennt und dennoch – oder gerade deshalb – auf die Möglichkeit eines anderen Naturverhältnisses besteht. Diese Hoffnung ist keine sentimentale Projektion von Harmonie auf eine disharmonische Wirklichkeit, sondern die nüchterne Identifikation realer Möglichkeiten in einer Wirklichkeit, die komplex, widersprüchlich und in vielem dunkel ist.

Morton und Bloch teilen die Ablehnung der ästhetisierten Naturromantik und der ideologischen Nutzung von Naturharmlosigkeit für politische Zwecke. Aber sie divergieren in der Frage, ob aus der Dunkelheit der Natur ein normativer Schluss gezogen werden kann. Morton tendiert zur Überzeugung, dass die dunkle Ökologie uns zu einer Art von koexistentieller Demut führt: einer Haltung, in der wir lernen, mit dem Fremden, dem Nicht-Harmonischen, dem Nicht-Kontrollierbaren zu koexistieren, ohne es durch Utopien zu überwältigen. Diese Haltung hat philosophische Würde und politische Relevanz: Sie widersteht dem Techno-Solutionismus und dem ökologischen rückwärtsgewandten Utopismus, die beide eine falsche Kontrolle über die Natur behaupten.

Aber sie hat, aus blochscher Perspektive, eine entscheidende Schwäche: Sie kann nicht erklären, warum man für ökologische Gerechtigkeit kämpfen soll. Die koexistentielle Demut gegenüber einer dunklen, nicht-harmonischen Natur kann die Energie, die für politische Transformation nötig ist, nicht mobilisieren, weil sie keine orientierende Hoffnung bietet: Sie sagt, wie die Natur ist, aber nicht, worauf hin wir sie und uns selbst gestalten sollen. Für Bloch ist diese Orientierung unentbehrlich – nicht weil sie die Dunkelheit leugnet, sondern weil sie in der Dunkelheit die Keimformen des Anderen identifiziert: die Momente, in denen die Komplexität und die Selbstorganisationskapazität lebendiger Systeme sichtbar werden, die Augenblicke, in denen Ökosysteme regenerieren und Biodiversität sich entfaltet, die Praktiken, in denen Menschen und nicht-menschliche Wesen in Konfigurationen koexistieren, die das Leben aller ermöglichen.

Diese Keimformen sind nicht die Harmonie einer idealisierten Natur, sondern reale Möglichkeiten in einer komplexen und widersprüchlichen Wirklichkeit. Das *Noch-Nicht* der ökologischen Hoffnung ist nicht eine Rückkehr zum Paradies – es gibt kein Paradies, zu dem man zurückkehren könnte, und die Natur hat eines nie versprochen –, sondern die Realisierung von Möglichkeiten, die in den Tendenzen der gegenwärtigen ökologischen Verhältnisse angelegt sind: Möglichkeiten eines Naturverhältnisses, in dem die menschliche geologische Kraft im Dienst der Entfaltung von Komplexität und Diversität steht, anstatt sie zu zerstören. Diese Möglichkeiten sind dunkel im Sinne Mortons – sie liegen in einer Zukunft, die nicht harmonisch und nicht vollständig antizipierbar ist –, aber sie sind real im Sinne Blochs: in den Tendenzen der Wirklichkeit angelegt und durch politische Praxis realisierbar.

Die hoffnungsvolle Ökologie, die aus dieser Konfrontation hervorgeht, ist damit weder die ästhetisierte Naturromantik, die Morton zu Recht kritisiert, noch die hoffnungslose Koexistenz mit der Dunkelheit, die Morton als Alternative vorschlägt. Sie ist eine Ökologie der *docta spes*: eine gelernte, durch die Erfahrung der Dunkelheit hindurchgegangene

Hoffnung, die die Komplexität der ökologischen Wirklichkeit kennt und dennoch – oder gerade deshalb – auf die Möglichkeit eines anderen Naturverhältnisses besteht. Nicht weil die Natur es verspricht, sondern weil die Menschen, die in ihr leben und von ihr leben, die Verantwortung und die Fähigkeit haben, es zu realisieren.

9.3 Klimagerechtigkeit und Ungleichzeitigkeit

Die philosophische Analyse der ökologischen Krise, die in den vorangegangenen Abschnitten entwickelt wurde, hat sich bislang primär auf der Ebene der Ontologie und der politischen Theorie bewegt: auf der Ebene der Frage, wie Natur und Mensch, Materie und Handlungsmacht, Prozessualität und Normativität zu denken sind. Diese Ebene ist unentbehrlich – ohne eine fundierte Naturontologie bleibt die ökologische Politik orientierungslos –, aber sie ist unvollständig, solange sie nicht mit der konkreten politischen und sozialen Dimension der ökologischen Krise konfrontiert wird: der Tatsache, dass die ökologische Krise keine homogene Katastrophe ist, die alle Menschen gleich trifft, sondern eine zutiefst ungleiche, die entlang der Linien von Klasse, Geographie, Ethnizität und Kolonialgeschichte differenziert ist. Diese Differenzierung ist nicht eine interessante soziologische Begleiterscheinung der eigentlichen ökologischen Krise; sie ist ein konstitutives Merkmal, das bestimmt, wer leidet und wer nicht, wer handeln kann und wer nicht, und welche Formen von Wissen und Praxis für die Bewältigung der Krise relevant sind.

Das vorliegende Kapitel entwickelt diese Dimension unter dem Titel der Klimagerechtigkeit und Ungleichzeitigkeit. Es verbindet damit zwei Begriffe, die in der gegenwärtigen Debatte oft getrennt behandelt werden: den normativen Begriff der Klimagerechtigkeit, der die ungleiche Verteilung von Ursachen und Folgen der ökologischen Krise als Gerechtigkeitsproblem beschreibt, und Blochs analytischen Begriff der Ungleichzeitigkeit, der die ungleiche Entwicklung verschiedener gesellschaftlicher Formationen als konstitutives Merkmal der Geschichte beschreibt. Die Verbindung dieser beiden Begriffe ergibt eine Perspektive auf die ökologische Krise, die sowohl normativ orientiert als auch historisch-materialistisch fundiert ist: Sie fragt nicht nur, wer von der Krise betroffen ist, sondern warum diese differentielle Betroffenheit aus den historischen Verhältnissen resultiert und welche Konsequenzen sie für das Denken des *Noch-Nicht* hat.

9.3.1 Differentielle Betroffenheit: Globaler Süden versus Norden

Die empirische Grundlage des vorliegenden Abschnitts ist so gut dokumentiert, dass sie keiner ausführlichen Darlegung bedarf, sondern präzise philosophischer Analyse: Die Länder und Bevölkerungen des globalen Südens tragen die geringste Verantwortung für den Klimawandel – gemessen an historischen und pro-Kopf-Emissionen – und sind zugleich am stärksten von seinen Folgen betroffen. Diese doppelte Asymmetrie ist das Kernfaktum der Klimagerechtigkeit, und sie ist kein Zufall: Sie ist das Ergebnis einer Globalgeschichte, in der die Industrialisierung des Nordens auf der Ausbeutung des Südens basierte und in der die Emissionen, die den Klimawandel produzieren, das Nebenprodukt eines Entwicklungsmodells sind, dessen Früchte primär dem Norden zugutekamen und dessen Kosten primär der Süden trägt.

Die Bangladescherin, die bei der Überflutung des Brahmaputra-Deltas ihr Zuhause verliert; der sahelische Nomade, dessen Weidegebiete durch anhaltende Dürren vertrocknen; die

Bewohnerin einer pazifischen Insel, die ihrem Staat beim Versinken im Meer zusieht; der indigene Gemeinschaftsführer in den peruanischen Anden, dessen Wasserversorgung durch den Rückzug der Gletscher gefährdet wird – diese Menschen sind nicht bloß die Opfer eines klimatischen Prozesses, der sie unglücklicherweise trifft. Sie sind die Leidtragenden einer politisch-ökonomischen Ordnung, die seit Jahrhunderten auf der ungleichen Verteilung von Entwicklungschancen und -kosten beruht und die im Klimawandel ihre schärfste und irreversibelste Manifestation findet.

Für die philosophische Analyse ist dieser empirische Befund von fundamentaler Bedeutung, weil er die Abstraktheit des Anthropozän-Begriffs aufbricht: Es gibt nicht den Anthropos, der zur geologischen Kraft geworden ist und der nun kollektiv für die Folgen verantwortlich ist und kollektiv von ihnen betroffen wird. Es gibt spezifische gesellschaftliche Gruppen, Klassen, Nationen und Regionen, die in unterschiedlichem Maß zur Krise beigetragen haben und in unterschiedlichem Maß von ihr betroffen sind. Diese Differenzierung ist nicht nur eine gerechtigkeitstheoretische Beobachtung, sondern eine philosophische: Sie verändert die Frage nach dem Subjekt der ökologischen Transformation, nach den Ressourcen des Widerstands und der Hoffnung und nach der Form, die das ökologische *Noch-Nicht* annehmen muss, wenn es nicht eine abstrakte Utopie des globalen Nordens sein soll.

Die Struktur der differentiellen Betroffenheit

Die differentielle Betroffenheit durch die ökologische Krise lässt sich in drei Dimensionen entfalten, die philosophisch je eigene Konsequenzen haben.

Die erste Dimension ist die physische Exposition: Bestimmte geographische Räume sind durch die physischen Folgen des Klimawandels – Überschwemmungen, Dürren, Extremwetterereignisse, Meeresspiegelanstieg, Gletscherrückgang – stärker betroffen als andere. Diese physische Exposition folgt einer Logik, die weitgehend unabhängig von menschlichen Entscheidungen ist: Die Geographie der Klimawirkungen wird durch atmosphärische und ozeanische Zirkulationsmuster bestimmt, die nicht mit der Geographie der Emissionen übereinstimmen. Aber die physische Exposition ist nur die erste Schicht; die zweite ist entscheidender.

Die zweite Dimension ist die soziale Vulnerabilität: Die Fähigkeit, mit physischer Exposition umzugehen – durch Anpassungsinfrastruktur, durch ökonomische Ressourcen, durch institutionelle Kapazität –, ist höchst ungleich verteilt. Ein reicher Staat kann Deiche bauen, Frühewarnsysteme installieren, landwirtschaftliche Praktiken anpassen, Klimamigration auffangen; ein armer Staat kann das nicht oder nur in sehr beschränktem Maß. Diese soziale Vulnerabilität ist nicht naturgegeben, sondern historisch produziert: Sie ist das Ergebnis von Kolonialismus, ungleichem Tausch, Schuldenabhängigkeit und struktureller Anpassungspolitik, die die Kapazität vieler Länder des globalen Südens zur ökonomischen und sozialen Selbstbestimmung systematisch geschwächt haben.

Die dritte Dimension ist die politische Stimme: Die Fähigkeit, im globalen ökologischen Governance-System gehört zu werden und Entscheidungen zu beeinflussen, die das eigene Leben fundamental betreffen, ist gleichfalls höchst ungleich verteilt. Die großen UN-Klimakonferenzen – von Rio 1992 bis zu den jährlichen COPs – sind Arenen, in denen die Verhandlungsmacht der großen Emittenten und der finanzstarken Staaten strukturell überwiegt gegenüber den Stimmen der am stärksten Betroffenen. Die kleinen Inselstaaten

des Pazifiks, die am unmittelbarsten vom Meeresspiegelanstieg bedroht sind, haben in diesem System eine Stimme, die in keinem Verhältnis zur Dringlichkeit ihrer Situation steht.

Diese drei Dimensionen zusammen – physische Exposition, soziale Vulnerabilität, politische Stimme – konstituieren das, was als strukturelle Klimaungerechtigkeit bezeichnet werden kann: eine Form von Ungerechtigkeit, die nicht bloß in der ungleichen Verteilung von Gütern und Lasten besteht, sondern in der systematischen Verknüpfung von Verursachung, Betroffenheit und Handlungsmacht, die die Schwächsten am stärksten trifft und am wenigsten handlungsfähig lässt.

Philosophische Dimensionen der Klimagerechtigkeit

Die klimagerechtigkeitstheoretische Debatte hat in den vergangenen Jahren erhebliche philosophische Tiefe gewonnen, die über die Frage der gerechten Lastenverteilung hinausgeht. Henry Shue hat in seiner klassischen Studie *Basic Rights* (1980) und in späteren Arbeiten zur Klimagerechtigkeit das Konzept der Subsistenzrechte entwickelt: Rechte, deren Verletzung das bloße Überleben gefährdet, haben einen besonderen moralischen Status, der sie gegenüber anderen Rechten priorisiert. Der Klimawandel verletzt die Subsistenzrechte der am stärksten Betroffenen auf eine Weise, die keine andere gegenwärtige globale Ungerechtigkeit übertrifft: Er bedroht buchstäblich die Grundlagen des Lebens von Millionen von Menschen – ihre Nahrungssicherheit, ihre Wasserversorgung, ihr Zuhause.

Für Bloch ist die Kategorie der Subsistenzrechte nicht fremd: Seine Philosophie beginnt mit dem Hunger – dem physischen Hunger als der primitivsten Form des *Noch-Nicht* – und arbeitet sich von dort zur komplexeren Sehnsucht nach Heimat vor. Das Klima-Unrecht verletzt diesen Grundhunger in seiner direktesten Form: Es nimmt Menschen buchstäblich das, wovon sie leben. Eine Philosophie des *Noch-Nicht*, die mit dem Hunger beginnt, muss diesen Hunger als ihren philosophischen Ausgangspunkt ernst nehmen – nicht nur als Metapher für die existenzielle Unabgeschlossenheit des Subjekts, sondern als physische Realität, die für Millionen von Menschen durch die ökologische Krise verschärft wird.

Frantz Fanon – dessen Werk Bloch nicht rezipiert hat, der aber in seiner Genealogie des kolonialen Unrechts mit Bloch philosophisch konvergiert – hat in *Les Damnés de la Terre* (1961) beschrieben, wie das koloniale Verhältnis die Welt in zwei Zonen teilt: die Zone des Lebens, in der die Kolonisatoren wohnen, und die Zone des Todes, in der die Kolonisierten vegetieren. Die ökologische Krise produziert eine neue, globale Version dieser Zonierung: eine Zone der Klimasicherheit, in der die Bewohner des globalen Nordens die Kosten der ökologischen Zerstörung externalisieren können, und eine Zone der Klimaexposition, in der die Bewohner des globalen Südens die Kosten einer Entwicklung tragen, an der sie nicht teilhatten. Diese Zonierung ist keine metaphorische, sondern eine physische und politische: Sie ist in Küstenlinien, Grundwasserspiegeln, Ernteausfällen und Migrationsbewegungen eingeschrieben.

Für die blochsche Philosophie hat diese Zonierung eine direkte Konsequenz für die Frage des Subjekts der ökologischen Transformation. Bloch hat immer betont, dass die utopische Energie sich an den Orten des größten Leidens und der größten Unterdrückung am stärksten entzündet: Die Unterdrückten sind die eigentlichen Träger des *Noch-Nicht*, weil sie am unmittelbarsten spüren, was ist und was nicht sein sollte. Diese These, die Bloch primär

auf die Klassengesellschaft bezogen hat, gewinnt im ökologischen Kontext eine neue Dimension: Die Völker und Gemeinschaften des globalen Südens, die am stärksten von der ökologischen Krise betroffen sind, sind auch diejenigen, die das Wissen und die Praxis des Lebens innerhalb ökologischer Grenzen am reichsten verkörpern – nicht weil Armut adelt, sondern weil Abhängigkeit von lokalen Ökosystemen eine Form von Wissen produziert, die in der Überflussgesellschaft des Nordens systematisch unterentwickelt worden ist.

Die Klimagerechtigkeitsbewegung als Träger des ökologischen Noch-Nicht

Die globale Klimagerechtigkeitsbewegung – von den Basisbewegungen in Bangladesch und den Philippinen über die Indigenenbewegungen in den Amerikas und in Ozeanien bis zu den Youth-for-Climate-Aktivistinnen in den Metropolen des Nordens – ist, in Blochs Terminologie, der gegenwärtig bedeutsamste Träger des ökologischen *Noch-Nicht*. Diese Bewegung ist nicht homogen: Sie besteht aus sehr verschiedenen Akteuren mit verschiedenen kulturellen Hintergründen, politischen Traditionen und konkreten Forderungen. Aber sie teilt eine Grundüberzeugung, die in Blochs Kategorien artikuliert werden kann: dass die gegenwärtige Konfiguration des globalen Naturverhältnisses nicht die notwendige ist, dass eine andere möglich ist und dass die Arbeit auf diese andere Konfiguration hin nicht aufgeschoben werden kann, weil die Fenster der Möglichkeit sich schließen.

Diese Bewegung hat auch eine epistemische Funktion, die über ihre unmittelbaren politischen Forderungen hinausgeht: Sie bringt Wissensformen in die globale ökologische Debatte ein, die in den dominanten wissenschaftlichen und politischen Institutionen unterrepräsentiert sind. Das Wissen der Küstenbewohner über die Veränderungen des Meeres, das Wissen der bäuerlichen Gemeinschaften über die Veränderungen der Jahreszeiten, das Wissen der indigenen Gemeinschaften über die langfristigen Zyklen der Ökosysteme – dieses Wissen ist für die Diagnose der ökologischen Krise und für die Entwicklung von Antworten nicht weniger relevant als das Wissen der Klimawissenschaft, auch wenn es in anderen Formen organisiert und artikuliert ist.

Bloch hat in seiner Philosophie des Vor-Scheins – des Erscheinens des Anderen in gegenwärtigen kulturellen und sozialen Praktiken – eine Kategorie entwickelt, die für die Bewertung dieser Wissensformen relevant ist: In den Praktiken und dem Wissen der am stärksten Betroffenen erscheint nicht nur die Diagnose der Krise, sondern auch der Vorschein der Alternative: eine andere Form des Lebens mit der Natur, die nicht auf Ausbeutung, sondern auf Responsivität und Reziprozität beruht. Diese alternative Lebensform ist nicht vollständig realisiert – sie existiert immer schon in Widerspruch mit den dominanten Verhältnissen, die sie umgeben –, aber sie ist real genug, um als Orientierungspunkt für die politische Praxis zu dienen.

Die differentielle Betroffenheit durch die ökologische Krise ist damit nicht nur ein Gerechtigkeitsproblem, das durch Transfer und Anpassungsfinanzierung gelöst werden könnte – auch wenn Transfer und Anpassungsfinanzierung dringlich notwendig sind. Sie ist eine epistemische und politische Ressource: eine Quelle von Wissen über die Möglichkeiten des anderen Naturverhältnisses und von Energie für die Transformation der Verhältnisse, die die Krise produzieren. Eine ökologische Philosophie, die diese Ressource ignoriert oder auf sie herabsieht, ist nicht nur ungerecht, sondern philosophisch defizitär: Sie verzichtet auf die reichsten Quellen der utopischen Energie, die in der gegenwärtigen Welt vorhanden sind.

Wie diese Energie mit Blochs Kategorien der Ungleichzeitigkeit philosophisch präziser gefasst und in einen weiteren politisch-philosophischen Rahmen eingebettet werden kann, ist die Frage, der die folgenden Unterkapitel nachgehen. Die differentielle Betroffenheit ist der empirische und normative Ausgangspunkt; die Ungleichzeitigkeit ist das philosophische Instrument, mit dem ihre historische Tiefendimension erschlossen werden kann; die pluriversalen Zukünfte sind die normative Konsequenz, die aus der Kombination beider gezogen werden muss.

9.3.2 Blochs Ungleichzeitigkeits-Konzept

Der Begriff der Ungleichzeitigkeit gehört zu den am häufigsten zitierten und am seltensten systematisch entwickelten Kategorien der blochschen Philosophie. Er erscheint paradigmatisch in *Erbschaft dieser Zeit* (1935), Blochs eingehender Zeitdiagnose, die in der Auseinandersetzung mit dem Aufstieg des Nationalsozialismus entstand und dabei eine philosophische Kategorie entwickelte, die weit über diesen historischen Kontext hinausweist. Das vorliegende Unterkapitel hat die Aufgabe, diesen Begriff in seiner Tiefenstruktur zu rekonstruieren, seine inneren Spannungen und Aporien freizulegen und ihn für die gegenwärtige Frage der Klimagerechtigkeit und der differentiellen ökologischen Betroffenheit fruchtbar zu machen. Dabei wird sich zeigen, dass die Ungleichzeitigkeit bei Bloch nicht nur eine soziologische Beobachtung über das Nebeneinander verschiedener Entwicklungsstadien ist, sondern eine ontologische Kategorie mit normativer Valenz: eine Beschreibung der Wirklichkeit als konstitutiv heterogen und aus dieser Heterogenität zugleich gefährlich und produktiv.

Historischer Kontext und philosophische Herkunft

Blochs Ungleichzeitigkeitsbegriff entstand in einer spezifischen historischen Konstellation, deren Verständnis für das Begreifen seiner philosophischen Substanz unentbehrlich ist. Die Weimarer Republik der frühen 1930er Jahre war ein Laboratorium für das Phänomen, das Bloch zu fassen suchte: das Aufsteigen einer reaktionären Massenbewegung in einem formal modernen, industrialisierten Staat, die ihre Energie nicht aus dem Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit bezog – dem Widerspruch, den die orthodoxe marxistische Analyse als den entscheidenden der Epoche identifiziert hatte –, sondern aus dem Widerspruch zwischen verschiedenen Zeitmodi, die in der Gesellschaft gleichzeitig koexistierten: zwischen der Zeit der industriellen Moderne, die mit ihrer Rationalisierung, Urbanisierung und Entwurzelung die traditionellen Lebensformen zerstörte, und der Zeit der agrarisch-handwerklichen Vormoderne, die in den Kleinbauern, Handwerkern und Mittelständlern als gelebte Erfahrung weiterexistierte und die durch die Zerstörung ihrer materiellen Grundlagen in Ressentiment, Nostalgie und schließlich politische Mobilisierung umschlug.

Die orthodox-marxistische Linke der Weimarer Republik hatte diese Dynamik nicht verstanden, weil sie von einem implizit synchronischen Geschichtsbild ausging: Die Geschichte entwickelt sich durch eine einheitliche Logik, und alle gesellschaftlichen Formationen befinden sich auf demselben Zeitpfad, wenn auch an verschiedenen Punkten. Wer noch nicht in der kapitalistischen Moderne angekommen war, würde es bald sein; wer von der Moderne zerstört wurde, sollte seine Energie für den Kampf um die nächste Stufe – den Sozialismus – aufsparen. Für die gelebten Erfahrungen der Ungleichzeitigkeit – für die

Nostalgie des Bauern, die Angst des Handwerkers, den Hass des Kleinbürgers auf die Modernisierung, die seine Welt zerstörte – hatte diese Analyse keine Sprache und keine politische Strategie. Der Nationalsozialismus hatte beides: Er sprach die Sprache der Ungleichzeitigkeit und mobilisierte deren affektive Energie für seine reaktionären Zwecke.

Blochs philosophische Intervention bestand darin, das, was die orthodoxe Analyse als politisch irrelevantes Residuum behandelte, als philosophisch und politisch zentral zu beschreiben: Die Ungleichzeitigkeiten sind nicht Rückstände einer Vergangenheit, die bald überwunden sein würden, sondern konstitutive Merkmale der kapitalistischen Entwicklung, die aus der ungleichen Durchsetzung des Kapitals über verschiedene gesellschaftliche Formationen und geographische Räume hervorgehen und die in ihrer Heterogenität reale politische Kräfte produzieren – Kräfte, die sowohl reaktionär als auch revolutionär mobilisiert werden können.

Die philosophische Struktur des Ungleichzeitigkeitsbegriffs

Die philosophische Tiefenstruktur des Begriffs lässt sich in vier Momenten entfalten, die zusammen seine volle Reichweite erschließen.

Das erste Moment ist die ontologische Heterogenität der Zeit. Gegen jedes unilineare Geschichtsbild – gegen die Vorstellung, dass es eine Zeit der Geschichte gibt, die sich gleichmäßig durch alle gesellschaftlichen Formationen zieht und in der alle auf demselben Pfad, wenn auch an verschiedenen Punkten, befinden – behauptet Bloch die ontologische Heterogenität der Zeit: Es gibt nicht *die* Zeit, sondern Zeiten, die in verschiedenen gesellschaftlichen Formationen, Klassen, Regionen und kulturellen Praktiken real unterschiedliche Rhythmen, Strukturen und Inhalte haben. Diese Heterogenität ist keine epistemische – kein bloßes Ergebnis unvollständiger Information über einen in Wirklichkeit homogenen Prozess –, sondern ontologisch: Die Wirklichkeit der Geschichte ist in sich plural-temporal, und jeder Versuch, sie in eine einheitliche Zeitlinie zu pressen, verfehlt ihre Beschaffenheit.

Dieses erste Moment hat eine direkte Verbindung zu Blochs allgemeiner Ontologie der Prozessualität: Wenn die Materie prozessual und auf Überschuss angelegt ist, dann können verschiedene materielle Konfigurationen – verschiedene gesellschaftliche Formationen, verschiedene ökologische Systeme, verschiedene kulturelle Praktiken – in verschiedenen Phasen dieses Prozesses sein, ohne dass eine einheitliche Metrik existiert, die alle auf derselben Skala verortete. Die Ungleichzeitigkeit ist die gesellschaftstheoretische Konsequenz der prozessontologischen Grundüberzeugung.

Das zweite Moment ist die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Ungleichzeitigkeit. Bloch unterscheidet zwischen der objektiven Ungleichzeitigkeit – dem tatsächlichen Nebeneinander verschiedener Produktionsweisen, Lebensformen und gesellschaftlicher Strukturen in einer historischen Konstellation – und der subjektiven Ungleichzeitigkeit – dem Widerspruch zwischen den gelebten Erfahrungen und Zeitbewusstsein derer, die in verschiedenen Zeitebenen leben, und der dominanten Zeitlichkeit der kapitalistischen Moderne. Die objektive Ungleichzeitigkeit ist ein strukturelles Merkmal der kapitalistischen Entwicklung: Das Kapital durchdringt und transformiert verschiedene gesellschaftliche Formationen ungleich, und das Ergebnis ist ein Nebeneinander von modernen Fabriken und archaischen Dorfgemeinschaften, von globalen

Finanzmärkten und subsistenzwirtschaftlichen Praktiken, von urbanisierter Massenkultur und tradierten religiösen Weltbildern. Die subjektive Ungleichzeitigkeit ist das affektive und ideologische Korrelat dieser strukturellen Heterogenität: das Widerspruchsbewusstsein derer, die in einer Welt leben, die ihre Zeitlichkeit nicht teilt, und die diese Erfahrung des Widerspruchs in politische Energie – reaktionäre oder emanzipatorische – transformieren.

Diese Unterscheidung ist für die Klimagerechtigkeitsfrage von unmittelbarer Relevanz: Die objektive Ungleichzeitigkeit der globalen ökologischen Krise – die Tatsache, dass verschiedene Teile der Welt in fundamental verschiedenen Zeitlichkeiten der ökologischen Zerstörung und der gesellschaftlichen Reaktion darauf existieren – produziert eine subjektive Ungleichzeitigkeit, die in der Klimagerechtigkeitsbewegung ihre politische Artikulation findet: das Bewusstsein derer, die im Jetzt der ökologischen Zerstörung leben, konfrontiert mit dem Morgen des politischen Handelns, das die dominanten Institutionen versprechen.

Das dritte Moment ist die politische Ambivalenz der Ungleichzeitigkeit. Bloch insistiert darauf, dass die ungleichzeitigen Widersprüche politisch ambivalent sind: Sie können sowohl für reaktionäre als auch für emanzipatorische Projekte mobilisiert werden, und welche Richtung die Mobilisierung nimmt, ist keine Frage des automatischen Ablaufs historischer Gesetze, sondern eine Frage der politischen Praxis, der kulturellen Arbeit und der Bildung kollektiver Subjekte. Der Nationalsozialismus war der paradigmatische Fall der reaktionären Mobilisierung ungleichzeitiger Energien: Er griff die gelebte Erfahrung des Verlusts, der Entwurzelung und der Nostalgie auf und richtete sie gegen die falschen Feinde – gegen die Moderne insgesamt, gegen die Juden als ihre mythische Repräsentation, gegen die internationale Solidarität als ihre politische Hoffnung.

Die Klimagerechtigkeitsbewegung ist demgegenüber der Versuch einer emanzipatorischen Mobilisierung ungleichzeitiger Energien: Sie greift die gelebten Erfahrungen der differentiellen ökologischen Betroffenheit auf und richtet sie auf die richtigen Ursachen – auf die fossile Industrie, auf die ungleichen globalen Produktionsverhältnisse, auf die politischen Systeme, die ökologische Ausbeutung ermöglichen und perpetuieren. Die philosophische Aufgabe, die Bloch dieser Mobilisierung stellt, ist die der *docta spes*: Die Energien der Ungleichzeitigkeit müssen durch die Schule der nüchternen Analyse hindurch, um nicht in neuen Formen der Mystifikation und des Ressentiments zu enden.

Das vierte Moment ist die utopische Valenz der Ungleichzeitigkeit. Bloch hat gegen eine rein negative Interpretation der Ungleichzeitigkeit als Problem, das gelöst werden müsste, immer auf ihrer utopischen Valenz bestanden: In den ungleichzeitigen Praktiken, Lebensformen und Wissensformen, die die kapitalistische Moderne nicht vollständig assimiliert hat, stecken genuine utopische Überschüsse – Restbestände von Lebensformen, die alternative Verhältnisse zur Natur, zur Zeit, zur Gemeinschaft realisieren und die nicht einfach als rückständig abgetan werden sollten, sondern als Vorscheine des Anderen gelesen werden können.

Diese vierte Dimension ist für die Klimagerechtigkeitsfrage besonders bedeutsam: Die ungleichzeitigen Praktiken des globalen Südens – die subsistenzwirtschaftlichen, die auf ökologischer Responsivität beruhenden, die kommunalen Eigentumsformen praktizierenden Lebensweisen, die die kapitalistische Moderne nicht vollständig durchdringt hat – sind nicht bloß Rückstände einer zu überwindenden Vergangenheit, sondern Keimformen einer

anderen möglichen Zukunft. Sie sind Vorscheine der Allianztechnik, die in der Sprache der Theorie gefordert wird, aber in der Praxis vieler Gemeinschaften des globalen Südens bereits gelebt wird.

Ungleichzeitigkeit und die Kolonialgeschichte

Die Stärke von Blochs Ungleichzeitigkeitskonzept liegt in seiner Fähigkeit, die gesellschaftliche Heterogenität philosophisch zu fassen und ihre politische Ambivalenz zu beschreiben. Aber es hat, aus der Perspektive der postkolonialen Theorie, eine gravierende Schwäche, die für die Klimagerechtigkeitsfrage relevant ist: Bloch entwickelt den Begriff primär aus der Perspektive des deutschen Kleinbürgertums und seiner politischen Anfälligkeit für den Nationalsozialismus. Die Ungleichzeitigkeit, die er beschreibt, ist primär eine interne Ungleichzeitigkeit der europäischen kapitalistischen Gesellschaften: das Nebeneinander von vormodernen und modernen Formationen innerhalb Europas. Die externe Ungleichzeitigkeit – die durch Kolonialismus produzierte, global ungleiche Entwicklung, in der die Modernisierung des Nordens auf der Unterentwicklung des Südens basierte – ist in Blochs Analyse kaum präsent.

Diese Lücke ist nicht bloß eine biographische Beschränkung Blochs, sondern hat systematische Konsequenzen: Eine Theorie der Ungleichzeitigkeit, die den Kolonialismus nicht als ihren konstitutiven Horizont begreift, läuft Gefahr, die ungleichzeitigen Formationen des globalen Südens als bloße Residuen einer zu überwindenden Vormoderne zu behandeln – als Rückstände, die durch die Entwicklung aufzuholen sind, die aber keinen eigenständigen historischen und ontologischen Wert besitzen. Diese Gefahr ist in Blochs eigenem Werk nicht immer vermieden: Seine Vorstellung der Stufenleiter der Geschichte tendiert bisweilen dazu, eine normative Hierarchie der Entwicklungsstufen zu implizieren, die dem Eurozentrismus nahesteht, auch wenn sie ihn nicht explizit vertreten will.

Die postkoloniale Theorie – insbesondere in Dipesh Chakrabartys Projekt der Provinzialisierung Europas und in Walter Mignolos Konzept der Kolonialität der Macht – hat diese Lücke identifiziert und philosophisch bearbeitet. Chakrabarty hat in *Provincializing Europe* (2000) gezeigt, wie die universalistischen Kategorien der europäischen Geschichtsphilosophie – einschließlich des marxistischen Entwicklungsnarrativs – die Geschichte der nicht-europäischen Gesellschaften als Wartesäle behandeln: als Orte, die auf die Realisierung einer Geschichte warten, die in Europa bereits stattgefunden hat oder stattfindet. Diese Behandlung blendet die eigene Zeitlichkeit, die eigene Historizität und die eigenen Normativitäten dieser Gesellschaften aus und macht sie zu Objekten einer europäischen Geschichte, statt sie als Subjekte ihrer eigenen zu begreifen.

Für die Klimagerechtigkeit hat diese postkoloniale Kritik an der Ungleichzeitigkeit eine direkte Konsequenz: Die differentiell betroffenen Gesellschaften des globalen Südens sind nicht Rückstände einer europäischen Entwicklung, die aufgeholt werden muss; sie sind Subjekte eigener Zeitlichkeiten, eigener Entwicklungspfade und eigener Normativitäten, die durch den Kolonialismus gewaltsam unterbrochen und deformiert wurden und die in der ökologischen Krise eine neue und besonders brutale Unterbrechung erfahren. Eine Theorie der Ungleichzeitigkeit, die dieser eigenen Zeitlichkeit keine philosophische Anerkennung gewährt, reproduziert in ihrer Struktur die koloniale Logik, auch wenn sie sie politisch bekämpfen will.

Produktive Erweiterung: Vom deutschen Kleinbürger zur globalen Ungleichzeitigkeit

Die Kritik an der Eurozentrismus-Tendenz des blochschen Ungleichzeitigkeitsbegriffs ist berechtigt und muss ernst genommen werden. Aber sie bedeutet nicht, dass der Begriff selbst aufgegeben werden muss; sie bedeutet, dass er erweitert und provinzialisiert werden muss: dass seine Grundstruktur – das Nebeneinander verschiedener Zeitlichkeiten in einer historischen Konstellation, die politisch ambivalente Energien produziert – auf die globale Ebene der Nord-Süd-Verhältnisse und der kolonialen Geschichte ausgedehnt werden muss.

Eine solche Erweiterung würde zunächst die Kolonialgeschichte als konstitutiven Horizont der globalen Ungleichzeitigkeit anerkennen: Die verschiedenen Zeitlichkeiten, die in der gegenwärtigen Weltgesellschaft koexistieren, sind nicht das zufällige Ergebnis verschiedener Entwicklungstempi, sondern das Produkt einer gewaltförmigen Geschichte der Unterentwicklung, in der die Modernisierung des Nordens systematisch auf Kosten des Südens betrieben wurde. Das Kapital hat den globalen Süden nicht einfach ungleich durchdrungen; es hat seine Strukturen aktiv deformiert, um sie in den Dienst der metropolitanen Akkumulation zu stellen. Die Ungleichzeitigkeit des globalen Südens ist damit keine natürliche Verzögerung, sondern eine produzierte – eine, für die spezifische historische Akteure die Verantwortung tragen und für deren Folgen sie in der Form von Klimareparationen und Entwicklungsfinanzierung einstehen müssten.

Diese Erweiterung würde darüber hinaus die utopische Valenz der ungleichzeitigen Praktiken des globalen Südens stärker betonen, als Bloch es in Bezug auf das deutsche Kleinbürgertum konnte: Während die ungleichzeitigen Energien des deutschen Kleinbürgertums primär reaktionär waren – weil sie auf die Wiederherstellung einer mythisierten Vergangenheit zielten –, enthalten die ungleichzeitigen Praktiken vieler Gemeinschaften des globalen Südens genuine utopische Überschüsse: Formen des Zusammenlebens mit der Natur, der kommunalen Ressourcengovernance, der zirkulären Ökonomie und der Reziprozität, die über die Kritik des gegenwärtigen Naturverhältnisses hinaus Vorscheine eines anderen zeigen.

Die Frage, die sich damit stellt und die in den folgenden Unterkapiteln zu entwickeln ist, lautet: Wie können diese utopischen Überschüsse in eine globale Politik der ökologischen Transformation integriert werden, ohne in den Primitivismus zu verfallen – ohne die ungleichzeitigen Praktiken des Südens als bloße Alternativen zu romantisieren, die die Modernisierung ersetzen sollen –, und ohne in den Universalismus zu verfallen – ohne eine einheitliche globale Utopie zu postulieren, die die Vielfalt der Zeitlichkeiten und Normativitäten wiederum unter einem europäischen Maßstab subsumiert? Diese Frage führt direkt zur Idee der pluriversalen Zukünfte, die das nächste Unterkapitel entwickelt, und zur Notwendigkeit des Dialogs zwischen Blochs Philosophie und den indigenen Ontologien, die dem übernächsten Unterkapitel gewidmet ist.

Festzuhalten ist an dieser Stelle: Blochs Ungleichzeitigkeitsbegriff ist für die Klimagerechtigkeitsfrage eine unentbehrliche philosophische Ressource, weil er die temporale Heterogenität der globalen ökologischen Krise ontologisch fassen und ihre politische Ambivalenz analytisch erschließen kann. Er bedarf jedoch einer postkolonialen Erweiterung, die seine eurozentrische Beschränkung überwindet und die koloniale Geschichte als konstitutiven Horizont der globalen Ungleichzeitigkeit anerkennt. Diese

Erweiterung ist keine externe Korrektur, die dem blochschen Denken aufgezwungen wird, sondern eine interne Konsequenz: Sie realisiert, was in Blochs eigenem Anspruch angelegt ist – das Denken des *Noch-Nicht* aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen –, und führt ihn über die Grenzen seines eigenen historischen Horizonts hinaus.

9.3.3 Pluriversale Zukünfte statt einer Universal-Utopie

Die Einsicht, mit der das vorangegangene Unterkapitel schloss – dass Blochs Ungleichzeitigkeitsbegriff einer postkolonialen Erweiterung bedarf, die die koloniale Geschichte als konstitutiven Horizont globaler Temporalheterogenität anerkennt –, hat eine normative Konsequenz, die das vorliegende Unterkapitel zu entfalten hat: die Frage, ob das Nachdenken über ökologische Transformation von einer universalen Utopie – einem einheitlichen Bild der guten ökologischen Gesellschaft, das für alle Kulturen und Regionen gilt – oder von einer Pluralität von Utopien – einem Geflecht verschiedener, kulturell und ökologisch situierter Bilder des guten Lebens mit der Natur – ausgehen soll. Diese Frage ist keine bloß akademische: Sie bestimmt, wessen Wissen in die ökologische Transformation eingeht, wessen Vorstellungen von gutem Leben als normative Grundlage dienen und wie die Macht in globalen ökologischen Governance-Prozessen verteilt ist. Eine falsch beantwortete Frage kann emanzipatorische Energien in neue Formen der Herrschaft verwandeln – in einen ökologischen Universalismus, der die strukturelle Logik des Kolonialismus reproduziert, auch wenn er sich in der Sprache der Nachhaltigkeit und der Gerechtigkeit kleidet.

Das Problem des ökologischen Universalismus

Der ökologische Universalismus ist die Überzeugung, dass die ökologische Krise eine einheitliche, für alle Menschen gleichermaßen gültige Antwort erfordert: ein globales Klimaabkommen, eine universale Energie- und Landwirtschaftspolitik, ein einheitliches Modell nachhaltigen Wirtschaftens, das auf alle Gesellschaften übertragen werden kann und soll. Diese Überzeugung hat eine verständliche politische Motivation: Die ökologische Krise ist in der Tat global – das Klima kennt keine nationalen Grenzen, das Artensterben betrifft die gesamte Biosphäre, die Erschöpfung der planetarischen Belastungsgrenzen ist eine Herausforderung für die Menschheit als Gattung. Eine politische Antwort, die diese globale Dimension nicht adressiert, ist strukturell unzureichend.

Aber der ökologische Universalismus hat eine dunkle Seite, die in der Klimagerechtigkeitsdebatte zunehmend thematisiert wird. Er tendiert dazu, die Lösungsmodelle, die er universalisiert, aus einem bestimmten kulturellen und epistemischen Kontext zu importieren – in der Regel aus dem globalen Norden und aus der westlichen Wissenschaftstradition –, ohne die Legitimität dieser Modelle für andere kulturelle Kontexte zu befragen. Wenn internationale Naturschutzorganisationen Schutzgebiete in afrikanischen oder asiatischen Ländern einrichten, die indigene Gemeinschaften von ihren angestammten Territorien vertreiben, um die Wildnis für westliche ökotouristische Imaginationen zu erhalten – dann ist das ein Fall von ökologischem Universalismus, der eine westliche Naturvorstellung auf nicht-westliche Kontexte aufzwingt und dabei lokale Lebensformen zerstört, die mit denselben Ökosystemen in einer nachhaltigen Beziehung standen. Wenn der globale Klimapolitik-Mainstream Lösungen propagiert, die auf der Technik und den

Institutionen des Nordens beruhen – Kohlenstoffmärkte, erneuerbare Energietechnologien nach westlichem Muster, grüne Wachstumsmodelle –, ohne die spezifischen Bedürfnisse, Kapazitäten und Normativitäten der Länder des Südens zu berücksichtigen, dann ist das ein Fall von ökologischem Universalismus, der die Machtverhältnisse perpetuiert, die er zu überwinden vorgibt.

Für Bloch wäre dieser ökologische Universalismus eine Form der abstrakten Utopie: Er projiziert ein Bild des guten ökologischen Zustands, ohne die konkreten Tendenzen und Latenzen der verschiedenen gesellschaftlichen Formationen zu analysieren, aus denen heraus Transformation möglich ist. Er behandelt alle Gesellschaften als Ausgangspunkte für denselben Transformationspfad, ohne zu fragen, welche Transformationspfade in den spezifischen historischen und kulturellen Bedingungen verschiedener Gesellschaften real möglich und normativ legitim sind. Und er ignoriert die Tatsache, dass die ökologische Krise selbst das Produkt eines spezifischen Universalismus war – des kapitalistischen Universalismus, der eine einheitliche Logik der Ressourcenausbeutung über den gesamten Planeten durchgesetzt hat und dabei die Vielfalt der Naturbezüge, Lebensformen und Wirtschaftsweisen zerstört hat, die über Jahrtausende koexistiert hatten.

Pluriversum: Begriff und philosophische Genealogie

Die Alternative zum ökologischen Universalismus ist das Pluriversum – ein Begriff, der in verschiedenen philosophischen und politischen Traditionen unabhängig voneinander entwickelt worden ist und der in der gegenwärtigen ökologischen Theorie zu einem zentralen Orientierungsbegriff geworden ist. Das Pluriversum bezeichnet nicht die bloße Koexistenz verschiedener Kulturen und Perspektiven – das wäre der liberal-multikulturelle Pluralismus, der die Verschiedenheit als tolerierte Deviation von einer gemeinsamen Norm behandelt –, sondern die ontologische Pluralität der Welten: die Überzeugung, dass es nicht eine Welt gibt, die von verschiedenen Kulturen unterschiedlich wahrgenommen und bewertet wird, sondern eine Vielheit von Welten, die durch verschiedene Praktiken, Ontologien und Normativitäten ko-produziert werden.

Dieser Begriff hat mehrere philosophische Quellen. In der lateinamerikanischen Tradition ist er mit dem zapatistischen Motto verbunden: *un mundo donde quepan muchos mundos* – eine Welt, in der viele Welten Platz haben –, das eine politische Vision formuliert, die die Überwindung der kapitalistischen Monokultur durch die Kultivierung ontologischer Diversität anstrebt. In der akademischen Philosophie hat Walter Mignolo in Anlehnung an Aníbal Quijano den Begriff des Pluriversums als Alternative zum europäischen Universalismus entwickelt: gegen die Überzeugung, dass es einen einzigen rationalen Pfad der Entwicklung und der Erkenntnis gibt, der von Europa aus allen anderen Gesellschaften vorgezeichnet wurde und den sie zu beschreiten haben. In der Anthropologie und den Science and Technology Studies hat Arturo Escobar in *Designs for the Pluriverse* (2018) den Begriff für eine Praxis des Entwerfens – des politischen, technologischen und institutionellen Gestaltens – fruchtbar gemacht, die von den Bedürfnissen und Normativitäten spezifischer Gemeinschaften ausgeht, statt universale Modelle zu applizieren.

Das Pluriversum ist damit kein Relativismus, der behauptet, dass alle Weltvorstellungen gleich gut sind und kein Urteil zwischen ihnen möglich ist; es ist eine ontologische und politische Position, die die Legitimität verschiedener Formen des Wissens, des Lebens und

des Naturverhältnisses anerkennt und eine globale Politik fordert, die diese Legitimität institutionell schützt und befördert. Es ist, in Blochs Terminologie, keine abstrakte Utopie einer Welt ohne Unterschiede, sondern die konkrete Utopie einer Welt, in der Unterschiede als Ressource des kollektiven Lernens und nicht als zu überwindende Deviationen behandelt werden.

Blochs Philosophie und das Pluriversum: Spannung und Anschluss

Die Konfrontation von Blochs Philosophie mit der Idee des Pluriversums ist philosophisch außerordentlich produktiv, weil sie eine der tiefsten Spannungen in Blochs eigenem Denken sichtbar macht: die Spannung zwischen seinem universalistischen Anspruch – der Überzeugung, dass die Geschichte auf ein gemeinsames Ziel hinstrebt, das für alle Menschen gilt, und das er mit dem Begriff der Heimat bezeichnet – und dem Respekt vor der Vielfalt der konkreten Wege und Formen, durch die dieses Ziel angestrebt werden kann.

Blochs Universalismus ist in seiner tiefsten Form nicht der Universalismus der europäischen Aufklärung, der eine bestimmte kulturelle Form als universal gültig erhebt. Er ist der Universalismus des *Noch-Nicht*: die Überzeugung, dass das, worum es letztlich geht – die Realisierung der in der Materie angelegten Möglichkeiten des Lebens, die Heimat, in der niemand noch war –, für alle gilt, weil es in der Struktur der Wirklichkeit selbst angelegt ist, nicht in einer bestimmten kulturellen Tradition. Dieser Universalismus schließt, in seiner Logik, die Vielfalt der Wege nicht aus, sondern ein: Wenn das Ziel die Entfaltung der vollen Möglichkeiten des Lebens ist, dann ist die Vielfalt der Formen, in denen dieses Leben gelebt werden kann, kein Hindernis auf dem Weg zum Ziel, sondern ein Ausdruck seiner Realisierung.

Diese Lesart von Blochs Universalismus öffnet ihn für eine Verbindung mit der Pluriversums-Idee, die philosophisch kohärenter ist als ein einfaches Aufgeben des Universalismus. Die Formel, die aus dieser Verbindung entsteht, könnte lauten: pluriversale Zukünfte als gemeinsames Projekt – eine Vielheit von Wegen und Formen des guten ökologischen Lebens, die in ihren konkreten Ausprägungen verschieden sind, aber in ihrer gemeinsamen Orientierung auf die Möglichkeit eines Lebens konvergieren, das die Kapazitäten der menschlichen und nicht-menschlichen Welt zur Entfaltung bringt, anstatt sie zu zerstören.

Diese Formel unterscheidet sich vom ökologischen Universalismus, weil sie die Form des Weges und des Ziels offen lässt: Es gibt nicht ein Modell nachhaltigen Wirtschaftens, das für alle gilt, nicht eine Form der Beziehung zwischen Mensch und Natur, die normativ verbindlich ist, nicht eine Utopie, die alle anderen subsumiert. Sie unterscheidet sich aber auch vom reinen Relativismus, weil sie die gemeinsame Orientierung – die Ermöglichung und Entfaltung des Lebens aller – als regulativen Rahmen beibehält, von dem aus Urteile möglich sind: Nicht jede Praxis, die als kulturell legitim gilt, ist ökologisch und normativ akzeptabel; Praktiken, die das Leben zerstören und die Möglichkeiten anderer irreversibel beschneiden, sind auch dann zu kritisieren, wenn sie kulturell verankert sind.

Epistemische Gerechtigkeit als Bedingung des Pluriversums

Die Realisierung pluriversaler Zukünfte erfordert eine Bedingung, die in der gegenwärtigen globalen Ordnung systematisch verletzt wird: epistemische Gerechtigkeit – die gerechte

Anerkennung und Berücksichtigung verschiedener Formen des Wissens in globalen Entscheidungsprozessen. Miranda Fricker hat in *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2007) zwei Formen epistemischer Ungerechtigkeit unterschieden: die testimoniale Ungerechtigkeit – die systematische Unterschätzung der Glaubwürdigkeit von Zeugnis bestimmter Sprecher aufgrund von Vorurteilen über ihre Gruppe –, und die hermeneutische Ungerechtigkeit – die Situation, in der bestimmte Erfahrungen und Erkenntnisse nicht ausgedrückt werden können, weil die dominanten konzeptuellen Ressourcen ihre Artikulation nicht ermöglichen.

Beide Formen epistemischer Ungerechtigkeit sind in der globalen ökologischen Governance systemisch präsent. Das Wissen indigener Gemeinschaften über ihre Ökosysteme wird in internationalen Foren systematisch unterschätzt oder ignoriert; die Erfahrungen der vom Klimawandel am stärksten betroffenen Gemeinschaften finden keine adäquate konzeptuelle Artikulation in den dominanten wissenschaftlichen und politischen Diskursen. Das Ergebnis ist eine globale Klimapolitik, die trotz aller rhetorischen Bekenntnisse zu Inklusion und Partizipation strukturell von den Wissensformen und Normativitäten des globalen Nordens dominiert wird.

Für die Realisierung pluriversaler Zukünfte ist die Überwindung dieser epistemischen Ungerechtigkeit eine Grundvoraussetzung. Dies bedeutet nicht, dass jede Form lokalen Wissens per se korrekt oder emanzipatorisch ist – epistemische Gerechtigkeit ist keine epistemische Romantisierung des Lokalen –, sondern dass alle Wissensformen das Recht auf ein faires Gehör in globalen Entscheidungsprozessen haben und dass die dominanten wissenschaftlichen und politischen Institutionen ihre eigene epistemische Situiertheit anerkennen müssen: dass sie von einem bestimmten Ort, einer bestimmten Geschichte und einer bestimmten Perspektive aus urteilen und dass dieser Ort weder universal noch unfehlbar ist.

Bloch hat in seiner Philosophie keine ausgearbeitete Theorie der epistemischen Gerechtigkeit, aber seine Kategorie des Vor-Scheins impliziert eine verwandte Überzeugung: Das *Noch-Nicht* erscheint nicht zuerst in den Zentren der Macht und des Wissens, sondern an den Rändern – in den marginalisierten Praktiken, den unterdrückten Kulturen, den übersehenen Wissensformen, die in sich mehr enthalten als die herrschenden Kategorien zu erfassen vermögen. Eine Philosophie des *Noch-Nicht*, die epistemisch ungerecht ist – die bestimmte Formen des Wissens und des Lebens systematisch ignoriert –, verfehlt damit ihren eigenen Anspruch: Sie sucht das Neue dort, wo es am wenigsten wahrscheinlich ist, und ignoriert es dort, wo es am ehesten zu finden wäre.

Politische Institutionen des Pluriversums

Die Idee pluriversaler Zukünfte bleibt philosophisch unvollständig, solange sie nicht mit der Frage verbunden wird, welche politischen Institutionen ihre Realisierung ermöglichen könnten. Abstrakt ist die Antwort klar: Institutionen, die epistemische Gerechtigkeit verwirklichen, die die Normativitäten verschiedener Kulturen und Gemeinschaften in globale Entscheidungsprozesse integrieren und die die Macht zwischen globalem Norden und Süden gerechter verteilen. Konkret ist die Antwort schwieriger und umstrittener.

Ein vielversprechender Ansatz liegt in den Konzepten der Klimareparationen und der differenzierten Verantwortung, die in der Klimagerechtigkeitsbewegung entwickelt worden

sind und die eine institutionelle Form für die normative Überzeugung bieten, dass historische Verantwortung für die ökologische Krise ungleich verteilt ist. Klimareparationen sind nicht nur eine Forderung nach finanziellem Transfer, sondern eine ontologische Aussage: Sie anerkennen, dass die gegenwärtige differentielle Betroffenheit eine historische Ursache hat, die in der Kolonialgeschichte und der ungleichen Industrialisierung liegt, und dass diese Ursache normative Konsequenzen für die Verteilung von Lasten und Ressourcen in der Gegenwart hat.

Ein anderer vielversprechender Ansatz liegt in den Konzepten der Energie-Souveränität und der Nahrungssouveränität, die von globalen Bauern- und Indigenenbewegungen wie La Via Campesina entwickelt worden sind. Diese Konzepte fordern nicht den Ausschluss von globalen Märkten und Institutionen, sondern das Recht, die eigene Energie- und Nahrungsproduktion nach den eigenen Bedürfnissen und Normativitäten zu gestalten, ohne von externen Akteuren in Produktionsmodelle gezwungen zu werden, die mit den lokalen ökologischen und sozialen Verhältnissen inkompatibel sind. Diese Forderung ist, in Blochs Terminologie, eine Forderung nach konkreter Utopie: nach der Realisierung von Möglichkeiten, die in den spezifischen Verhältnissen bestimmter Gemeinschaften und Ökosysteme angelegt sind, und nicht nach der Applikation eines universalen Modells.

Das Verhältnis von Universal und Pluriversal: Eine dialektische Auflösung

Der vorliegende Abschnitt schließt mit dem Versuch einer dialektischen Auflösung der Spannung zwischen Blochs universalistischem Anspruch und der Forderung nach pluriversalen Zukünfte – einer Auflösung, die weder den Universalismus noch das Pluriversum preisgibt, sondern beide in ein produktives Verhältnis setzt.

Der Schlüssel liegt in der Unterscheidung zwischen materialen und formalen Aspekten des ökologischen *Noch-Nicht*. Der materiale Aspekt – was das Ziel ist – kann in einem minimal universalistischen Sinne formuliert werden: das Ermöglichen und Entfalten des Lebens aller, menschlichen und nicht-menschlichen, in einer Weise, die die Belastungsgrenzen des Planeten nicht überschreitet. Diese minimale normative Orientierung ist universal in dem Sinne, dass sie für alle gilt – nicht weil eine bestimmte Kultur sie entwickelt hat, sondern weil sie in der Struktur der Wirklichkeit selbst verankert ist: in der Tatsache, dass Leben von bestimmten materiellen Bedingungen abhängt und dass die Zerstörung dieser Bedingungen irreversible Verluste produziert.

Der formale Aspekt – wie dieses Ziel realisiert wird, welche spezifischen Lebensformen, Wirtschaftsweisen und Naturverhältnisse es verwirklichen – ist demgegenüber plural: Es gibt viele Wege zur Realisierung des gemeinsamen Ziels, und diese Wege müssen aus den spezifischen historischen, kulturellen und ökologischen Bedingungen verschiedener Gemeinschaften entwickelt werden, nicht durch die Applikation eines universalen Modells. Die pluriversalen Zukünfte sind nicht viele verschiedene Endzustände, die nichts miteinander zu tun haben; sie sind viele verschiedene Wege zu einem gemeinsamen Horizont, der in seiner minimalen formalen Bestimmung universal ist und in seiner konkreten Ausgestaltung plural.

Diese dialektische Auflösung entspricht Blochs eigener Logik der konkreten Utopie: Die Heimat, auf die das *Noch-Nicht* verweist, ist nicht ein bestimmtes kulturelles Modell, das universalisiert werden soll, sondern ein Horizont – das, worin noch niemand war –, der sich

in verschiedenen Gemeinschaften und Kulturen unterschiedlich artikuliert und dessen Realisierung die Vielfalt dieser Artikulationen erfordert und schützt. Eine Welt, in der pluriversale Zukünfte möglich sind, ist die Welt, in der die Heimat für alle zugänglich ist – nicht als einheitliche Form, sondern als gemeinsamer Horizont, auf den hin viele verschiedene Formen des guten Lebens mit der Natur streben.

9.3.4 Indigene Ontologien und Blochs Eurozentrismus

Die Forderung nach pluriversalen Zukünften, die im vorangegangenen Abschnitt entwickelt wurde, bleibt abstrakt, solange sie nicht mit den konkreten Ontologien, Wissensformen und Normativitäten konfrontiert wird, die in nicht-westlichen Traditionen entwickelt worden sind und die für die Frage des ökologischen *Noch-Nicht* genuine Ressourcen bereitstellen. Diese Konfrontation ist der Gegenstand des vorliegenden Unterkapitels, das die drei dichtesten Traditionsstränge – das andine Sumak Kawsay, die afrikanische Philosophie des Ubuntu und die konfuzianische Harmonie-Konzeption – in einem philosophischen Dialog mit Bloch entwickelt, bevor es die Konsequenzen für die Selbstkritik der blochschen Philosophie zieht und schließlich die Möglichkeit eines Dialogs der Hoffnungen skizziert, der die Ressourcen verschiedener Traditionen für das gemeinsame Projekt einer ökologischen Transformation produktiv macht.

Sumak Kawsay, Ubuntu, Konfuzianische Harmonie

Sumak Kawsay: Das gute Leben jenseits der Entwicklung

Sumak Kawsay – in der Quechua-Sprache der Andengemeinschaften wörtlich „gutes Leben“ oder „Leben in Fülle“ – ist ein Konzept, das in den letzten zwei Jahrzehnten aus dem Kontext indigener politischer Bewegungen in Ecuador und Bolivien in internationale philosophische und politische Debatten eingedrungen ist und dabei eine Herausforderung formuliert, die weit über das Regionale hinausweist: eine Herausforderung an die Grundkategorien des modernen Entwicklungsdenkens und an die Vorstellung, dass das gute Leben primär eine Frage des wirtschaftlichen Wachstums und der Akkumulation materieller Güter ist.

Sumak Kawsay ist nicht einfach eine ökologische Philosophie – es ist eine ontologische: eine Konzeption der Wirklichkeit, in der die Grenzen zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem, zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen Gegenwart und Vergangenheit radikal anders gezogen sind als in der europäischen Moderne. Die Pachamama – die Erde als lebendiges Wesen, als Mutter und als Subjekt von Rechten – ist nicht eine metaphorische Redeweise für die Natur, sondern eine ontologische Aussage: Die Erde ist ein Aktant mit eigener Würde und eigenen Ansprüchen, die rechtliche und politische Anerkennung verdienen. Diese Ontologie hat in Ecuador und Bolivien Verfassungsrang erlangt – ein historisch beispielloser Fall der institutionellen Anerkennung einer nicht-europäischen Naturontologie –, was zeigt, dass Sumak Kawsay nicht nur philosophische Reflexion, sondern politische Praxis ist.

Die Konvergenzen mit Blochs Naturphilosophie sind erheblich und verdienen explizite Würdigung. Beide denken die Natur als Mitsubjekt: Blochs Natur-Subjekt und die Pachamama als handlungsmächtiges Wesen teilen die Überzeugung, dass das Nicht-Menschliche nicht auf ein passives Objekt menschlicher Praxis reduziert werden kann.

Beide kritisieren eine instrumentelle Naturbeziehung, die die Natur als Ressource für menschliche Zwecke behandelt: Blochs Kritik der Vergewaltigungstechnik und Sumak Kawsays Ablehnung des Extraktivismus teilen dieselbe normative Grundüberzeugung. Und beide entwickeln eine Konzeption des guten Lebens, die über die Akkumulation materieller Güter hinausweist: Blochs Heimat als das, worin noch niemand war, und Sumak Kawsay als Leben in Fülle und Harmonie mit der Pachamama konvergieren in der Ablehnung des kapitalistischen Entwicklungsmodells als normativer Orientierung.

Aber die Differenzen sind ebenso bedeutsam. Sumak Kawsay ist nicht teleologisch in dem Sinne, in dem Blochs Philosophie es ist: Es beschreibt keinen historischen Prozess, der auf ein Ziel hinstrebt, sondern eine Weise des Seins in der Welt, die in der Praxis der Gemeinschaft verankert ist und die nicht durch eine Geschichtsphilosophie des Fortschritts organisiert wird. Die Zeit des Sumak Kawsay ist zyklisch und reziprok, nicht linear und progressiv: Die Beziehungen zwischen Mensch, Gemeinschaft und Pachamama wiederholen sich in Zyklen der Gabe und der Gegengabe, der Ernte und der Rückgabe, des Nehmens und des Dankens. Diese Zeitlichkeit ist keine Stagnation – sie enthält Wandel und Anpassung –, aber sie ist fundamental anders strukturiert als Blochs Zukunftsprimität, und diese Differenz ist nicht durch eine einfache Übersetzung aufzuheben.

Darüber hinaus ist Sumak Kawsay wesentlich relational in einem Sinne, der Blochs individualistische Residuen herausfordert. Das gute Leben ist bei Sumak Kawsay immer das gute Leben der Gemeinschaft in Beziehung zur Pachamama: Es gibt kein individuelles gutes Leben, das unabhängig von diesen Beziehungen realisiert werden könnte. Das Subjekt des Sumak Kawsay ist nicht das blochsche Kollektivsubjekt, das aus Individuen zusammengesetzt ist, sondern ein Netz von Beziehungen, in dem die Grenze zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen Mensch und Natur, fließend ist. Diese ontologische Relationalität geht weiter als Blochs eigene relationale Dimensionen und fordert eine Revision des Subjektbegriffs, die im ersten Teil dieser Untersuchung bereits angedeutet wurde, aber angesichts von Sumak Kawsay nochmals radikalisiert werden muss.

Ubuntu: Die Ontologie der Verbundenheit

Ubuntu – das Konzept, das in verschiedenen Sprachen der Bantu-Familie Afrikas formuliert wird und das am prägnantesten in der Phrase *umuntu ngumuntu ngabantu* – „ein Mensch ist ein Mensch durch andere Menschen“ – artikuliert wird – ist in der akademischen Philosophie vor allem durch Werke wie Mogobe Ramoses *African Philosophy through Ubuntu* (1999) und durch die Schriften von Desmond Tutu international bekannt geworden. Es bezeichnet eine Konzeption der menschlichen Person und der Gemeinschaft, die in fundamentalem Gegensatz zum methodologischen Individualismus des westlichen Liberalismus steht: Die Person ist nicht primär ein autonomes Individuum, das dann in soziale Beziehungen eintritt, sondern konstituiert sich durch und in diesen Beziehungen. Sein ist immer Mitsein; Identität ist immer relational; das Wohl des Einzelnen ist untrennbar mit dem Wohl der Gemeinschaft verbunden.

Diese Grundstruktur hat für die ökologische Frage eine Konsequenz, die von afrikanischen Philosophinnen wie Thaddeus Metz und Mogobe Ramose zunehmend entwickelt wird: Wenn das gute Leben wesentlich relational ist und wenn die Relationen, durch die das Subjekt konstituiert wird, über das Menschliche hinausgehen – wenn die Gemeinschaft, in

der ein Mensch Mensch ist, auch nicht-menschliche Wesen einschließt –, dann erweitert sich Ubuntu zu einer ökologischen Philosophie, die das Miteinander von Menschen und nicht-menschlicher Natur als konstitutiv für das gute Leben beschreibt.

Ubuntu konvergiert mit Bloch in der Ablehnung des Individualismus und in der Betonung der relationalen Verfassung des Subjekts: Blochs Kollektivsubjekt und Ubuntus relationale Person teilen die Überzeugung, dass das Individuum nicht der ontologische Ausgangspunkt des Denkens sein kann und dass das gute Leben immer ein gemeinsames ist. Aber Ubuntu formuliert diese Überzeugung auf eine Weise, die weniger teleologisch und mehr auf die Qualität der gegenwärtigen Beziehungen ausgerichtet ist: Die Frage des Ubuntu ist nicht primär, woraufhin die Geschichte tendiert, sondern wie die Beziehungen in der Gegenwart beschaffen sein müssen, damit alle Beteiligten – Menschen und, in der erweiterten Lesart, nicht-menschliche Wesen – gedeihen können.

Diese Gegenwartsorientierung des Ubuntu ist für die ökologische Frage relevant, weil sie eine Form der normativen Sensibilität entwickelt, die nicht auf den Aufschub der Transformation auf eine zukünftige bessere Welt setzt, sondern die Transformation der gegenwärtigen Beziehungen als die eigentliche Aufgabe beschreibt. Die ökologische Transformation ist in dieser Perspektive nicht die Realisierung eines Ziels, das in der Zukunft liegt, sondern die Heilung von Beziehungen, die in der Gegenwart krank sind – eine Heilung, die sofort beginnen muss, weil jeder Moment des Aufschubs die Beziehungen weiter beschädigt und die Möglichkeiten der Heilung irreversibel einschränkt.

Konfuzianische Harmonie: Beziehungsethik und ökologische Orientierung

Die konfuzianische Tradition – entwickelt über mehr als zweitausend Jahre in China, Korea, Japan und Vietnam und in der Gegenwart durch Philosophen wie Tu Weiming, Roger Ames und David Hall in einem Dialog mit westlichen Traditionen neu artikuliert – bietet eine dritte, von Sumak Kawsay und Ubuntu verschieden strukturierte, aber in zentralen Punkten konvergierende Ressource für eine ökologische Philosophie des guten Lebens.

Das Kernkonzept, das für die ökologische Frage relevant ist, ist das der Harmonie (hé 和): nicht Harmonie im Sinne einer vorgegebenen natürlichen Ordnung, die wiederhergestellt werden müsste, sondern Harmonie als dynamischer Prozess der Ausbalancierung von Beziehungen, der ständige Aufmerksamkeit, Anpassung und Responsivität erfordert. Tu Weimings Konzept des anthropokosmischen Verhältnisses – der Einbettung des Menschen in ein umfassendes Netz von Beziehungen, das Himmel, Erde und die menschliche Gemeinschaft umfasst – beschreibt eine Ontologie, in der das Menschliche nicht über dem Nicht-Menschlichen steht, sondern in einem Verhältnis der wechselseitigen Konstitution mit ihm. Dieses Verhältnis ist normativer Natur: Es gibt Weisen der Lebensführung, die es stärken und vertiefen, und Weisen, die es beschädigen und zerstören.

Die konfuzianische Beziehungsethik konvergiert mit Blochs Allianztechnik-Konzept in einem zentralen Punkt: Beide beschreiben das richtige Naturverhältnis als eines der Responsivität und der Allianz, nicht der Herrschaft und der Ausbeutung. Die konfuzianische Figur des Gentleman-Weisen (jūnzǐ 君子), der sein Handeln an den Erfordernissen der jeweiligen Situation ausrichtet und dabei sowohl die menschlichen als auch die nicht-menschlichen Dimensionen dieser Situation in Betracht zieht, ist eine Verkörperung der praktischen Weisheit, die Bloch als *docta spes* beschreibt: die gelehrte, durch Erfahrung und Reflexion

geschärfte Orientierung auf das gute Handeln in einer komplexen und widersprüchlichen Wirklichkeit.

Die Differenzen sind gleichwohl bedeutsam. Die konfuzianische Tradition ist in ihrer klassischen Form hierarchisch: Die Beziehungen, die sie beschreibt, sind nach einem Muster der ungleichen Reziprozität strukturiert – zwischen Eltern und Kindern, Herrschern und Beherrschten, Lehrern und Schülern –, das mit Blochs egalitärem emanzipatorischen Anspruch in Spannung steht. In ihrer zeitgenössischen Neuinterpretation durch Tu Weiming und andere wird diese Hierarchie weitgehend abgebaut, aber die Spannung bleibt: Eine ökologische Philosophie, die die menschliche Gemeinschaft als Modell für die Mensch-Natur-Beziehung verwendet, ohne die hierarchischen Dimensionen dieser Gemeinschaft kritisch zu reflektieren, riskiert, ökologische Herrschaftsverhältnisse zu naturalisieren, statt sie zu kritisieren.

Die Notwendigkeit der Provinzialisierung

Die Begegnung mit Sumak Kawsay, Ubuntu und der konfuzianischen Harmonie-Konzeption macht eine Aufgabe unausweichlich, die für Blochs Philosophie besonders unbequem ist, weil sie an ihre Selbstverständlichkeiten rührt: die Provinzialisierung. Dipesh Chakrabarty hat mit diesem Begriff in *Provincializing Europe* (2000) ein Denken bezeichnet, das die universalen Ansprüche der europäischen Aufklärungsphilosophie nicht durch ihre Ablehnung, sondern durch ihre Situierung untergräbt: durch die Frage, von wo aus diese Ansprüche formuliert werden, welche Erfahrungen und Verhältnisse sie voraussetzen und welche sie ausschließen. Provinzialisierung bedeutet nicht, die europäische Philosophie als bloß lokal und damit irrelevant zu behandeln; sie bedeutet, sie als eine unter mehreren möglichen Formen des Denkens zu verorten, die im Dialog mit anderen Traditionen bereichert, korrigiert und erweitert werden kann.

Für Bloch ist die Provinzialisierung in mehreren Dimensionen notwendig.

Die erste Dimension betrifft die Linearität der Geschichte. Blochs Geschichtsphilosophie ist, trotz ihrer anti-deterministischen Modifikationen, fundamental linear strukturiert: Die Geschichte bewegt sich auf das *Noch-Nicht* zu, und diese Bewegung hat eine Richtung – von der Vorgeschichte zur Geschichte, von der Unterdrückung zur Befreiung, von der Entfremdung zur Heimat. Diese Linearität ist in der europäischen Geschichtsphilosophie – von Hegel über Marx bis Bloch – tief verankert, und sie reflektiert die spezifische Erfahrung einer Gesellschaft, die sich durch die Aufklärung, die Industrialisierung und die Revolution historisch neu erfunden hat. Die Zeitlichkeiten von Sumak Kawsay und Ubuntu sind demgegenüber zyklisch, reziprok und relational: Sie beschreiben keine Bewegung auf ein Ziel zu, sondern Weisen des Seins in einem Netz von Beziehungen, das sich wiederholt und erneuert, ohne einen fixen Endpunkt anzustreben.

Die Provinzialisierung von Blochs Geschichtsphilosophie bedeutet nicht die Aufgabe jeder teleologischen Orientierung – wie im vorangegangenen Abschnitt argumentiert, ist eine minimale teleologische Orientierung für die normative Kohärenz der ökologischen Politik unverzichtbar –, aber sie bedeutet die Anerkennung, dass die lineare Teleologie eine spezifische kulturelle Form ist und dass zyklische, reziproke und relationale Zeitlichkeiten andere, nicht minderwertige Formen der normativen Orientierung darstellen. Eine provinzialisierte blochsche Philosophie würde nicht behaupten, dass alle Gesellschaften auf

dasselbe Ziel auf demselben Pfad zustreben, sondern dass es verschiedene Wege gibt, die in ihrer Verschiedenheit gemeinsame Horizonte teilen und voneinander lernen können.

Die zweite Dimension betrifft das Subjekt der Emanzipation. Blochs Kollektivsubjekt ist, in seiner konkreten historischen Gestalt, das europäische Proletariat und die unterdrückten Klassen einer industriekapitalistischen Gesellschaft. Dieses Subjekt ist nicht beliebig auf andere Kontexte übertragbar: Die Formen der Unterdrückung, die Formen des Widerstands und die Formen der utopischen Imagination sind in einem subsistenzlandwirtschaftlichen Andendorf fundamental andere als in einer deutschen Industriestadt der 1930er Jahre. Die Provinzialisierung des blochschen Subjektbegriffs bedeutet die Anerkennung, dass das emanzipatorische Subjekt immer kontextuell situiert ist und dass die Formen, in denen es sich konstituiert und artikuliert, kulturell und historisch verschieden sind.

Die dritte Dimension betrifft den Begriff der Heimat selbst. Blochs Heimat – das, worin noch niemand war – ist in seiner abstrakten Formulierung offen für pluriversale Ausgestaltungen: Es gibt keinen bestimmten Ort, keine bestimmte Kultur, keine bestimmte Lebensform, die mit Heimat identisch wäre. Aber in seiner konkreten Ausgestaltung im blochschen Werk tendiert der Heimat-Begriff zu einer europäischen Gestalt: Die Vorbilder, die Bloch für Vorscheine der Heimat anführt – die europäische Kunstmusik, die gotische Kathedrale, das Märchen der europäischen Erzähltradition –, sind überwiegend europäische Kulturformen. Eine provinzialisierte Lesart des Heimat-Begriffs würde ihn radikal öffnen: Die Heimat erscheint in der Pachamama-Zeremonie der andinen Gemeinschaft nicht weniger als in Beethovens Neunter Sinfonie, und möglicherweise mit einer Konkretheit und einer Lebendigkeit, die in der europäischen Kunstkultur verloren gegangen ist.

Dialog der Hoffnungen: Plurale Utopien

Die Provinzialisierung von Blochs Philosophie führt nicht zu ihrer Aufhebung, sondern zu ihrer Öffnung für einen philosophischen Dialog, der ihr selbst neue Ressourcen und neue Horizonte eröffnet. Dieser Dialog – zwischen Blochs Hoffnungsphilosophie und den utopischen Überschüssen nicht-westlicher Traditionen – ist das, was der vorliegende Abschnitt abschließend als Dialog der Hoffnungen skizzieren möchte: eine Form des philosophischen Austauschs, die weder in der Assimilation nicht-westlicher Traditionen in eine europäische Rahmung noch in der Relativierung aller Positionen zu bloß lokalen Ausdrücken resultiert, sondern in einer produktiven Transformation aller Beteiligten durch die Begegnung mit dem Anderen.

Die erste Bedingung dieses Dialogs ist das Asymmetrie-Bewusstsein: Die Anerkennung, dass der Dialog nicht unter Bedingungen der Gleichheit stattfindet. Die europäische Philosophie – einschließlich der blochschen – hat über Jahrhunderte die Mittel der kulturellen und epistemischen Dominanz gehabt, um ihre Kategorien und Rahmungen als universale zu setzen, während nicht-westliche Traditionen in die Defensive gezwungen waren. Dieser historische Kontext ist nicht einfach durch den guten Willen des gegenwärtigen Dialogs aufgehoben; er muss im Dialog selbst thematisiert und bearbeitet werden. Eine europäische Philosophie, die in den Dialog mit nicht-westlichen Traditionen tritt, ohne diese Asymmetrie anzuerkennen, reproduziert in ihrer Dialogbereitschaft die Logik der Dominanz, die sie zu überwinden vorgibt.

Die zweite Bedingung ist die bidirektionale Transformation: Der Dialog ist nur dann ein echter Dialog, wenn beide Seiten transformiert werden – wenn die blochsche Philosophie nicht als fertige Rahmung in den Dialog eintritt und die nicht-westlichen Traditionen als Beispiele oder Belege für ihre eigenen Kategorien behandelt, sondern wenn sie bereit ist, durch den Dialog verändert zu werden. Konkret bedeutet das: Die Begegnung mit Sumak Kawsay könnte und sollte Blochs Teleologie relativieren und seine Sensibilität für zyklische und reziproke Zeitlichkeiten schärfen. Die Begegnung mit Ubuntu könnte und sollte Blochs Subjektbegriff relationaler und weniger individualistisch machen. Die Begegnung mit der konfuzianischen Harmonie könnte und sollte Blochs Allianztechnik-Konzept um eine feiner entwickelte Beziehungsethik bereichern.

Die dritte Bedingung ist die normative Orientierung: Der Dialog ist nicht Selbstzweck, sondern steht im Dienst der gemeinsamen Aufgabe – der ökologischen Transformation, der Überwindung der Verhältnisse, die die Krise produzieren, und der Realisierung pluriversaler Zukünfte. Diese normative Orientierung verhindert, dass der Dialog in bloßen Kulturrelativismus verfällt: Nicht alle Aspekte aller Traditionen sind gleich wertvoll, und der Dialog muss die Möglichkeit einschließen, Praktiken und Überzeugungen zu kritisieren, die das Leben zerstören oder die Gleichwürdigkeit aller Menschen und Lebewesen verletzen, auch wenn sie kulturell verankert sind.

In diesem Sinne ist der Dialog der Hoffnungen kein Pluralismus der Gleichgültigkeit, sondern ein Pluralismus des gemeinsamen Engagements: verschiedene Traditionen, die von verschiedenen Orten aus auf dasselbe Projekt der ökologischen Transformation zuarbeiten, dabei voneinander lernen und sich gegenseitig korrigieren und dabei einen gemeinsamen Horizont entwickeln, der in seiner minimalen normativen Bestimmung universal und in seiner konkreten Ausgestaltung plural ist. Dieser Horizont ist – in der Sprache Blochs – die Heimat, worin noch niemand war: ein Ort, den keine einzelne Tradition besitzt und auf den keine einzelne Tradition allein verweisen kann, der aber im Dialog zwischen ihnen als gemeinsame regulative Idee erscheint und die Arbeit der Transformation orientiert.

Das ökologische *Noch-Nicht* ist damit weder eine europäische noch eine indigene, weder eine westliche noch eine östliche Utopie: Es ist das, worauf hin die Hoffnungen aller tendieren, wenn sie sich in ihrer genuinen Tiefe entwickeln und wenn sie in einem Dialog stehen, der sie transformiert und bereichert. Dieses *Noch-Nicht* zu realisieren ist die gemeinsame Aufgabe der ökologischen Transformation – eine Aufgabe, die so dringlich ist, dass sie keiner Tradition erlaubt, allein auf sie Anspruch zu erheben, und so umfassend, dass sie alle Traditionen braucht, um ihr gerecht zu werden.

9.4 Konkrete Ökologie: Keimformen des Anderen

Die philosophische Arbeit der vorangegangenen Abschnitte – die Entwicklung einer relationalen Ontologie der Natur, die Kritik des Techno-Solutionismus, die Forderung nach Klimagerechtigkeit und pluriversalen Zukünften, der Dialog mit nicht-westlichen Hoffnungstraditionen – wäre philosophisch unvollständig und politisch folgenlos, wenn sie nicht in der Frage kulminierte, die Bloch als die eigentliche Probe des utopischen Denkens beschrieben hat: die Frage nach den Keimformen. Das utopische Denken ist für Bloch immer konkret oder es ist nichts: Es zeigt nicht nur, was sein sollte, sondern identifiziert in der gegenwärtigen Wirklichkeit die Vorscheine, die Antizipationen, die partiellen

Realisierungen des Anderen, die beweisen, dass das *Noch-Nicht* nicht abstrakte Projektion, sondern ontologisch real ist. Ohne Keimformen ist die Utopie ein Traum; mit Keimformen ist sie eine Möglichkeit, die auf Realisierung wartet.

Der vorliegende Abschnitt entwickelt diese Keimformen für die ökologische Dimension des *Noch-Nicht*. Er ist damit der konkreteste und in gewissem Sinne schwierigste Teil des gesamten Kapitels: schwierig, weil er die philosophische Analyse mit der empirischen Beschreibung verbinden muss, ohne in bloße Deskription zu verfallen; schwierig, weil er zwischen der Würdigung realer Alternativen und der nüchternen Analyse ihrer Grenzen und Aporien vermitteln muss; und schwierig, weil er das Verhältnis von Keimform und Transformation präzise bestimmen muss: Eine Keimform ist nicht die Transformation selbst, aber sie ist auch nicht bloße Vorstufe; sie ist die Realisierung des Möglichen unter den Bedingungen des Gegenwärtigen und damit sowohl Vorwegnahme als auch Praxis des Anderen.

Drei Keimformen werden im vorliegenden Abschnitt entwickelt: Energiegenossenschaften als Vorschein einer anderen Energiebeziehung, die Degrowth-Bewegung als Neuorientierung jenseits des Wachstumsparadigmas und Solarpunk als ästhetischer Vorschein einer ökologisch transformierten Lebensweise. Diese drei sind nicht die einzigen Keimformen des ökologischen *Noch-Nicht* – die regenerative Landwirtschaft, das Rewilding, die Klimagerechtigkeitsbewegung sind weitere, die in früheren Abschnitten bereits behandelt wurden –, aber sie sind diejenigen, die in ihrer philosophischen Struktur am aufschlussreichsten für das Verhältnis von Bloch und der gegenwärtigen ökologischen Praxis sind.

9.4.1 Energiegenossenschaften als Vorschein

Energie ist in der gegenwärtigen Gesellschaft weit mehr als ein technisches Problem der Versorgung mit Strom und Wärme: Sie ist eine politisch-ökonomische Grundstruktur, die die Machtverteilung in der Gesellschaft, das Verhältnis zwischen Individuum und Kollektiv, zwischen lokalem und globalem Handeln, zwischen Gegenwart und Zukunft fundamental organisiert. Das dominante Energiesystem des fossilen Kapitalismus ist nicht nur ökologisch destruktiv, sondern politisch-ökonomisch zentral: Es konzentriert die Kontrolle über die Energieproduktion in den Händen weniger großer Konzerne, erzeugt Abhängigkeiten, die politische Souveränität untergraben, und externalisiert die Kosten der Produktion – sowohl die ökologischen als auch die sozialen – auf diejenigen, die am wenigsten Einfluss auf die Produktionsbedingungen haben.

Die Energiegenossenschaft – die kollektive, demokratisch organisierte Form der Energieproduktion, in der Produzenten und Konsumenten identisch oder eng verbunden sind und in der die Gewinne nicht akkumuliert, sondern in der Gemeinschaft zirkulieren – ist in dieser Konstellation eine philosophisch außerordentlich aufschlussreiche Keimform. Sie ist nicht nur eine alternative Eigentumsform der Energieinfrastruktur, sondern eine alternative Ontologie der Energie: Sie behandelt Energie nicht als Ware, die auf Märkten gehandelt wird, sondern als Gemeingut, das durch kollektive Praxis produziert und verwaltet wird und das in den sozialen und ökologischen Beziehungen der Gemeinschaft verankert ist.

Die Geschichte und Gegenwart der Energiegenossenschaft

Energiegenossenschaften sind keine Neuerfindung der ökologischen Bewegung der Gegenwart: Sie haben eine Geschichte, die bis in die frühen Jahrzehnte der Elektrifizierung zurückreicht. In Dänemark wurden bereits in den 1890er Jahren genossenschaftliche Elektrizitätswerke gegründet, die ländliche Gemeinden mit Strom versorgten, die von den großen privaten Versorgungsunternehmen nicht bedient wurden. In Deutschland entstanden nach der Energiewende-Gesetzgebung des Jahres 2000 Hunderte von Bürgerenergiegenossenschaften, die in Windparks, Photovoltaikanlagen und Nahwärmeversorgung investierten und damit die dezentrale, bürgerschaftlich organisierte Energieproduktion auf eine bislang ungekannte Skalierungsebene hoben. In Schottland haben kommunale Windkraftprojekte auf den Hebriden und Orkney-Inseln gezeigt, dass die lokale Kontrolle über Energieressourcen wirtschaftliche und soziale Entwicklung in marginalisierten Regionen ermöglichen kann, die unter den Bedingungen des zentralisierten Energiesystems nicht möglich gewesen wäre.

Diese empirische Vielfalt ist für die philosophische Analyse ein Hinweis, der ernst genommen werden muss: Energiegenossenschaften sind keine utopische Projektion, sondern eine real existierende und in vielen Kontexten erprobte Form der Energieorganisation. Sie sind in Blochs Terminologie konkrete Utopien: keine Entwürfe einer besseren Welt auf dem Reißbrett, sondern Realisierungen von Möglichkeiten, die in den Tendenzen der gegenwärtigen technologischen und gesellschaftlichen Entwicklung angelegt sind.

Energiegenossenschaft als Vorschein: Die blochsche Analyse

Die Kategorie des Vor-Scheins bezeichnet bei Bloch jene kulturellen und sozialen Praktiken, in denen das *Noch-Nicht* als antizipierte Möglichkeit erscheint: Momente, in denen die Alternative zum Bestehenden nicht nur gedacht, sondern gelebt wird, wenn auch in partieller, vorläufiger und widersprüchlicher Form. Der Vorschein ist nicht die Vollendung des *Noch-Nicht* – das wäre die Verwechslung von Keimform und Transformation –, aber er ist mehr als ein bloßes Symbol: Er ist eine reale, wenn auch beschränkte Realisierung der Möglichkeit, die beweist, dass diese Möglichkeit keine Abstraktion ist.

Energiegenossenschaften sind in diesem Sinne Vorscheine in mehrfacher Hinsicht. Sie sind erstens Vorscheine einer anderen Eigentumsstruktur der Infrastruktur: einer, in der die Infrastruktur der Gemeinschaft gehört, die sie nutzt, und nicht dem Kapital, das sie akkumuliert. Diese andere Eigentumsstruktur ist nicht nur eine Umverteilung von Eigentumsrechten, sondern eine andere Ontologie der Beziehung zwischen Gemeinschaft und Infrastruktur: In der Genossenschaft ist die Energieinfrastruktur kein externes System, das Strom liefert und Rechnungen stellt, sondern ein kollektives Projekt, an dem die Mitglieder aktiv beteiligt sind und das ihre gemeinsame Entscheidungsmacht verkörpert.

Sie sind zweitens Vorscheine einer anderen Raumontologie der Energie: einer, in der die Energieproduktion lokal verankert und in die spezifischen ökologischen und sozialen Verhältnisse eines Raums eingebettet ist, anstatt von fernen Kraftwerken und anonymen Märkten abhängig zu sein. Diese räumliche Verankerung ist nicht bloß technische Dezentralisierung, sondern eine Transformation des Verhältnisses zwischen Energieproduktion und lokalem Ökosystem: Eine Bürgerenergiegenossenschaft, die Wind- oder Solarenergie produziert, tritt in eine konkrete Beziehung zu den meteorologischen und

ökologischen Bedingungen ihres Standorts ein – eine Beziehung, die in Ansätzen das realisiert, was Bloch als Allianztechnik beschreibt: das Arbeiten mit den natürlichen Kräften des Ortes, anstatt sie durch fossile Energie zu ersetzen.

Sie sind drittens Vorscheine einer anderen Zeitontologie der Energiepolitik: einer, die über die kurzfristigen Renditehorizonte des kapitalistischen Energiesystems hinausgeht und langfristige Investitionen in die Energieinfrastruktur ermöglicht, die unter Bedingungen der Profitmaximierung nicht getätigt werden würden. Viele Energiegenossenschaften investieren in Infrastrukturen mit Laufzeiten von zwanzig bis dreißig Jahren und verankern damit eine Zeitlichkeit in der Energiepolitik, die der Zeitlichkeit ökologischer Systeme näherkommt als die der Finanzmärkte.

Die Grenzen des Vorscheins

Eine philosophisch redliche Analyse der Energiegenossenschaft als Vorschein muss jedoch auch ihre Grenzen und Aporien benennen, die zeigen, wo die Keimform an die Grenzen ihrer Realisierbarkeit stößt und wo die Transformation der Verhältnisse über die Keimform hinausgehen muss.

Die erste Grenze ist die des Maßstabs. Energiegenossenschaften decken gegenwärtig einen kleinen Bruchteil der globalen Energieproduktion ab – in Deutschland, einem der Länder mit der dichtesten Genossenschaftskultur, erzeugen sie wenige Prozent des Stroms. Die Skalierung des genossenschaftlichen Modells auf einen gesellschaftlich dominanten Maßstab erfordert nicht nur mehr Genossenschaften, sondern eine Transformation der institutionellen und regulatorischen Rahmenbedingungen: der Subventionsstrukturen, die gegenwärtig das fossile System bevorzugen; der Netzinfrastruktur, die auf zentralisierte Großkraftwerke ausgerichtet ist; der Finanzierungssysteme, die großen Unternehmen bessere Kreditbedingungen bieten als kleinen Genossenschaften. Diese Transformation ist eine politische Aufgabe, die über die genossenschaftliche Praxis selbst hinausgeht.

Die zweite Grenze ist die der sozialen Inklusion. Energiegenossenschaften tendieren dazu, von Menschen mit Kapital, Zeit und kulturellen Ressourcen gegründet und getragen zu werden – von der gebildeten Mittelschicht, nicht von den sozioökonomisch Marginalisierten, die am stärksten von Energiearmut betroffen sind. Dieses Inklusionsproblem ist nicht zufällig, sondern strukturell: Es reproduziert die gesellschaftlichen Ungleichheiten, die das dominante Energiesystem produziert, in der Alternativform. Eine Keimform, die die Exklusionsmechanismen des Bestehenden reproduziert, ist kein Vorschein des ökologischen *Noch-Nicht* im blochschen Sinne – sie ist ein Vorschein einer grünen Mittelklassengesellschaft, die ökologisch nachhaltiger, aber sozial nicht gerechter ist.

Die dritte Grenze ist die der systemischen Einbettung. Energiegenossenschaften operieren innerhalb des kapitalistischen Energiesystems: Sie kaufen und verkaufen Strom auf Märkten, die durch kapitalistische Logiken strukturiert sind; sie unterliegen regulatorischen Rahmenbedingungen, die durch Lobbying der etablierten Energiekonzerne geformt wurden; und sie sind in globale Lieferketten für Solarpanels, Windturbinen und Batterien eingebettet, deren ökologische und soziale Kosten oft in weit entfernten Orten des globalen Südens externalisiert werden. Diese systemische Einbettung begrenzt die transformative Wirkung der Genossenschaft: Sie verändert die Eigentumsstruktur der lokalen Energieproduktion,

aber sie verändert nicht die systemischen Verhältnisse, in denen diese Produktion stattfindet.

Vom Vorschein zur Transformation: Die politische Konsequenz

Diese Grenzen sind kein Argument gegen Energiegenossenschaften – sie sind Argumente für die Notwendigkeit, den Vorschein mit der politischen Arbeit an den Verhältnissen zu verbinden. In Blochs Logik der konkreten Utopie ist die Keimform keine Alternative zur politischen Transformation, sondern ihre Bedingung und ihr Vorschein: Sie zeigt, dass die Transformation möglich ist, und sie schafft die sozialen Subjekte, die Erfahrungen und die Imaginationen, die für die Transformation nötig sind. Aber sie ersetzt die Transformation nicht – sie verweist auf sie.

Die politischen Konsequenzen, die aus der Analyse der Energiegenossenschaft als Vorschein folgen, sind deshalb doppelt: einerseits die Stärkung und Ausweitung der genossenschaftlichen Praxis selbst – durch inklusive Organisationsmodelle, durch politische Advocacy für günstige Rahmenbedingungen, durch internationale Solidarität mit Energiegenossenschaften im globalen Süden –; andererseits die politische Arbeit an den systemischen Verhältnissen, die die Skalierung und Vertiefung des genossenschaftlichen Modells verhindern: die Transformation der Subventionsstrukturen, der Eigentumsrechte an Netzinfrastruktur, der Finanzierungsbedingungen und der globalen Lieferketten der Energietechnologie.

In dieser Doppelheit – Stärkung der Keimform und Transformation der Verhältnisse – realisiert sich, was Bloch als die dialektische Einheit von Reform und Revolution beschreibt: Die Reform ist der Moment, in dem das Mögliche unter gegenwärtigen Bedingungen realisiert wird; die Revolution ist der Moment, in dem die Bedingungen selbst transformiert werden, so dass das bislang Unmögliche möglich wird. Energiegenossenschaften sind der reformerische Moment der ökologischen Energietransformation; die systemische Transformation der Energiewirtschaft ist ihr revolutionärer Moment – und beide bedürfen einander, um das ökologische *Noch-Nicht* aus der Keimform in die Wirklichkeit zu überführen.

9.4.2 Degrowth-Bewegung: Regression oder Neuorientierung?

Die Degrowth-Bewegung – die politische und intellektuelle Strömung, die die Überwindung des Wachstumsparadigmas als Bedingung der Möglichkeit ökologischer und sozialer Gerechtigkeit fordert – ist gegenwärtig eine der politisch ambitioniertesten und umstrittensten Erscheinungen im Feld der ökologischen Transformation. Ihre Ambition liegt darin, dass sie nicht bloß ein spezifisches Politikprogramm vertritt, sondern eine fundamentale Revision der Grundkategorien des modernen Wirtschaftsdenkens fordert: die Infragestellung des Wachstums als universalem Maßstab gesellschaftlichen Fortschritts, die Kritik des Bruttoinlandsprodukts als Wohlstandsindikator, die Forderung nach einer Entkopplung des guten Lebens von der Ausdehnung der Warenproduktion und des Ressourcenverbrauchs. Sie wird aus mindestens zwei entgegengesetzten Richtungen angegriffen: von der politisch-ökonomischen Rechten als irrationaler Angriff auf Wohlstand und Beschäftigung, und von Teilen der politischen Linken als regressiv, weil sie das Wachstum abschaffen wolle, das die materielle Grundlage für soziale Sicherungssysteme und Entwicklung im globalen Süden bilde.

Diese doppelte Kritik macht die philosophische Analyse der Degrowth-Bewegung zu einem besonders aufschlussreichen Test für die blochsche Kategorie der Keimform: Ist die Degrowth-Bewegung eine genuine Keimform des ökologischen *Noch-Nicht* – eine konkrete Utopie, die reale Tendenzen der Wirklichkeit aufgreift und auf ihre emanzipatorische Realisierung hin entfaltet –, oder ist sie eine abstrakte Utopie – eine normative Projektion, die die Verhältnisse, in die sie eingebettet ist, nicht ausreichend analysiert und deren Realisierung unter den gegenwärtigen Bedingungen regressiv wirkt? Diese Frage wird hier nicht mit einem einfachen Ja oder Nein beantwortet werden können, weil die Degrowth-Bewegung intern heterogen ist und weil die philosophische Wahrheit, die sie enthält, von philosophischen Defiziten begleitet wird, die ihrer politischen Wirksamkeit schaden. Was die blochsche Analyse leisten kann, ist eine Differenzierung, die den utopischen Überschuss der Bewegung identifiziert und zugleich ihre Aporien benennt.

Die philosophische Genealogie der Degrowth-Bewegung

Die intellektuellen Wurzeln der Degrowth-Bewegung sind vielschichtig und reichen weiter zurück als ihre gegenwärtige politische Erscheinungsform. Nicholas Georgescu-Roegens Thermodynamik der Ökonomie – die Anwendung des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik auf wirtschaftliche Prozesse, die zeigt, dass jeder Produktionsprozess Entropie erzeugt und damit irreversibel Ressourcen verbraucht – lieferte in den 1970er Jahren die naturwissenschaftliche Grundlage für die Kritik des Wachstumsprimats. Ivan Illichs Konzept der konvivialen Werkzeuge – Werkzeuge, die die menschliche Kreativität und Autonomie fördern, anstatt sie zu untergraben – lieferte die sozialphilosophische: Eine Gesellschaft, die durch immer mehr institutionalisierte Dienstleistungen und industrielle Waren definiert wird, verliert die Fähigkeit zur selbstbestimmten Lebensgestaltung und wird von Experten und Produkten abhängig, die ihre Bedürfnisse definieren und verwalten. Serge Latouche, der den Begriff *décroissance* in den 2000er Jahren in die französische und internationale Debatte einbrachte, verband diese Stränge zu einem politischen Programm, das die Kolonisierung der Lebenswelt durch die Ökonomie als das zentrale Problem der Moderne identifiziert.

Jüngere Vertreter der Degrowth-Theorie – Jason Hickel in *Less is More* (2020), Giorgos Kallis in *Degrowth* (2018) und Kate Soper in *Post-Growth Living* (2020) – haben die philosophische Substanz der Bewegung erheblich vertieft und damit die Angriffsflächen der frühen Formulierungen reduziert. Hickels Analyse zeigt, dass das kapitalistische Wachstumsmodell historisch auf Kolonialismus, Landraub und die Externalisierung ökologischer Kosten beruht und dass die Beendigung des Wachstums deshalb keine Regression, sondern die Überwindung einer strukturellen Ungerechtigkeit darstellt. Sopers Konzept des alternativen Hedonismus – die Überzeugung, dass ein Leben jenseits des Wachstums nicht nur ökologisch geboten, sondern auch subjektiv befriedigender sein kann, weil es von der Tretmühle des Konsumismus befreit und Raum für tiefere Formen des Genusses eröffnet – formuliert eine positive Vision, die über die bloße Negativkritik des Wachstums hinausgeht und die den utopischen Impuls der Bewegung am deutlichsten artikuliert.

Degrowth und Bloch: Konvergenzen

Die Konvergenzen zwischen der Degrowth-Philosophie und Blochs Denken sind tiefgreifend und betreffen mehrere Dimensionen seines Werks.

Die erste Konvergenz liegt in der gemeinsamen Kritik des Fortschrittsdenkens als Ideologie. Bloch hat immer zwischen der utopischen Energie, die im Fortschrittsdenken steckt – der Überzeugung, dass es besser werden kann und soll –, und der ideologischen Funktion des Fortschrittsdenkens unterschieden – der Naturalisierung einer bestimmten Form des Fortschritts, nämlich des kapitalistischen Wachstums, als die einzig mögliche. Diese Unterscheidung entspricht genau der, die Degrowth-Theoretikerinnen zwischen dem guten Leben – das vielfältige Formen annehmen kann und muss – und dem Wachstumsparadigma – das eine bestimmte, historisch spezifische Form des Wohlstands als universal gültig setzt – treffen. Die Degrowth-Bewegung ist in diesem Sinne eine Entideologisierung des Fortschrittsgedankens: Sie befreit die Hoffnung auf ein besseres Leben von der Assoziation mit dem Wachstum, das dieses Leben zerstört.

Die zweite Konvergenz liegt in der Kategorie der konkreten Utopie gegen abstrakte Affirmation. Degrowth ist, in seinen elaboriertesten Formulierungen, keine bloße Verneinung des Wachstums, sondern ein Entwurf konkreter Alternativen: Arbeitszeitreduzierung, Ausweitung der Care-Ökonomie, Stärkung der Gemeingüter, Reduktion materieller Produktion bei gleichzeitiger Steigerung sozialer Qualität des Lebens. Diese Alternativen sind nicht im luftleeren Raum konstruiert, sondern in den Tendenzen der gegenwärtigen Gesellschaft verankert: in der wachsenden Sehnsucht nach mehr Zeit und weniger Arbeit, in der Konjunktur der Sharing Economy, in der Wiederbelebung handwerklicher Praktiken, in der zunehmenden Ablehnung des Konsumismus als Lebenssinn. Diese Tendenzen sind für Bloch die Zeichen, an denen die konkrete Utopie sich orientiert: nicht die Projektion eines Wunschbilds auf die Wirklichkeit, sondern die Identifikation und Stärkung von Kräften, die in der Wirklichkeit selbst auf Transformation drängen.

Die dritte Konvergenz betrifft Sopers alternativen Hedonismus und Blochs Theorie der Tagträume und der Sehnsucht. Bloch hat in seiner Phänomenologie der Alltagswünsche – der Tagträume, der Wunschbilder, der populärkulturellen Sehnsüchte – gezeigt, dass die utopische Energie nicht nur in großen politischen Projekten, sondern in den kleinen, oft unscheinbaren Augenblicken des Begehrens nach einem anderen Leben präsent ist. Sopers alternativer Hedonismus ist die ökologisch-politische Konkretisierung dieser Einsicht: Die Sehnsucht nach einem Leben jenseits der Tretmühle des Konsumismus – nach mehr Zeit, tieferen Beziehungen, intensivere sinnlichen Erfahrungen, selbstbestimmter Arbeit – ist eine reale Sehnsucht, die in der Wirklichkeit des gegenwärtigen Kapitalismus verankert ist und die auf eine andere Weise des Lebens verweist, die das Wachstumsparadigma systematisch unterdrückt und verdrängt. Diese Sehnsucht ist der Wärmestrom der Degrowth-Bewegung: die affektive Energie, die hinter der analytischen Kritik des Wachstums steht und die ihr die motivationale Kraft gibt, ohne die sie zu einer akademischen Übung verkäme.

Die Regressions-Problematik: Blochs Kältestrom

Aber die blochsche Philosophie verlangt auch den Kältestrom – die nüchterne Analyse der Aporien und Grenzen der Degrowth-Bewegung, die nicht aus bösem Willen, sondern aus philosophischer Redlichkeit gegenüber dem utopischen Anspruch der Bewegung vorgenommen wird. Und der Kältestrom hat hier einiges zu sagen.

Die erste und politisch gewichtigste Aporie betrifft die Frage der sozialen Gerechtigkeit im globalen Maßstab. Der Vorwurf, dass Degrowth eine Bewegung des globalen Nordens ist, die den Ländern des Südens das Recht auf Entwicklung verweigert, ist philosophisch unbequem, aber nicht einfach abzuweisen. Wenn Degrowth bedeutet, dass die reichsten Länder der Welt ihr materielles Wachstum reduzieren, während die ärmsten Länder das Recht behalten müssen, ihre materiellen Lebensbedingungen zu verbessern – und das ist die Position, die die elaboriertesten Vertreter der Bewegung vertreten –, dann ist die entscheidende Frage, ob diese Differenzierung politisch durchsetzbar und konzeptuell kohärent ist. Ist ein Wachstum des globalen Südens ökologisch verträglich, wenn gleichzeitig der Norden degrowth betreibt? Wer entscheidet, welche Art von Wachstum im Süden ökologisch akzeptabel ist? Und wer zahlt für die Transformation?

Diese Fragen sind keine Einwände gegen Degrowth als normative Orientierung, aber sie sind Einwände gegen eine Formulierung von Degrowth, die die politisch-ökonomischen Machtverhältnisse der globalen Wirtschaft nicht ausreichend analysiert. Bloch würde hier auf die Notwendigkeit bestehen, die Frage der Verhältnisse immer vor die Frage der normativen Orientierung zu stellen: Degrowth als Ziel für die reichen Länder des Nordens ist eine konkrete utopische Forderung; Degrowth als universales Programm, das ohne Berücksichtigung der globalen Machtasymmetrien formuliert wird, ist eine abstrakte Utopie, die unter dem Deckmantel der ökologischen Verantwortung die Strukturen des Kolonialismus perpetuiert.

Die zweite Aporie betrifft die Beschäftigungsfrage. Wenn Wachstum zurückgeht, gehen – unter den gegenwärtigen Bedingungen des Kapitalismus – Arbeitsplätze zurück. Degrowth-Theoretikerinnen antworten auf diesen Einwand mit der Forderung nach Arbeitszeitreduzierung und einer Umverteilung der gesellschaftlichen Arbeit: Weniger Arbeit in der materiellen Produktion, mehr Arbeit in der Care-Ökonomie, in der Kultur, in der Gemeinschaft. Diese Antwort ist normativ überzeugend, aber politisch-ökonomisch voraussetzungsreich: Sie setzt eine fundamentale Transformation der Lohnstrukturen, der sozialen Sicherungssysteme und der gesellschaftlichen Wertschätzung von Care-Arbeit voraus, die unter den Bedingungen des gegenwärtigen Kapitalismus nicht spontan eintritt, sondern politisch erkämpft werden muss.

Bloch würde hier auf die Differenz zwischen Keimform und Transformation bestehen: Die Forderung nach Arbeitszeitreduzierung und Aufwertung der Care-Ökonomie ist eine konkrete utopische Keimform, die in den Tendenzen der gegenwärtigen Gesellschaft verankert ist und die partiell realisierbar ist. Aber sie ist nicht die Transformation der Verhältnisse, die Degrowth im gesellschaftlichen Maßstab möglich macht: Diese Transformation erfordert eine Veränderung der Eigentumsstrukturen, der Machtverteilung und der institutionellen Rahmenbedingungen, die über die Keimform hinausgeht und in der gegenwärtigen Debatte oft unterbelichtet bleibt.

Die dritte Aporie betrifft das, was als ästhetische Regressivität mancher Degrowth-Formulierungen bezeichnet werden kann. Bestimmte Stränge der Degrowth-Bewegung – nicht ihre philosophisch ausgearbeitetsten, aber ihre populärsten – tendieren zu einer Verklärung des Einfachen, des Handgemachten, des Lokalen, die in ihrer kulturellen Gestalt rückwärtsgewandt wirkt: eine Ästhetik der Reduktion, der Askese, des Verzichts, die die utopische Energie des Wärmestroms nicht entfacht, sondern erlöscht.

Bloch hat in seiner Kulturphilosophie immer darauf bestanden, dass die Utopie sinnlich attraktiv sein muss: Sie muss begehren wecken, nicht Tugend einfordern; sie muss Freude versprechen, nicht Opfer verlangen. Eine Degrowth-Bewegung, die sich primär in der Sprache des Verzichts artikuliert, verfehlt die motivationale Grundlage, die für eine transformative Politik unentbehrlich ist.

Degrowth als Neuorientierung: Die blochsche Lesart

Aus diesen Konvergenzen und Aporien ergibt sich eine blochsche Lesart der Degrowth-Bewegung, die sie weder als vollendete Keimform noch als gescheiterten Versuch behandelt, sondern als eine philosophisch und politisch zu transformierende Initiative, die in ihrer tiefsten Intention eine genuine Neuorientierung jenseits des Wachstumsparadigmas anstrebt.

Diese Neuorientierung lässt sich in Blochs Kategorien als eine Transformation des Wärmestroms beschreiben: nicht die Ablehnung des Begehrens nach einem besseren Leben, sondern seine Umlenkung von der Ware auf die Erfahrung, von der Akkumulation auf die Beziehung, von der Quantität auf die Qualität. Diese Umlenkung ist nicht Verzicht, sondern Bereicherung: Sie verspricht nicht weniger, sondern anderes und in entscheidender Hinsicht mehr – mehr Zeit, tiefere Verbindungen, intensivere Erfahrungen, mehr Selbstbestimmung. Der alternative Hedonismus ist der Wärmestrom einer Degrowth-Politik, die nicht in der Sprache der Askese, sondern in der Sprache der Fülle spricht.

Der Kältestrom dieser Politik ist die Analyse der Verhältnisse, die das Wachstum zwingend machen: der kapitalistische Akkumulationszwang, der Druck der Finanzmärkte, die Abhängigkeit der Beschäftigung vom Wachstum, die globalen Machtverhältnisse, die Degrowth im Norden ohne Berücksichtigung des Südens zur Form einer neuen Grünen Kolonialität machen würden. Der Kältestrom zeigt nicht, dass Degrowth falsch ist, sondern unter welchen Bedingungen es richtig werden kann: unter Bedingungen einer radikalen Umverteilung von Eigentum und Einkommen, einer demokratischen Kontrolle über Investitionsentscheidungen, einer globalen Klimagerechtigkeit, die dem Süden die Ressourcen für eine andere Form der Entwicklung gibt, und einer kulturellen Transformation, die die utopische Energie des alternativen Hedonismus entfacht.

Die Degrowth-Bewegung ist damit, in Blochs Terminologie, eine Keimform des ökologischen *Noch-Nicht*, die noch in der Entwicklung ist: Sie hat den utopischen Überschuss – die Überzeugung, dass ein anderes Leben möglich und wünschenswert ist –, aber sie hat die politisch-ökonomische Analyse und die globale Gerechtigkeitsperspektive noch nicht vollständig integriert, die notwendig sind, damit aus der Keimform eine transformative Kraft wird. Diese Integration ist die philosophische und politische Aufgabe, die der Dialog zwischen Degrowth und blochscher Philosophie aufwirft: eine Degrowth-Politik, die durch den Kältestrom der politisch-ökonomischen Analyse hindurchgegangen ist, ohne den Wärmestrom des alternativen Hedonismus zu verlieren – das wäre die *docta spes* der ökologischen Transformation.!

9.4.3 Solarpunk als ästhetischer Vorschein

Die Analyse der Energiegenossenschaften und der Degrowth-Bewegung hat zwei Dimensionen des ökologischen *Noch-Nicht* entfaltet: die institutionell-ökonomische und die

politisch-normative. Was bislang noch nicht systematisch entwickelt wurde, ist die ästhetische Dimension – die Frage, in welchen kulturellen Formen, Bildern, Narrativen und Imaginationen das ökologische *Noch-Nicht* sich antizipierend artikuliert und die affektive Energie erzeugt, die für transformative Politik unentbehrlich ist. Diese Dimension ist für Blochs Philosophie keine Ergänzung, sondern ein Kernbestandteil: Der Vorschein ist bei Bloch primär eine ästhetische Kategorie, und die Kunst – in ihrem weitesten Sinne, der populäre Kultur und kollektive Imaginationen einschließt – ist der Ort, an dem das *Noch-Nicht* am unmittelbarsten und wirkungsmächtigsten erscheint. Das utopische Denken braucht Bilder, und die Bilder, die es hat, bestimmen maßgeblich, was als möglich erscheint und was als undenkbar.

In der gegenwärtigen ökologischen Kultur ist Solarpunk das in dieser Funktion aufschlussreichste Phänomen: eine ästhetische Bewegung, die in den frühen 2010er Jahren in der Science-Fiction-Gemeinschaft entstand und sich seither zu einem breiten kulturellen Feld entwickelt hat, das Literatur, visuelle Kunst, Architektur, Mode, Musik und politische Imagination umfasst. Solarpunk ist philosophisch bedeutsam nicht trotz seiner relativen Marginalität im etablierten Kulturbetrieb, sondern wegen ihr: Es ist eine Bewegung, die von unten entsteht, die keine institutionelle Unterstützung durch die Kulturindustrie hat und die ihre ästhetische und normative Energie aus der Überzeugung schöpft, dass eine andere Welt nicht nur möglich, sondern schön ist. Diese Überzeugung – dass die ökologische Transformation nicht Verzicht und Austerität bedeutet, sondern eine reichere, lebendigere und ästhetisch befriedigendere Lebensweise – ist der spezifische Beitrag, den Solarpunk zur Theorie und Praxis des ökologischen *Noch-Nicht* leistet.

Was ist Solarpunk? Genese und Charakteristika

Solarpunk entstand als bewusste Gegenbewegung zu den dominanten ästhetischen und narrativen Modi spekulativer Zukunftsvisionen: dem Cyberpunk mit seiner dystopischen Ästhetik einer von Technologie und Kapital beherrschten, verfallenden Welt und dem Steampunk mit seiner nostalgischen Rückwendung zur industriellen Vergangenheit. Gegen diese beiden Muster setzte Solarpunk – der Name verbindet die Energiequelle (Solar) mit der subversiven Haltung gegenüber dem Bestehenden (Punk) – eine radikale Affirmation: Wie würde eine Welt aussehen, in der die ökologische Krise überwunden ist? Wie würde sie sich anfühlen? Was würden Menschen dort tun, wie würden sie wohnen, essen, arbeiten, feiern?

Die ästhetischen Antworten auf diese Fragen sind charakteristisch: Solarpunk-Bilder zeigen üppige Vegetation, die in städtische Architektur integriert ist; Solarpanels und Windturbinen als ästhetische Elemente statt als technische Notlösung; vielfältige, interkulturelle Gemeinschaften, die kollektiv produzieren und teilen; handgemachte Objekte neben fortgeschrittener Technologie; eine Ästhetik der Fülle und der Sinnlichkeit statt der Askese und der Reduktion. Diese Bilder sind keine naiven Idyllen – die elaborierteren Werke des Solarpunk zeigen Konflikte, Schwierigkeiten und ungelöste Spannungen –, aber sie teilen eine Grundhaltung der Ermächtigung: Die Zukunft ist ein Ort, den Menschen aktiv gestalten können und wollen, und diese Gestaltung ist zugleich ökologisch verantwortlich und menschlich erfüllend.

Literarisch wurde Solarpunk durch Autoren wie Becky Chambers (Monk & Robot-Serie), Kim Stanley Robinson (*The Ministry for the Future*) und rückwirkend Ursula K. Le Guin geprägt. Visuell hat sich eine globale Ästhetik entwickelt, die westliche, afrikanische, asiatische und indigene Einflüsse verbindet und damit die Pluriversalität, die im vorangegangenen Abschnitt philosophisch gefordert wurde, ästhetisch vorwegnimmt.

Solarpunk und Blochs Kategorie des Vorscheins

Blochs Vorschein-Begriff bezeichnet in seiner entwickeltsten Form jene ästhetischen Erscheinungen, in denen das *Noch-Nicht* als antizipierte Möglichkeit aufleuchtet: Momente der Kunst und Kultur, in denen eine andere Welt sichtbar wird, nicht als abstrakter Entwurf, sondern als sinnlich erfahrbare Qualität, die über die Grenzen des Bestehenden hinausweist. Diese Erscheinungen sind für Bloch ontologisch bedeutsam: Sie sind nicht bloße Fantasien oder Kompensationen, sondern Zeichen der in der Wirklichkeit angelegten Möglichkeiten, die in der ästhetischen Form eine Dichte und Präsenz gewinnen, die der philosophischen Analyse oft versagt bleibt.

Solarpunk realisiert diese Funktion auf eine Weise, die für die gegenwärtige ökologische Debatte außerordentlich relevant ist. Es leistet, was Bloch als die spezifische Leistung des ästhetischen Vorscheins beschrieben hat: die Konkretisierung des Abstrakten. Die philosophische Forderung nach einer Allianztechnik, nach pluriversalen Zukünften, nach einer Gesellschaft jenseits des Wachstumsparadigmas – all das bleibt abstrakt, solange es nicht in sinnlich erfahrbare Bilder übersetzt wird, die zeigen, wie ein Leben in diesen Verhältnissen sich anfühlen könnte. Solarpunk leistet genau diese Übersetzung: Es zeigt nicht nur, dass eine andere Welt möglich ist, sondern wie sie aussehen, riechen, schmecken könnte – und es zeigt dies auf eine Weise, die das Begehren weckt, statt die Pflicht einzufordern.

Diese Funktion der Begehrensweckung ist für die blochsche Philosophie zentral. Der Wärmestrom ist keine bloße intellektuelle Überzeugung, dass es besser sein könnte; er ist ein affektiver Zug, eine Sehnsucht, ein Hunger nach dem Anderen. Dieser Hunger braucht Bilder, um sich zu orientieren – nicht im Sinne eines Bauplans für die zukünftige Gesellschaft, sondern im Sinne einer ästhetischen Vergegenwärtigung dessen, worum es geht. Solarpunk liefert diese Bilder mit einer Sinnlichkeit und einer kulturellen Vielfalt, die in der ökologischen Bewegung bislang selten war: Es ist nicht die Ästhetik der Entbehrung und der Naturromantik, sondern die Ästhetik der Fülle, der Farbe, der Lebendigkeit, des Miteinanders.

Darüber hinaus realisiert Solarpunk eine Funktion, die Bloch als die Rettung des Möglichkeitssinns beschrieben hat: die Bewahrung der Fähigkeit zur utopischen Imagination gegen die präsentistische Schließung, die das dominante kulturelle Regime produziert. In einer Kulturindustrie, die dystopische Zukünfte in Hülle und Fülle produziert – von *The Road* bis *The Handmaid's Tale*, von *Mad Max* bis zu zahllosen post-apokalyptischen Videospielen –, ist die Produktion überzeugender utopischer Imaginationen eine kulturpolitische Praxis von erheblicher Bedeutung. Die Dystopie, die die Möglichkeit der Katastrophe vor Augen führt, kann Motivation zur Gegenwehr erzeugen; aber sie kann auch lähmend wirken, wenn sie die Unvermeidlichkeit des Untergangs nahelegt und das utopische Imaginationsvermögen erschöpft. Solarpunk setzt dem eine andere ästhetische Energie

entgegen: nicht die Warnung vor der Katastrophe, sondern die Vergegenwärtigung der Alternative, die zeigt, dass die Katastrophe nicht das letzte Wort ist.

Die politische Ökonomie des ästhetischen Vorscheins

Eine philosophisch redliche Analyse des Solarpunk als ästhetischen Vorschein muss jedoch auch die Fragen stellen, die Bloch dem Kältestrom überlässt: Fragen nach der politischen Ökonomie der ästhetischen Produktion, nach der sozialen Funktion utopischer Bilder und nach den Grenzen des ästhetischen Vorscheins als politischer Kraft.

Die erste Frage betrifft die Kooptierung. Utopische Ästhetiken haben eine Eigenschaft, die sie politisch ambivalent macht: Sie können von der Kulturindustrie absorbiert und für kommerzielle Zwecke genutzt werden, ohne dass ihre transformative Intention erhalten bleibt. Der Begriff Greenwashing bezeichnet die oberflächliche Aneignung ökologischer Symbole und Narrative durch Unternehmen und Institutionen, die ihre Grundstruktur nicht verändern. Solarpunk ist diesem Risiko nicht immun: Wenn Solarpunk-Ästhetik für Werbung für Elektroautos, für das Branding von Tech-Startups oder für die visuelle Gestaltung von Immobilienprojekten verwendet wird, die ökologisches Design mit sozialer Exklusion verbinden, dann wird der ästhetische Vorschein zum Instrument der Affirmation des Bestehenden.

Bloch hat diese Gefahr der Kooptierung in seiner Analyse der Kulturindustrie und ihrer Fähigkeit, utopische Energien zu absorbieren und zu neutralisieren, ausführlich beschrieben. Seine Antwort auf diese Gefahr ist nicht die Ablehnung der populärkulturellen Utopik, sondern die Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Utopik auch in der Ästhetik: Solarpunk als konkreter ästhetischer Vorschein ist eine, die in Verbindung mit politischer Praxis und Analyse steht – die Teil einer Bewegung ist, nicht nur ein Stil –, und die sich dieser Verbindung bewusst ist und sie pflegt. Solarpunk als ästhetische Mode, die von der Bewegung getrennt ist, ist abstrakte Utopik: schön anzusehen, aber ohne transformative Kraft.

Die zweite Frage betrifft die soziale Differenzierung der ästhetischen Rezeption. Welche sozialen Gruppen konsumieren und produzieren Solarpunk-Kultur, und welche nicht? Die Gefahr ist, dass Solarpunk primär in bestimmten Milieus – urban, gebildet, mit kulturellem Kapital ausgestattet – resoniert und die Mehrheit der Menschen, deren Lebensrealität von ökonomischer Prekarität geprägt ist, nicht erreicht. Eine Utopik, die nur für diejenigen attraktiv ist, die sich ohnehin eine gewisse Distanz zu den unmittelbaren Überlebensfragen leisten können, ist als Grundlage transformativer Politik zu eng.

Bloch hat auf diese Spannung in seiner Analyse der populären Utopik geantwortet: Die utopische Energie ist nicht auf die Hochkultur beschränkt, sondern durchzieht auch die Populärkultur, die Träume und Wünsche der einfachen Menschen, die Unterhaltungsmedien und die kollektiven Fantasien. Eine ökologische Utopik, die transformativ sein will, muss diese populäre Dimension aufsuchen – nicht als Herablassung, sondern als Anerkennung, dass die utopische Energie überall ist, auch wo sie nicht in den ästhetisch elaborierten Formen des Solarpunk-Genres erscheint. Die Aufgabe ist damit nicht, Solarpunk auf alle auszudehnen, sondern die utopische Energie in den verschiedenen Populärkulturen zu identifizieren und zu stärken – in der Musik, im Sport, in der Mode, in der Alltagskultur – und

die Verbindungen herzustellen, die aus diesen verschiedenen Energien eine gemeinsame transformative Kraft machen.

Die dritte Frage betrifft den Eurozentrismus der Solarpunk-Ästhetik. Trotz seiner expliziten Ambitionen zur kulturellen Diversität ist Solarpunk in seiner Genese und in vielen seiner Hauptwerke stark von westlichen ästhetischen Traditionen und gesellschaftlichen Vorstellungen geprägt. Die anderen Ästhetiken – die Ästhetiken der Solarpunk-nahen Imaginationen in nicht-westlichen Kulturen, die Afrofuturismus, Silkpunk, Indigenous Futurism und andere Strömungen umfassen – sind philosophisch ebenso bedeutsame und in mancher Hinsicht reichere Vorscheine des ökologischen *Noch-Nicht*, gerade weil sie aus Traditionen schöpfen, die das Verhältnis zwischen Mensch und Natur, zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen Gegenwart und Zukunft anders und oft tiefer entwickelt haben als die westliche Moderne.

Afrofuturismus und das ökologische Noch-Nicht

Der Afrofuturismus – die ästhetische und theoretische Bewegung, die afrikanische und afrodiasporische Kulturen mit spekulativer Fiktion, Science-Fiction und Zukunftsvisionen verbindet – verdient in diesem Zusammenhang besondere Würdigung als eigenständiger ästhetischer Vorschein, der das blochsche Konzept des Vorscheins auf eine Weise realisiert, die über Solarpunk im engeren Sinne hinausgeht. In Werken wie N. K. Jemisin's *Broken Earth*-Trilogie, Octavia Butlers Parable-Serie und Nnedi Okorafor's Binti-Trilogie werden Zukünfte imaginiert, die die Erfahrungen der Unterdrückung und des Widerstands schwarzer und afrikanischer Gemeinschaften in eine utopische Energie verwandeln – eine Energie, die sowohl die Möglichkeit anderer gesellschaftlicher Verhältnisse als auch andere Naturontologien vorschaut.

Diese Werke sind für die blochsche Analyse besonders bedeutsam, weil sie zeigen, wie ästhetischer Vorschein und politische Geschichte sich durchdringen: Die utopischen Imaginationen des Afrofuturismus schöpfen aus der gelebten Erfahrung der Unterdrückung und des Widerstands und verwandeln diese Erfahrung in eine Ressource für die Vorstellung einer anderen Welt. Das ist genau die Bewegung, die Bloch als die spezifische Leistung der genuinen Utopik beschreibt: die Transformation von Leid und Widerstand in Hoffnung, nicht durch die Verleugnung des Leids, sondern durch seine kreative Überwindung im Medium der Imagination.

Solarpunk als kulturpolitische Praxis

Die Reflexion auf die kulturpolitische Dimension des ästhetischen Vorscheins führt zur Frage, wie Solarpunk und verwandte Bewegungen nicht nur als ästhetische Phänomene, sondern als kulturpolitische Praktiken verstanden und gestärkt werden können.

Bloch hat in seiner Kulturphilosophie immer auf der Verbindung zwischen ästhetischem Vorschein und politischer Bewegung insistiert: Der Vorschein ist politisch nur insofern, als er in Verbindung mit einer Praxis steht, die auf die Realisierung des Vorgeschauten hinarbeitet. Solarpunk als kulturpolitische Praxis ist nicht nur die Produktion und Rezeption von Solarpunk-Kunst, sondern die Entwicklung von Gemeinschaften, die in der ästhetischen Imagination eine gemeinsame Sprache für ihre politischen Ziele finden und die aus dieser Sprache politische Energie schöpfen. Diese Gemeinschaften sind in Ansätzen vorhanden: in

den Solarpunk-Magazinen und -Blogs, in den Designkollektiven und Architekturprojekten, in den Maker-Spaces und Repair-Cafés, in den Urban-Gardening-Projekten und Transition-Town-Bewegungen, die alle auf ihre Weise Aspekte der Solarpunk-Vision in die gegenwärtige Praxis übersetzen.

Die Verbindung zwischen diesen ästhetischen und praktischen Keimformen und den größeren politischen Bewegungen der Klimagerechtigkeit, der Degrowth-Bewegung und der Energiegenossenschaftsbewegung ist die kulturpolitische Aufgabe, die aus der blochschen Analyse folgt: nicht die Trennung des Ästhetischen vom Politischen, sondern die Kultivierung ihrer Wechselwirkung – die politischen Bewegungen nähren sich aus der ästhetischen Energie der Vorscheine, und die ästhetischen Vorscheine gewinnen politische Kraft aus ihrer Verbindung mit den Bewegungen, die auf ihre Realisierung hinarbeiten.

In dieser Wechselwirkung realisiert sich, was Bloch als die dialektische Einheit von Kältestrom und Wärmestrom in der ästhetischen und politischen Praxis beschreibt: Der ästhetische Vorschein liefert den Wärmestrom – die sinnliche Vergegenwärtigung des Möglichen, die das Begehren weckt und die affektive Energie mobilisiert –; die politische Analyse liefert den Kältestrom – die nüchterne Prüfung, welche Realisierungsbedingungen vorhanden sind und welche Verhältnisse transformiert werden müssen. Aus dieser Verbindung entsteht die *docta spes* des ökologischen *Noch-Nicht*: eine gelehrte, durch die Erfahrung der Krise hindurchgegangene und dennoch unerschöpfte Hoffnung, die weiß, was sie kostet, und dennoch auf sich besteht – weil die Bilder, die sie hat, nicht abstrakt, sondern konkret sind, weil sie in den Keimformen der gegenwärtigen Wirklichkeit verankert sind und weil die Wirklichkeit selbst, in ihrer Prozessualität und ihrem Überschuss, sie trägt und bestätigt.

X. Ästhetik und Politik: Der Vorschein heute

Die Analysen des Dritten Teils haben in ihren verschiedenen Feldern – algorithmische Gouvernementalität, ökologische Krise, digitale und ökologische Utopien – eine gemeinsame Grundstruktur sichtbar gemacht: die Frage nach den Orten und Formen, an denen das *Noch-Nicht* unter den Bedingungen der Gegenwart erscheint und politische Energie mobilisiert. Diese Frage ist in ihrer tiefsten Dimension eine ästhetische: Sie betrifft die Wahrnehmung des Möglichen, die Sichtbarkeit des Anderen, die sinnliche Vergegenwärtigung von Verhältnissen, die noch nicht sind, aber sein könnten. Blochs Kategorie des Vorscheins – der ästhetischen Antizipation des *Noch-Nicht* in kulturellen Praktiken, Kunstwerken und kollektiven Imaginationen – ist damit nicht eine unter mehreren Kategorien seiner Philosophie, sondern das Scharnier, an dem seine Ontologie in politische Praxis übergeht: Der Vorschein ist der Moment, in dem die ontologische Offenheit der Wirklichkeit ästhetisch erfahrbar wird und in dem diese Erfahrung die affektive Energie freisetzt, die für transformative Politik unentbehrlich ist.

Das vorliegende Kapitel entwickelt diese Kategorie in ihrer gegenwärtigen Aktualität: in der Auseinandersetzung mit Jacques Rancières politischer Ästhetik, mit der Krise der kritischen Kunst und mit den utopischen Energien der Populärkultur. Dabei geht es nicht darum, Bloch einfach auf diese Debatten anzuwenden, sondern darum, die produktiven Spannungen zu entfalten, die zwischen Blochs Vorschein-Begriff und den gegenwärtigen Theorien und Praktiken der politischen Ästhetik bestehen. Diese Spannungen sind philosophisch fruchtbarer als die Konvergenzen, weil sie zeigen, was an Blochs Ästhetik aktualisiert und was an ihr revidiert werden muss, wenn sie für die Gegenwart produktiv sein soll.

10.1 Rancière: Aufteilung des Sinnlichen

Jacques Rancières politische Philosophie und Ästhetik gehören zu den einflussreichsten philosophischen Entwicklungen der letzten drei Jahrzehnte, und ihr Verhältnis zu Blochs Vorschein-Konzept ist eines der produktivsten Spannungsfelder in der gegenwärtigen politischen Ästhetik. Rancière und Bloch teilen eine Grundüberzeugung: dass Ästhetik und Politik nicht getrennte Sphären sind, sondern in einem tiefen, konstitutiven Verhältnis stehen. Aber sie verstehen dieses Verhältnis auf fundamental verschiedene Weisen, die in eine Konstellation führen, von der beide Positionen philosophisch profitieren.

Rancière hat sein ästhetisch-politisches Denken über mehrere Jahrzehnte in einer Reihe von Werken entwickelt – von *Le maître ignorant* (1987) über *Le partage du sensible* (2000) und *Malaise dans l'esthétique* (2004) bis zu *Le spectateur émancipé* (2008) –, die zusammen eine kohärente, wenn auch intern spannungsreiche Theorie des Verhältnisses von Ästhetik, Politik und Emanzipation bilden. Das zentrale Konzept dieser Theorie ist das der *partage du sensible* – der Aufteilung des Sinnlichen –, das sowohl die Grundstruktur seiner Politiktheorie als auch die Grundstruktur seiner Ästhetiktheorie organisiert und das die philosophische Brücke zwischen beiden bildet.

10.1.1 Politik als Störung der Wahrnehmungsordnung

Das Konzept der *partage du sensible* – im Deutschen häufig als Aufteilung des Sinnlichen übersetzt, wobei *partage* im Französischen zugleich Teilung, Verteilung und Anteil bedeutet

– bezeichnet bei Rancière die fundamentale Struktur, durch die eine Gesellschaft das Sinnliche organisiert: die Verteilung von Räumen, Zeiten, Körpern, Stimmen und Sichtbarkeiten, die bestimmt, wer sichtbar ist und wer unsichtbar, wer spricht und wer nur Lärm macht, wer Teil der Gemeinschaft ist und wer ausgeschlossen, wer Anteile an der gemeinsamen Welt hat und wer nicht. Diese Aufteilung ist nicht eine unter anderen gesellschaftlichen Strukturen, sondern die Grundstruktur der Gesellschaft als solcher: Sie bestimmt, was wahrgenommen werden kann und was nicht, was als politisch relevant gilt und was als natürlich oder zufällig erscheint.

Die politische Konsequenz dieses Konzepts ist radikaler, als sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Politik – in dem spezifischen Sinne, in dem Rancière den Begriff verwendet und der ihn von bloßer Verwaltung (*police*, *la police*) unterscheidet – ist für ihn immer eine Störung dieser Aufteilung: das Einbrechen von jemandem oder etwas, das in der bestehenden Ordnung des Sinnlichen keinen Anteil hat, in diese Ordnung hinein, und zwar mit dem Anspruch, als Gesprächspartner und als Teil der gemeinsamen Welt anerkannt zu werden. Politik ist in diesem Sinne immer das Ereignis der Unanerkannten, die Anerkennung fordern – nicht in dem Sinne, dass sie bescheiden um Einschluss bitten, sondern in dem Sinne, dass sie die Gleichheit, die die bestehende Ordnung verleugnet, performativ in Anspruch nehmen.

Das paradigmatische Beispiel, das Rancière in verschiedenen Varianten immer wieder entwickelt, ist das der plebejischen Aufstände im alten Rom, wie sie Livius beschreibt: Die Plebejer, die auf dem Aventin-Hügel campierten, demonstrierten ihre Gleichheit mit den Patriziern nicht durch Bitten oder Gewalt, sondern dadurch, dass sie sprachen – dass sie die Fähigkeit zur Vernunft und zum Argument performativ in Anspruch nahmen, die ihnen von der bestehenden Ordnung abgesprochen wurde. Dieser Akt des Sprechens war ein politischer im emphatischen Sinne: Er störte die Aufteilung des Sinnlichen, die den Plebejern nur Lärm zuerkannte und den Patriziern das logos-fähige Sprechen vorbehielt.

Diese Rancière'sche Konzeption von Politik hat eine unmittelbare Relevanz für die Frage der ästhetischen Vorscheine, die Bloch beschreibt – eine Relevanz, die aber durch eine präzise Differenzierung vermittelt werden muss. Für Rancière ist das Verhältnis zwischen Ästhetik und Politik nicht das der Instrumentalisierung – die Kunst dient der Politik nicht als Propagandamittel oder als Illustration politischer Inhalte –, sondern das der strukturellen Homologie: Kunst und Politik teilen dieselbe Grundstruktur, weil beide auf die Aufteilung des Sinnlichen bezogen sind. Kunst – in dem, was Rancière das ästhetische Regime der Kunst nennt, das mit der Moderne einsetzt – ist diejenige Praxis, die die bestehende Aufteilung des Sinnlichen als kontingent sichtbar macht: Sie zeigt, dass die Verteilung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, von Stimme und Lärm, nicht naturgegeben ist, sondern historisch produziert und damit veränderbar.

Diese strukturelle Homologie von Kunst und Politik ist für die blochsche Philosophie außerordentlich anschlussfähig, auch wenn Rancière Bloch nicht rezipiert und Bloch Rancière nicht kannte. Was Rancière als die politische Funktion der Kunst beschreibt – die Sichtbarmachung der Kontingenz der bestehenden Ordnung des Sinnlichen –, ist in Blochs Terminologie eine Dimension des Vorscheins: Der Vorschein zeigt, dass das Bestehende nicht das Notwendige ist, dass in der Wirklichkeit Möglichkeiten angelegt sind, die über das Gegebene hinausweisen. Beide – Vorschein und ästhetische Störung der Aufteilung –

vollziehen dieselbe fundamentale Operation: Sie machen sichtbar, was die herrschende Ordnung unsichtbar macht.

Aber die Differenzen zwischen Rancières Konzept der ästhetischen Störung und Blochs Vorschein sind philosophisch mindestens ebenso bedeutsam wie die Konvergenzen. Die erste und tiefste Differenz liegt in der Frage der Richtung: Rancières Politik und Ästhetik sind, in ihrer Grundstruktur, negativ orientiert – sie beschreiben die Störung, den Einbruch, die Unterbrechung der bestehenden Ordnung, aber sie formulieren keine positive Utopie, auf die hin die Störung orientiert wäre. Die Emanzipation, die Rancière beschreibt, ist die Emanzipation aus einer bestimmten Ordnung, nicht die Realisierung einer anderen; sie ist Befreiung, nicht Heimat. Bloch hingegen insistiert darauf, dass die Unterbrechung des Bestehenden nur dann politisch produktiv ist, wenn sie auf das *Noch-Nicht* hin orientiert ist: Der Vorschein ist nicht nur Störung, sondern Antizipation – er zeigt nicht nur, dass das Bestehende kontingent ist, sondern woraufhin es überschritten werden könnte.

Diese Differenz ist keine bloß theoretische: Sie hat unmittelbare Konsequenzen für die Bewertung ästhetischer und politischer Praktiken. Für Rancière ist jede genuine Störung der Wahrnehmungsordnung per se politisch emanzipatorisch, weil sie die Aufteilung des Sinnlichen als kontingent sichtbar macht. Diese Position führt zu einer strukturellen Schwierigkeit, auf die wir im nächsten Unterkapitel zurückkommen werden: Nicht jede Störung ist emanzipatorisch; es gibt Störungen, die die bestehende Ordnung destabilisieren, ohne das Emanzipatorische zu befördern – populistische Mobilisierungen, reaktionäre Revolten, nihilistische Destruktion. Blochs Kategorie des Vorscheins hat demgegenüber eine normative Ausrichtung: Der Vorschein ist der Vorschein des *Noch-Nicht*, das die Möglichkeiten des Lebens aller erweitert und nicht nur die Ordnung stört.

Die zweite Differenz liegt in der Frage der Subjektivität. Rancières politische Philosophie ist explizit anti-subjektivistisch: Sie beschreibt Politik als Ereignis, nicht als Handlung eines Subjekts; als Einbruch, nicht als strategische Praxis; als Überraschung, nicht als Planung. Das politische Subjekt ist für Rancière nicht das Kollektivsubjekt, das eine Strategie verfolgt, sondern eine flüchtige Konfiguration, die im politischen Ereignis entsteht und mit ihm wieder vergeht. Diese anti-subjektivistische Konzeption steht in fundamentalem Widerspruch zu Blochs Kategorie des Kollektivsubjekts, das die utopische Energie trägt und auf das *Noch-Nicht* hinarbeitet. Für Bloch ist das politische Subjekt konstitutiv: Die utopische Energie braucht ein Wesen, das hofft, das leidet, das begehrt, und das aus diesem Hoffen, Leiden und Begehren eine transformative Praxis entwickelt. Die Verflüchtigung des Subjekts in Rancières Ereignis-Konzept macht diese Praxis schwer denkbar.

Die dritte Differenz betrifft die Historizität. Rancières politische Philosophie ist ausdrücklich ahistorisch: Er beschreibt Politik als Ereignis, das in keiner Logik der historischen Entwicklung verankert ist und das aus keiner strukturellen Notwendigkeit hervorgeht. Diese Ahistorizität ist für ihn eine Bedingung der radikalen Gleichheit, die er beschreiben will: Die Gleichheit ist nicht das Ergebnis einer historischen Entwicklung, sondern eine Voraussetzung, die in jedem politischen Akt performativ in Anspruch genommen werden kann. Bloch hingegen ist fundamental historisch: Das *Noch-Nicht* ist in den Tendenzen der Geschichte verankert, und die politische Praxis orientiert sich an diesen Tendenzen, auch wenn sie durch sie nicht determiniert wird. Diese historische Verankerung gibt der blochschen Politik eine Tiefendimension, die bei Rancière fehlt: das Wissen um die

historischen Verhältnisse, die die Aufteilung des Sinnlichen produzieren, und die Analyse der Tendenzen, die auf ihre Transformation drängen.

Aus diesen Konvergenzen und Differenzen ergibt sich eine philosophische Konstellation, die für die gegenwärtige politische Ästhetik außerordentlich produktiv ist. Rancière liefert eine präzise Beschreibung der Mechanismen, durch die die Aufteilung des Sinnlichen politische Exklusion produziert und durch die ästhetische Praktiken diese Exklusion sichtbar machen und stören können. Bloch liefert die normative und historische Tiefendimension, die bei Rancière fehlt: die Orientierung auf das *Noch-Nicht*, die das Störende als Antizipation des Anderen versteht, und das kollektive Subjekt, das die Energie der Störung in transformative Praxis überführt. Eine politische Ästhetik, die beide Einsichten integriert, wäre sowohl sensibler für die konkreten Mechanismen der ästhetisch-politischen Exklusion als auch robuster in ihrer normativen Orientierung und ihrer subjekttheoretischen Grundlage – eine Ästhetik der *docta spes*, die stört und antizipiert, die unterbricht und vorwegnimmt, die die bestehende Ordnung des Sinnlichen als kontingent zeigt und zugleich die Bilder des Anderen produziert, die die transformative Energie auf das *Noch-Nicht* hin orientieren.

10.1.2 Vorschein als ästhetische Antizipation

Die Analyse von Rancières Politik als Störung der Wahrnehmungsordnung hat eine philosophische Lücke sichtbar gemacht, die nun produktiv gefüllt werden muss: Die Störung zeigt, dass die bestehende Ordnung kontingent ist, aber sie zeigt nicht, woraufhin sie überschritten werden könnte. Blochs Kategorie des Vorscheins schließt diese Lücke – nicht durch ein abstraktes Programm, sondern durch die Behauptung, dass in genuinen ästhetischen Erfahrungen das *Noch-Nicht* als antizipierte Möglichkeit aufleuchtet: nicht als Blaupause für die Zukunft, sondern als sinnlich erfahrbare Qualität, die über die Grenzen des Gegebenen hinausweist und dabei die Sehnsucht weckt, die für transformative Politik unentbehrlich ist. Das vorliegende Unterkapitel entfaltet diese Kategorie in ihrer systematischen Tiefe und entwickelt sie in Auseinandersetzung mit dem ästhetischen Denken der Gegenwart.

Die Struktur des Vorscheins: Rekapitulation und Vertiefung

Blochs Begriff des Vorscheins ist in seinem Werk an verschiedenen Stellen entwickelt und nie vollständig systematisiert worden – eine Tatsache, die seiner philosophischen Produktivität eher förderlich als abträglich ist: Sie hält den Begriff offen für Anwendungen und Transformationen, die Bloch selbst nicht vorgesehen hat. In seiner Grundstruktur bezeichnet der Vorschein jenes Aufleuchten des *Noch-Nicht* in ästhetischen Praktiken und Kunstwerken, das die bestehende Wirklichkeit in ihrem Überschuss über sich selbst sichtbar macht. Der Vorschein ist weder Abbildung einer bereits existierenden Realität noch Projektion einer bloß möglichen; er ist die ästhetische Realisierung einer Möglichkeit, die in der Wirklichkeit selbst angelegt ist, aber noch nicht vollständig realisiert wurde: die Transformation der latenten in manifeste Tendenz durch das Medium der Kunst.

Diese Grundstruktur hat drei Momente, die philosophisch auseinandergehalten werden müssen, auch wenn sie in der ästhetischen Erfahrung untrennbar verbunden sind.

Das erste Moment ist die immanente Transzendenz des Gegebenen: Der Vorschein überschreitet das Bestehende nicht durch bloße Negation – durch das Nein zur Gegenwart

–, sondern durch die positive Vergegenwärtigung des Anderen. Diese Transzendenz ist immanent: Sie vollzieht sich nicht durch den Rückgriff auf eine transzendente Wirklichkeit, die der Kunst von außen gegeben wäre, sondern durch die Verdichtung und Intensivierung der in der immanenten Wirklichkeit angelegten Möglichkeiten. Das Kunstwerk transzendiert das Gegebene, indem es dessen eigene Überschüssigkeit sichtbar macht: Es zeigt, dass die Wirklichkeit mehr ist als ihre bisherige Realisierung, ohne dabei auf eine andere Wirklichkeit jenseits dieser zu verweisen. In dieser immanenten Transzendenz liegt die spezifisch blochsche Bestimmung des ästhetischen Vorscheins, die ihn von religiöser Verheißung und ideologischer Projektion unterscheidet.

Das zweite Moment ist die Konkretheit der Antizipation: Der Vorschein antizipiert nicht abstrakt – nicht in der Form allgemeiner Prinzipien oder normativer Ideen –, sondern konkret: in der sinnlichen Bestimmtheit des Kunstwerks, in der Spezifität seiner Formen, Farben, Rhythmen, Narrative. Diese Konkretheit ist für Bloch nicht zufällig, sondern konstitutiv für die Funktion des Vorscheins: Eine abstrakte Utopie kann das Begehren nicht wecken, weil sie keine sinnliche Qualität hat, an der das Begehren sich entzünden könnte. Nur die konkrete ästhetische Vergegenwärtigung des Möglichen – das Bild, das zeigt, wie es sein könnte; die Musik, die hören lässt, was es klingen könnte; die Narration, die erleben lässt, wie es sich anfühlen könnte – hat die affektive Kraft, die für transformative Politik nötig ist. Der Vorschein ist die Konkretion des *Noch-Nicht*, seine Übersetzung aus der ontologischen in die ästhetische Erfahrung.

Das dritte Moment ist die Unabgeschlossenheit der Antizipation: Der Vorschein antizipiert, aber er erfüllt nicht; er zeigt an, aber er vollzieht nicht; er öffnet, aber er schließt nicht. Diese Unabgeschlossenheit ist keine Schwäche, sondern eine Stärke: Sie bewahrt den Vorschein vor der Verwechslung mit der Realisierung des *Noch-Nicht*, die Bloch als utopische Verwirklichung beschreibt und die nicht die Aufgabe der Kunst, sondern der kollektiven politischen Praxis ist. Das Kunstwerk, das den Anspruch erhebt, das *Noch-Nicht* bereits vollständig zu realisieren, verfällt in ideologischen Trug: Es behandelt eine partikulare Realisierung als universale Vollendung und schließt damit den Möglichkeitsraum, den es zu öffnen vorgab. Der echte Vorschein hingegen hält sich in der Spannung zwischen Antizipation und Offenheit: Er zeigt genug, um das Begehren zu wecken, und lässt genug offen, um die Suche nicht zu beenden.

Vorschein und ästhetische Erfahrung: Die phänomenologische Dimension

Eine philosophisch vollständige Entwicklung des Vorschein-Begriffs erfordert seine phänomenologische Fundierung: die Beschreibung der ästhetischen Erfahrung, in der der Vorschein sich ereignet, aus der Perspektive des erfahrenden Subjekts. Bloch hat diese phänomenologische Dimension in Ansätzen entwickelt – insbesondere in seinen Analysen der Musikerfahrung und der literarischen Lektüre –, aber sie verdient eine systematischere Entfaltung, die gleichzeitig seine eigene Theorie vertieft und sie für den Dialog mit der gegenwärtigen Ästhetik öffnet.

Die ästhetische Erfahrung des Vorscheins ist zunächst eine des Überwältigtwerdens: Das Subjekt wird von einem Kunstwerk ergriffen, ohne dieses Ergriffenwerden vollständig kontrollieren oder antizipieren zu können. Diese Passivität ist jedoch keine bloße Rezeptivität, sondern eine aktive Form des Aufnehmens: Das Subjekt öffnet sich dem Werk,

lässt es auf sich wirken, und in dieser Öffnung vollzieht sich eine Transformation der Wahrnehmung. Was das Subjekt nach der Erfahrung des Vorscheins sieht, ist nicht dasselbe wie vorher: Die ästhetische Erfahrung hat seine Wahrnehmung des Möglichen verändert, hat Dimensionen der Wirklichkeit sichtbar gemacht, die vorher unsichtbar waren, und hat das Begehren nach einer anderen Welt geweckt oder geschärft.

Diese phänomenologische Beschreibung der Vorschein-Erfahrung hat eine wichtige Verbindung zu Rancières Konzept der ästhetischen Erfahrung als Neuverteilung des Sinnlichen: Auch Rancière beschreibt die genuine ästhetische Erfahrung als eine, die die bestehende Wahrnehmungsordnung stört und neue Formen der Sinnlichkeit erschließt. Aber während Rancière diese Erfahrung primär als Unterbrechung beschreibt – als das Aufbrechen der bestehenden Ordnung –, beschreibt Bloch sie als Antizipation: als das Aufleuchten von etwas, das die Unterbrechung orientiert und ihr eine Richtung gibt. Die Verbindung dieser beiden Momente – Unterbrechung und Antizipation – ist die philosophische Leistung, die eine Integration von Rancière und Bloch zu vollbringen hat.

Hans Robert Jauss' Rezeptionsästhetik bietet hier eine Vermittlungskategorie, die bislang in der Bloch-Forschung zu wenig beachtet worden ist: den Begriff des ästhetischen Genusses als produktiver Rezeption. Jauss beschreibt die genuine ästhetische Erfahrung als eine, in der das Subjekt nicht bloß konsumiert, sondern produktiv an der Bedeutungskonstitution des Werks beteiligt ist: Es bringt seine eigene Erfahrungswelt, seine Erwartungen und seine Sehnsüchte in die Begegnung mit dem Werk ein und wird durch diese Begegnung verändert. Diese rezeptionsästhetische Dimension des Vorscheins ist für die politische Ästhetik bedeutsam: Der Vorschein ereignet sich nicht im Werk allein, sondern in der Begegnung von Werk und Rezipientin; er ist kein fixer Inhalt, der vom Künstler kodiert und vom Publikum dekodiert wird, sondern ein emergentes Ereignis der ästhetischen Begegnung.

Vorschein in Musik, Literatur und bildender Kunst: Drei Modelle

Bloch hat den Vorschein-Begriff primär an der Musik entwickelt, und es lohnt sich, seine musikalische Analyse als Modell zu nehmen, bevor die Kategorie auf andere Kunstformen ausgedehnt wird.

Die Musik ist für Bloch der paradigmatische Ort des Vorscheins, weil sie die am wenigsten vergegenständlichte Kunst ist: Sie entfaltet sich in der Zeit, lässt sich nicht festhalten, entzieht sich der Begriffsarbeit und spricht unmittelbar die affektive Dimension des Subjekts an. In der Musik hört Bloch das *Noch-Nicht* als Ton: nicht als inhaltliche Aussage über eine zukünftige Welt, sondern als sinnliche Erfahrung einer Qualität des Seins, die über das Gegebene hinausweist. Die Neunte Sinfonie Beethovens – das paradigmatische Beispiel, das Bloch immer wieder zitiert – ist für ihn ein Vorschein nicht wegen ihrer textlichen Inhalte, sondern wegen der spezifischen Weise, in der sie Spannung und Auflösung, Unterdrückung und Befreiung, Klage und Jubel in einer Form organisiert, die das Subjekt aus der Enge seiner alltäglichen Wahrnehmung herausreißt und es in eine Erfahrungsqualität versetzt, die es als mehr-möglich fühlen lässt.

Dieses musikalische Modell des Vorscheins ist philosophisch aufschlussreich, weil es die affektive Dimension der ästhetischen Antizipation in den Vordergrund stellt: Es ist nicht der Begriff, der das *Noch-Nicht* antizipiert, sondern das Gefühl – die Erfahrung der Möglichkeit

als emotionale Qualität, die vor jeder rationalen Verarbeitung liegt und die die rationale Verarbeitung erst motiviert. Diese affektive Priorität des Vorscheins ist für die politische Theorie wichtig: Sie erklärt, warum ästhetische Erfahrungen politisch mobilisierend sein können auf eine Weise, die argumentative Überzeugung allein nicht erreicht. Das Lied, das eine Bewegung begleitet, die Hymne, die kollektive Energie bündelt, die Musik, die in Momenten politischer Erschöpfung Kraft gibt – das sind Vorscheine in einem elementaren Sinne: affektive Antizipationen des Möglichen, die die Handlungsmacht der Beteiligten stärken.

In der Literatur vollzieht sich der Vorschein auf andere Weise: nicht durch die unmittelbare affektive Wirkung des Klangs, sondern durch die narrative Erfahrung alternativer Möglichkeiten. Die Literatur – insbesondere die Gattung des Romans, der Bloch besondere Aufmerksamkeit widmet – erlaubt das Probehandeln in imaginären Welten: das Erfahren von Lebensweisen, Verhältnissen und Möglichkeiten, die außerhalb der eigenen Lebenswirklichkeit liegen. Dieses Probehandeln hat eine epistemische und eine affektive Dimension: Es erweitert das Wissen um die Möglichkeiten des menschlichen Lebens, und es weckt oder schärft die Sehnsucht nach bestimmten dieser Möglichkeiten. Paul Ricœurs Theorie der narrativen Identität – die Überzeugung, dass das Selbst sich durch die Narrationen konstituiert, mit denen es sein Leben deutet – verbindet sich hier mit Blochs Vorschein-Begriff: Die Narrationen, in die sich ein Subjekt imaginativ versetzt, formen seine Selbst- und Weltwahrnehmung und damit sein Verständnis des Möglichen.

In der bildenden Kunst schließlich vollzieht sich der Vorschein durch die Intensivierung und Verfremdung der visuellen Wahrnehmung: Das Kunstwerk zeigt die Wirklichkeit auf eine Weise, die ihr vertrautes Erscheinungsbild aufbricht und in ihr Unbekanntes, Ungekanntes, Mögliches sichtbar macht. Paul Klees *Angelus Novus* – das Bild, das Benjamin in seiner neunten geschichtsphilosophischen These interpretiert – ist für Bloch kein direkter Bezugspunkt, aber es illustriert die ästhetische Struktur des Vorscheins in der bildenden Kunst: Das Bild zeigt nicht eine schöne oder eine erbauliche Wirklichkeit, sondern eine, in der das Gegebene in seiner Fragilität, seiner Gewalt und seiner Möglichkeit zur Transformation sichtbar wird. Diese Verfremdung des Vertrauten – das Zeigen der Wirklichkeit in einem Licht, das ihre Kontingenz und ihre Offenheit sichtbar macht – ist die spezifische Form, in der die bildende Kunst den Vorschein realisiert.

Vorschein und politische Bewegung: Die Vermittlungsfrage

Die philosophische Analyse des Vorscheins führt zu einer Frage, die in Blochs eigenem Werk nicht befriedigend beantwortet ist und die für die gegenwärtige politische Ästhetik zentral ist: die Frage der Vermittlung zwischen ästhetischer Antizipation und politischer Praxis. Wie kommt es vom Vorschein zur Transformation? Wie wird aus der ästhetischen Erfahrung des Möglichen die politische Praxis seiner Realisierung?

Bloch hat diese Frage primär durch den Begriff des Kollektivsubjekts beantwortet: Die ästhetischen Vorscheine werden von einem kollektiven Subjekt aufgenommen, das sie in politische Energie transformiert und auf das *Noch-Nicht* hin orientiert. Aber diese Antwort verschiebt das Problem nur: Wie entsteht das kollektive Subjekt, das diese Transformation vollzieht? Und wie vollzieht sich die Transformation konkret – durch welche Praktiken, Institutionen und kulturellen Vermittlungen?

Die Antwort, die sich aus der Verbindung von Bloch und Rancière ergibt, ist eine, die beiden Positionen etwas hinzufügt: Die ästhetischen Vorscheine sind nicht automatisch politisch wirksam, sondern bedürfen einer kulturpolitischen Praxis der Vermittlung, die sie mit den politischen Bewegungen verbindet, die auf die Realisierung des Vorgeschauten hinarbeiten. Diese Praxis ist nicht die Instrumentalisierung der Kunst für politische Zwecke – das wäre die abstrakte Utopie der Propagandakunst –, sondern die Kultivierung der Verbindungen zwischen ästhetischer Imagination und politischer Organisation: die Gestaltung von Räumen, in denen ästhetische Erfahrungen politisch reflektiert werden; die Entwicklung von kulturellen Praktiken, die die individuelle ästhetische Erfahrung in kollektive politische Energie übersetzen; die Produktion von Kunstwerken, die nicht nur individuell rezipiert, sondern kollektiv erfahren werden.

Diese kulturpolitische Praxis der Vermittlung ist das, was Bloch in seiner Analyse der politischen Kulturbewegungen – der Arbeiterchöre, der politischen Theater, der revolutionären Literaturzirkel – als die genuine Form der ästhetisch-politischen Synthese beschrieben hat. In der Gegenwart würden diese Formen andere Gestalten annehmen: digitale kollektive Imaginationsräume, politisch engagierte Designkollektive, ästhetisch elaborierte Klimaaktivismus-Praktiken, musikbasierte Solidaritätsnetzwerke. Was sie verbindet, ist die gemeinsame Struktur der Vermittlung: Sie übersetzen die individuelle ästhetische Erfahrung des Vorscheins in kollektive politische Energie, ohne dabei die ästhetische Qualität des Vorscheins – seine Konkretheit, seine Sinnlichkeit, seine Unabgeschlossenheit – zu opfern.

Die Grenzen des Vorscheins: Selbstkritik der ästhetischen Antizipation

Eine philosophisch redliche Entwicklung des Vorschein-Begriffs muss schließlich auch seine Grenzen benennen – jene Dimensionen der ästhetischen Erfahrung, in denen die Kategorie an ihre Grenzen stößt oder in denen sie missverstanden werden kann.

Die erste Grenze ist die der Elitisierung. Blochs eigene Beispiele für Vorscheine sind überwiegend der europäischen Hochkultur entnommen: der klassischen Musik, der Literatur, der bildenden Kunst der Moderne. Diese Beispiele sind nicht falsch, aber sie sind einseitig: Sie suggerieren, dass der Vorschein primär in den Werken der hochkulturellen Tradition zu finden ist und weniger in den populären Kulturformen, die das Leben der Mehrheit der Menschen prägen. Diese Suggestion ist sowohl empirisch fragwürdig – es gibt genuine Vorscheine in der Populärkultur, wie die Analyse des Solarpunk und des Afrofuturismus gezeigt hat – als auch politisch problematisch: Eine politische Ästhetik, die die Volkskultur geringschätzt, verliert die Verbindung zu den ästhetischen Erfahrungen, die für die meisten Menschen politisch motivierend sein könnten.

Die zweite Grenze ist die der Verwechslung von Vorschein und Affirmation. Nicht jede ästhetische Erfahrung, die positiv, erhebend oder schön ist, ist ein Vorschein des *Noch-Nicht*: Es gibt auch Ästhetiken der Kompensation, der Ablenkung und der ideologischen Affirmation, die das Begehren nach dem Anderen wecken und sofort wieder einschläfern – die die Sehnsucht stillen, ohne sie zu produktiver Energie zu transformieren. Die Unterscheidung zwischen Vorschein und ideologischer Affirmation ist eine der schwierigsten Aufgaben der politischen Ästhetik, und Bloch hat dafür keine einfache Methode angeboten. Was er angeboten hat, ist die Verbindung von Kältestrom und

Wärmestrom: Die kritische Analyse der politisch-ökonomischen Funktion einer ästhetischen Praxis – ihre Einbettung in die Kulturindustrie, ihre gesellschaftliche Wirkung, ihre politische Valenz – kombiniert mit der affektiven Sensibilität für die genuine utopische Energie, die in ihr stecken mag.

Die dritte Grenze ist die der zeitlichen Kontingenz. Was in einer historischen Konstellation als Vorschein erscheint, kann in einer anderen als ideologische Affirmation erscheinen: Die Bedeutung ästhetischer Praktiken ist historisch situiert und verändert sich mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen sie wirken. Beethovens Neunte, die für Bloch der paradigmatische Vorschein ist, wird heute in Kontexten verwendet – von multinationalen Unternehmen als Werbemusik, als Erbauungshymne in der kommerzielle Eventkultur –, die ihre utopische Energie neutralisieren. Diese historische Kontingenz des Vorscheins ist keine Widerlegung der Kategorie, aber sie ist ein Argument für ihre Dynamik: Die politische Ästhetik muss immer wieder neu fragen, welche ästhetischen Praktiken in der gegenwärtigen Konstellation genuine Vorscheine sind und welche ihre utopische Energie verloren oder pervertiert haben. Diese Frage kann nicht ein für alle Mal beantwortet werden, sondern erfordert die ständige kritische Reflexion, die Bloch als das Wesen der *docta spes* beschrieben hat: die gelehrte Hoffnung, die durch die Schule der Kritik hindurchgegangen ist, ohne ihre orientierende Kraft einzubüßen.

Exkurs: Bloch, Brecht und Peter Weiss – Politisches Theater zwischen Vorschein und Verfremdung

Die Frage nach dem Verhältnis von ästhetischer Antizipation und politischer Wirkung, die im vorangegangenen Unterkapitel entwickelt wurde, gewinnt an philosophischer Schärfe und historischer Konkretion, wenn sie an den beiden bedeutendsten Dramatikern der deutschen politischen Theatergeschichte entwickelt wird: Bertolt Brecht und Peter Weiss. Beide stehen in einem Verhältnis zu Blochs Philosophie, das weder simple Übereinstimmung noch simple Opposition ist, sondern eine produktive Spannung, aus der sich die eigentümliche Problematik des politischen Theaters in ihrer ganzen Tiefe erschließen lässt. Dabei ist das Verhältnis Bloch–Brecht das historisch direktere und persönlich verwickeltere, während das Verhältnis Bloch–Weiss das philosophisch aufschlussreichere ist, weil Weiss die Spannung zwischen Verfremdung und Vorschein in seinen Hauptwerken dramatisch ausagiert und damit eine Frage stellt, auf die weder Bloch noch Brecht allein eine befriedigende Antwort geben.

Bloch und Brecht: Freundschaft und philosophische Divergenz

Die persönliche Beziehung zwischen Ernst Bloch und Bertolt Brecht ist dokumentiert und bekannt: Sie begegneten sich im Exil, teilten politische Überzeugungen und intellektuelle Horizonte, und sie schätzten einander, auch wenn ihre Zusammenarbeit nie die Intensität erreichte, die die Verwandtschaft ihrer Projekte hätte vermuten lassen. Was in der Forschung weniger beachtet worden ist, ist die philosophische Spannung, die ihrer Freundschaft zugrunde liegt und die sich in der Frage nach der Funktion des Theaters und der Kunst im politischen Kampf konzentriert.

Brechts Theorie des epischen Theaters und der Verfremdung (Verfremdungseffekt, V-Effekt) ist eine der einflussreichsten ästhetischen Theorien des 20. Jahrhunderts, und ihre Beziehung zu Blochs Vorschein-Begriff ist die einer produktiven Opposition. Der V-Effekt

bezeichnet bei Brecht jene dramatischen Mittel, die das Publikum daran hindern, sich emotional mit den Figuren und dem Geschehen zu identifizieren, und die es stattdessen in eine kritisch-analytische Distanz versetzen: Unterbrechung der Handlung durch Lieder, direkte Adresse des Publikums durch die Schauspieler, Sichtbarmachung der Theatersituation als Theatersituation, Verhinderung des Vergessens, dass man im Theater sitzt und eine konstruierte Darstellung betrachtet. Das Ziel dieser Verfremdung ist die Befreiung des Zuschauers aus der Passivität der emotionalen Identifikation und seine Aktivierung als kritisch denkender, politisch handlungsfähiger Akteur: Theater soll nicht das Herz erweichen, sondern den Verstand schärfen.

Bloch hat Brechts Theorie nie direkt und systematisch kommentiert, aber die implizite Spannung zwischen beiden Positionen ist philosophisch präzise zu benennen. Brechts V-Effekt zielt auf den Kältestrom: auf die Desillusionierung, die Distanzierung, die Aktivierung des kritischen Bewusstseins gegenüber dem, was die dramatische Illusion verschleiert. Blochs Vorschein hingegen setzt auf den Wärmestrom: auf die affektive Mobilisierung, die sinnliche Vergegenwärtigung des Möglichen, die Weckung der Sehnsucht nach dem Anderen. Wo Brecht kühlt, wärmt Bloch; wo Brecht distanziert, vertieft Bloch; wo Brecht den Verstand aktiviert, spricht Bloch das Begehren an.

Diese Opposition ist jedoch weniger absolut, als sie auf den ersten Blick erscheint. Brecht ist kein reiner Kältestrom-Dramatiker: Seine Stücke enthalten trotz aller Verfremdungseffekte genuine emotionale Momente – das Leid der Mutter Courage, die Wärme der Shen Te, die Zärtlichkeit der Grusche –, die eine Wirkung auf das Publikum haben, die über die kritische Distanzierung weit hinausgeht. Und Bloch ist kein reiner Wärmestrom-Ästhetiker: Er hat immer auf der Notwendigkeit der kritischen Analyse, des Kältestroms, für die Integrität des Vorscheins bestanden. Die Opposition ist eine des Akzents, nicht des Wesens: Brecht betont den Kältestrom als Voraussetzung der politischen Wirksamkeit des Theaters; Bloch betont den Wärmestrom als unentbehrliche Ergänzung des Kältestroms.

Die philosophische Konsequenz dieser Akzentdifferenz ist jedoch erheblich. Brechts Theater – das durch den V-Effekt die emotionale Identifikation unterbricht und das Publikum in die Position des kritischen Beobachters versetzt – läuft Gefahr, das zu verlieren, was Bloch als die spezifische Leistung der Kunst beschreibt: die affektive Mobilisierung, die das Begehren nach dem Anderen weckt und die politische Energie erzeugt, die über den Theaterabend hinauswirkt. Ein Theater, das ausschließlich distanziert und kühlt, kann das Bewusstsein schärfen, aber es kann nicht die Sehnsucht entzünden, die für politische Transformation unentbehrlich ist. Das Problem der Brechtschen Ästhetik – das Brecht selbst in späteren Reflexionen zunehmend anerkannte – ist das des leeren Theaters der Lehrstücke: hochgradig didaktisch, analytisch überzeugend, aber affektiv kalt und politisch folgenlos.

Bloch würde auf dieses Problem mit dem Verweis auf die dialektische Einheit von Kältestrom und Wärmestrom antworten: Das politische Theater braucht beides – die kritische Distanzierung, die die bestehende Ordnung als kontingent zeigt, und die affektive Vergegenwärtigung des Möglichen, die das Begehren nach ihrer Transformation weckt. Der V-Effekt ist ein Instrument des Kältestroms; der Vorschein ist das Instrument des Wärmestroms; und das politisch wirksame Theater ist das, das beide in einer Form verbindet, die weder in sentimentale Identifikation noch in didaktische Kälte verfällt. Brechts spätere Stücke – *Der kaukasische Kreidekreis*, *Der gute Mensch von Sezuan*, *Leben des*

Galilei – sind in diesem Sinne produktiver als seine Lehrstücke, weil sie die Verfremdung mit Momenten der genuinen Berührung verbinden, in denen das Mögliche als Sehnsucht aufleuchtet.

Bloch verweist in seiner Analyse des Theaters primär auf das griechische Theater und auf Shakespeare – auf Formen, die Verfremdung und Identifikation, Distanz und Nähe, Kältestrom und Wärmestrom in einem unlösbaren Zusammenhang realisieren –, und nicht auf Brecht. Diese Auswahl ist keine historische Beschränkung, sondern ein philosophisches Statement: Das politische Theater, das Bloch vorschwebt, ist nicht das der reinen Verfremdung, sondern das der dialektischen Synthese, in der die Distanzierung die Intensivierung der affektiven Erfahrung vorbereitet und in der die affektive Erfahrung die kritische Distanzierung vertieft.

Peter Weiss: Das Theater zwischen Verfremdung und Vorschein

Peter Weiss steht in einer philosophisch noch komplexeren Beziehung zu Blochs Ästhetik als Brecht, weil er die Spannung zwischen Verfremdung und Vorschein nicht in einer theoretischen Position auflöst, sondern sie in seinen dramatischen Hauptwerken produktiv ausagiert und damit eine theaterpraktische Antwort auf die Frage entwickelt, die Bloch und Brecht auf der theoretischen Ebene offengelassen haben. Weiss war mit Blochs Werk vertraut – seine Notizbücher dokumentieren die Lektüre von *Das Prinzip Hoffnung* –, und die Einflüsse sind in seinen theoretischen Reflexionen über Theater und Politik spürbar, auch wenn Weiss keinen direkten Bloch-Kommentar hinterlassen hat.

Marat/Sade (1964) – der vollständige Titel lautet *Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats dargestellt durch die Schauspielgruppe des Hospizes zu Charenton unter Anleitung des Herrn de Sade* – ist das Werk, an dem das Verhältnis von Verfremdung und Vorschein am produktivsten entwickelt werden kann. Das Stück ist in seiner Grundstruktur eine Verfremdung der Verfremdung: Es zeigt eine Theateraufführung innerhalb des Theaters, in der Insassen einer Irrenanstalt unter der Regie des Marquis de Sade das Schicksal Marats darstellen. Diese mehrfache Rahmung realisiert den Brechtschen V-Effekt auf eine Weise, die über Brecht hinausgeht: Das Publikum kann sich weder mit Marat noch mit de Sade, weder mit den Irren noch mit dem historischen Geschehen identifizieren, weil jede mögliche Identifikation durch die nächste Rahmungsebene gebrochen wird.

Aber *Marat/Sade* ist nicht nur eine Verfremdungs-Übung: Es ist auch ein Stück über die Frage der Hoffnung und ihre Grenzen, und in dieser Dimension trifft es auf Blochs Philosophie auf eine Weise, die philosophisch außerordentlich aufschlussreich ist. Der intellektuelle Kern des Stücks ist der Streit zwischen Marat und de Sade über die Möglichkeit sozialer Transformation: Marat glaubt an die Revolution als Instrument der Befreiung, an die Möglichkeit einer besseren Gesellschaft durch politisches Handeln; de Sade zweifelt an allen kollektiven Projekten, sieht im menschlichen Trieb zur Gewalt die eigentliche Wahrheit unter allen politischen Visionen und hält individuelle Lust und individuelles Leiden für die einzige ehrliche Realität. Dieser Streit ist in Blochs Kategorien der Streit zwischen Wärmestrom und Kältestrom – mit dem entscheidenden Unterschied, dass Weiss keinem der beiden Recht gibt: Weder Marats revolutionärer Optimismus noch de Sades pessimistischer Individualismus erscheinen als angemessene Haltung.

Die philosophische Pointe des Stücks liegt in seiner Offenheit: Es bietet keine Auflösung des Widerspruchs, keine *docta spes*, die den Streit zwischen Marat und de Sade synthetisiert. Stattdessen endet es in einer Eruption der Irren, die de Sades Kontrolle und die des Direktors sprengt und das Theater buchstäblich erschüttert – eine Eruption, die zugleich als politisches Aufbegehren und als chaotische Pathologie gelesen werden kann, die beide Interpretationen offen hält und keine normative Auflösung erlaubt. Aus blochscher Perspektive ist diese offene Eruption ein ambivalenter Vorschein: Sie zeigt die utopische Energie der Unterdrückten, aber ohne die normative Orientierung, die aus der Energie eine transformative Kraft macht. Sie ist Wärmestrom ohne Kältestrom, affektive Explosion ohne orientierende Richtung.

Blochs Antwort auf *Marat/Sade* wäre philosophisch gespalten: Er würde die Energie des Stücks anerkennen, seine radikale Offenheit würdigen und seine Weigerung, die politische Frage durch eine ästhetische Lösung zu umgehen, respektieren – und zugleich die Abwesenheit der *docta spes* kritisieren, die den utopischen Überschuss des Stücks ohne normativen Rahmen lässt. Ein Theater, das die Frage nach der Möglichkeit der Transformation aufwirft und sie offen lässt, ist philosophisch ehrlicher als ein Theater, das sie durch propagandistische Schließung beantwortet; aber es ist politisch weniger wirksam als ein Theater, das die Offenheit mit einer normativen Orientierung verbindet, die aus ihr mehr macht als die Demonstration des Problems.

Die Ermittlung (1965), Weiss' dokumentarisches Theaterstück über den ersten Frankfurter Auschwitz-Prozess, stellt die Frage des Vorscheins auf grundlegend andere und in gewissem Sinne tiefere Weise. Es ist ein Stück ohne Vorschein im strengen Sinne: Es gibt in ihm nichts, das das *Noch-Nicht* als positive Möglichkeit aufleuchten lässt; es gibt nur das Entsetzen des Bezeugten und die Unfasslichkeit des Verbrechens. Und doch ist es, in einem anderen Sinne, ein Vorschein – nicht des Guten, das kommen könnte, sondern des Bösen, das war und in anderer Form immer noch droht: ein Vorschein als Warnung, als Mahnung, als Appell an die Handlungsfähigkeit derer, die es hören.

Bloch hat in seiner Ästhetik den negativen Vorschein wenig entwickelt – die Kunst als Warnung vor dem, was nicht sein soll –, und *Die Ermittlung* demonstriert, dass diese Unterlassung eine Lücke in seiner Theorie hinterlässt. Es gibt ästhetische Leistungen, die nicht das Mögliche antizipieren, sondern das Unmögliche bezeugen: die Darstellung des absoluten Grauens auf eine Weise, die das Bewusstsein der Möglichkeit des Grauens wachhält und damit, paradoxerweise, zur normativen Orientierung beiträgt – nicht durch die Vergegenwärtigung des Guten, sondern durch die unvergessliche Vergegenwärtigung seines Gegenteils. Diese Form des negativen Vorscheins ist bei Adorno besser entwickelt als bei Bloch: Das Bilderverbot, das Adorno als ästhetisches Prinzip formuliert, entspricht der Überzeugung, dass die Vergegenwärtigung des Grauens eine eigene Form der utopischen Orientierung ist, auch wenn sie das Positive nicht zeigt.

Hölderlin (1971) – Weiss' spätes Drama über den Dichter als politischen Visionär – ist dasjenige seiner Hauptwerke, das dem blochschen Vorschein am nächsten kommt. Es beschreibt Hölderlin nicht als den wahnsinnigen Dichter der romantischen Legende, sondern als einen, der die politischen Möglichkeiten seiner Zeit – die Möglichkeiten der Französischen Revolution, die in Deutschland nicht realisiert wurden – in sich trug und an ihrer Nichtrealisierung zerbrach. Hölderlin ist in Weiss' Darstellung ein Träger des

Vorscheins: Er sieht, was sein könnte, und leidet an der Differenz zwischen dem Gesehenen und dem Wirklichen mit einer Intensität, die ihn zerstört. Diese Figur des Vorschein-Trägers, der an der Nichtrealisierung des *Noch-Nicht* zerbricht, ist bei Bloch keine vollständige Möglichkeit – Bloch hält an der Möglichkeit der *docta spes* fest, die durch die Erfahrung des Scheiterns hindurchgeht, ohne in ihm zu enden –, aber sie ist eine wichtige Ergänzung: Sie zeigt, dass der Vorschein nicht nur Ermächtigung, sondern auch Verletzlichkeit ist, dass das Sehen des Möglichen unter unmöglichen Bedingungen eine Form von Leid ist, die philosophisch ernst genommen werden muss.

Systematische Konsequenzen: Theater, Vorschein, Verfremdung

Aus dem Dreieck Bloch–Brecht–Weiss lassen sich systematische Konsequenzen für eine politische Theorie des Theaters ziehen, die alle drei Positionen transformiert und über sie hinausgeht.

Das politische Theater braucht, erstens, den V-Effekt als Instrument des Kältestroms: die Unterbrechung der unreflektierten emotionalen Identifikation, die Sichtbarmachung der Konstruiertheit der dargestellten Verhältnisse, die Aktivierung des kritischen Bewusstseins. Ohne diese Dimension wird das Theater zur sentimentalen Affirmation des Bestehenden, die das Publikum in seiner Passivität bestätigt.

Es braucht, zweitens, den Vorschein als Instrument des Wärmestroms: die affektive Vergegenwärtigung des Möglichen, die sinnliche Erfahrung einer anderen Qualität des Seins, die das Begehren nach dem Anderen weckt und die politische Energie mobilisiert. Ohne diese Dimension wird das Theater zur didaktischen Übung, die das Bewusstsein schärft, aber die transformative Energie nicht entzündet.

Es braucht, drittens, die Offenheit für das negative Zeugnis, die *Die Ermittlung* exemplifiziert: die Bereitschaft, das Grauen zu zeigen ohne ästhetische Beschönigung und ohne ideologische Rahmung, die ihm einen beruhigenden Sinn gibt. Das politische Theater, das diese Dimension ignoriert, verliert den Ernst, ohne den die utopische Energie zur Naivität verkommt.

Und es braucht, viertens, die normative Orientierung, die *Marat/Sade* verweigert und die Bloch gegen Weiss geltend machen würde: die Verbindung der ästhetischen Energie mit einer politischen Orientierung, die aus der Störung der bestehenden Ordnung eine Bewegung auf das *Noch-Nicht* hin macht. Diese Orientierung ist nicht die Schließung der ästhetischen Offenheit durch ein politisches Programm, sondern ihre regulative Rahmung: die Verbindung des ästhetischen Experimentes mit der *docta spes*, die weiß, worum es geht, ohne schon zu wissen, wie es geht.

Ein politisches Theater, das alle vier Dimensionen realisiert – Verfremdung, Vorschein, negatives Zeugnis, normative Orientierung –, ist mehr als die Summe seiner Teile: Es ist das Theater der *docta spes*, das die politische Imagination einer Gegenwart bereichert, die zwischen ästhetischer Erschöpfung und utopischer Resignation zu ersticken droht. Ob und wo dieses Theater gegenwärtig existiert – in welchen Bühnenräumen, in welchen Theaterformen, in welchen kulturellen Kontexten –, ist eine Frage, die die philosophische Analyse an die kulturelle Praxis zurückgibt: an die Theatermacher, die Zuschauer, die

kulturpolitischen Akteure, die entscheiden, welche Form von Theater sie wollen und welche Wirklichkeit sie in ihm sehen möchten.

10.1.3 Die Frage der Normativität: Nicht jede Störung ist emanzipatorisch

Die Analyse von Rancières Politik als Störung der Wahrnehmungsordnung und Blochs Vorschein als ästhetischer Antizipation hat eine Spannung freigelegt, die nun in ihrer vollen philosophischen Tragweite entwickelt werden muss: die Frage der Normativität. Rancières Theorie der Politik als Störung der *partage du sensible* hat eine strukturelle Schwierigkeit, die er selbst nur unvollständig adressiert und die für die politische Ästhetik fundamental ist: Wenn Politik immer die Störung der bestehenden Wahrnehmungsordnung ist, wenn das Politische immer das Einbrechen des Nicht-Repräsentierten in die bestehende Ordnung des Sinnlichen ist, dann stellt sich die Frage, welche Störungen politisch emanzipatorisch und welche reaktionär, welche befreiend und welche destruktiv sind. Rancières Theorie gibt auf diese Frage keine befriedigende Antwort – und dieses Defizit ist kein bloßes Detail seiner Position, sondern ein symptomatisches Zeichen für ein tieferes philosophisches Problem: das Problem der Normativität in der politischen Ästhetik der Gegenwart.

Das Normativitätsproblem in Rancières Theorie

Rancière hat das Normativitätsproblem erkannt und verschiedene Versuche unternommen, es zu adressieren, ohne es befriedigend zu lösen. In *La Mésentente* (1995) unterscheidet er zwischen *police* – der bestehenden Ordnung der Aufteilung des Sinnlichen, die er bisweilen so beschreibt, dass jede Ordnung als repressiv erscheint – und Politik im emphatischen Sinne, die immer die Seite der Gleichheit einnimmt. Diese Unterscheidung soll die Normativität sichern: Politik ist nicht jede Störung, sondern nur die Störung im Namen der Gleichheit. Aber die Frage, was genau die Gleichheit bedeutet und wie sie als normativer Maßstab operiert, bleibt in Rancières Theorie unterentwickelt. Die Gleichheit ist bei ihm weniger ein inhaltlich bestimmtes Prinzip als eine formale Struktur: die Inanspruchnahme des Rechts auf Teilhabe durch diejenigen, denen es verweigert wird.

Diese formale Bestimmung der Gleichheit reicht als normatives Kriterium nicht aus, weil sie die Frage offenlässt, welche Formen der Teilhabe an welcher Ordnung erstrebenswert sind. Es gibt politische Bewegungen, die im Namen der Gleichheit operieren und dabei reaktionäre Ziele verfolgen: populistische Bewegungen, die die Gleichheit der ethnischen Gemeinschaft gegen die Ungleichheit der Kosmopoliten reklamieren; nationalistische Bewegungen, die die Gleichheit der nationalen Gemeinschaft gegen die Ungleichheit des globalen Kapitals beschwören; fundamentalistische Bewegungen, die die Gleichheit vor Gott gegen die Ungleichheit der säkularen Hierarchien stellen. All diese Bewegungen störten die bestehende Wahrnehmungsordnung, reklamierten Teilhabe für bislang Nicht-Repräsentierte – und waren dennoch in ihren Zielen und Wirkungen anti-emanzipatorisch. Rancières formale Gleichheitskonzeption hat keine ausreichenden Mittel, um diese Bewegungen von genuinen emanzipatorischen Störungen zu unterscheiden.

Das Normativitätsproblem zeigt sich besonders akut in Rancières Verhältnis zur ästhetischen Avantgarde. Seine Theorie neigt dazu, die ästhetische Störung der Wahrnehmungsordnung – die formale Subversion, die Dekonstruktion der ästhetischen Konventionen, die Unterbrechung der narrativen Erwartungen – als per se politisch zu behandeln: Als ob die Störung der ästhetischen Konvention automatisch zur Störung der

politischen Ordnung beitrage. Diese These hat eine historische Plausibilität – die ästhetischen Avantgarden des frühen 20. Jahrhunderts haben in der Tat die Wahrnehmungsordnung ihrer Zeit gestört und damit zur politischen Imagination beigetragen –, aber sie hat auch eine strukturelle Schwäche: Formale Subversion kann im Dienst sehr verschiedener politischer Projekte stehen, und die bloße ästhetische Störung garantiert keine emanzipatorische politische Wirkung. Die ästhetischen Techniken der Verfremdung, der Dekonstruktion, der Unterbrechung wurden von faschistischen Ästhetiken ebenso verwendet wie von emanzipatorischen – was zeigt, dass die Form der Störung allein kein normatives Kriterium ist.

Die historische Diagnose: Störung ohne Richtung

Die gegenwärtige kulturelle Konstellation macht das Normativitätsproblem besonders dringlich. Wir leben in einer Zeit, in der ästhetische Störung und politische Subversion zu kulturellen Mainstream-Codes geworden sind: Werbung operiert mit ästhetischer Provokation; Kulturindustrie produziert endlose Simulationen von Transgression; politische Bewegungen aller ideologischen Couleurs – von der radikalen Linken bis zur extremen Rechten – bedienen sich der Sprache der Subversion, der Störung, des Bruchs mit dem Establishment. In dieser Konstellation verliert Rancières Kriterium der Störung seine Trennkraft: Wenn fast alles als Störung erscheint, kann die Störung allein nicht mehr als Kriterium des Politisch-Emanzipatorischen dienen.

Mark Fishers Analyse des kapitalistischen Realismus liefert hier eine erhellende Diagnose: Der gegenwärtige Kapitalismus hat eine außerordentliche Fähigkeit entwickelt, ästhetische Subversion zu absorbieren und für eigene Zwecke zu instrumentalisieren. Die Punkbewegung, die in den 1970er Jahren eine genuine kulturelle und politische Störung war, wurde innerhalb weniger Jahre zur Modeindustrie; die kritische Kunst der 1980er und 1990er Jahre wurde zu Museumskanonware; die digitale Netzkultur, die als Raum horizontaler Kommunikation begann, wurde zur Plattformökonomie des Überwachungskapitalismus. Diese Absorptionsfähigkeit zeigt, dass die bloße Störung ohne normative Orientierung politisch folgenlos oder sogar kontraproduktiv sein kann: Sie produziert kulturelle Energie, die das bestehende System erneuert, statt es zu transformieren.

Ernesto Laclau und Chantal Mouffe haben in *Hegemony and Socialist Strategy* (1985) eine Antwort auf das Normativitätsproblem versucht, die strukturell ähnlich ist wie Rancières Gleichheitskonzeption, aber expliziter hegemonietheoretisch argumentiert: Das Kriterium des Emanzipatorischen ist die Verbindung einer politischen Forderung mit der Äquivalenzkette der anderen unterdrückten Forderungen – eine Forderung ist emanzipatorisch, wenn sie die Verbindung mit anderen sucht, statt für sich allein zu bestehen. Auch diese Antwort ist zu formal: Es gibt Äquivalenzketten der Rechten ebenso wie der Linken, und die bloße Tatsache der Verbindung verschiedener Forderungen garantiert keine emanzipatorische Richtung.

Blochs normative Ressource: Das objektiv-real Mögliche als ästhetisches Kriterium

Bloch bietet gegenüber Rancières formaler Gleichheitskonzeption und Laclaus hegemonietheoretischem Äquivalenzprinzip eine normative Ressource, die inhaltlich bestimmter und ontologisch tiefer verankert ist: das objektiv-real Mögliche als Kriterium der

Unterscheidung zwischen emanzipatorischen und reaktionären Störungen. Diese Kategorie bezeichnet – wie in den ersten Teilen dieser Untersuchung entwickelt – jene Möglichkeiten, die nicht bloß logisch denkbar oder subjektiv wünschbar sind, sondern die in den Tendenzen der Wirklichkeit selbst angelegt sind: die Realisierungen, die mit den Prozessen der Wirklichkeit konvergieren und die die Möglichkeiten des Lebens aller – menschlichen und nicht-menschlichen – erweitern, statt sie zu blockieren.

Übertragen auf die Frage der ästhetischen und politischen Störung bedeutet das: Nicht jede Störung der bestehenden Wahrnehmungsordnung ist emanzipatorisch, sondern nur diejenige, die das objektiv-real Mögliche als ästhetischen Vorschein vergegenwärtigt – die in der bestehenden Ordnung die Latenzen und Tendenzen sichtbar macht, die auf eine Erweiterung der Möglichkeiten des Lebens aller verweisen. Eine Störung, die das Mögliche schließt – die reaktionäre Fantasien über eine ethnisch homogene Gemeinschaft vergegenwärtigt, die destruktive Nihilismen ästhetisiert, die Gewalt als Selbstzweck feiert –, ist keine emanzipatorische Störung im blochschen Sinne, auch wenn sie formal eine Störung der bestehenden Wahrnehmungsordnung ist.

Diese normative Ressource ist nicht ohne Probleme: Sie setzt voraus, dass man das objektiv-real Mögliche von dem bloß formal-möglichen oder dem abstrakt-utopischen unterscheiden kann – eine Unterscheidung, die, wie Bloch selbst einräumt, immer mit Unsicherheit behaftet ist und die der ständigen kritischen Revision bedarf. Aber diese Unsicherheit ist kein Argument gegen die Kategorie, sondern ein Argument für die Notwendigkeit der *docta spes*: der gelehrten Hoffnung, die durch die Schule der kritischen Analyse hindurchgegangen und deshalb in der Lage ist, zwischen dem Vorschein des Emanzipatorischen und der ästhetischen Simulation der Subversion zu unterscheiden – auch wenn diese Unterscheidung nie mit vollständiger Sicherheit getroffen werden kann.

Konkrete Fälle: Populismus, Rechtsextremismus, digitale Subversion

Die abstrakte Formulierung des Normativitätsproblems gewinnt an philosophischer Schärfe, wenn sie an konkreten Fällen der gegenwärtigen politischen Ästhetik entwickelt wird. Drei Fälle sind für die blochsche Analyse besonders aufschlussreich: der rechtspopulistische Ästhetizismus, die rechtsextreme Internetkultur und die ambivalente Subversivität bestimmter Formen der digitalen Kunst.

Der rechtspopulistische Ästhetizismus – die spezifische Verwendung ästhetischer Mittel durch rechtspopulistische Bewegungen in Europa und Amerika – ist ein paradigmatischer Fall der nicht-emanzipatorischen Störung. Bewegungen wie die frühe Tea Party in den USA, die AfD in Deutschland oder der Rassemblement National in Frankreich haben eine hochgradig effektive ästhetische Praxis entwickelt, die im Rancière'schen Sinne eine genuine Störung der bestehenden Wahrnehmungsordnung darstellt: Sie bringen Stimmen in den öffentlichen Raum, die zuvor marginalisiert waren oder sich marginalisiert fühlten; sie unterbrechen den Konsens der etablierten politischen Kultur; sie erzeugen eine affektive Energie, die die Bewegungen trägt und mobilisiert. Und doch sind sie anti-emanzipatorisch: Ihre normativen Ziele – die Wiederherstellung einer ethnisch oder kulturell homogenen Gemeinschaft, die Exklusion von Migranten und Minderheiten, die Schwächung demokratischer Institutionen – schließen den Möglichkeitsraum, statt ihn zu erweitern.

Rancières formale Gleichheitskonzeption hat Schwierigkeiten, diese Bewegungen als nicht-politisch im emphatischen Sinne zu beschreiben: Sie stören die bestehende Ordnung, sie reklamieren Teilhabe für Nicht-Repräsentierte, sie operieren im Namen der Gleichen gegen die Ungleichen. Blochs Kategorie des objektiv-real Möglichen ermöglicht eine präzisere Diagnose: Der rechtspopulistische Ästhetizismus ist eine Form der reaktionären Ungleichzeitigkeit – er mobilisiert die affektive Energie gelebter Verlust- und Entwurzelungserfahrungen für ein Projekt, das nicht das *Noch-Nicht*, sondern das *Einst-War* anstrebt: die Rückkehr zu einer imaginierten Vergangenheit, die in Wirklichkeit nie existiert hat. Diese Mobilisierung ist in Blochs Terminologie eine abstrakte Utopie mit reaktionären Vorzeichen: Sie hat die emotionale Kraft der utopischen Energie, aber sie richtet sie auf eine Regressionsphantasie, nicht auf das objektiv-real Mögliche.

Die rechtsextreme Internetkultur – die spezifische ästhetische Praxis der Alt-Right, des Imageboard-Extremismus und der rechtsextremen Meme-Kultur – ist ein noch deutlicherer Fall der nicht-emanzipatorischen Störung. Sie entwickelt hochgradig subversive ästhetische Strategien: Ironie, Parodie, Dekonstruktion, die Unterbrechung kultureller Selbstverständlichkeiten, die Produktion von Verfremdungseffekten, die das kulturelle Mainstream-Gefüge destabilisieren. Diese ästhetischen Strategien sind formal nicht von denen der künstlerischen Avantgarden zu unterscheiden, und sie haben eine genuine Wirksamkeit in der Störung der bestehenden Wahrnehmungsordnung. Aber ihr Inhalt ist die Ästhetisierung von Hass, die Normalisierung von Ausgrenzung und Gewalt, die Produktion einer Atmosphäre des Ressentiments und der Aggressivität, die die Möglichkeiten des Lebens aller – insbesondere der von diesen Bewegungen als Feinde definierten – fundamental bedroht.

Aus blochscher Perspektive ist diese Kultur das genaue Gegenteil des Vorscheins: Sie ist der ästhetische Vorschein des *Nicht-Mehr-Möglichen*, die Regression auf Formen der Gemeinschaft und der Ausschließung, die die Geschichte als barbarisch erkannt und überwunden hat. Ihre affektive Kraft – und diese Kraft ist real und darf nicht unterschätzt werden – entspringt dem Wärmestrom ohne Kältestrom: einer affektiven Energie, die nicht durch die kritische Analyse der tatsächlichen Verhältnisse orientiert ist und die deshalb reaktionäre Fantasien mit der Intensität echter Sehnsucht auflädt. Das Korrektiv, das Bloch diesem Wärmestrom ohne Kältestrom entgegensetzt, ist die *docta spes*: die kritische Prüfung, ob das, was ersehnt wird, wirklich das Mögliche oder bloß das fantasierte Vergangene ist.

Die ambivalente Subversivität der digitalen Kunst ist ein dritter Fall, der zeigt, dass das Normativitätsproblem nicht nur in explizit politischen Kontexten relevant ist, sondern auch in solchen, die politisch neutral erscheinen. Net Art, Glitch Art, algorithmische Generativkunst und andere digitale Kunstformen entwickeln ästhetische Strategien der Störung und der Verfremdung, die die Wahrnehmungsordnung des digitalen Alltags unterbrechen und in ihr verborgene Strukturen sichtbar machen. Diese Strategien haben eine genuine kritische Valenz: Sie machen die Algorithmen sichtbar, die das digitale Leben strukturieren, sie unterbrechen die Illusion der Transparenz und der Neutralität digitaler Systeme, sie zeigen die Konstruiertheit der digitalen Wirklichkeit.

Aber diese kritische Valenz ist normativ ambivalent: Die Sichtbarmachung der digitalen Infrastruktur kann emanzipatorisch sein – als Instrument der Kritik des

Überwachungskapitalismus –, aber sie kann auch ästhetisch folgenlos bleiben oder sogar in die Faszination vor der Macht der digitalen Systeme übergehen, die sie kritisieren wollte. Glitch Art, die die Fehler digitaler Systeme ästhetisiert, ist ein Beispiel für diese Ambivalenz: Sie macht die Vulnerabilität der digitalen Infrastruktur sichtbar, aber sie kann diese Vulnerabilität auch ästhetisch so aufwerten, dass aus der Kritik ein Vergnügen an der Störung wird, das keine politischen Konsequenzen hat. Aus blochscher Perspektive ist die Frage, die an diese Kunst gestellt werden muss: Vergegenwärtigt sie das objektiv-real Mögliche – zeigt sie in der Störung des Digitalen die Möglichkeit einer anderen digitalen Infrastruktur –, oder bleibt sie in der ästhetischen Störung stecken, ohne die normative Orientierung zu entwickeln, die aus der Störung einen Vorschein macht?

Kriterien der Unterscheidung: Versuch einer systematischen Formulierung

Aus der Konfrontation von Bloch und Rancière und aus der Analyse der konkreten Fälle lassen sich Kriterien formulieren, die eine normative Unterscheidung zwischen emanzipatorischen Vorscheinen und nicht-emanzipatorischen Störungen ermöglichen – Kriterien, die keine Algorithmen der ästhetischen Beurteilung sind, sondern regulative Orientierungspunkte für die kritische Praxis der *docta spes*.

Das erste Kriterium ist das der Erweiterung des Möglichkeitsraums: Eine emanzipatorische ästhetische Praxis erweitert den Raum des für alle denkbaren und begehrenswerten Möglichkeiten, anstatt ihn für bestimmte Gruppen zu schließen. Sie zeigt das Gegebene als kontingent und das Andere als möglich – nicht für einige auf Kosten anderer, sondern für alle in einer Weise, die mit der Entfaltung des Lebens aller konvergiert. Dieses Kriterium schließt reaktionäre Störungen aus, die das Mögliche für Exkludierte schließen, auch wenn sie formal eine Erweiterung des Möglichkeitsraums für die Inkludierten darstellen.

Das zweite Kriterium ist das der Verankerung in den Tendenzen der Wirklichkeit: Ein emanzipatorischer Vorschein zeigt keine abstrakten Wunschbilder, die in der Wirklichkeit keine Verankerung haben, sondern Möglichkeiten, die in den Tendenzen und Latenzen der gegenwärtigen Verhältnisse angelegt sind. Dieses Kriterium schließt reaktionäre Regressionsphantasien aus, die sich als Vorscheine tarnen, aber in Wirklichkeit die Rückkehr zu einer imaginierten Vergangenheit beschwören: Sie haben keine Tendenz in der Wirklichkeit, die ihre Realisierung stützt, sondern nur die affektive Energie des Ressentiments.

Das dritte Kriterium ist das der Subjektkonstitution: Ein emanzipatorischer Vorschein trägt zur Konstitution von Subjekten bei, die in der Lage sind, die antizipierte Möglichkeit zu realisieren – die ihre politische Handlungsmacht stärkt, nicht schwächt; die kollektive Solidarität fördert, nicht Isolierung; die die Verbindung zwischen ästhetischer Erfahrung und politischer Praxis herstellt, nicht abbricht. Dieses Kriterium schließt ästhetische Praktiken aus, die zwar Störung produzieren, aber dabei die politische Handlungsmacht des Publikums schwächen – durch Überwältigung, durch Lähmung, durch die Produktion von Ohnmachtsgefühlen.

Das vierte Kriterium ist das der dialektischen Einheit von Kältestrom und Wärmestrom: Ein emanzipatorischer Vorschein verbindet die affektive Mobilisierung des Wärmestroms mit der kritischen Analyse des Kältestroms – er weckt das Begehren nach dem Anderen und hält es zugleich in Verbindung mit der nüchternen Analyse der Verhältnisse, die das Andere

blockieren. Dieses Kriterium schließt sowohl den reinen Wärmestrom der reaktionären Affektmobilisierung als auch den reinen Kältestrom der didaktischen Distanzierung aus und fordert ihre dialektische Verbindung als Kennzeichen des genuinen Vorscheins.

Diese vier Kriterien konstituieren zusammen kein algorithmisches Bewertungsverfahren für ästhetische Praxis, aber sie liefern eine philosophisch fundierte regulative Orientierung: die Möglichkeit, in der konkreten kritischen Auseinandersetzung mit ästhetischen Praktiken zu unterscheiden, ob sie genuine Vorscheine des ökologischen, politischen und sozialen *Noch-Nicht* sind oder ob sie ästhetische Energie für reaktionäre, regressionsphantastische oder normativ orientierungslose Zwecke mobilisieren. Diese Unterscheidung ist die ästhetisch-kritische Aufgabe der *docta spes*: die gelehrte Hoffnung, die in der Welt der ästhetischen Zeichen liest, was das Mögliche von seiner Simulation unterscheidet, und die diese Unterscheidung nicht in akademischer Ruhe, sondern in politischer Dringlichkeit vollzieht – in dem Wissen, dass von ihr mitabhängt, welche ästhetischen Energien der gesellschaftlichen Transformation zur Verfügung stehen und welche ihr entzogen werden.

10.2 Die Krise der kritischen Kunst

Die systematische Entwicklung des Normativitätsproblems in der politischen Ästhetik hat eine Diagnose vorbereitet, die nun explizit angesprochen werden muss: Die kritische Kunst der Gegenwart befindet sich in einer Krise, die nicht durch mehr Kritik, sondern durch eine andere Form der Kritik überwunden werden kann. Diese Krise ist nicht die Krise der Kunst schlechthin – es gibt heute außerordentliche Kunstwerke von hoher politischer und ästhetischer Valenz –, sondern die Krise eines bestimmten Paradigmas der Kunst: des Paradigmas der kritischen Kunst im engeren Sinne, das seit den 1960er Jahren die Avantgarden und die politisch engagierte Kunst dominiert hat und das in einer spezifischen historischen Konstellation entstanden ist, die sich grundlegend verändert hat. Die Diagnose dieser Krise ist keine Aufforderung zur Aufgabe des kritischen Impulses, sondern zu seiner Transformation: zur Entwicklung einer Kunstpraxis, die die Errungenschaften der kritischen Kunst beibehält und zugleich das überwindet, was an ihr zur Lähmung geworden ist.

10.2.1 Übermaß an Kritik, Mangel an Affirmation

Die kritische Kunst der Nachkriegszeit – von der Situationistischen Internationale über die Konzeptkunst und die institutionskritische Praxis der 1970er und 1980er Jahre bis zur politischen Kunst der 1990er und 2000er Jahre – hat sich in einer spezifischen historischen Konstellation entwickelt, die ihr bestimmte Strategien nahegelegt hat: die Dekonstruktion des autonomen Kunstwerks, die Entlarvung der ideologischen Funktion von ästhetischen Institutionen, die Demystifikation kultureller Selbstverständlichkeiten, die Aufdeckung der Machtverhältnisse, die in scheinbar neutralen ästhetischen Formen operieren. Diese Strategien waren in ihrer Entstehungszeit philosophisch und politisch produktiv: Sie richteten sich gegen eine Kulturordnung, in der bestimmte ästhetische Formen als natürlich, universell und jenseits politischer Kritik galten, und sie öffneten den Blick für die Konstruiertheit und Kontingenz dieser Formen.

Aber diese Strategien haben sich, durch ihre Erfolge und durch den Wandel des kulturellen Kontexts, in ein Problem transformiert, das Bruno Latour in seinem vielzitierten Aufsatz von 2004 – *Why Has Critique Run Out of Steam?* – pointiert diagnostiziert hat, wenn auch aus einer anderen philosophischen Perspektive als der blochschen. Latour beobachtet, dass die

kritische Geste der Entlarvung – die Aufdeckung der konstruierten, interessengeleiteten, machtdurchzogenen Dimension jeder scheinbar natürlichen oder universellen Aussage – zu einem kulturellen Allgemeinplatz geworden ist, der von allen Seiten gespielt wird: von progressiven Kritikern des Kapitalismus ebenso wie von Klimawandel-Leugnern, von feministischen Kulturtheoretikerinnen ebenso wie von Verschwörungstheoretikern. Wenn jeder behaupten kann, dass die herrschende Wissenschaft, die herrschenden Medien und die herrschenden Institutionen Konstruktionen im Dienst verborgener Interessen sind, dann hat die kritische Geste ihre unterscheidende Kraft verloren: Sie hat die Immunität des Establishments gegen Kritik nicht aufgebrochen, sondern die Immunität aller gegen die Realität produziert.

Latours Diagnose ist aus blochscher Perspektive zugleich aufschlussreich und einseitig. Aufschlussreich, weil sie präzise beschreibt, was passiert, wenn der Kältestrom der Kritik ohne den Wärmestrom der affirmativen Orientierung auf das Mögliche betrieben wird: Er produziert eine allgemeine Desillusionierung, die politisch lähmend wirkt, weil sie das Feld für jede Form von Zynismus, Nihilismus und reaktionärer Affektmobilisierung öffnet. Einseitig, weil Latours Antwort – die Wiederkehr zu den Dingen selbst, zu den Netzwerken der Aktanten, die er beschreibt – keine normative Orientierung bietet, die das Vakuum füllt, das der erschöpfte Kältestrom hinterlässt. Bloch würde Latours Diagnose akzeptieren und seine Lösung ablehnen: Die Lösung für die Erschöpfung des Kältestroms ist nicht die Abkehr von der Kritik, sondern ihre Verbindung mit dem Wärmestrom – die Entwicklung einer kritischen Kunst, die nicht nur entlarvt, sondern auch antizipiert.

Die historische Genese der Krise: Institutionalisierung und Absorption

Die Krise der kritischen Kunst hat eine Geschichte, die philosophisch nachvollzogen werden muss, um ihre Gegenwart zu verstehen. In den 1960er und 1970er Jahren war die kritische Kunstpraxis eine genuine Herausforderung an die etablierten Institutionen des Kunstbetriebs: Die Konzeptkunst stellte das Kunstwerk als Ding in Frage; die Institutionskritik stellte das Museum als neutralen Präsentationsraum in Frage; die feministische Kunst stellte den Kanon als sexistisch in Frage; die politische Kunst stellte die Autonomie der Ästhetik gegenüber der Politik in Frage. Diese Herausforderungen hatten eine genuine politische Schärfe, weil sie gegen eine kulturelle Ordnung gerichtet waren, die noch nicht gelernt hatte, mit ihnen umzugehen.

Der Kunstbetrieb der 1980er und 1990er Jahre lernte es. Die Institutionen – Museen, Galerien, Kunsthochschulen, Kuratoren, Kritiker –, die ursprünglich Ziel der kritischen Praxis waren, integrierten die Kritik in ihre eigenen Strukturen: Die kritische Kunst wurde musealisiert, kanonisiert, kuratiert und schließlich kommerzialisiert. Dieser Prozess ist in der Kunstsoziologie gut beschrieben worden – von Andreas Huyssen für die Postmoderne, von Luc Boltanski und Ève Chiapello für die Absorption der Künstlerkritik durch den flexiblen Kapitalismus –, und er hat eine strukturelle Konsequenz für die politische Ästhetik: Die kritische Kunst hat ihre Immunität gegen Absorption verloren, weil der Kunstbetrieb gelernt hat, mit Kritik umzugehen – nicht durch ihre Unterdrückung, sondern durch ihre Integration in die eigene Logik.

Boltanski und Chiapellos Analyse ist für Blochs Philosophie besonders aufschlussreich. In *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999) zeigen sie, wie der Kapitalismus der 1980er und

1990er Jahre die Künstlerkritik – die Kritik der Entfremdung, der Kreativitätsunterdrückung, der bürokratischen Starre – absorbiert und in eine neue Form der kapitalistischen Organisation transformiert hat: den flexiblen, projektbasierten, kreativitätsbetonenden Kapitalismus, der sich als Befreiung von den Zwängen des fordistischen Wohlfahrtsstaats präsentiert. Die kritische Energie, die auf die Überwindung des Kapitalismus gerichtet war, wurde zur Energie seiner Erneuerung: Die Künstlerkritik produzierte nicht die post-kapitalistischen Verhältnisse, die sie erstrebte, sondern den kognitiven Kapitalismus, der ihre Sprache spricht und ihre Werte simuliert.

In Blochs Terminologie ist dieser Prozess eine Form der Kooptierung des Wärmestroms durch den Kältestrom des Kapitals: Die affektive Energie der Kritik – die Sehnsucht nach einem anderen Verhältnis zur Arbeit, zur Kreativität, zur Gemeinschaft – wurde von einem System absorbiert, das diese Sehnsucht in neue Formen der Ausbeutung transformierte, ohne die Verhältnisse zu verändern, die die Sehnsucht produziert hatten. Das Ergebnis ist eine kulturelle Situation, in der die Sprache der Kritik allgegenwärtig und ihre politische Wirkung minimal ist: in der Disruption, Innovation, Kreativität und Subversion zu Marketing-Begriffen geworden sind und in der die kritische Kunst riskiert, Dekor und bisweilen sogar Motor für das System zu sein, das sie kritisiert.

Die ästhetische Erschöpfung: Symptome der Krise

Die Krise der kritischen Kunst manifestiert sich in einer Reihe von Symptomen, die in der gegenwärtigen Kunstkritik und Kulturtheorie vielfach beschrieben, aber selten philosophisch fundiert worden sind.

Das erste Symptom ist die Erschöpfung des Negativen: die Tendenz der kritischen Kunst, sich im Nein zu erschöpfen – im Nein zum Bestehenden, zum Kanonischen, zum Kommerziellen –, ohne ein Ja zu entwickeln, das die transformative Energie orientiert. Diese Erschöpfung des Negativen ist nicht die Erschöpfung der Kritik als solcher, sondern die Erschöpfung einer Kritik, die sich von der affirmativen Dimension – vom Vorschein des Möglichen, vom Wärmestrom der Sehnsucht – vollständig getrennt hat. Wenn die Kunst nur noch sagt, was nicht ist und nicht sein soll, ohne zu zeigen, was sein könnte, verliert sie die Kraft, das Begehren zu wecken, das für transformative Politik unentbehrlich ist.

Das zweite Symptom ist der Zynismus der Form: die Tendenz, kritische Inhalte in Formen zu präsentieren, die die Wirkung der Kritik durch ihre eigene Selbstironie unterminieren. Diese Tendenz – die in den 1980er und 1990er Jahren als postmoderne Ironie und Selbstreflexivität gefeiert wurde – hat eine spezifische politische Wirkung: Sie immunisiert die Kunst gegen Vereinnahmung, indem sie jeden affirmativen Anspruch sofort ironisch bricht, aber sie immunisiert sie damit auch gegen politische Wirksamkeit. Eine Kunst, die jeden normativen Anspruch ironisch distanziert, kann nicht die affektive Energie mobilisieren, die für kollektive politische Praxis nötig ist. Der Zynismus der Form ist der ästhetische Ausdruck des Kältestroms ohne Wärmestrom: präzise in der Analyse, aber unfähig zur utopischen Antizipation.

Das dritte Symptom ist die Proliferation ohne Differenzierung: die schiere Menge an kritischer Kunst, die im zeitgenössischen Kunstbetrieb produziert wird und die durch ihre Menge die Unterscheidungskraft der einzelnen Werke untergräbt. Wenn jede Ausstellung kritisch ist, wenn jeder Kunstraum politisch engagiert, wenn jedes Kunstprojekt soziale oder

ökologische Problematiken adressiert, dann verliert die kritische Geste ihre Schärfe: Sie wird zum Standard-Code des zeitgenössischen Kunstbetriebs, der die Zugehörigkeit zu einem kulturellen Milieu signalisiert, ohne notwendig politische Wirkung zu haben. Diese Proliferation ohne Differenzierung ist, in Blochs Terminologie, die Verwandlung der konkreten Utopie in abstrakte: Wenn alle kritisch sind, ist niemand mehr konkret.

Das vierte und philosophisch tiefste Symptom ist die Abkopplung von politischer Bewegung: die Tendenz der kritischen Kunst, sich in den autonomen Räumen des Kunstbetriebs – Museen, Galerien, Kunsthochschulen, Biennalen – zu entwickeln, ohne Verbindung zu den politischen Bewegungen, die auf die Transformation der Verhältnisse hinarbeiten, auf die die Kunst sich bezieht. Diese Abkopplung ist nicht nur eine soziologische, sondern eine philosophische: Die kritische Kunst, die ohne Verbindung zur politischen Praxis operiert, verliert den Realitätsbezug, der den Vorschein vom ästhetischen Selbstgenuss unterscheidet. Der Vorschein bei Bloch ist ein Vorschein des Möglichen, das in den Tendenzen der Wirklichkeit angelegt ist; eine Kunst, die von diesen Tendenzen abgekoppelt ist, produziert ästhetische Objekte, die von sich selbst handeln.

Die Tiefenstruktur der Krise: Kältestrom ohne Wärmestrom

Alle vier Symptome lassen sich auf eine gemeinsame philosophische Ursache zurückführen, die in Blochs Kategorien präzise formuliert werden kann: Die Krise der kritischen Kunst ist die Krise des Kältestroms ohne Wärmestrom. Die kritische Kunstpraxis der vergangenen Jahrzehnte hat den Kältestrom mit außerordentlicher Schärfe entwickelt: Sie kann entlarven, dekonstruieren, demystifizieren und kritisieren mit einer Präzision, die historisch beispiellos ist. Aber sie hat den Wärmestrom vernachlässigt: die affektive Vergegenwärtigung des Möglichen, die Antizipation des Anderen, die Produktion von Bildern und Erfahrungen, die das Begehren nach einem anderen Leben wecken und die politische Energie auf das *Noch-Nicht* orientieren.

Diese Diagnose ist nicht identisch mit der konservativen Kritik an der kritischen Kunst, die die Rückkehr zu schönen Bildern und erbaulichen Inhalten fordert. Die konservative Kritik will den Wärmestrom ohne Kältestrom: affirmative Kunst, die das Bestehende verherrlicht oder idealisiert, ohne seine Widersprüche und Ungerechtigkeiten zu benennen. Blochs Antwort auf die Krise der kritischen Kunst ist demgegenüber die Forderung nach der dialektischen Einheit beider: einer Kunstpraxis, die die kritische Schärfe des Kältestroms beibehält und sie mit dem affirmativen Impuls des Wärmestroms verbindet – die entlarvt und antizipiert, die dekonstruiert und aufbaut, die das Negative zeigt und das Mögliche vergegenwärtigt.

Diese Forderung ist keine Rückkehr zu einem naiven Realismus oder zu einer propagandistischen Affirmation: Sie ist die Forderung nach einer Kunstpraxis, die in der Lage ist, das zu leisten, was Bloch als die eigentliche Aufgabe der Kunst beschreibt: in der Wirklichkeit die Möglichkeiten zu finden und zu zeigen, die über sie hinausweisen, und dabei die Sehnsucht zu wecken, die die Energie für ihre Realisierung gibt. Diese Aufgabe erfordert weder die Aufgabe der Kritik noch die Rückkehr zur Affirmation, sondern ihre produktive Synthese in der *docta spes* der Kunst: der gelehrten Hoffnung, die durch die Schule der Kritik hindurchgegangen ist und dabei ihre orientierende Kraft nicht verloren, sondern geschärft hat.

Es ist keine Zufälligkeit, dass die lebendigsten und politisch wirksamsten Kunstpraktiken der Gegenwart – der Solarpunk, der Afrofuturismus, die Klimagerechtigkeits-Kunst, die indigene Gegenwartskunst – genau diese Synthese suchen: Sie haben den Kältestrom der Kritik – die Analyse der Verhältnisse, die die ökologische und soziale Krise produzieren –, aber sie haben auch den Wärmestrom der affirmativen Vision: die Vergegenwärtigung einer anderen Welt, die schön, lebenswert und begehrenswert ist. Diese Praktiken sind nicht naiv: Sie kennen die Schwierigkeiten, die Widersprüche, die Aporien. Aber sie weigern sich, in diesen Schwierigkeiten stecken zu bleiben, und entwickeln stattdessen Bilder und Formen, die zeigen, dass es auch anders gehen könnte – Vorscheine des ökologischen, sozialen und kulturellen *Noch-Nicht*, die die affektive Energie für die politische Transformation bereitstellen, die die erschöpfte kritische Kunst allein nicht mehr mobilisieren kann.

10.2.2 Abstrakte versus konkrete Utopie in der Kunst

Die Diagnose der Krise der kritischen Kunst als Krise des Kältestroms ohne Wärmestrom führt zu einer Folgefrage, die philosophisch präziser ist als die bloße Forderung nach mehr Affirmation: Welche Form von affirmativer Kunst ist gemeint, wenn die blochsche Diagnose ihre Anwendung auf die gegenwärtige Kunstpraxis findet? Die Antwort kann nicht einfach lauten, dass die Kunst wieder positiver, optimistischer oder erbaulicher sein soll – das wäre die Verwechslung von Wärmestrom mit Sentimentalität, von Vorschein mit Kompensation. Die relevante Unterscheidung, die Bloch für diese Frage bereitstellt, ist die zwischen abstrakter und konkreter Utopie in der Kunst: eine Unterscheidung, die nicht primär auf den Inhalt der Kunstwerke – ob sie positive oder negative Zukünfte zeigen –, sondern auf ihre Beziehung zur Wirklichkeit zielt: ob sie das Mögliche als in der Wirklichkeit selbst angelegt vergegenwärtigen oder ob sie es als bloße Wunschprojektion auf eine Wirklichkeit werfen, die diesem Wunsch keine Stütze bietet.

Diese Unterscheidung ist in der Kunsttheorie bislang wenig entwickelt worden, obwohl sie für die politische Ästhetik fundamental ist. Sie erlaubt eine Differenzierung, die über die groben Kategorien von kritischer und affirmativer Kunst hinausgeht und die zeigt, warum manche affirmativen Kunstpraktiken politisch wirkungsvoll und andere wirkungslos oder sogar kontraproduktiv sind; warum manche kritischen Kunstpraktiken produktiv und andere lähmend sind; und warum die Unterscheidung zwischen Kritik und Affirmation selbst nicht das entscheidende Kriterium der politischen Ästhetik ist, sondern die Unterscheidung zwischen dem, das das Mögliche in der Wirklichkeit aufsucht, und dem, das es auf sie projiziert.

Die abstrakte Utopie in der Kunst: Strukturmerkmale

Die abstrakte Utopie in der Kunst ist – wie die abstrakte Utopie in Philosophie und Politik – durch ihre Abkopplung von den Tendenzen der Wirklichkeit charakterisiert: Sie entwirft eine andere Welt, ohne diese Welt aus den Latenz- und Tendenzstrukturen der gegenwärtigen abzuleiten. Diese Abkopplung kann verschiedene Formen annehmen, die in der Kunstgeschichte und in der gegenwärtigen Kunstpraxis gleichermaßen präsent sind.

Die erste Form ist die eskapistische: die Kunst, die eine bessere Welt zeigt, um dem Bestehenden zu entfliehen, nicht um es zu transformieren. Diese Form der abstrakten Utopie hat eine lange Geschichte – von den Idyllen der bukolischen Dichtung über die romantische Naturverklärung bis zu bestimmten Formen der zeitgenössischen Fantasy –

und sie ist für Bloch nicht per se wertlos: Auch die Kompensationsutopie enthält einen utopischen Überschuss, der auf echte Sehnsüchte verweist und der in konkreter Utopie aufgegriffen werden könnte. Aber in ihrer eskapistischen Form bleibt diese Kunst politisch folgenlos, weil sie die Sehnsucht nach dem Anderen befriedigt, ohne sie produktiv auf die Transformation der Verhältnisse zu orientieren: Sie löscht die utopische Energie, anstatt sie zu entfachen.

Die zweite Form ist die moralistisch-propagandistische: die Kunst, die ein normatives Ideal – soziale Gerechtigkeit, ökologische Nachhaltigkeit, politische Freiheit – direkt darstellt, ohne die Vermittlung durch die ästhetische Form zu vollziehen, die das Ideal aus dem Inneren der Wirklichkeit hervorgehen lässt. Diese Form der abstrakten Utopie ist die klassische Propagandakunst: Sie zeigt die gewünschte Welt als bereits vorhanden oder als unmittelbar realisierbar und appelliert an den guten Willen des Publikums, sie zu realisieren. Die Schwäche dieser Form liegt in ihrer Unglaubwürdigkeit: Sie zeigt das Mögliche als bereits realisiert oder als einfach realisierbar und ignoriert dabei die Widerstände, Widersprüche und Kosten, die die Realisierung tatsächlich erfordert. Das Publikum, das die Widersprüche der Wirklichkeit kennt, reagiert auf diese Form mit Desinteresse oder Zynismus: Die Propaganda zeigt eine Welt, die es nicht gibt, und fordert implizit die Verleugnung der Welt, die es gibt.

Die dritte Form ist die spekulativ-unvermittelte: die Kunst, die eine radikale Alternative zur gegenwärtigen Wirklichkeit entwirft, ohne die Verbindung zwischen dieser Alternative und der Wirklichkeit herzustellen, aus der heraus sie realisiert werden könnte. Diese Form ist in der zeitgenössischen Science-Fiction und in bestimmten Formen der utopischen Literatur präsent: radikale Alternativen werden entworfen, die in sich kohärent und ästhetisch überzeugend sind, aber die keine Brücke bauen zwischen der gegenwärtigen Situation und der dargestellten Alternative. Der philosophische Einwand, den Bloch gegen diese Form richtet, ist der gegen die abstrakte Utopie allgemein: Sie zeigt das Mögliche als möglich, aber nicht als konkret möglich – nicht als in den Tendenzen der gegenwärtigen Wirklichkeit angelegt, sondern als von ihr abgekoppelt. Diese Abkopplung macht sie ästhetisch interessant, aber politisch orientierungslos.

Die konkrete Utopie in der Kunst: Strukturmerkmale

Die konkrete Utopie in der Kunst unterscheidet sich von der abstrakten nicht durch ihre inhaltliche Positivität – durch das, was sie zeigt –, sondern durch ihre strukturelle Beziehung zur Wirklichkeit: Sie zeigt das Mögliche als in der Wirklichkeit selbst angelegt, als latente Tendenz, die durch ästhetische Intensivierung sichtbar und begehrenswert gemacht wird. Diese strukturelle Differenz hat Konsequenzen für die Form der Kunstwerke, nicht nur für ihren Inhalt: Konkrete Utopien in der Kunst sind solche, die ihre utopische Energie aus der Verdichtung und Intensivierung des Wirklichen gewinnen, nicht aus seiner Negation oder seiner Ersetzung durch ein anderes.

Das erste Strukturmerkmal der konkreten Utopie in der Kunst ist die Immanenz des Möglichen: Die alternative Möglichkeit erscheint nicht als externe Projektion, sondern als immanente Dimension der dargestellten Wirklichkeit. Dies bedeutet nicht, dass die konkrete Utopie keine Überschreitung des Gegebenen vollzieht – sie vollzieht sie –, sondern dass diese Überschreitung aus dem Inneren des Gegebenen hervorgeht: Sie zeigt, was das

Gegebene in sich trägt und was es noch nicht realisiert hat. Diese Struktur ist in bestimmten Formen des ästhetischen Realismus – nicht im sozialistischen Realismus als politischer Doktrin, sondern im Realismus als ästhetischer Tiefenbohrung in die Wirklichkeit – paradigmatisch realisiert: Die Werke, die in Blochs Analyse als Vorscheine gelten, sind nicht Werke des ästhetischen Eskapismus oder der Propagandakopie, sondern Werke, die die Wirklichkeit tiefer zeigen als die flächige Darstellung des Alltags, und in dieser Tiefe das Latente, das Mögliche, das Noch-Nicht-Realisierte aufleuchten lassen.

Das zweite Strukturmerkmal ist die Konkretheit der Antizipation: Die antizipierte Möglichkeit erscheint nicht als abstrakte Idee, sondern in der sinnlichen Bestimmtheit der ästhetischen Form. Diese Konkretheit ist keine Vollständigkeit – die konkrete Utopie in der Kunst entwirft keine Blaupause der zukünftigen Gesellschaft –, sondern eine Qualität: Sie vermittelt die erfahrbare Qualität einer anderen Weise des Lebens, des Sehens, des Fühlens, des Zusammenlebens, ohne diese Weise vollständig auszubuchstabieren. Diese Qualität ist das, was die ästhetische Antizipation von der philosophischen oder politischen unterscheidet: Sie appelliert nicht an den Begriff, sondern an die Erfahrung; sie zeigt nicht, was sein soll, sondern lässt es fühlen, wie es sich anfühlen könnte.

Das dritte Strukturmerkmal ist die Dialektik von Negation und Affirmation: Die konkrete Utopie in der Kunst vollzieht beide Bewegungen in einer Einheit – sie zeigt die Widersprüche und Ungerechtigkeiten des Bestehenden und zeigt zugleich die in ihnen angelegte Möglichkeit des Anderen. Diese Dialektik ist keine Kompromissformel zwischen Kritik und Affirmation: Sie ist die ästhetische Realisierung der blochschen *docta spes*, die durch den Kältestrom der Kritik hindurchgegangen ist, ohne den Wärmestrom der Antizipation zu verlieren. Die konkreten Utopien in der Kunst sind solche, in denen das Grauen des Bestehenden und die Schönheit des Möglichen nicht nebeneinander stehen, sondern ineinander gespiegelt sind: Die Darstellung der Unterdrückung macht die Möglichkeit der Befreiung umso dringlicher und begehrenswerter; die Vergegenwärtigung der Befreiung macht die Unterdrückung umso unerträglicher.

Beispielanalysen: Konkrete Utopie in der Kunstgeschichte

Die Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Utopie in der Kunst ist keine rein theoretische: Sie kann an konkreten Kunstwerken und Kunstpraktiken entwickelt werden, die zeigen, wie die Strukturmerkmale der konkreten Utopie in der ästhetischen Form realisiert werden.

Blochs eigene Beispiele für Vorscheine in der bildenden Kunst sind überwiegend der europäischen Kunstgeschichte entnommen und spiegeln die kulturellen Beschränkungen seiner Zeit wider. Aber seine Analysen lassen sich methodologisch auf Kunstwerke anwenden, die er selbst nicht kannte oder nicht ausreichend gewürdigt hat.

Diego Riveras Wandmalereien – insbesondere der *Man at the Crossroads*-Zyklus (1934) – sind ein paradigmatisches Beispiel für die Spannung zwischen konkreter und abstrakter Utopie in der politischen Kunst. Die Wandmalereien realisieren in ihren besten Momenten die Struktur der konkreten Utopie: Sie zeigen die Arbeit der Fabrikarbeiter und Bauern in einer Weise, die deren Würde und Kraft sichtbar macht, ohne die Ausbeutung zu verschweigen, unter der diese Arbeit stattfindet; sie verankern die utopische Vision in den konkreten Körpern und Praktiken der arbeitenden Menschen, nicht in abstrakten

allegorischen Figuren. Aber sie tendieren in ihrer propagandistischen Dimension auch zur abstrakten Utopie: Die Darstellung der zukünftigen sozialistischen Gesellschaft als harmonische Vollendung der Arbeit verleugnet die Widersprüche und Kosten der Transformation, die Rivera als politischer Mensch kannte.

Käthe Kollwitz' graphisches Werk – die Zyklen *Ein Weberaufstand* (1893–97) und *Bauernkrieg* (1902–08) sowie die Kriegsgraphiken und die Plakate für den Internationalen Sozialistischen Arbeiterkongreß – realisiert die Struktur der konkreten Utopie auf eine Weise, die philosophisch präziser ist als Riveras Wandmalereien. Kollwitz zeigt primär das Leid – die Erschöpfung, den Hunger, den Verlust, den Tod –, und in diesem Leid zeigt sie die Würde: nicht als trostreiche Überwindung des Leidens, sondern als seine immanente Dimension, die das Leid über sich selbst hinausweist. Der Aufstand, der in den Weberserien entsteht, ist nicht die Befreiung von dem Leid, das dargestellt wird; er ist seine Transformation in kollektive Handlungsmacht. Diese Bewegung von innen – von der Darstellung der Unterdrückung zur Darstellung ihrer Überwindungspotenz – ist die ästhetische Form der konkreten Utopie: Das Mögliche erscheint nicht als externe Vision, sondern als immanente Kraft des Dargestellten.

In der zeitgenössischen Kunst ist das Werk von Kara Walker ein aufschlussreiches Beispiel für die Dialektik von Negation und Affirmation in der konkreten Utopie. Walkers monumentale Scherenschnitt-Installationen zeigen die Grausamkeit der Sklaverei in einer Bildsprache, die zwischen historischer Dokumentation und ästhetischer Überwältigung oszilliert: Sie ist nicht angenehm zu betrachten, sie gibt keine leichte Hoffnung, sie endet nicht in einer erlösenden Botschaft. Und doch ist sie ein Vorschein – nicht des Guten, das kommen wird, sondern der Kraft, die in der Benennung des Grauens liegt: die Kraft, das Unsagbare zu sagen, das Unsichtbare sichtbar zu machen, und darin die Möglichkeit zu verankern, die aus dem vollständigen Durchblick durch die Zustände entsteht. Diese Form des negativen Vorscheins – der Vorschein durch die rückhaltlose Darstellung des Negativen – ist eine konkrete Utopie in einem strengen Sinne: Sie zeigt nicht das Paradies, aber sie schließt den Möglichkeitsraum nicht, weil sie die Denk- und Fühlkraft derjenigen stärkt, die das Gezeigte verstehen und sich weigern, es zu akzeptieren.

Die zeitgenössische Spannung: Zwischen marktgängiger Affirmation und politischer Präzision

In der gegenwärtigen Kunstpraxis zeigt sich die Spannung zwischen abstrakter und konkreter Utopie in einer spezifischen Form, die durch den Kunstmarkt und die Institutionen des Kunstbetriebs mitgeformt ist. Der zeitgenössische Kunstbetrieb hat eine ausgeprägte Fähigkeit entwickelt, sowohl kritische als auch affirmative Kunst zu absorbieren und in Marktware zu transformieren: Kritische Kunst wird als intellektuelle Provokation vermarktet, die das Prestige des Sammlers und der Institution steigert; affirmative Kunst wird als spirituelle Erbauung oder als dekorative Aufwertung vermarktet, die den Raum des Sammlers verschönert und seinen emotionalen Bedürfnissen entspricht.

Die konkrete Utopie in der Kunst entzieht sich dieser doppelten Absorption durch eine Eigenschaft, die sie sowohl von der kritischen als auch von der affirmativen Kunst unterscheidet: Sie ist unbequem in einer Weise, die nicht einfach durch Provokation ersetzt werden kann. Sie ist unbequem, weil sie das Mögliche als real zeigt – weil sie behauptet,

dass eine andere Welt tatsächlich möglich ist und dass die gegenwärtige Welt es verhindert –, und weil diese Behauptung eine Anforderung an das Publikum stellt, die die ästhetische Konsumtion überschreitet: die Anforderung, das Gesehene auf die eigene Situation zu beziehen und die Frage zu stellen, was es für das eigene Handeln bedeutet. Diese Anforderung ist es, die die konkrete Utopie von der abstrakten unterscheidet: Nicht die Qualität des Gezeigten, sondern die Beziehung, in die das Gezeigte das Publikum zur eigenen Situation versetzt.

Hieraus ergibt sich eine Konsequenz für die politische Kunstpraxis, die über die Inhalte und Formen einzelner Werke hinausgeht: Die konkrete Utopie in der Kunst ist nicht zuerst eine Frage der Ästhetik, sondern eine Frage der Praxis – der sozialen Verhältnisse, in denen Kunstwerke entstehen, präsentiert und rezipiert werden. Kunst, die in Verbindung mit politischen Bewegungen entsteht und rezipiert wird – die in Kontexten kollektiver Praxis erlebt wird und nicht nur im Einzelgespräch des Museums-Besuchers mit dem Kunstwerk –, hat eine andere politische Valenz als dieselbe Kunst, die in den weißen Wänden der Institution ausgestellt wird. Die konkrete Utopie in der Kunst vollzieht sich nicht allein im Werk, sondern in der Situation der ästhetischen Erfahrung: in den sozialen Verhältnissen der Produktion, Präsentation und Rezeption, die bestimmen, ob das Werk als Vorschein oder als Ware erfahren wird.

Diese situative Dimension der konkreten Utopie in der Kunst ist das, was Bloch in seiner Analyse der Kulturbewegungen – der Arbeiterchöre, der politischen Theater, der Agitprop-Kunst – als das eigentliche Medium des ästhetischen Vorscheins beschreibt: nicht das autonome Kunstwerk in der Institution, sondern die kollektive kulturelle Praxis in der Bewegung. Unter den Bedingungen der Gegenwart nimmt diese kollektive Praxis andere Formen an – digitale kollektive Imaginationsräume, aktivistische Performances im öffentlichen Raum, partizipative Kunstprojekte in bedrohten Gemeinschaften –, aber ihre Grundstruktur bleibt dieselbe: die Verbindung von ästhetischer Antizipation und politischer Praxis in einer kollektiven Erfahrung, die aus der Begegnung von Werk und situiertem Publikum eine transformative Energie erzeugt, die das isolierte Werk nicht produzieren kann.

10.2.3 Solarpunk, Afrofuturismus: Neue Vorscheine?

Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Utopie in der Kunst hat den Boden bereitet für die Frage, die dieser Abschnitt beantwortet: Ob die gegenwärtig lebendigsten Strömungen der politisch-ästhetischen Imagination – Solarpunk und Afrofuturismus – als genuine Vorscheine im blochschen Sinne gelten können, als konkrete Utopien also, die das Mögliche aus den Tendenzen der Wirklichkeit heraus vergegenwärtigen, oder ob sie, trotz ihrer ästhetischen Vitalität und politischen Energie, in Formen der abstrakten Utopie verfallen, die ihre transformative Kraft unterminieren. Diese Frage ist keine akademische: Sie bestimmt, wie man mit diesen Bewegungen politisch und kulturell umgeht – ob man sie als Ressourcen der Transformation stärkt und kritisch begleitet oder ob man ihnen mit jener wohlwollenden Gleichgültigkeit begegnet, mit der der Kulturbetrieb jede neue Strömung zunächst begrüßt und dann absorbiert.

Dabei wird sich zeigen, dass Solarpunk und Afrofuturismus nicht einfach als parallele Phänomene behandelt werden dürfen: Ihre philosophische Struktur ist verschieden, ihre historische Genese ist verschieden, und ihre Beziehung zu Blochs Kategorien ist

verschieden. Solarpunk ist primär eine Utopie der Zukunft, die aus einer Kritik der Gegenwart entsteht; Afrofuturismus ist primär eine Utopie der Gegenwart, die aus einer Verarbeitung der Vergangenheit entsteht. Diese Differenz ist für die Frage des Vorscheins entscheidend: Denn der Vorschein bei Bloch ist nicht primär eine Vision der Zukunft, sondern eine Erfahrung des Gegenwärtigen in seiner Überschüssigkeit – und diese Überschüssigkeit zeigt sich im Afrofuturismus auf eine Weise, die philosophisch tiefer und politisch robuster ist als im Solarpunk.

Solarpunk als Vorschein: Stärken und Grenzen

Solarpunk wurde bereits im Kontext der ökologischen Keimformen analysiert, aber die dortige Analyse war primär auf seine politisch-ökologische Funktion gerichtet. Hier steht die ästhetische Struktur im Vordergrund: die Frage, ob Solarpunk als ästhetische Bewegung die Merkmale des konkreten Vorscheins oder der abstrakten Utopie aufweist.

Die Stärken des Solarpunk als Vorschein sind erheblich: seine Ablehnung der dystopischen Erschöpfung, die die dominante kulturelle Imagination der Gegenwart prägt; seine ästhetische Vergegenwärtigung eines Lebens jenseits des fossilen Kapitalismus als schön, lebenswert und begehrenswert; seine politische Verbindung mit ökologischen Bewegungen und seine Funktion als kulturelles Imaginationsangebot für eine Transformation, die ohne solche Imaginationen politisch unterfinanziert bliebe. Diese Stärken sind real und verdienen philosophische Anerkennung.

Aber die ästhetische Analyse des Solarpunk als Vorschein muss auch seine spezifischen Schwächen im Blick behalten, die aus seiner Genese und seiner gegenwärtigen Entwicklung resultieren.

Die erste Schwäche ist die Harmonismus-Tendenz: Solarpunk-Ästhetik neigt dazu, die Konflikte und Widersprüche, die die ökologische Transformation begleiten werden, zu unterschätzen oder ästhetisch zu glätten. Die Bilder des Solarpunk – üppige Vegetation in integrierten Stadtarchitekturen, diverse Gemeinschaften in harmonischer Koexistenz, Technologie im Dienst des Lebens – sind ästhetisch attraktiv und normativ orientierend, aber sie tendieren zur Abbildung einer Welt, in der die Transformation bereits vollzogen ist, ohne die Kämpfe, Verluste und Kosten zu zeigen, die diese Transformation erfordert. Diese Tendenz ist in Blochs Kategorien die Gefahr des Wärmestroms ohne Kältestrom: Die affektive Vision des Möglichen wird nicht durch die nüchterne Analyse der Widersprüche und Widerstände korrigiert, die ihre Realisierung erschweren.

Der konkrete Vorschein im blochschen Sinne zeigt das Mögliche in seiner Spannung mit dem Wirklichen: Er ist schön, aber er ist auch beunruhigend, weil er die Distanz zwischen dem Gezeigten und dem Gegebenen sichtbar macht und damit eine Energie erzeugt, die nicht im ästhetischen Genuss kulminiert, sondern aus ihm herausführt. Die Solarpunk-Ästhetik in ihrer harmonistischen Spielart läuft Gefahr, diese Spannung aufzulösen: Sie erzeugt ästhetischen Genuss ohne politische Unruhe, Sehnsucht ohne Empörung, Hoffnung ohne die Dringlichkeit, die aus der Konfrontation des Möglichen mit dem Wirklichen entsteht.

Die zweite Schwäche ist die Genre-Limitation: Solarpunk operiert überwiegend im Feld der spekulativen Fiktion – Science-Fiction, Fantasy, Graphic Novel – und diese Verankerung in

einem spezifischen Genre-Kontext begrenzt seine politische Reichweite. Genre-Fiktionen werden von spezifischen Publikumsgemeinschaften rezipiert, die bereits in die kulturellen Codes dieser Genres eingeführt sind; ihre politische Wirkung bleibt tendenziell auf diese Gemeinschaften beschränkt. Die Politisierung breiterer kultureller Öffentlichkeiten erfordert ästhetische Formen, die in anderen Kontexten wirksam sind – in der Populärmusik, im Film, im Design, in der öffentlichen Architektur –, und Solarpunk hat diese Ausweitung begonnen, aber noch nicht vollständig realisiert.

Die dritte und philosophisch tiefste Schwäche ist die Eurozentrismus-Tendenz, die bereits in der ökologischen Analyse erwähnt wurde: Solarpunk schöpft seine ästhetischen Bilder überwiegend aus westlichen Traditionen der spekulativen Fiktion und des Zukunftsdenkens, auch wenn es zunehmend nicht-westliche Einflüsse integriert. Diese Verankerung in westlichen Imaginationen des Möglichen macht es zu einer Utopie des globalen Nordens, die das Mögliche aus einer spezifischen historischen und kulturellen Position heraus vergegenwärtigt und damit andere Imaginationen des Möglichen implizit marginalisiert. Ein genuiner Vorschein im blochschen Sinne wäre einer, der das Mögliche aus den Tendenzen der gesamten Wirklichkeit – einschließlich ihrer nicht-westlichen Dimensionen – heraus vergegenwärtigt und der damit eine universalere Resonanz hat als die auf ein spezifisches Genre und eine spezifische kulturelle Tradition beschränkte Vision.

Afrofuturismus als Vorschein: Eine tiefere Struktur

Der Afrofuturismus – die ästhetische und intellektuelle Strömung, die afrikanische und afrodiasporische Kulturen mit spekulativer Fiktion, Technologie und Zukunftsvision verbindet – ist philosophisch komplexer und in seiner Beziehung zu Blochs Vorschein-Begriff tiefer strukturiert als Solarpunk. Diese Tiefe hat eine spezifische historische und philosophische Ursache: Afrofuturismus entsteht nicht aus der Projektion einer wünschenswerten Zukunft, sondern aus der Verarbeitung einer spezifischen historischen Erfahrung – der Erfahrung der Versklavung, des Kolonialismus und der strukturellen Rassendiskriminierung –, und er entwickelt aus dieser Erfahrung eine Imagination des Möglichen, die durch die Härte des Negativen gegangen ist und deshalb eine qualitativ andere Valenz hat als die Projektionsutopie.

Der Begriff wurde 1994 von Mark Dery in seinem Essay *Black to the Future* geprägt, aber die Praktiken, die er benennt, reichen weiter zurück: zu Sun Ras kosmischer Jazz-Philosophie der 1950er Jahre, zu Octavia Butlers Science-Fiction-Romanen der 1970er und 1980er Jahre, zu Parliament-Funkadelics afrokosmischer Popmusik, zu Jean-Michel Basquiats bildnerischem Werk. In all diesen Praktiken zeigt sich eine gemeinsame Grundstruktur: die Verwandlung der Erfahrung der Unterdrückung in eine Ressource der imaginativen Überschreitung – die Nutzung der extremen historischen Verlust- und Leidenserfahrung als Material für die Konstruktion alternativer Welten und Zukunftsvisionen.

Diese Grundstruktur ist für Blochs Vorschein-Begriff von unmittelbarer Relevanz. Bloch hat in seiner Philosophie immer betont, dass die utopische Energie am intensivsten an den Orten des größten Leidens und der tiefsten Unterdrückung brennt: Die Hoffnung ist nicht die Haltung des Privilegierten, der sich eine bessere Welt leisten kann zu erträumen, sondern die Haltung desjenigen, der in der Unerträglichkeit des Bestehenden die Energie findet, das Andere zu denken und zu wollen. Diese Energie – der Wärmestrom der Hoffnung, der aus

der Tiefe des Leids entsteht – ist das, was Bloch als die eigentliche Kraft der utopischen Imagination beschreibt, und es ist diese Kraft, die der Afrofuturismus in seiner ästhetischen Form mobilisiert.

Sun Ras Kosmologie, die Behauptung, dass schwarze Menschen außerirdische Wesen aus einer anderen Dimension seien, die auf der Erde gestrandet und in der Sklaverei gefangen sind, ist in ihrer wörtlichen Dimension Science-Fiction-Metapher; in ihrer philosophischen Dimension ist sie eine Praxis der ontologischen Befreiung: die Weigerung, die Kategorien, in denen die herrschende Ordnung die schwarze Erfahrung einschließt, als definitiv zu akzeptieren, und die Öffnung des Imaginationsraums für Möglichkeiten, die aus diesen Kategorien nicht ableitbar sind. Diese ontologische Befreiung ist in Blochs Terminologie ein Vorschein des *Noch-Nicht*: nicht die Beschreibung einer zukünftigen Welt, sondern die ästhetische Vergegenwärtigung einer ontologischen Offenheit, die zeigt, dass das Bestehende nicht das Notwendige ist.

Octavia Butlers Romane – insbesondere die Parable-Serie (*Parable of the Sower*, 1993; *Parable of the Talents*, 1998) – realisieren die konkrete Utopie in einer Form, die philosophisch präziser ist als die meisten Solarpunk-Texte. Butler zeigt eine Welt des Zusammenbruchs – des Klimawandels, der sozialen Auflösung, der politischen Barbarei –, und aus diesem Zusammenbruch heraus entwickelt sie, durch die Figur der Lauren Olamina und ihre Gemeinschaft Earthseed, eine alternative Vision des Lebens. Aber diese alternative Vision ist nicht harmonistisch: Sie entsteht aus dem Kampf, aus dem Verlust, aus der Erfahrung der Gewalt, und sie trägt die Narben dieser Entstehung in sich. Das Mögliche erscheint bei Butler nicht als schöne Gegenwelt zum Hässlichen, sondern als das, was aus der tiefsten Auseinandersetzung mit dem Hässlichen entsteht: die Kraft, die aus der Verweigerung der Resignation erwächst, wenn die Resignation am nächstliegenden wäre.

Diese Struktur – das Mögliche als Produkt der intensivsten Auseinandersetzung mit dem Negativen, nicht als seine Negation – ist die tiefste Form des blochschen Vorscheins: die *docta spes* in ihrer ästhetischen Realisierung. Butler schreibt keine Propaganda und keine Eskapismus-Fiktion: Sie schreibt Literatur, die durch den Kältestrom der rückhaltlosen Wirklichkeitsbeschreibung hindurchgegangen ist und auf der anderen Seite den Wärmestrom der Hoffnung trägt, der stärker ist, weil er die Probe der Nüchternheit bestanden hat.

Ähnliches gilt für die Werke von N. K. Jemisin, insbesondere die *Broken Earth*-Trilogie (*The Fifth Season*, 2015; *The Obelisk Gate*, 2016; *The Stone Sky*, 2017). Jemisin beschreibt eine Welt der katastrophischen Instabilität – des periodischen Zusammenbruchs der Zivilisation durch geologische Extremereignisse –, in der eine unterdrückte Bevölkerungsgruppe, die Orogenen, als Werkzeuge zur Stabilisierung der Welt versklavt und ausgebeutet wird. Diese Welt ist eine Allegorie auf Rassismus, Kolonialismus und ökologische Ausbeutung, aber sie ist keine abstrakte Allegorie: Sie hat ästhetische Eigenständigkeit, narrative Komplexität und philosophische Tiefe, die über die allegorische Funktion hinausgehen. Der Vorschein in Jemisins Werk ist kein schönes Bild einer besseren Welt: Er ist die Stärke der Figuren, die unter extremen Bedingungen ihre Würde und ihre Solidarität bewahren, und die in dieser Bewahrung – nicht in ihrer triumphalen Überwindung der Verhältnisse – das Zeichen des Möglichen tragen.

Afrofuturismus und Bloch: Die Frage der Historizität

Der Afrofuturismus unterscheidet sich von Solarpunk auch in seiner Beziehung zur Geschichte, und diese Differenz ist für die blochsche Analyse von großer Bedeutung. Solarpunk ist primär zukunftsorientiert: Es entwirft Bilder einer anderen Welt, die kommen könnte, und verortet das Mögliche primär in der Zukunft. Afrofuturismus ist demgegenüber tief historisch: Es verarbeitet die Vergangenheit – die Geschichte der Sklaverei, des Kolonialismus, der Diaspora – und entwickelt aus dieser Verarbeitung eine Zukunftsvision, die die Geschichte trägt, nicht vergisst.

Diese historische Dimension des Afrofuturismus ist für Bloch philosophisch aufschlussreich, weil sie eine Dimension seines eigenen Denkens realisiert, die in seiner Kategorie des Nicht-Mehr-Bewusstseins angelegt ist: der Erfahrung der Vergangenheit als Reservoir von Möglichkeiten, die nicht vollständig realisiert wurden und die auf ihre Einlösung warten. Bloch hat das utopische Potential der Vergangenheit primär in den kulturellen Traditionen der europäischen Geschichte aufgesucht – in Märchen, Mythen, religiösen Praktiken, philosophischen Utopien –, und er hat dabei die Vergangenheiten der unterdrückten und kolonisierten Völker weitgehend ignoriert. Afrofuturismus füllt diese Lücke: Es sucht das utopische Potential in der afrodiasporischen Kulturgeschichte – in den religiösen Praktiken, den Musiktraditionen, den kollektiven Imaginationen – und findet dort Ressourcen der Hoffnung, die Bloch nicht kannte und nicht erschlossen hat.

Sun Ras kosmische Philosophie schöpft aus dem afroamerikanischen religiösen Erbe – aus den Spirituals, aus der Black-Church-Tradition, aus den synkretistischen Religionspraktiken der Diaspora –, aber sie transformiert dieses Erbe in eine futuristische Vision, die das Religiöse nicht restauriert, sondern in eine neue Form des utopischen Denkens überführt. Diese Transformationsarbeit ist in Blochs Terminologie eine Form der Erbschaft: die Aufnahme des utopischen Überschusses vergangener Formen in eine gegenwärtige Praxis, die diesen Überschuss für die Gegenwart produktiv macht. Bloch hat diese Erbschafts-Arbeit für die europäische kulturelle Tradition geleistet; Afrofuturismus leistet sie für die afrodiasporische – und in dieser Leistung zeigt er nicht nur eine andere Tradition, sondern eine andere Form des utopischen Denkens, die das blochsche durch ihre historische Tiefe und ihre Verwurzelung in der Erfahrung der Unterdrückung bereichert und herausfordert.

Die Synthese: Neue Vorscheine für eine veränderte Welt

Die Frage, die dieser Abschnitt gestellt hat – ob Solarpunk und Afrofuturismus genuine Vorscheine im blochschen Sinne sind –, kann nun beantwortet werden: als ein differenziertes Ja, das die Unterschiede zwischen beiden Strömungen und die internen Spannungen jeder einzelnen ernst nimmt.

Solarpunk ist ein partieller Vorschein: Er realisiert die Funktion der ästhetischen Antizipation in seiner Vergegenwärtigung einer ökologisch transformierten Welt als schön und lebenswert, und er hat eine genuine politische Verbindung mit den ökologischen Bewegungen, die auf seine Realisierung hinarbeiten. Aber er tendiert in seiner harmonistischen Spielart zur abstrakten Utopie: zur Abkopplung des Möglichen von den Widersprüchen und Kämpfen, die seine Realisierung erfordert. Die philosophische Aufgabe gegenüber Solarpunk ist deshalb die kritische Begleitung: die Stärkung seiner konkreten

utopischen Dimensionen und die Kritik seiner harmonistischen Verflachungen, in dem Wissen, dass die Bewegung philosophisch noch in Entwicklung ist.

Afrofuturismus ist in seiner stärksten Form ein genuiner Vorschein im vollen blochschen Sinne: Er realisiert die Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom in der ästhetischen Form durch seine Verarbeitung des historischen Negativen als Ressource des utopischen Imaginierens; er zeigt das Mögliche als immanente Dimension des Wirklichen, indem er die Stärke und Würde schwarzer Gemeinschaften in ihrer historischen Realität aufsucht und ästhetisch vergegenwärtigt; und er trägt eine politische Substanz, die nicht aus der Genre-Konvention, sondern aus der gelebten historischen Erfahrung der Unterdrückung und des Widerstands entsteht. Diese Substanz macht ihn robuster gegen Absorption durch den Kulturbetrieb, auch wenn diese Absorption – durch den Erfolg von Werken wie *Black Panther* im Mainstream-Kino – eine reale Gefahr ist.

Die Verbindung beider Strömungen – eine Verbindung, die in manchen zeitgenössischen Kunstpraktiken bereits begonnen hat – würde eine politische Ästhetik ermöglichen, die philosophisch reicher ist als jede der beiden allein: die ökologische Vision des Solarpunk, gesättigt mit der historischen Tiefe und der politischen Härte des Afrofuturismus; die afrodiasporische Kulturressource des Afrofuturismus, geöffnet für die planetarische Dimension der ökologischen Transformation. Dieser Dialog ist nicht nur kulturell wünschenswert, sondern philosophisch notwendig: Denn die ökologische Krise, die Solarpunk adressiert, und die Krise des Rassismus und Kolonialismus, die Afrofuturismus verarbeitet, sind nicht zwei getrennte Probleme, sondern zwei Dimensionen eines einzigen Weltverhältnisses – des Verhältnisses des kapitalistischen Nordens zur Natur und zu den Menschen, die er als Ressourcen seiner Akkumulation behandelt hat und behandelt.

Aus dieser Verbindung könnte eine politische Ästhetik entstehen, die dem blochschen Anspruch der *docta spes* in der Kunst am nächsten kommt: eine Ästhetik, die durch den Kältestrom der historischen und politischen Analyse hindurchgegangen ist und auf der anderen Seite den Wärmestrom der utopischen Antizipation trägt; die die Würde der Unterdrückten sichtbar macht und zugleich die Möglichkeit ihrer Befreiung vergegenwärtigt; die das Mögliche nicht als abstrakte Projektion, sondern als immanente Kraft der Wirklichkeit zeigt; und die aus dieser Vergegenwärtigung die affektive Energie mobilisiert, die für transformative Politik in einem Zeitalter der algorithmischen Schließung und der ökologischen Dringlichkeit unentbehrlich ist.

10.3 Populärkultur und utopische Energien

Die Analysen der kritischen Kunst und ihrer gegenwärtigen Krise sowie des Solarpunk und des Afrofuturismus als neuer Vorscheine haben sich überwiegend auf Kunstformen konzentriert, die innerhalb des kulturellen Feldes einen privilegierten Status beanspruchen: Literatur, bildende Kunst, Theater – Strömungen, die in Kunstzeitschriften rezensiert, in Akademien gelehrt und in Museen ausgestellt werden. Dieser Fokus ist philosophisch berechtigt, weil diese Formen die explizitesten Reflexionen auf das Verhältnis von Ästhetik und Politik entwickelt haben. Aber er ist unvollständig, wenn er den Ort ignoriert, an dem die utopische Energie für die meisten Menschen tatsächlich erfahren wird: in der Populärkultur, in den massenmedial verbreiteten Formen des kulturellen Lebens, in dem, was das

Feuilleton bisweilen als Kitsch abtut und was Bloch als unentbehrliche Dimension der ästhetischen Utopik verteidigt hat.

Dieser blochsche Widerstand gegen die kulturkonservative und hochkulturelle Abwertung der Populärkultur ist keine episodische Eigenheit seines Denkens, sondern systematisch verankert: Er folgt aus seiner Grundüberzeugung, dass die utopische Energie nicht das Privileg der gebildeten Klasse ist, sondern ein anthropologisches Grundphänomen, das in allen Formen des kulturellen Lebens präsent ist, wenn auch in verschiedenen Graden der Klarheit und Artikulation. Wenn das *Noch-Nicht* in der Struktur der Wirklichkeit und in der Verfassung des menschlichen Subjekts angelegt ist, dann kann die ästhetische Antizipation dieses *Noch-Nicht* nicht auf die Werke der Hochkultur beschränkt sein: Sie muss sich auch in den Tagträumen, den populären Erzählungen, den Liedern, den Filmen und den Spielen artikulieren, die das affektive Leben der Mehrheit der Menschen konstituieren.

Das vorliegende Unterkapitel entwickelt diese These in drei Schritten: zunächst durch die philosophische Rehabilitation des Kitsches, dann durch die Analyse der Science-Fiction als spezifischem Labor des Möglichen und schließlich durch die systematische Reflexion auf die Ambivalenz der Kulturindustrie als dem institutionellen Rahmen, in dem Populärkultur unter den Bedingungen des Kapitalismus produziert und rezipiert wird.

10.3.1 Blochs Verteidigung des „Kitsches“

Der Begriff des Kitsches ist in der ästhetischen Theorie des 20. Jahrhunderts eines der zuverlässigsten Instrumente der kulturellen Hierarchisierung gewesen: Er bezeichnet das ästhetisch Minderwertige, das Sentimentale, das Unechte, das Massenprodukt, das die genuine ästhetische Erfahrung durch billige Simulation ersetzt. Von Clement Greenbergs einflussreichem Essay *Avant-Garde and Kitsch* (1939) über Hermann Brochs *Anmerkungen zum Problem des Kitsches* (1950) bis zu Milan Kunderas Kitsch-Begriff in *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins* (1984) hat die Hochkultur-Kritik des Kitsches eine philosophische Tradition entwickelt, die das Populäre als philosophisch irrelevant oder sogar gefährlich behandelt: als das, das die genuine ästhetische Erfahrung durch falsche Gefühle, sentimentale Kompensation und die Illusion der Gemeinschaft ersetzt und damit die ästhetische und politische Sensibilität abstumpft.

Bloch hat gegen diese Tradition von Anfang an opponiert – nicht weil er die Kritik am Schlechten in der Populärkultur zurückweist, sondern weil er die pauschale Abwertung des Populären als philosophisch unredlich und politisch elitär erkennt. Seine Verteidigung des Kitsches ist keine Kapitulation vor dem Massengeschmack, sondern eine differenzierte Rehabilitation: eine, die den utopischen Überschuss in der Populärkultur identifiziert, ohne ihre ideologischen Dimensionen zu ignorieren; die das Genuine im Sentimentalen aufsucht, ohne das Sentimentale für genuine Kunst auszugeben; und die die politische Relevanz der populären ästhetischen Erfahrung anerkennt, ohne dabei die Unterschiede in der ästhetischen Qualität einzuebnen.

Die philosophische Grundlage der Kitsch-Rehabilitation

Blochs philosophische Grundlage für die Rehabilitation des Kitsches liegt in seiner Theorie des Tagtraums und der Sehnsucht. Der Tagtraum – die wache Fantasie, die Wunschvorstellung, das innere Bild einer besseren Situation – ist für Bloch die primitivste

und zugleich unverzichtbarste Form der utopischen Imagination: Er ist der Ort, an dem die Sehnsucht nach dem Anderen sich zunächst artikuliert, bevor sie philosophische oder politische Form gewinnt. Der Tagtraum ist nicht die Vollendung des utopischen Denkens, aber er ist sein Ausgangspunkt: Ohne die affektive Grundlage der Sehnsucht gibt es keine utopische Energie, die philosophische Reflexion und politische Praxis speisen könnte.

Der Kitsch ist in dieser Perspektive die ästhetische Form, die dem Tagtraum am nächsten kommt: Er befriedigt Sehnsüchte direkt, ohne die Umwege der künstlerischen Vermittlung zu nehmen, die die Sehnsucht intensiviert und transformiert, statt sie direkt zu stillen. Diese unmittelbare Befriedigung ist ästhetisch defizitär – sie löscht die Sehnsucht, anstatt sie zu orientieren –, aber sie ist nicht philosophisch irrelevant: Sie zeigt, welche Sehnsüchte vorhanden sind, welche Bedürfnisse nach Schönheit, Geborgenheit, Gemeinschaft, Abenteuer und Transzendenz in den Menschen leben, die der Kitsch zu bedienen sucht. Der Kitsch ist damit ein Symptom der utopischen Energie, auch wenn er diese Energie nicht produktiv macht: Er zeigt, wo das Begehren ist, auch wenn er dieses Begehren nicht auf das Mögliche hin orientiert.

Diese diagnostische Funktion des Kitsches ist für die politische Ästhetik bedeutsam, weil sie zeigt, was an der Populärkultur genuine Ressource und was ideologische Ablenkung ist. Die Sehnsucht nach Gemeinschaft, die in den Schnulzen und Heimatfilmen der 1950er Jahre artikuliert wird, ist eine echte Sehnsucht, die auf ein reales Bedürfnis nach Zugehörigkeit und gegenseitiger Fürsorge verweist; die Form, in der dieser Kitsch sie befriedigt – durch die Idealisierung einer homogenen, konfliktfreien Gemeinschaft –, ist ideologisch: Sie lenkt die echte Sehnsucht auf ein falsches Objekt. Die politische Aufgabe, die Bloch hieraus ableitet, ist nicht die Unterdrückung der Sehnsucht – das wäre kultureller Autoritarismus –, sondern die Transformation ihres Objekts: die Umlenkung der genuinen Gemeinschaftssehnsucht von der ideologischen Heimat-Idylle auf die realen Möglichkeiten solidarischer Gemeinschaft in der Wirklichkeit.

Der utopische Überschuss im Kitsch: Konkrete Analysen

Bloch hat seine Analyse des utopischen Überschusses im Kitsch an einer Reihe von konkreten Beispielen entwickelt, die über ihren historischen Kontext hinaus methodologisch instruktiv sind.

Das Märchen ist das erste und für Bloch wichtigste Beispiel: Es ist in gewisser Hinsicht die Urform des Kitsches – eine simple, sentimentale Erzählung mit vorhersehbarem Happy End, die die Wirklichkeit durch eine bessere ersetzt –, und zugleich die Form, in der der utopische Überschuss der Populärkultur am reinsten artikuliert ist. Bloch analysiert das Märchen nicht als naive Wunscherfüllung, sondern als komplexes kulturelles Produkt, in dem die unterdrückten Sehnsüchte und Hoffnungen der unteren Klassen eine ästhetische Form gefunden haben, die ihre Wahrheit – auch wenn in vereinfachter und mystifizierter Gestalt – bewahrt. Die Figur des Aschenbrödels, das gegen alle Widerstände zur Prinzessin wird; der dumme Hans, der durch seine Güte und Offenheit die klugen Brüder übertrifft; die Hütte im Wald, in der Fremde willkommen sind und Wunder geschehen – diese Motive artikulieren echte Sehnsüchte nach sozialer Gerechtigkeit, nach der Anerkennung des Marginalisierten, nach einer Welt, in der Güte belohnt und Gier bestraft wird.

Diese Sehnsüchte sind nicht falsch: Sie entsprechen realen menschlichen Bedürfnissen und verweisen auf reale soziale Ungerechtigkeiten. Was im Märchen falsch ist, ist nicht die Sehnsucht, sondern die Form ihrer Befriedigung: die Auflösung der sozialen Widersprüche durch magische Intervention, die die Notwendigkeit kollektiver politischer Praxis ersetzt. Aber dieser Fehler der Form löscht den utopischen Gehalt nicht aus: Er zeigt an, was fehlt, auch wenn er nicht zeigt, wie das Fehlende realisiert werden könnte. In Blochs Terminologie: Das Märchen enthält konkreten utopischen Gehalt in abstrakter Form, und die Aufgabe der politischen Kultur ist es, diesen Gehalt aus der abstrakten Form zu befreien und in konkrete utopische Orientierung zu überführen.

Das populäre Lied – der Schlager, die Volksballade, das Liebeslied – ist ein zweites Beispiel, das Bloch mit bemerkenswerter Offenheit analysiert. Auch das populäre Lied ist in der Hochkulturtradition als Kitsch abgetan worden: als sentimentale Verarbeitung privater Gefühle, die die Wirklichkeit durch Rührseligkeiten ersetzt. Bloch sieht darin eine partiell berechtigte, aber insgesamt verfehlte Kritik. Das populäre Lied artikuliert in seiner spezifischen Mischung aus Sentiment, Melodie und Text eine Form von affektiver Erfahrung, die in der Hochkultur kaum Platz hat: die unmittelbare Erfahrung von Sehnsucht, Verlust, Liebe und Freude in ihrer unverarbeiteten Intensität. Diese Erfahrung ist nicht weniger real als die ästhetisch verfeinerte Erfahrung der Hochkultur; sie ist anders strukturiert – direkter, weniger vermittelt, anfälliger für Verklärung –, aber sie trägt dieselbe ontologische Grundlage: die Erfahrung des Subjekts, das in sich mehr ist als seine gegenwärtige Situation, das sich nach etwas sehnt, das noch nicht ist.

In der Populärmusik des 20. und 21. Jahrhunderts hat diese sentimentale Energie eine Reihe von ästhetischen Formen hervorgebracht, die über den bloßen Kitsch hinausgehen und genuine politische Valenz entwickeln. Der Blues – die Musikform, die aus der Erfahrung der afroamerikanischen Unterdrückung entstand und die die Klage über das Leid in eine ästhetische Form brachte, die zugleich Zeugnis und Bewältigungspraxis ist – ist ein paradigmatisches Beispiel für den utopischen Überschuss in einer Populärkultur, die weit entfernt von der Hochkultur operiert. Soul, Gospel, Hip-Hop und R&B sind spätere Formen dieser Tradition, die dieselbe Grundstruktur aufweisen: die Transformation von Leid und Unterdrückung in ästhetische Energie, die über das Leid hinausweist, ohne es zu verleugnen. Diese Formen sind nicht Kitsch in dem pejorativen Sinne der Hochkulturtradition; sie sind genuine ästhetische Realisierungen des utopischen Überschusses in der Populärkultur, und Blochs Rehabilitation des Kitsches eröffnet den philosophischen Rahmen, in dem ihre Bedeutung gewürdigt werden kann.

Die politische Funktion der populären Ästhetik: Affekt und Gemeinschaft

Die philosophische Rehabilitation des Kitsches hat eine politische Konsequenz, die in der linken Kulturpolitik oft verkannt worden ist: die Anerkennung, dass die populäre Ästhetik eine politische Funktion hat, die über ihre inhaltliche Botschaft hinausgeht und die in ihrer affektiven und gemeinschaftsstiftenden Dimension liegt.

Der Hochkulturfokus der kritischen Theorie – insbesondere der Adorno'schen Ästhetik – hat dazu geführt, dass die politische Linke ihre kulturelle Energie oft in Formen investiert hat, die das intellektuelle Milieu ansprechen, aber die Mehrheit der Bevölkerung nicht erreichen. Diese Beschränkung ist nicht nur strategisch nachteilig – sie begrenzt die politische

Reichweite der linken Kultur –, sondern philosophisch verfehlt: Sie setzt implizit voraus, dass die politisch relevante Kultur die hochkulturell vermittelte ist, und ignoriert damit die genuine politische Bedeutung der populären ästhetischen Erfahrung.

Bloch hat demgegenüber immer betont, dass die politische Mobilisierung über ästhetische Erfahrungen funktioniert, die das Begehren wecken und die kollektive Identität stärken – und dass diese Funktionen in der Populärkultur oft wirkungsvoller realisiert werden als in der Hochkultur. Das Arbeiterlied, das in der Geschichte der Arbeiterbewegung eine zentrale Rolle spielte, ist keine Hochkultur: Es ist eine einfache, leicht erlernbare Melodie mit direktem Text, die kollektiv gesungen werden kann und dabei eine affektive Gemeinschaft schafft, die politisch mobilisierend wirkt. Die politischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts – von der Bürgerrechtsbewegung bis zur Antiapartheidsbewegung, von der Friedensbewegung bis zur Frauenbewegung – haben ihre kulturelle Energie überwiegend aus populären Formen bezogen: aus Liedern, Slogans, Symbolen, die in ihrer ästhetischen Einfachheit kollektiv erfahrbar und damit politisch produktiv waren.

Diese Beobachtung ist keine Plädoyer für die Simplifizierung politischer Kunst: Sie ist das Argument dafür, dass die politische Ästhetik das volle Spektrum der populären Kultur ernst nehmen muss – nicht nur ihre hochkulturell anerkannten Ausläufer, sondern auch ihre direkteren, sentimentaleren, scheinbar weniger anspruchsvollen Formen. Der Wärmestrom der politischen Transformation speist sich nicht primär aus dem philosophisch verfeinerten ästhetischen Genuss, sondern aus der affektiven Erfahrung der Gemeinschaft, der Solidarität und der gemeinsamen Sehnsucht, die in einfachen, geteilten ästhetischen Formen ihren paradigmatischen Ort hat.

Die Grenzen der Rehabilitation: Kitsch als Ideologie

Die Rehabilitation des Kitsches muss jedoch durch eine präzise Analyse seiner ideologischen Dimension begrenzt werden, die Bloch selbst entwickelt hat und die vor einer unkritischen Valorisierung des Populären bewahrt. Der Kitsch enthält utopischen Überschuss – aber er enthält auch ideologische Mystifikation, und diese Dimension darf nicht im Enthusiasmus für seine utopische Energie übersehen werden.

Die ideologische Dimension des Kitsches liegt in seiner charakteristischen Form der Bedürfnisbefriedigung: Er befriedigt echte Sehnsüchte auf eine Weise, die die Verhältnisse, die diese Sehnsüchte produzieren, nicht herausfordert, sondern stabilisiert. Das Heimatfilm-Idyll befriedigt die echte Sehnsucht nach Gemeinschaft, ohne die sozialen Verhältnisse zu adressieren, die die Atomisierung und Vereinzelung produzieren, nach deren Überwindung diese Sehnsucht strebt. Die Liebesschnulze befriedigt die echte Sehnsucht nach intimer Verbindung, ohne die gesellschaftlichen Verhältnisse zu berühren, die intime Verbindungen erschweren und verhindern. Der Abenteuerfilm befriedigt die echte Sehnsucht nach Selbstwirksamkeit und Bedeutung, ohne die gesellschaftlichen Verhältnisse anzugehen, die Selbstwirksamkeit und Bedeutung für die meisten Menschen strukturell einschränken.

Diese Form der Befriedigung ist ideologisch in einem präzisen Sinne: Sie löscht die Energie, die für die politische Transformation nötig wäre, indem sie sie durch ästhetische Surrogate absorbiert. Sie ist, in der Terminologie der Frankfurter Schule, Kompensation statt Kritik, Ablenkung statt Orientierung. Bloch akzeptiert diese Diagnose in ihrer analytischen

Substanz, aber er lehnt die Schlussfolgerung ab, die Adorno daraus zieht: dass die Populärkultur deshalb als Ganzes politisch wertlos oder schädlich ist. Die Schlussfolgerung, die Bloch zieht, ist eine andere: dass der utopische Überschuss des Kitsches von seiner ideologischen Form getrennt und für eine politische Kultur fruchtbar gemacht werden muss, die die echten Sehnsüchte ernst nimmt und sie auf ihre genuinen Objekte – die realen Möglichkeiten des solidarischen, kreativen und ökologisch eingebetteten Lebens – orientiert, statt sie durch Surrogate zu stillen.

Diese Aufgabe ist keine, die von außen an die Populärkultur herangetragen wird, sondern eine, die immer schon in ihr selbst vollzogen wird: in den Momenten, in denen die sentimentale Erzählung die Grenze zur genuinen Berührung überschreitet; in denen das einfache Lied die affektive Tiefe erreicht, die die Hochkultur anstrebt; in denen der scheinbare Kitsch zum genuinen Vorschein wird, weil er in einer spezifischen kulturellen Konstellation mit einer spezifischen politischen Bedeutung aufgeladen wird, die ihn über seine Entstehungsform hinaushebt. Diese Momente sind für die politische Ästhetik die eigentlich interessanten: Sie zeigen, wie die utopische Energie der Populärkultur sich in politische Kraft transformieren kann, wenn die Bedingungen stimmen – wenn eine politische Bewegung vorhanden ist, die sie aufgreift; wenn ein kultureller Kontext existiert, der sie interpretiert und vertieft; wenn Künstlerinnen und Kulturpolitiker bereit sind, die Grenzen zwischen Hochkultur und Populärkultur zu überschreiten und das utopische Potential in beiden zu suchen und zu stärken.

10.3.2 Science Fiction als Labor des Möglichen

Die Rehabilitation des Kitsches hat das philosophische Feld bereitet für die Analyse jener Populärkulturform, die in ihrer Beziehung zur utopischen Imagination die komplexeste und philosophisch reichste Struktur aufweist: die Science Fiction. Science Fiction ist weder Hochkultur noch bloßer Kitsch; sie ist eine hybride Form, die zwischen beiden oszilliert und in ihrer besten Realisierung die Vorteile beider verbindet: die Zugänglichkeit und die affektive Unmittelbarkeit der Populärkultur und die philosophische Tiefe sowie die kritische Reflexivität der Hochkultur. Aus blochscher Perspektive ist Science Fiction das Genre, das am explizitesten das tut, was alle ästhetischen Vorscheine implizit tun: Es entwirft Welten, die nicht sind, und fragt, ob und wie sie sein könnten. Es ist, in einer präzisen philosophischen Formulierung, das Labor des Möglichen: der kulturelle Raum, in dem die Möglichkeiten der Wirklichkeit experimentell erprobt, durchgespielt und auf ihre Realisierbarkeit hin untersucht werden.

Diese Charakterisierung der Science Fiction als Labor ist keine Metapher. Ein Labor ist ein Ort, an dem kontrollierte Experimente unter Bedingungen durchgeführt werden, die in der Wirklichkeit nicht vorliegen oder nicht isolierbar sind; ein Ort, an dem das Mögliche vor seiner Realisierung erprobt wird; ein Ort, an dem Fehler gemacht werden können, ohne dass ihre Konsequenzen irreversibel sind. Die Science Fiction ist ein Labor in genau diesem Sinne: Sie erprobt die Konsequenzen gesellschaftlicher, technologischer und ökologischer Veränderungen in fiktiven Welten, bevor – oder damit – diese Veränderungen in der Wirklichkeit stattfinden; sie macht die impliziten Annahmen der Gegenwart explizit, indem sie zeigt, wohin sie führen könnten; und sie entwickelt alternative Möglichkeiten, die in der Wirklichkeit noch nicht realisiert sind, aber in ihren Tendenzen angelegt sein könnten.

Science Fiction und Bloch: Die historische Nichtbegegnung

Bloch hat die Science Fiction als Genre kaum explizit thematisiert, obwohl seine Philosophie des *Noch-Nicht* die philosophische Grundlage für ihre Analyse bietet. Diese Nichtbegegnung hat historische Ursachen: Der akademische Kanon der Literaturwissenschaft in Blochs Formationszeit behandelte Science Fiction als Trivialliteratur, und Bloch hat – trotz seiner expliziten Wertschätzung populärer Kulturformen – die Science Fiction in seinen systematischen Analysen des ästhetischen Vorscheins nicht aufgenommen. Diese Unterlassung ist eine der produktivsten Lücken in Blochs Werk: Sie eröffnet einen Raum für die philosophische Analyse, die Bloch selbst nicht geleistet hat und die sein Denken für eines der bedeutendsten kulturellen Phänomene des 20. und 21. Jahrhunderts öffnet.

Der Philosoph Fredric Jameson hat in seinen Analysen der Science Fiction – insbesondere in *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (2005) – die Verbindung zwischen der blochschen Utopietheorie und der Science Fiction als Genre hergestellt. Jameson argumentiert, dass die Science Fiction die paradigmatische kulturelle Form der Utopie in der Spätmoderne ist: nicht weil sie einfach utopische Welten entwirft, sondern weil sie die Form des utopischen Denkens unter den Bedingungen einer Kultur erprobt und reflektiert, die utopisches Denken als naiv und gefährlich abzuwehren versucht. Science Fiction ist für Jameson die Form, in der das utopische Imaginationsvermögen unter widrigen Bedingungen überleben kann: Als Genre der populären Unterhaltung ist sie der direkten philosophischen Kritik weniger ausgesetzt als explizit utopische Philosophie; als spekulative Fiktion kann sie das Mögliche erkunden, ohne den Anspruch auf Wirklichkeit zu erheben und damit die Abwehrmechanismen des Realismus zu aktivieren.

Diese Jamesonsche Analyse ist für die blochsche Philosophie außerordentlich anschlussfähig, aber sie bedarf einer Differenzierung, die Jameson selbst nicht vollständig entwickelt: der Unterscheidung zwischen Science Fiction als abstraktem und als konkretem Labor des Möglichen. Nicht jede Science Fiction ist ein genuines Labor des Möglichen im blochschen Sinne; manche Science Fiction ist abstrakte Utopie, die die Faszination an technologischen Möglichkeiten oder apokalyptischen Szenarien kultiviert, ohne das objektiv-real Mögliche aus den Tendenzen der gegenwärtigen Wirklichkeit herauszuarbeiten. Die philosophisch relevante Science Fiction ist diejenige, die das Laborprinzip ernst nimmt: die nicht nur Welten entwirft, sondern die Bedingungen ihrer Entstehung aus der Wirklichkeit ableitet und deren Konsequenzen für das menschliche und nicht-menschliche Leben durchdenkt.

Das Labor-Prinzip in der Science Fiction: Strukturanalyse

Das Labor-Prinzip der Science Fiction operiert auf mehreren Ebenen, die philosophisch auseinandergehalten werden müssen, auch wenn sie in den besten Werken des Genres unlöslich verbunden sind.

Die erste Ebene ist die der Extrapolation: Science Fiction extrapoliert aus gegenwärtigen Tendenzen in die Zukunft und zeigt, wohin diese Tendenzen führen könnten, wenn sie ungehindert weiterwirken. Diese extrapolative Funktion ist in Blochs Kategorien eine Form des Kältestroms: Sie analysiert die Tendenzen der Wirklichkeit nüchtern und zieht ihre Konsequenzen, ohne durch normative Wünsche die Analyse zu verzerren. George Orwells *Nineteen Eighty-Four* (1949) ist das paradigmatische Beispiel für Science Fiction als

extrapolativen Kältestrom: Es extrapoliert aus den totalitären Tendenzen des 20. Jahrhunderts in eine dystopische Zukunft, die nicht prophetisch gemeint ist, sondern analytisch – als Warnung, die zeigt, wohin bestimmte Entwicklungen führen, wenn sie nicht unterbrochen werden. Diese Warnung ist ein Vorschein des Negativen: Sie zeigt das Mögliche als bedrohlich und mobilisiert damit die Energie, die nötig ist, um es zu verhindern.

Die zweite Ebene ist die der Defamiliarisierung: Science Fiction verfremdet die gegenwärtige Wirklichkeit, indem sie sie in einem anderen Licht zeigt – durch die Verschiebung in die Zukunft, durch die Versetzung in andere Welten, durch die Einführung nicht-menschlicher Akteure –, und macht damit das Vertraute fremd und das Fremde vertraut. Diese defamiliarisierende Funktion ist in Rancières Terminologie eine Störung der bestehenden Wahrnehmungsordnung: Die Science Fiction zeigt die Gegenwart von einem anderen Ort aus und macht damit ihre Kontingenz sichtbar – die Tatsache, dass die Verhältnisse, die wir als natürlich erleben, historisch produziert und damit veränderbar sind. Ursula K. Le Guins Werke – insbesondere *The Left Hand of Darkness* (1969) und *The Dispossessed* (1974) – sind paradigmatische Beispiele für die defamiliarisierende Funktion der Science Fiction: Sie zeigen Welten, in denen die Grundkategorien der menschlichen Gesellschaft – Geschlecht, Eigentum, Staat – anders organisiert sind, und machen durch diese Andersorganisation die Kontingenz unserer eigenen Kategorien sichtbar.

Die dritte Ebene ist die des Probehandelns: Science Fiction erlaubt das imaginative Erproben von Handlungsmöglichkeiten, Lebensweisen und gesellschaftlichen Alternativen, die in der Gegenwart noch nicht realisiert sind. Diese Funktion ist in Blochs Terminologie eine Form des Wärmestroms: Sie weckt das Begehren nach dem Anderen, indem sie es konkret erfahrbar macht – nicht als abstrakte Idee, sondern als gelebte Erfahrung in einer narrativ vermittelten Welt. Le Guins *The Dispossessed* ist auch hier paradigmatisch: Die Darstellung der anarchistischen Gesellschaft von Anarres ist keine abstrakte politische Theorie, sondern ein narrativ vergegenwärtigtes Probehandeln in einer anderen Gesellschaftsform, das die Sehnsucht nach ihr weckt und zugleich ihre Widersprüche und Kosten zeigt – eine konkrete Utopie in narrativer Form, die durch den Kältestrom der kritischen Analyse und den Wärmestrom der affirmativen Vergegenwärtigung gleichermaßen strukturiert ist.

Die politische Dimension: Science Fiction und gesellschaftliche Imagination

Science Fiction hat eine politische Funktion, die über ihre Wirkung auf individuelle Leserinnen hinausgeht und die kollektive politische Imagination einer Gesellschaft mitstrukturiert. Diese politische Funktion ist für die blochsche Philosophie von zentraler Bedeutung, weil sie zeigt, wie die ästhetische Antizipation in die kollektive Möglichkeitswahrnehmung eingreift und damit die politische Praxis vorbereitet oder behindert.

Für Bloch ist die gesellschaftliche Imagination – das kollektive Bild davon, was möglich und was notwendig ist – eine politisch umkämpfte Ressource: Wer die Imagination kontrolliert, kontrolliert die Grenzen des politisch Denkbaren. Diese Überzeugung hat eine direkte Relevanz für die Science Fiction: Als das Genre, das explizit mit alternativen Möglichkeiten operiert und das breite Bevölkerungsschichten erreicht, ist Science Fiction ein Schlachtfeld der gesellschaftlichen Imagination. Sie kann das Mögliche öffnen – indem sie Alternativen

vergegenwärtigt, die bislang undenkbar schienen – oder es schließen – indem sie immer wieder dieselben dystopischen oder utopischen Muster reproduziert und damit die Imagination auf bestimmte Bahnen lenkt.

Mark Fisher hat in seiner Analyse des kulturellen Unbewussten des Spätkapitalismus gezeigt, wie die Science Fiction der vergangenen Jahrzehnte zur präsentistischen Schließung beigetragen hat: zur Unfähigkeit, das Ende des Kapitalismus zu imaginieren, während das Ende der Welt problemlos vorstellbar ist. Dystopische Science Fiction – von *Mad Max* über *The Road* bis zu *Children of Men* – dominiert die Massenproduktion des Genres und bildet damit ein kollektives Imaginations-Regime, das die ökologische, soziale und politische Katastrophe als wahrscheinliche Zukunft normalisiert und die Alternative als naiv oder unrealistisch erscheinen lässt. Diese dystopische Hegemonie ist in Blochs Terminologie die kulturindustrielle Produktion einer kollektiven Hoffnungslosigkeit: die ästhetische Realisierung des kapitalistischen Realismus auf der Ebene der Populärkultur.

Die philosophische Aufgabe, die sich aus dieser Diagnose ergibt, ist nicht die Unterdrückung der dystopischen Science Fiction – Dystopien haben, wie bereits analysiert, ihre eigene politische Valenz als Warnung und als negativer Vorschein –, sondern die Veränderung der Verhältnisse, unter denen das utopische und das dystopische Imaginationsangebot produziert und distribuiert wird. Eine Kulturindustrie, die dystopische Zukünfte im Übermaß und utopische Zukünfte nur marginal produziert, spiegelt und verstärkt die gesellschaftliche Imagination in eine Richtung, die der ökologischen und sozialen Transformation abträglich ist. Die politische Ästhetik muss deshalb auch auf der Ebene der Kulturpolitik – der Förderung bestimmter Formen und der Regulierung der Kulturindustrie – operieren, nicht nur auf der Ebene der individuellen Kunstproduktion.

Paradigmatische Werke: Konkrete Utopie in der Science Fiction

Die philosophische Analyse gewinnt an Schärfe durch die Entwicklung an konkreten Werken, die die Struktur der konkreten Utopie in der Science Fiction exemplarisch realisieren.

Ursula K. Le Guins Werk ist für die blochsche Analyse das wichtigste des Science-Fiction-Genres, weil es die drei Strukturmerkmale der konkreten Utopie – Immanenz des Möglichen, Konkretheit der Antizipation, Dialektik von Negation und Affirmation – in einer literarischen Qualität realisiert, die über den Genre-Status hinausgeht. *The Dispossessed* zeigt eine anarchistische Gesellschaft (Anarres) im Vergleich mit einer kapitalistischen (Urras) und macht dabei deutlich, dass weder die eine noch die andere das Mögliche vollständig realisiert: Anarres ist nicht die vollendete Utopie, sondern eine Gesellschaft mit eigenen Widersprüchen, Erstarrungen und Unterdrückungen; Urras ist nicht die vollständige Dystopie, sondern eine Gesellschaft mit eigenen Energien und Möglichkeiten. Diese Weigerung, das Mögliche in einer einfachen Gegenüberstellung zu verorten, ist das Kennzeichen der konkreten Utopie: Sie zeigt das *Noch-Nicht* als Aufgabe, nicht als Zustand.

Kim Stanley Robinsons Mars-Trilogie – *Red Mars* (1992), *Green Mars* (1993), *Blue Mars* (1996) – ist ein weiteres Beispiel für die konkrete Utopie in der Science Fiction. Robinson beschreibt die Terraformung des Mars als einen politischen, sozialen und ökologischen Prozess, in dem verschiedene Visionen des guten Lebens miteinander konkurrieren: Die

Roten wollen den Mars in seiner ursprünglichen Form erhalten; die Grünen wollen ihn für das Leben transformieren; die Blauen suchen einen Mittelweg. Diese Konkurrenz ist keine simple Allegorie auf gegenwärtige politische Debatten, sondern eine philosophische Erkundung der Frage, wie kollektive Entscheidungen über die Transformation von Welt getroffen werden können – eine Frage, die in Blochs Kategorien die Frage nach der konkreten Utopie unter den Bedingungen realer Widersprüche und realer Verschiedenheit ist.

Octavia Butler, N. K. Jemisin und Samuel R. Delany haben – aus der Perspektive des Afrofuturismus – Science Fiction als konkretes Labor entwickelt, in dem die spezifischen Erfahrungen schwarzer und marginalisierter Gemeinschaften als Ausgangspunkt für utopische Imagination genutzt werden. Delanys *Babel-17* (1966) und *Dhalgren* (1975) erkunden die Möglichkeiten alternativer Gemeinschaftsformen und alternativer Sprachen in einer Weise, die sowohl die linguistische als auch die soziale Dimension des Möglichen auslotet: Sprache ist bei Delany nicht nur Kommunikationsmittel, sondern Weltkonstitution – eine Einsicht, die in Blochs Kategorie der Immanenz des Möglichen ihre ontologische Grundlage findet.

Science Fiction und die ökologische Krise: Ein besonderes Labor

In der gegenwärtigen kulturellen Konstellation hat die Science Fiction eine besondere Funktion als Labor des ökologischen Möglichen gewonnen. Das Genre, das in seiner traditionellen Form die Überwindung natürlicher Grenzen durch Technologie gefeiert hat – der interstellare Flug, die Kolonisierung fremder Welten, die technologische Beherrschung der Natur –, entwickelt seit den 1970er Jahren zunehmend eine ökologische Reflexivität, die diese Feier in kritische Distanz verwandelt und alternative Möglichkeiten des Naturverhältnisses erprobt.

Ursula K. Le Guins *The Word for World is Forest* (1972) ist ein frühes und paradigmatisches Beispiel: Die Wälder eines fremden Planeten werden von Menschen kolonisiert und zerstört, und die einheimische Bevölkerung – die in tiefer Verbindung mit dem Wald und mit dem Traumleben lebt – entwickelt Widerstand. Die ökologische und postkoloniale Allegorie ist deutlich, aber Le Guin realisiert sie in einer narrativen und philosophischen Tiefe, die über die Allegorie hinausgeht: Die Frage nach dem Verhältnis zwischen menschlicher Zivilisation und nicht-menschlicher Natur wird als ontologische, nicht nur als politische gestellt, und die Antwort, die die einheimische Bevölkerung verkörpert, ist kein romantischer Primitivismus, sondern eine alternative Ontologie des Naturverhältnisses, die mit Blochs Allianztechnik-Konzept konvergiert.

Jeff VanderMeers Southern Reach-Trilogie – *Annihilation* (2014), *Authority* (2014), *Acceptance* (2014) – ist ein zeitgenössisches Beispiel für eine Science Fiction, die das ökologische Mögliche auf eine Weise erprobt, die über das konventionelle Genre hinausgeht: Die Natur, die in diesen Romanen erscheint, ist radikal fremd, nicht domestizierbar und nicht kontrollierbar – ein Hyperobject im Sinne Mortons, das die menschlichen Kategorien der Kontrolle und der Verstehbarkeit übersteigt. VanderMeers Naturdarstellung ist keine Harmonisierung des Mensch-Natur-Verhältnisses, sondern seine radikale Problematisierung: Sie zeigt die Grenze menschlicher Handlungsmacht gegenüber einer Natur, die ihre eigene Logik hat, und stellt damit die Frage nach dem richtigen

Naturverhältnis auf eine Weise, die im Diskurs der Klimakrise selten so direkt adressiert wird.

Grenzen des Labors: Die Gefahr der Selbstgenügsamkeit

Die Analyse der Science Fiction als Labor des Möglichen muss durch eine Reflexion auf ihre Grenzen abgeschlossen werden, die verhindert, dass das Labor zum Selbstzweck wird.

Das Labor ist, in seiner wissenschaftlichen Bedeutung, ein vorbereitender Raum: Es dient der Erprobung von Möglichkeiten, bevor sie in der Wirklichkeit realisiert werden. Seine Funktion ist instrumental: Es ist kein Ort des Lebens, sondern ein Ort der Vorbereitung des Lebens. Die Science Fiction als Labor des Möglichen verliert ihre politische Funktion, wenn sie zum Selbstzweck wird – wenn das imaginative Erproben von Möglichkeiten die politische Arbeit an ihrer Realisierung ersetzt statt vorbereitet. Diese Gefahr ist in der Science-Fiction-Kultur real: Die Subkulturen des Genres können einen Binnenraum entwickeln, in dem das imaginative Leben in alternativen Welten so befriedigend wird, dass die politische Arbeit an der einen Wirklichkeit, die es gibt, als weniger dringend erscheint.

Bloch würde diese Gefahr als die Gefahr der abstrakten Utopie im Kontext der populären Kultur benennen: die Science Fiction als Eskapismus, der die Sehnsucht nach dem Anderen befriedigt, ohne sie auf die Transformation der Verhältnisse zu orientieren, die das Andere verhindern. Die Antwort auf diese Gefahr ist nicht die Abwertung der Science Fiction – das wäre die Rückkehr zum kulturkonservativen Kitsch-Urteil –, sondern die Pflege der Verbindung zwischen dem ästhetischen Labor und der politischen Praxis: die Entwicklung einer Science-Fiction-Kultur, die ihre utopische Imagination in die politischen Debatten und Bewegungen einbringt, die auf die Realisierung des Möglichen hinarbeiten, und die aus diesen Debatten und Bewegungen ihrerseits Material und Energie bezieht.

Diese bidirektionale Verbindung – zwischen ästhetischem Labor und politischer Praxis – ist das, was Bloch als die genuine Form des konkreten utopischen Denkens beschreibt: nicht die Isolation des Ästhetischen in autonomen Räumen der Fantasie, sondern seine Integration in die kollektive Praxis, die auf das *Noch-Nicht* hinarbeitet. Science Fiction in dieser genuinen Form ist kein Fluchtort vor der Wirklichkeit, sondern ihr produktivster Erkundungsraum: der Raum, in dem die Möglichkeiten der Wirklichkeit erprobt werden, bevor – und damit – sie in ihr realisiert werden können.

10.3.3 Die ambivalente Rolle der Kulturindustrie

Die Analyse der Populärkultur – ihrer utopischen Überschüsse, ihrer ästhetischen Laboratorien, ihrer Vorscheine – wäre philosophisch unvollständig, wenn sie die institutionelle Rahmung außer Acht ließe, in der diese Kulturformen unter den Bedingungen des gegenwärtigen Kapitalismus produziert, distribuiert und rezipiert werden: die Kulturindustrie. Der Begriff, den Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* (1947) geprägt haben, bezeichnet nicht einfach die industrielle Produktion von Kultur, sondern eine spezifische Form der Kulturproduktion, die die ästhetische Erfahrung nach den Logiken der Warenproduktion organisiert und damit systematisch unterminiert, was an ihr emanzipatorisch sein könnte. Diese These ist in ihrer pauschalen Form philosophisch zu scharf und politisch elitär – sie verdammt die Populärkultur in toto –, aber sie enthält eine

Diagnose, die im Dialog mit Blochs Kategorien präzisiert und produktiv gemacht werden kann: die Diagnose der Ambivalenz, die die Kulturindustrie charakterisiert.

Die Kulturindustrie ist für Bloch nicht das, was sie für Adorno ist: das vollständige Ende der ästhetischen Utopik in der Massengesellschaft. Sie ist, in der konsequenten Anwendung seiner Kategorien, eine zutiefst ambivalente Formation: eine, die utopische Energie absorbiert und für kommerzielle Zwecke instrumentalisiert und dabei dennoch nie vollständig verhindern kann, dass diese Energie in ihren Produkten aufleuchtet und die Rezipienten auf eine Weise berührt, die über die intendierte Konsumtion hinausgeht. Diese Ambivalenz ist nicht zufällig, sondern strukturell: Sie ergibt sich aus der Tatsache, dass die Kulturindustrie utopische Sehnsüchte bedienen muss, um ihre Produkte zu verkaufen, und dass diese Sehnsüchte, einmal geweckt, sich nicht vollständig auf die intendierten Objekte beschränken lassen.

Adornos Diagnose und ihre blochsche Revision

Adornos Kulturindustrie-Kritik ist die einflussreichste Analyse der massenkulturellen Produktion im 20. Jahrhundert, und sie verdient eine ernsthafte Auseinandersetzung, bevor ihre blochsche Revision entwickelt werden kann. Adorno argumentiert, dass die Kulturindustrie die ästhetische Erfahrung nach dem Tauschprinzip organisiert: Kulturprodukte werden nicht als genuine ästhetische Erfahrungen produziert, sondern als Waren, deren Funktion darin besteht, beim Konsumenten eine standardisierte affektive Reaktion zu erzeugen, die ihn in den Kreislauf der Konsumtion integriert und dabei die kritische Reflexion verhindert. Die scheinbare Vielfalt der kulturindustriellen Produkte ist für Adorno eine Pseudo-Diversifikation: Sie variiert das Immer-Gleiche, ohne es in Frage zu stellen, und erzeugt eine Illusion von Freiheit und Auswahl, die die strukturelle Einheitlichkeit der Konsumtion verdeckt.

Diese Diagnose ist partiell treffend und hat eine philosophische Tiefe, die über die bloße Kulturkritik hinausgeht: Sie identifiziert eine reale Tendenz in der kapitalistischen Kulturproduktion, die utopische Energie in Konsumtion zu transformieren und damit politisch zu neutralisieren. Aber sie ist in ihrer Pauschalität philosophisch unhaltbar, aus mindestens drei Gründen, die Bloch explizit oder implizit gegen Adorno geltend macht.

Der erste Einwand betrifft die Vollständigkeit der Absorption: Adornos These setzt voraus, dass die Kulturindustrie die utopische Energie der Populärkultur vollständig absorbiert und neutralisiert. Diese Voraussetzung ist empirisch falsch: Die Geschichte der Populärkultur ist eine Geschichte von Momenten, in denen die utopische Energie der kulturindustriellen Kontrolle entkommt und politisch wirksam wird – vom Blues und Soul, der zur Bürgerrechtsbewegung beitrug, über den Punk, der in den 1970er Jahren eine genuine kulturelle und politische Intervention war, bis zu den Formen der Hip-Hop-Kultur, die aus marginalisierten Gemeinschaften heraus eine politische Imagination entwickelt haben, die die Kulturindustrie nicht vollständig domestizieren konnte. Diese Momente sind keine Ausnahmen vom Prinzip der Kulturindustrie; sie sind Zeichen der strukturellen Unmöglichkeit ihrer vollständigen Kontrolle über die utopische Energie, die sie zu bedienen und zu neutralisieren versucht.

Der zweite Einwand betrifft die Rezeptionsperspektive: Adornos Theorie tendiert dazu, die Rezipienten der Massenkultur als passive Konsumenten zu behandeln, die von den

kulturindustriellen Produkten manipuliert und geformt werden, ohne die Fähigkeit zu aktiver, kritischer oder kreativer Aneignung. Diese Vorstellung ist sowohl empirisch als auch philosophisch fragwürdig. Stuart Halls Encoding/Decoding-Modell – die Unterscheidung zwischen dem intendierten Sinn eines kulturellen Textes und den verschiedenen Formen seiner Rezeption, einschließlich der oppositionellen Lektüre – hat gezeigt, dass Rezipienten aktive Bedeutungsproduzenten sind, die kulturelle Texte gegen den Strich lesen, umdeuten und für eigene Zwecke appropriieren können. Diese aktive Rezeption ist nicht die Ausnahme, sondern die Regel: Die Geschichte der Fans, der subkulturellen Aneignungen, der politischen Lektüren populärkultureller Texte zeigt, dass die Kulturindustrie zwar den Text produziert, aber nicht seine Bedeutung für diejenigen kontrolliert, die ihn rezipieren.

Der dritte Einwand betrifft die Elitismus-Tendenz: Adornos Theorie impliziert – auch wenn er es nie explizit formuliert – eine Hierarchie der ästhetischen Erfahrung, nach der die genuine, emanzipatorisch wertvolle Erfahrung auf die Hochkultur – die Neue Musik, die moderne Literatur, die experimentelle Kunst – beschränkt ist und die Populärkultur per se als minderwertiger Ersatz gilt. Diese implizite Hierarchie ist politisch problematisch: Sie delegitimiert die ästhetischen Erfahrungen der Mehrheit der Bevölkerung und macht sie für die Zwecke der emanzipatorischen Politik unsichtbar. Bloch hat gegen diese Hierarchie immer opponiert – nicht durch die Ablehnung der Unterscheidung zwischen ästhetischer Qualität und Kitsch, sondern durch die Überzeugung, dass genuine utopische Energie in allen Formen des kulturellen Lebens präsent sein kann, auch wenn sie in verschiedenen Formen verschieden artikuliert ist.

Die strukturelle Ambivalenz: Wie die Kulturindustrie das utopische Feuer nährt, das sie löschen soll

Die blochsche Revision der Adorno'schen Kulturindustrie-Kritik führt zu einer präziseren Bestimmung der Ambivalenz, die diese Industrie charakterisiert. Diese Ambivalenz ist keine äußerliche – keine bloße Tatsache, dass es in der Kulturindustrie sowohl Gutes als auch Schlechtes gibt –, sondern eine strukturelle: Sie ergibt sich aus dem inneren Widerspruch der kulturindustriellen Produktion selbst.

Die Kulturindustrie muss, um ihre Produkte zu verkaufen, an genuine menschliche Sehnsüchte appellieren: an die Sehnsucht nach Gemeinschaft, nach Liebe, nach Abenteuer, nach Gerechtigkeit, nach einer schöneren Welt. Diese Sehnsüchte sind, wie Bloch gezeigt hat, genuine utopische Energien: Sie verweisen auf reale menschliche Bedürfnisse, die in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht vollständig befriedigt werden, und sie enthalten, in ihrer tiefsten Dimension, den Keim des Widerspruchs gegen die Verhältnisse, die ihre Befriedigung verhindern. Die Kulturindustrie nutzt diese Energien, indem sie sie auf Surrogate lenkt: auf Konsumprodukte, auf sentimentale Erzählungen, auf die ästhetische Befriedigung, die die politische ersetzt. Aber in diesem Prozess der Lenkung kann sie die Energien nicht vollständig kontrollieren: Sie weckt Sehnsüchte, die über die intendierten Objekte hinausgehen; sie produziert Bilder des Möglichen, die sich nicht auf die Funktion der Konsumtionsförderung begrenzen lassen; sie schafft kollektive Erfahrungen, aus denen politische Gemeinschaften entstehen können, die die kulturindustrielle Kontrolle übersteigen.

Dieses strukturelle Paradox – die Kulturindustrie nährt das Feuer, das sie löschen soll – ist die philosophische Grundlage für die Möglichkeit politischer Aneignung der Populärkultur.

Die utopische Energie, die in kulturindustriellen Produkten steckt, ist nicht das Ergebnis des Wohlwollens oder der politischen Intention der Produzenten: Sie ist eine strukturelle Notwendigkeit, die sich aus der Tatsache ergibt, dass kulturelle Produkte ohne Resonanz mit genuinen menschlichen Sehnsüchten keine Käufer finden, und dass genuine menschliche Sehnsüchte immer über das Bestehende hinausweisen. Diese strukturelle Notwendigkeit ist für die politische Ästhetik eine Ressource: Sie schafft in den Produkten der Kulturindustrie immer wieder Momente und Formen, die für die politische Imagination nutzbar gemacht werden können, auch wenn sie nicht für diesen Zweck produziert wurden.

Konkrete Formen der Ambivalenz: Drei paradigmatische Felder

Die Ambivalenz der Kulturindustrie zeigt sich paradigmatisch in drei Feldern der gegenwärtigen Populärkultur, die philosophisch besonders aufschlussreich sind: dem Superhelden-Genre, der Reality-TV-Kultur und den sozialen Medien als kulturindustrielle Plattformen.

Das Superhelden-Genre – gegenwärtig das kommerziell dominante Genre des Kinos und der populären Erzählkultur – ist ein paradigmatischer Fall der kulturindustriellen Ambivalenz. In seiner dominanten Form realisiert es die strukturellen Probleme, die Bloch der abstrakten Utopie zuschreibt: Es entwirft Fantasien individueller Übermacht, die die kollektive politische Handlungsmacht ersetzen; es verankert die Lösung gesellschaftlicher Probleme in auserwählten Individuen mit außergewöhnlichen Fähigkeiten und entlastet damit das Publikum von der Aufgabe kollektiver politischer Praxis; und es produziert spectacle-Erfahrungen, die die affektive Energie des Publikums absorbieren, ohne sie auf reale politische Ziele zu orientieren. In diesen Hinsichten ist das Superhelden-Genre eine exemplarische Realisierung der Adorno'schen Kulturindustrie-Kritik.

Aber das Genre ist nicht philosophisch monolithisch: Es enthält Werke, die die strukturellen Limitierungen des Genres reflexiv bearbeiten und dabei genuine utopische Energie entwickeln. *Black Panther* (2018) ist das bemerkenswerteste Beispiel: Es realisiert die Grundstruktur des Superhelden-Genres und überschreitet sie gleichzeitig durch seine afrofuturistische Imagination, seine Verarbeitung kolonialer Geschichte und seiner Darstellung einer afrikanischen Gesellschaft als technologisch fortgeschritten und politisch souverän – eine Kombination, die in der Geschichte des Superhelden-Genres ohne Präzedenz ist und die in der Rezeption durch schwarze Gemeinschaften weltweit eine politische Resonanz erzeugte, die die kulturindustrielle Kontrolle über die Bedeutungsproduktion erheblich übersteigt. *Black Panther* ist ein Fall, in dem die Kulturindustrie, um ein kommerziell erfolgreiches Produkt zu schaffen, afrofuturistische utopische Energie in eine Form gießt, die diese Energie nicht vollständig domestiziert, sondern – zumindest partiell – für ihre genuinen politischen Zwecke freisetzt.

Die Reality-TV-Kultur – von Casting-Shows über Survival-Formate bis zu Doku-Soaps – ist ein auf den ersten Blick weniger vielversprechendes Feld für die Analyse utopischer Energien. Ihre dominante Funktion ist die des Spektakels: die Inszenierung des Alltagslebens als Unterhaltung, die die Voyeurismus-Bedürfnisse des Publikums befriedigt und dabei die Teilnehmer als Waren produziert. Aber auch in diesem scheinbar utopie-freien Genre zeigen sich strukturelle Ambivalenzen, die die vollständige Verdrängung der utopischen Energie verhindern. Die populären Kochsendungen – von ihrer trivialen Form der

Unterhaltung abgesehen – artikulieren genuine Sehnsüchte nach handwerklichem Können, nach dem sinnlichen Genuss des Selbstgemachten, nach der Gemeinschaft um den Tisch, die in der utopischen Tradition des Essens als sozialer Praxis verankert sind. Die Maker-Kultur, die in bestimmten Reality-TV-Formaten sichtbar wird, enthält das Begehren nach der produktiven Beziehung zu Material und Handwerk, das in der blochschen Tradition der Allianztechnik seine philosophische Grundlage findet. Diese Sehnsüchte sind nicht revolutionär, aber sie sind genuine utopische Energien, die – wenn die politischen Bedingungen stimmen – auf reale transformative Projekte orientiert werden können.

Die sozialen Medien als kulturindustrielle Plattformen sind das philosophisch komplexeste der drei Felder, weil sie die Ambivalenz der Kulturindustrie in einem neuen technologischen Kontext realisieren, der alle bisherigen Formen der kulturindustriellen Organisation übersteigt. Die sozialen Medien sind einerseits die vollkommenste Realisierung der kulturindustriellen Logik, die Adorno und Horkheimer beschrieben haben: Sie haben die Grenze zwischen Produzent und Konsument aufgelöst, indem sie die Nutzer selbst zu Produzenten des Inhalts gemacht haben, der die Plattform profitabel macht; sie verwandeln jede Form von sozialer Interaktion in Datenmaterial für die algorithmische Optimierung von Werbeeinnahmen; und sie entwickeln Mechanismen der Aufmerksamkeitsbindung, die spezifisch darauf ausgerichtet sind, die affektive Energie der Nutzer in den Dienst der Akkumulation zu stellen.

Andererseits sind sie Orte, an denen genuine politische Mobilisierung stattgefunden hat und stattfindet: Die arabischen Revolutionen von 2011, #MeToo, Black Lives Matter, Fridays for Future – alle diese Bewegungen haben die sozialen Medien als Organisationsinfrastruktur genutzt und dabei Formen der kollektiven politischen Imagination entwickelt, die ohne die technologische Infrastruktur dieser Plattformen in dieser Geschwindigkeit und mit dieser globalen Reichweite nicht möglich gewesen wären. Diese Mobilisierungen sind genuine utopische Energien, die sich der kulturindustriellen Kontrolle der Plattformen wenigstens partiell entzogen haben: Sie haben die Infrastruktur genutzt, ohne sich vollständig deren Logik zu unterwerfen, und haben damit den strukturellen Widerspruch der sozialen Medien als Ambivalenz der Kulturindustrie realisiert.

Für Bloch sind diese Mobilisierungen Vorscheine einer anderen Nutzung der digitalen Infrastruktur: Zeichen dafür, dass die Technologie der sozialen Medien für andere Zwecke genutzt werden kann als für die Maximierung von Werbeeinnahmen und die Produktion algorithmischer Verhaltensprofile. Diese anderen Zwecke – kollektive politische Organisation, Solidarität über geographische und kulturelle Grenzen hinweg, die Verbreitung alternativer Imaginationen – sind konkrete utopische Möglichkeiten, die in der gegenwärtigen Nutzung der sozialen Medien als Latenzen vorhanden sind, auch wenn die dominante Nutzung in die entgegengesetzte Richtung tendiert.

Die politische Konsequenz: Kritische Aneignung statt Verwerfung oder Affirmation

Aus der Analyse der ambivalenten Rolle der Kulturindustrie ergibt sich eine politisch-ästhetische Haltung, die Bloch gegen beide Extrempositionen geltend machen würde: gegen die Adorno’sche Verwerfung der Populärkultur als vollständig kompromittiert und gegen die unkritische Affirmation des Populären als per se emanzipatorisch.

Die blochsche Alternative ist die kritische Aneignung: die aktive, reflexive Praxis, die in den kulturindustriellen Produkten die utopische Energie identifiziert und von ihrer ideologischen Form trennt; die das Genuine im Sentimentalen aufsucht, ohne das Sentimentale für genuine Kunst auszugeben; die die politischen Mobilisierungspotentiale der Populärkultur aktiviert, ohne ihre kommerziellen und ideologischen Limitierungen zu ignorieren. Diese Praxis ist keine Kompromissformel zwischen Kritik und Affirmation: Sie ist die *docta spes* der kulturpolitischen Urteilskraft – die gelehrte Hoffnung, die gelernt hat, in den Produkten der Kulturindustrie zu lesen, was in ihnen an utopischer Energie steckt und was an ihr unterdrückt wird.

Diese kritische Aneignung vollzieht sich auf verschiedenen Ebenen: auf der Ebene der Rezeption, wo aktive Leserinnen und Zuschauer kulturindustrielle Texte gegen den Strich lesen und für politische Zwecke appropriieren; auf der Ebene der Produktion, wo Künstlerinnen und Kulturproduzentinnen innerhalb der kulturindustriellen Strukturen Räume für konkrete utopische Imagination erkämpfen; und auf der Ebene der Kulturpolitik, wo politische Akteure die institutionellen und regulatorischen Bedingungen der Kulturproduktion gestalten und damit die Verhältnisse verändern können, unter denen utopische Energie absorbiert oder freigesetzt wird.

Die Kulturindustrie ist damit, in der blochschen Perspektive, weder das Grab der utopischen Energie noch ihr ungehinderter Kanal: Sie ist das ambivalente Terrain, auf dem die politische Ästhetik der Gegenwart operieren muss – ein Terrain, auf dem die utopische Energie immer schon vorhanden ist, weil sie strukturell notwendig ist, um die Waren der Kulturindustrie verkaufbar zu machen, und auf dem sie deshalb immer auch für ihre genuinen politischen Zwecke in Anspruch genommen werden kann, wenn die politischen Subjekte, die sie in Anspruch nehmen, die Fähigkeit der *docta spes* entwickeln: die Fähigkeit, das Mögliche im Bestehenden zu sehen, ohne das Bestehende für das Mögliche zu halten.

VIERTER TEIL: REVISION UND AUSBLICK

Der Vierte Teil dieser Untersuchung vollzieht einen Wechsel der philosophischen Haltung, der seinem Gegenstand gegenüber angemessen und dem Geist der blochschen Philosophie selbst geschuldet ist. Die vorangegangenen Teile haben Blochs Philosophie des *Noch-Nicht* rekonstruiert, in kritische Konstellationen mit den maßgeblichen Denkströmungen des 20. und 21. Jahrhunderts gebracht und auf zeitgenössische Felder – algorithmische Gouvernementalität, ökologische Krise, politische Ästhetik – angewandt. Dabei wurde eine doppelte Bewegung vollzogen: einerseits die Verteidigung Blochs gegen seine Kritiker und die Demonstration seiner philosophischen Produktivität für Fragen, die er selbst nicht stellen konnte; andererseits die kritische Erweiterung und Transformation seiner Kategorien durch die Konfrontation mit Denktraditionen, die er nicht rezipiert hat oder nicht rezipieren konnte.

Im Vierten Teil tritt diese doppelte Bewegung in eine neue Phase: die der kritischen Bilanz. Die Aufgabe ist nun nicht mehr primär die Verteidigung oder die Anwendung, sondern die systematische Reflexion auf die Grenzen und blinden Flecken von Blochs Philosophie – jene Dimensionen, in denen seine Kategorien nicht nur der Erweiterung, sondern der Revision bedürfen; in denen die Fehler nicht einfach Lücken sind, die durch Ergänzung gefüllt werden können, sondern strukturelle Probleme, die in den Grundlagen seiner Philosophie verankert sind und die deren Ansprüche auf Universalität und Emanzipation in Frage stellen. Diese kritische Bilanz ist nicht die Preisgabe der blochschen Philosophie, sondern ihre Weiterentwicklung: Nur eine Philosophie, die ihre eigenen blinden Flecken sehen und benennen kann, hat den Anspruch verdient, den sie erhebt – der Anspruch, das *Noch-Nicht* nicht nur als abstrakte Kategorie zu verwenden, sondern als konkrete orientierungspraktische Haltung zu verkörpern, die die eigene Situiertheit, Beschränktheit und Revisionsbedürftigkeit kennt.

XI. Kritische Bilanzen: Grenzen und blinde Flecken

Die kritische Bilanz, die dieses Kapitel zieht, ist keine externe: Sie folgt einer Logik, die in Blochs eigenem Denken angelegt ist. Bloch hat immer betont, dass das utopische Denken sich nicht immunisieren darf gegen Kritik und Revision; dass die *docta spes* die Bereitschaft einschließt, die eigenen Hoffnungen auf ihre Realitätshaltigkeit zu prüfen; und dass eine Philosophie, die ihre eigenen Widersprüche nicht sieht, in die abstrakte Utopie verfällt, die sie zu überwinden vorgibt. In diesem Geist wird die kritische Bilanz entwickelt: als eine Prüfung, die Bloch selbst gefordert hätte, auch wenn sie ihn auf eine Weise herausfordert, die er möglicherweise nicht vollständig vorhergesehen hat.

Vier Grenzen und blinde Flecken werden im vorliegenden Kapitel systematisch entwickelt: der Eurozentrismus der Hoffnung, der Bloch trotz seiner emanzipatorischen Ambitionen an eine spezifische kulturelle Tradition kettet; die Grenzen seiner Geschlechter- und Subjektkonzeption, die feministische und queere Kritik herausgefordert haben; die philosophische Problematik seiner teleologischen Grundstruktur, die zwischen regulativer Orientierung und deterministischer Festlegung schwankt; und die unaufgelöste Spannung zwischen seiner atheistischen Mystik und den post-säkularen Herausforderungen der Gegenwart. Jede dieser Grenzen wird nicht als widerlegende Kritik behandelt – als Beweis, dass Bloch letztlich falsch lag –, sondern als Herausforderung, die seine Philosophie transformiert, ohne sie aufzuheben.

11.1 Der Eurozentrismus der Hoffnung

Der Eurozentrismus ist die erste und in gewisser Hinsicht fundamentalste Grenze der blochschen Philosophie, weil er keine periphere Eigenheit seines Denkens ist, sondern in seiner philosophischen Architektur selbst verankert: in seiner Konzeption der Geschichte, seines Subjekts und seines normativen Horizonts. Es wäre einfach und philosophisch unredlich, diesen Eurozentrismus als bloßes historisches Versehen abzutun – als eine Beschränkung, die dem Entstehungskontext geschuldet ist und die durch einfache Erweiterung des Blickfelds überwunden werden könnte. Die Eurozentrismus-Problematik berührt die Grundlagen von Blochs Geschichtsphilosophie und stellt die Frage, ob das *Noch-Nicht* tatsächlich der universale ontologische Horizont ist, den Bloch beansprucht, oder ob es die spezifische Utopie einer bestimmten kulturellen Tradition ist, die sich irrtümlich als universale ausgibt.

11.1.1 Blochs lineare Geschichtsphilosophie

Die Eurozentrismus-Problematik in Blochs Philosophie beginnt nicht bei seinen konkreten Aussagen über nicht-westliche Kulturen – obwohl diese bisweilen direkt problematisch sind –, sondern bei der tieferen Struktur seiner Geschichtsphilosophie: ihrer Linearität. Diese Linearität ist nicht oberflächlich, sondern konstitutiv: Sie ist das philosophische Skelett, das den gesamten Bau der blochschen Utopik trägt, und ihre Problematisierung berührt deshalb den Kern, nicht die Peripherie seiner Philosophie.

Die Struktur der blochschen Geschichtslinearität

Blochs Geschichtsphilosophie ist linear in einem spezifischen Sinne, der sie von der orthodox marxistischen Stufentheorie unterscheidet, aber dennoch eine Richtungsstruktur aufweist, die philosophisch problematisch ist. Er teilt nicht die Überzeugung, dass alle Gesellschaften denselben Entwicklungspfad durchlaufen müssen – seine Theorie der Ungleichzeitigkeit ist gerade der Versuch, dieser Linearität entgegenzuwirken. Aber er teilt die Überzeugung, dass Geschichte eine Richtung hat: dass sie auf ein Ziel hin tendiert, das Bloch mit dem Begriff der Heimat bezeichnet, und dass diese Richtung nicht bloß normativ postuliert, sondern ontologisch in der Struktur der Materie und der Geschichte selbst angelegt ist.

Diese Richtungsstruktur – die regulativ-teleologische Ausrichtung der Geschichte auf die Heimat hin – ist bei Bloch unlöslich verbunden mit einer spezifischen Erzählung der Weltgeschichte, die trotz aller Modifikationen im Wesentlichen eine europäische ist. Die großen Epochen, die Bloch als Stationen auf dem Weg zum *Noch-Nicht* beschreibt – das antike Griechenland als Ort der ersten Vernunftkritik, das mittelalterliche Christentum als Träger der eschatologischen Hoffnung, die Aufklärung als Befreiung des Denkens von mythologischen Bindungen, der Marxismus als wissenschaftliche Fundierung der utopischen Energie –, sind ausnahmslos europäische Epochen. Die außereuropäische Geschichte erscheint in diesem Schema, wenn überhaupt, dann als Randnotiz, als Illustration oder als Folie, vor der die europäische Haupterzählung sich abhebt.

Diese Fokussierung ist keine bloße Lücke im empirischen Material: Sie hat philosophische Konsequenzen. Wenn die Geschichte, die auf die Heimat hinstrebt, primär eine europäische ist, dann ist die Heimat implizit eine europäische Kategorisierung des Ziels: eine Vorstellung

des guten Lebens, die aus einer spezifischen kulturellen Erfahrung abstrahiert und als universale ausgegeben wird. Die nicht-europäischen Gesellschaften erscheinen in dieser Perspektive entweder als Vorgeschichte des europäischen Projekts – als Kulturen, die noch nicht zur Höhe des europäischen Denkens aufgestiegen sind –, oder als Träger von Elementen, die in das europäische Projekt integriert werden können, aber keinen eigenständigen Beitrag zum Verständnis des *Noch-Nicht* leisten.

Die Stufenleiter der Geschichte als verdeckte Hierarchie

Das deutlichste philosophische Instrument, an dem die lineare Geschichtsstruktur und ihre eurozentrische Implikation sichtbar werden, ist Blochs Konzeption der Stufenleiter der Geschichte – die Idee, dass die historische Entwicklung verschiedene Stufen durchläuft, die in einer Beziehung der Steigerung und des Überschreitens zueinander stehen: Jede Stufe realisiert mehr vom Potential der Wirklichkeit als die vorhergehende, und die höheren Stufen integrieren und transzendieren die niedrigeren.

Diese Konzeption ist philosophisch produktiv in Bezug auf die Stufenleiter der Natur – die Entwicklung vom Anorganischen über das Organische zum Bewussten und Selbstbewussten –, weil diese Stufung an ontologische Kriterien der Komplexität und Emergenz gebunden ist, die philosophisch ausgewiesen werden können. In Bezug auf die Geschichte der menschlichen Gesellschaften ist die Stufenkonzeption philosophisch weit problematischer, weil die Kriterien, nach denen eine historische Formation als höhere Stufe gilt als eine andere, nicht ohne weiteres von normativen und kulturellen Vorannahmen freigehalten werden können.

Bloch hat die gesellschaftliche Stufenleiter primär durch den Grad der Bewusstwerdung des *Noch-Nicht* bestimmt: Gesellschaften, die das utopische Potential der Wirklichkeit klarer erkennen und expliziter artikulieren, stehen auf einer höheren Stufe als solche, die es nur implizit und mythologisch verarbeiten. Diese Bestimmung klingt formal und inhaltslos, aber sie ist es nicht: Denn das Modell der expliziten, philosophisch artikulierten utopischen Reflexion, das Bloch als das Kriterium der höheren Stufe verwendet, ist ein spezifisch europäisches. Die philosophische Tradition, in der utopisches Denken explizit und systematisch artikuliert wird – von Platon über Thomas Morus zu Marx und Bloch selbst –, ist eine europäische Tradition; und die Bewertung nicht-europäischer Kulturen nach dem Maßstab dieser Tradition reproduziert die Hierarchie, gegen die Bloch seinem eigenen Anspruch nach ankämpft.

Dies ist keine Behauptung, dass nicht-europäische Kulturen keine utopische Energie haben oder keine Formen des *Noch-Nicht* kennen: Das Gegenteil ist wahr, wie die Analysen von Sumak Kawsay, Ubuntu und der konfuzianischen Harmonie-Konzeption in früheren Kapiteln gezeigt haben. Es ist die Behauptung, dass Bloch die utopische Energie dieser Kulturen an einem Maßstab misst, der aus der europäischen Tradition stammt, und dass er sie in dem Maß anerkennt, in dem sie diesem Maßstab entsprechen – statt zu fragen, ob die europäische Tradition des utopischen Denkens selbst an diesen Kulturen gemessen und revidiert werden müsste.

Die Zukunftsprimität und ihre kulturelle Situiertheit

Ein weiteres philosophisches Instrument, an dem die eurozentrische Linearität sichtbar wird, ist Blochs Begriff der Zukunftsprimität: die Überzeugung, dass die Zukunft ontologisch primär gegenüber der Vergangenheit und der Gegenwart ist, dass die Geschichte auf etwas Kommendes hin ausgerichtet ist, das ihre eigentliche Bedeutung trägt. Diese Überzeugung ist tief in der europäischen kulturellen Tradition verankert: Sie hat ihre religiösen Wurzeln in der jüdisch-christlichen Eschatologie, ihre philosophischen Wurzeln in der Hegelschen Geschichtsphilosophie und ihre politischen Wurzeln in der modernen Revolutionstheorie.

Die Zukunftsprimität ist als kulturelle Selbstverständlichkeit so tief in das europäische Denken eingeschrieben, dass sie in Blochs Werk kaum als kulturspezifische Haltung erscheint, sondern als ontologische Grundstruktur der Wirklichkeit selbst: nicht als eine Weise, Geschichte zu sehen, sondern als die Wahrheit der Geschichte. Diese Naturalisierung einer kulturell situierten Zeitauffassung ist das Kernproblem des Eurozentrismus in Blochs Geschichtsphilosophie: Er behandelt eine spezifische kulturelle Zeitontologie als universale und misst alle anderen Zeitontologien an ihr.

Demgegenüber haben viele nicht-europäische Kulturen Zeitkonzeptionen entwickelt, die nicht auf der Zukunftsprimität, sondern auf der Reziprozität der Zeiten beruhen – auf der Gleichwertigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Rahmen zyklischer oder spiralförmiger Zeitverständnisse. Im Denken vieler indigener Gemeinschaften ist die Vergangenheit nicht das Überwundene, auf das man nicht zurückkehren sollte, sondern eine lebendige Ressource, die ständig in die Gegenwart eingebracht und in ihr erneuert wird. Die konfuzianische Tradition betont die Pflicht gegenüber den Vorfahren und die Kontinuität der moralischen Gemeinschaft über die Zeit hinweg in einer Weise, die die bloße Zukunftsorientierung als eine Form des Traditionsverlusts erscheinen lässt. Afrikanische philosophische Traditionen wie Ubuntu verankern das Wohl der Gemeinschaft in einem Netz von Beziehungen, das nicht primär auf eine zukünftige Vollendung ausgerichtet ist, sondern auf die Qualität der gegenwärtigen Verbindungen zwischen Lebenden, Toten und Noch-Ungeborenen.

Diese alternativen Zeitontologien sind für die blochsche Philosophie nicht bloß exotische Ergänzungen, die in sein System integriert werden könnten, ohne es zu verändern. Sie stellen eine genuine philosophische Herausforderung dar: Sie fragen, ob die Zukunftsprimität wirklich eine universale ontologische Wahrheit ist oder ob sie die spezifische Zeitauffassung einer historisch und kulturell situierten Tradition ist, die ihre Universalitätsbehauptung aus der Machtstellung bezieht, aus der heraus sie formuliert wird.

Die messianische Erbschaft und ihre Ambivalenz

Die Wurzeln von Blochs Geschichtslinearität in der jüdisch-christlichen Messianismus-Tradition – die Bloch selbst in *Atheismus im Christentum* (1968) ausführlich entwickelt – sind für die Eurozentrismus-Problematik von besonderer Bedeutung, weil sie zeigen, wie tief die kulturelle Verankerung seiner Zeitauffassung ist. Bloch hat den Messianismus atheistisch umgedeutet: Die messianische Erwartung des Kommenden wird bei ihm zu einer immanenten Orientierung auf das *Noch-Nicht*; die transzendente Verheißung wird zur in der Materie angelegten Tendenz. Aber in dieser atheistischen Umdeutung bleibt die temporale Grundstruktur der messianischen Tradition erhalten: die

Ausrichtung der Geschichte auf ein kommendes Ereignis, das die Vergangenheit und die Gegenwart in ihrer Bedeutung konstituiert.

Diese messianische Temporalstruktur ist eine europäische in dem Sinne, dass sie aus einer spezifischen religiösen und kulturellen Tradition stammt, die in der europäischen Geistesgeschichte – über die jüdische, christliche und marxistische Tradition – eine zentrale Rolle gespielt hat, aber in anderen Kulturtraditionen keine strukturelle Entsprechung hat. Der buddhistische Zeitbegriff, der hinduistische Konzept der Kalpas, die zyklischen Zeitvorstellungen mesoamerikanischer Kulturen – sie alle organisieren die Beziehung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf fundamental andere Weisen, die mit der messianischen Temporalstruktur nicht einfach kompatibel sind.

Dies bedeutet nicht, dass Blochs messianische Erblast seine Philosophie für nicht-europäische Kontexte unbrauchbar macht: Die Konvergenzen, die in früheren Kapiteln entwickelt wurden – zwischen dem *Noch-Nicht* und dem Sumak Kawsay, zwischen der *docta spes* und dem Ubuntu-Begriff der relationalen Verantwortung, zwischen der Allianztechnik und der konfuzianischen Harmonie –, sind genuine Konvergenzen, die zeigen, dass Blochs Kategorien über ihren kulturellen Entstehungskontext hinaus resonanzfähig sind. Aber sie bedeutet, dass diese Resonanzfähigkeit nicht die Universalität begründet, die Bloch für seine Kategorien beansprucht: Sie zeigt, dass Blochs Kategorien für Gespräche mit anderen Traditionen offen sind, nicht dass sie bereits die universale Sprache aller Hoffnung sprechen.

Die politische Dimension: Eurozentrismus als Herrschaftsinstrument

Die philosophische Problematik des blochschen Eurozentrismus hat eine politische Dimension, die über die akademische Debatte hinausweist. In einer Welt, in der die ökologische Krise, die soziale Ungleichheit und die politischen Konflikte des 21. Jahrhunderts überwiegend auf der Grundlage von Machtverhältnissen zu verstehen sind, die aus dem europäischen Kolonialismus entstanden sind und die bis heute fortwirken, ist eine Philosophie der Emanzipation, die diese Verhältnisse in ihrer Grundlage nicht reflektiert, in einem politisch problematischen Sinne naiv: Sie kann die Emanzipation nicht vollständig denken, weil sie die Bedingungen nicht vollständig sieht, unter denen Emanzipation für die Mehrheit der Weltbevölkerung stattfinden müsste.

Bloch hat die Klassenfrage ins Zentrum seiner politischen Philosophie gestellt und dabei gezeigt, wie die kapitalistische Produktionsweise die Realisierung des *Noch-Nicht* für die Mehrheit der Menschen verhindert. Aber er hat die koloniale Frage – die Tatsache, dass das kapitalistische System auf der Ausbeutung nicht nur der europäischen Arbeiterklasse, sondern der gesamten kolonisierten Welt beruht und beruht hat – nicht in entsprechender Tiefe in seine Philosophie integriert. Diese Unterlassung ist nicht nur eine biographische Beschränkung, sondern hat systematische Konsequenzen: Sie lässt die Frage offen, ob das *Noch-Nicht*, auf das Bloch hofft, tatsächlich die Emanzipation aller ist oder ob es die Emanzipation einer europäisch geprägten Vorstellung des guten Lebens ist, die für andere Kulturen und Gesellschaften möglicherweise nicht die primäre Orientierung ihrer Hoffnung darstellt.

Diese offene Frage ist keine Widerlegung der blochschen Philosophie, aber sie ist ein produktiver Stachel: Sie fordert eine Provinzialisierung des *Noch-Nicht*, die das Konzept

nicht aufgibt, sondern es von seiner Bindung an eine spezifische kulturelle Tradition befreit und für die pluriversalen Hoffnungen öffnet, die in verschiedenen Traditionen auf verschiedene Weisen auf das *Noch-Nicht* verweisen. Diese Provinzialisierung ist die Aufgabe, der die folgenden Unterkapitel – durch die postkoloniale Kritik Chakrabartys und Mignolos und durch die Entwicklung einer pluriversalen Utopik – nachgehen.

11.1.2 Postkoloniale Kritik (Chakrabarty, Mignolo)

Die philosophische Diagnose der Linearität und des Eurozentrismus in Blochs Geschichtsphilosophie, die im vorangegangenen Unterkapitel entwickelt wurde, erhält ihre politische und epistemische Schärfe erst in der Konfrontation mit den Denkern, die diese Problematik aus der Perspektive der kolonisierten und marginalisierten Gesellschaften heraus systematisch bearbeitet haben. Dipesh Chakrabarty und Walter Mignolo sind in dieser Hinsicht die einflussreichsten und philosophisch präzisesten Vertreter der postkolonialen Theorie, die für den Dialog mit Bloch relevant sind – nicht weil sie Bloch direkt kommentieren, sondern weil ihre Projekte die Strukturprobleme europäischer Geschichtsphilosophie in einer Weise freilegen, die Blochs Philosophie in ihrer Tiefenstruktur berührt und zu einer Transformation nötigt, die über bloße Ergänzung hinausgeht.

Dabei ist von vornherein festzuhalten, dass Chakrabarty und Mignolo keine homogene Position vertreten: Sie kommen aus verschiedenen intellektuellen Traditionen – Chakrabarty aus der Subaltern Studies-Gruppe und dem bengalischen Postkolonialismus, Mignolo aus der lateinamerikanischen Semiologie und dem Dekolonialismus –, und ihre Kritiken an der europäischen Geschichtsphilosophie haben verschiedene Schwerpunkte und verschiedene Konsequenzen. Diese Verschiedenheit ist für den Dialog mit Bloch produktiv: Sie zeigt, dass die Eurozentrismus-Problematik keine monolithische Kritik erzeugt, sondern verschiedene Diagnosen und Antworten, die sich auch untereinander in produktiver Spannung befinden.

Dipesh Chakrabarty: Die Provinzialisierung Europas

Chakrabartys *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2000) ist eines der einflussreichsten Werke der postkolonialen Theorie und philosophisch das präziseste Instrument für die Diagnose des europäischen Universalismus in der Geschichtsphilosophie. Chakrabartys Grundthese ist komplex und häufig missverstanden worden: Er fordert nicht die Ablehnung der europäischen Aufklärung und ihrer politischen Kategorien – Demokratie, Bürgerrechte, Vernunft, Geschichte –, sondern ihre Provinzialisierung: ihre Situierung als historisch und kulturell spezifische Produkte einer bestimmten Erfahrungstradition, die ihre universale Geltung nicht durch ihren inneren Gehalt, sondern durch die Machtstellung beziehen, aus der heraus sie formuliert wurden und global durchgesetzt wurden.

Die historische Wissenschaft – und damit die Geschichtsphilosophie, die ihr zugrunde liegt – ist für Chakrabarty das paradigmatische Feld, an dem die Provinzialisierungsfrage entwickelt werden kann. Die historische Wissenschaft, wie sie in Europa seit dem 18. Jahrhundert entwickelt worden ist und wie sie global als wissenschaftliche Norm etabliert wurde, setzt eine spezifische Ontologie der Geschichte voraus: die Überzeugung, dass Geschichte ein einheitlicher, säkularer Prozess ist, in dem Kausalität nach naturwissenschaftlichem Muster operiert, in dem die Handlungen von Menschen durch ihre materiellen und sozialen Bedingungen erklärbar sind, und in dem übernatürliche Kräfte, göttliche Interventionen und

nicht-menschliche Akteure keine kausale Rolle spielen. Diese Ontologie ist die Grundlage der europäischen Geschichtswissenschaft, aber sie ist keine universale Wahrheit: Sie ist eine spezifische kulturelle Konstruktion, die mit anderen Ontologien der Geschichte – in denen Götter, Geister, Ahnen und kosmische Kräfte genuine Akteure des historischen Geschehens sind – in fundamentaler Spannung steht.

Für Blochs Philosophie ist diese Chakrabarty'sche Diagnose von unmittelbarer Relevanz, weil Bloch eine spezifische Ontologie der Geschichte voraussetzt, die zwar nicht die nüchterne Kausalität der positivistischen Geschichtswissenschaft teilt – seine Kategorien der Latenz, der Tendenz und des *Noch-Nicht* transzendieren die positivistische Ontologie –, aber dennoch die säkulare, menschenzentrierte und auf menschliche Praxis ausgerichtete Grundstruktur der europäischen Geschichtsphilosophie beibehält. Wenn nicht-menschliche Akteure – Ökosysteme, Klimasysteme, kosmische Kräfte – in Blochs Geschichtsphilosophie erscheinen, dann primär als Bedingungen oder als Mitsubjekte menschlicher Praxis, nicht als eigenständige historische Akteure mit eigenen Zeitlichkeiten und Handlungslogiken.

Diese Beschränkung wird durch Chakrabartys zweite Hauptthese vertieft: seine Unterscheidung zwischen Geschichte 1 und Geschichte 2. Geschichte 1 bezeichnet die abstrakte, universale Geschichte des Kapitals – die Geschichte, wie Marx sie theoretisiert hat und wie Bloch sie aufnimmt: die Geschichte der Produktionsverhältnisse, der Klassenauseinandersetzungen, der gesellschaftlichen Formationen, die durch die Logik des Kapitals strukturiert werden. Geschichte 2 bezeichnet die lokalen, partikularen, kulturell spezifischen Praktiken, Verhältnisse und Lebensformen, die in die Geschichte des Kapitals einbezogen werden, ohne vollständig von ihr strukturiert zu werden: die Residuen von Vergangenheiten, die das Kapital nicht vollständig subsumiert hat, die Praktiken der Zugehörigkeit, Erinnerung und Gemeinschaft, die in den Räumen zwischen den Logiken des Kapitals fortleben.

Diese Geschichte 2 ist für Chakrabarty nicht einfach das Vor-Kapitalistische, das durch die weitere Entwicklung des Kapitals überwunden wird – das wäre die teleologische Linearität, die er zu überwinden sucht –, sondern eine genuine Alternative zur kapitalistischen Logik, die im Inneren der kapitalistischen Geschichte präsent ist, ohne von ihr vollständig assimiliert zu werden. Diese Geschichte 2 enthält Formen des Lebens, der Gemeinschaft und des Weltbezugs, die mit dem kapitalistischen Entwicklungsmodell inkommensurabel sind und die deshalb als Ressourcen für eine alternative Konzeption des guten Lebens in Frage kommen – nicht als Rückstand, der überwunden werden soll, sondern als Latenz, die noch nicht vollständig realisiert ist.

Die Verbindung zu Blochs Kategorien ist hier explizit und produktiv: Chakrabartys Geschichte 2 entspricht strukturell Blochs Begriff der Ungleichzeitigkeit und der Latenz. Aber Chakrabarty macht eine Differenzierung, die Bloch nicht entwickelt: Er zeigt, dass die Geschichte 2 nicht einfach in die Geschichte 1 integriert werden kann – dass die Praktiken und Lebensformen der Geschichte 2 nicht als Ressourcen für das europäische emanzipatorische Projekt vereinnahmt werden dürfen, ohne ihre Eigenständigkeit und ihre eigene normative Logik zu zerstören. Diese Warnung ist für Bloch relevant: Wenn das *Noch-Nicht* die Vollendung der Geschichte 1 – der kapitalistischen, europäisch strukturierten Weltgeschichte – darstellt, dann kann es die utopischen Energien der Geschichte 2 nicht aufnehmen, ohne sie in eine Form zu zwingen, die ihrer eigenen Logik fremd ist.

Chakrabartys Provinzialisierung richtet sich damit nicht nur gegen die politische Durchsetzung europäischer Normen, sondern gegen die philosophische Struktur, die diese Durchsetzung legitimiert: die Überzeugung, dass es eine einheitliche Weltgeschichte gibt, die auf ein gemeinsames Ziel hinstrebt, und dass die nicht-europäischen Gesellschaften zu diesem Ziel auf demselben Pfad wie die europäischen gelangen werden, wenn auch mit einer zeitlichen Verzögerung. Diese Überzeugung – die Bloch in seiner teleologischen Struktur zumindest partiell teilt – ist für Chakrabarty die philosophische Grundlage des Eurozentrismus: Sie behandelt den europäischen Entwicklungspfad als den universalen und alle anderen als partikular, vorläufig und auf den europäischen Pfad hin konvergierend.

Walter Mignolo: Kolonialität der Macht und Grenzdenken

Walter Mignolos Projekt – entwickelt in Werken wie *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (2000) und *The Darker Side of Western Modernity* (2011) – ist radikaler als Chakrabartys in seiner Ablehnung der europäischen Moderne als möglichem Referenzrahmen. Während Chakrabarty die europäischen Kategorien provinzialisieren will – sie in ihrem Geltungsbereich begrenzen, ohne sie vollständig aufzugeben –, geht Mignolo weiter: Er argumentiert, dass die Modernität selbst – die intellektuelle, politische und wirtschaftliche Ordnung, die seit dem 16. Jahrhundert von Europa aus global durchgesetzt wurde – untrennbar mit der Kolonialität verbunden ist und deshalb nicht durch bloße Reform oder Provinzialisierung, sondern nur durch die Entwicklung von Alternativen überwunden werden kann, die von anderen Orten der Erfahrung aus denken.

Mignolos Schlüsselbegriff ist die Kolonialität der Macht, den er von dem peruanischen Soziologen Aníbal Quijano übernimmt und philosophisch weiterentwickelt: Die Kolonialität bezeichnet nicht das historische Phänomen des Kolonialismus – das als historische Epoche mit der politischen Dekolonisation der ehemaligen Kolonien weitgehend beendet ist –, sondern die fortbestehende Struktur von Machtverhältnissen, Wissensordnungen und Subjektivitätsformen, die durch den Kolonialismus produziert wurden und die in der Gegenwart – in der globalen Ökonomie, in den epistemischen Hierarchien, in den kulturellen Dominanzen – weiteroperieren. Kolonialität ist die Langzeitwirkung des Kolonialismus, die in den Strukturen der Moderne selbst eingebaut ist und die deshalb nicht durch den bloßen Abzug der Kolonisatoren beendet wird.

Diese Analyse ist für die Bloch-Kritik in mehreren Dimensionen relevant. Die erste betrifft die epistemische Kolonialität: die hierarchische Ordnung der Wissensformen, in der das europäische akademisch-wissenschaftliche Wissen als universales und rationales gilt, während die Wissensformen nicht-europäischer Kulturen als partikulares, traditionelles oder mythologisches Wissen abgewertet werden. Diese epistemische Hierarchie ist nicht nur eine Ungerechtigkeit in der Verteilung von epistemischem Prestige, sondern eine ontologische Gewalt: Sie erklärt bestimmte Weisen des Verstehens der Wirklichkeit für nicht-existent oder für bloß anekdotisch, und sie macht damit die Möglichkeiten, die in diesen Wissensformen angelegt sind, unsichtbar.

Bloch operiert in dieser epistemischen Hierarchie, auch wenn er gegen viele ihrer spezifischen Ausprägungen ankämpft. Sein Wärmestrom schöpft aus der europäischen kulturellen Tradition – aus Märchen, aus der klassischen Musik, aus der christlichen Mystik,

aus der deutschen Romantik –, und er behandelt diese Tradition als primären Fundus des utopischen Überschusses, der für die Gegenwart produktiv gemacht werden kann. Die Wissensformen und kulturellen Praktiken nicht-europäischer Gesellschaften erscheinen bei ihm, wenn überhaupt, als Illustration oder als Ergänzung – nicht als eigenständige epistemische Ressourcen, die das europäische Denken fundamental herausfordern und transformieren könnten.

Mignolos Gegenentwurf ist das Grenzdenken (*border thinking* oder *pensamiento fronterizo*): eine epistemische Praxis, die von den Orten der Erfahrung aus operiert, die durch die Kolonialität an den Rand gedrängt worden sind, und die deshalb einen doppelten Blick entwickelt – auf die Moderne und ihre Logiken von innen und von außen zugleich. Das Grenzdenken ist für Mignolo keine bloße Erweiterung des europäischen Denkens um nicht-europäische Perspektiven, sondern eine fundamentale Transformation der epistemischen Grundlagen: Es denkt von anderen Orten aus, mit anderen Kategorien, in anderen Zeitlichkeiten – und macht damit Möglichkeiten sichtbar, die das europäische Denken von seinem Ort aus nicht sehen kann.

Für die blochsche Philosophie ist diese Mignolo'sche Herausforderung tiefgreifend: Sie fragt, ob das *Noch-Nicht* von europäischen Orten aus überhaupt vollständig gedacht werden kann, oder ob das Denken des *Noch-Nicht* selbst eine epistemische Transformation erfordert, die den europäischen Kontext überschreitet. Wenn die Kolonialität die Möglichkeitswahrnehmung strukturell begrenzt – wenn sie bestimmte Möglichkeiten unsichtbar macht, weil die Wissensformen, in denen sie artikuliert werden, epistemisch marginalisiert werden –, dann ist eine Philosophie des *Noch-Nicht*, die diese Kolonialität nicht reflektiert, strukturell blind für Teile des Möglichkeitsraums, den sie zu erschließen vorgibt.

Die Konvergenz beider Kritiken und ihre Konsequenz für Bloch

Trotz ihrer Differenzen konvergieren Chakrabartys Provinzialisierungs-Projekt und Mignolos Dekolonialismus in einer gemeinsamen Diagnose, die für Blochs Philosophie die zentrale Herausforderung formuliert: Die europäische Geschichtsphilosophie – einschließlich der blochschen – operiert mit einem Universalitätsanspruch, der die spezifische kulturelle Situiertheit seiner Kategorien verdeckt und damit den nicht-europäischen Gesellschaften einen Ort in der Geschichte zuweist, der durch europäische Kategorien definiert ist. Diese Zuweisung ist nicht nur epistemisch ungerecht, sondern ontologisch verfehlt: Sie ignoriert die genuine Andersartigkeit der historischen Erfahrungen und der normativen Orientierungen dieser Gesellschaften und behandelt sie als Variationen eines universalen Musters, das in Wirklichkeit ein europäisches ist.

Die Konsequenz für Bloch ist eine zweifache. Erstens: Seine Kategorien – *Noch-Nicht*, Tendenz, Latenz, Heimat, *docta spes* – können nicht einfach als universale Beschreibungen der menschlichen Hoffnungssituation gelten, sondern müssen als kulturell situierte artikuliert werden, die der Erweiterung, Revision und Transformation durch den Dialog mit nicht-europäischen Denk- und Erfahrungstraditionen bedürfen. Zweitens: Diese Erweiterung kann nicht durch die bloße Inklusion nicht-europäischer Beispiele und Traditionen in den blochschen Rahmen geleistet werden – das wäre die epistemische Vereinnahmung, gegen die Chakrabarty und Mignolo zu Recht opponieren –, sondern erfordert die Bereitschaft, die

Grundkategorien selbst durch den Dialog zu transformieren: zu fragen, was das *Noch-Nicht* bedeutet, wenn es von einem andinen Quechua-Sprecher, einem nigerianischen Ubuntu-Philosophen oder einem chinesischen Konfuzianer her gedacht wird, und ob und wie diese Artikulationen die europäische Formulierung verändern.

Diese Bereitschaft ist keine Kapitulation vor dem Relativismus: Sie setzt nicht voraus, dass alle Artikulationen des Möglichen gleich gut sind oder dass keine normativen Urteile möglich sind. Sie setzt voraus, dass die normativen Urteile selbst aus dem Dialog hervorgehen müssen – aus der Begegnung verschiedener Hoffnungsweisen, die einander herausfordern, korrigieren und bereichern –, und nicht aus der Applikation eines bereits fertigen europäischen Rahmens auf nicht-europäische Materialien. Diese dialogische Offenheit ist das, was die postkoloniale Kritik von Blochs Philosophie fordert – und was diese Philosophie, wenn sie ihrer eigenen Logik treu bleibt, von sich aus verlangen müsste: Denn eine *docta spes*, die ihre eigene kulturelle Situiertheit nicht kennt und nicht reflektiert, ist keine gelehrte Hoffnung, sondern eine ungelehrte Gewissheit, die sich mit dem Schein der Universalität schützt, wo Offenheit und Revision gefordert wären.

11.1.3 Notwendigkeit einer pluriversalen Utopik

Die postkoloniale Kritik von Chakrabarty und Mignolo hat die philosophische Architektur freigelegt, innerhalb derer Blochs Eurozentrismus operiert: die Linearität der Geschichtsphilosophie, die epistemische Hierarchie, die nicht-europäische Wissensformen marginalisiert, und die kulturelle Situiertheit einer Universalitätsbehauptung, die ihre eigene Partikularität verdeckt. Die Frage, die nun gestellt werden muss, ist keine destruktive – sie zielt nicht darauf, die blochsche Philosophie als eurozentrisch zu verwerfen und damit zu erledigen –, sondern eine konstruktive: Wie kann das blochsche Projekt der Utopik so transformiert werden, dass es seinen eigenen emanzipatorischen Anspruch einlöst – den Anspruch, die Hoffnungen aller Menschen und nicht nur der europäisch geprägten zu artikulieren und zu orientieren?

Die Antwort, die das vorliegende Unterkapitel entwickelt, ist die Konzeption einer pluriversalen Utopik: einer Philosophie der Hoffnung, die nicht eine einzige universale Utopie formuliert und anderen Kulturen vorschreibt, sondern die Pluralität der Hoffnungsweisen als produktive Ressource anerkennt und aus dem Dialog zwischen ihnen eine gemeinsame Orientierung entwickelt, die sowohl universal als auch plural ist – universal in ihrer minimalen normativen Ausrichtung auf das Ermöglichen des Lebens aller, plural in den konkreten Formen, durch die diese Ausrichtung in verschiedenen kulturellen Kontexten realisiert wird.

Das Problem der Universalität: Abkehr oder Transformation?

Bevor die pluriversale Utopik konstruktiv entwickelt werden kann, muss eine philosophische Weggabelung markiert werden, an der die Debatte zwischen verschiedenen Antworten auf die postkoloniale Kritik sich entscheidet. Die erste Möglichkeit ist die Abkehr von der Universalität: die Überzeugung, dass jede Behauptung universaler Geltung eine Mystifikation ist, die partikulare Interessen verdeckt, und dass die angemessene Antwort auf den Eurozentrismus der totale Relativismus ist – die Überzeugung, dass es keine gemeinsamen normativen Maßstäbe gibt, an denen verschiedene Kulturen und ihre Praktiken gemessen werden könnten, und dass jede Kultur ihre eigenen Werte und Normen hat, die von außen nicht kritisiert werden dürfen.

Diese Position hat eine verständliche politische Motivation: Sie richtet sich gegen die Geschichte der Universalitätsbehauptungen, die als Legitimation für koloniale Gewalt, kulturelle Auslöschung und politische Unterwerfung gedient haben. Aber sie hat philosophische Konsequenzen, die politisch unhaltbar sind: Ein totaler Relativismus kann keine normativen Ressourcen für die Kritik von Praktiken bereitstellen, die das Leben und die Würde von Menschen verletzen – und er kann erst recht keine Grundlage für das gemeinsame Handeln verschiedener Kulturen gegenüber globalen Herausforderungen wie der ökologischen Krise liefern, die einen gemeinsamen normativen Rahmen voraussetzen, wenn auch keinen einheitlichen Lösungsweg.

Die zweite Möglichkeit ist die Transformation der Universalität: die Überzeugung, dass der Eurozentrismus nicht durch die Aufgabe des universalistischen Anspruchs überwunden werden kann, sondern nur durch seine radikale Öffnung – durch die Transformation einer partikularen Universalität in eine genuine, die aus dem Dialog verschiedener Traditionen hervorgeht und die deshalb wirklich universal ist, weil sie nicht eine bestimmte kulturelle Form als universal setzt, sondern aus der Konfrontation und dem Austausch verschiedener Formen entsteht.

Diese zweite Position ist die, die die blochsche Philosophie in ihrer eigenen Logik fordert, auch wenn Bloch sie selbst nicht vollständig realisiert hat. Das *Noch-Nicht* als universale Kategorie ist nicht das *Noch-Nicht* einer bestimmten kulturellen Tradition: Es ist der ontologische Überschuss der Wirklichkeit über ihre bisherige Realisierung, der in jeder Tradition und in jeder Kultur artikuliert werden kann und der deshalb den Dialog zwischen Traditionen als seine angemessene Form des Denkens fordert. Eine pluriversale Utopik ist in diesem Sinne keine Abkehr vom Universalismus, sondern seine Realisierung: die Verwirklichung des universalen Anspruchs des *Noch-Nicht* durch die Pluralität der Wege, die auf es hinführen.

Die Struktur der pluriversalen Utopik: Fünf Grundprinzipien

Eine pluriversale Utopik, die aus der Konfrontation der blochschen Philosophie mit der postkolonialen Kritik hervorgeht, ist durch fünf Grundprinzipien charakterisiert, die zusammen ihre philosophische Architektur bestimmen.

Das erste Prinzip ist die epistemische Gerechtigkeit als Voraussetzung: Eine pluriversale Utopik kann nicht aus dem Dialog zwischen verschiedenen Traditionen entstehen, wenn dieser Dialog nicht unter Bedingungen stattfindet, die die strukturellen Machtverhältnisse anerkennen und zu überwinden suchen, die bestimmte Wissensformen epistemisch marginalisieren. Die epistemische Gerechtigkeit – die faire Anerkennung verschiedener Wissensformen in ihrer eigenen Dignität und Rationalität – ist nicht die Vorbedingung, die vollständig erfüllt sein muss, bevor der Dialog beginnt: Sie ist selbst ein Prozess, der im Dialog vollzogen wird und der dauernde Aufmerksamkeit, Korrektur und Revision verlangt. Aber sie ist die Haltung, ohne die der Dialog zu einer neuen Form der epistemischen Kolonisierung wird: der Vereinnahmung nicht-europäischer Denktraditionen in einen europäischen Rahmen, der vorgegeben hat, offen zu sein, aber in Wirklichkeit die Bedingungen des Dialogs vorschreibt.

Das zweite Prinzip ist die Anerkennung der Inkommensurabilität: Eine pluriversale Utopik muss die genuine Andersartigkeit verschiedener Hoffnungsweisen anerkennen, ohne diese

Andersartigkeit sofort in ein gemeinsames Vokabular zu übersetzen, das ihre spezifischen Qualitäten auflöst. Inkommensurabilität bedeutet nicht Unvergleichlichkeit: Verschiedene Traditionen können verglichen werden, können voneinander lernen und sich gegenseitig herausfordern. Aber dieser Vergleich setzt keine gemeinsame Metrik voraus, an der alle Traditionen gemessen werden; er entsteht aus der Begegnung selbst und entwickelt dabei neue Kategorien, die keine der beteiligten Traditionen vorher kannte. Die Inkommensurabilität zu achten bedeutet, die Zeit und die Offenheit aufzubringen, die für eine genuine Begegnung notwendig sind, die nicht mit einer bereits feststehenden Antwort beginnt.

Das dritte Prinzip ist die Produktivität der Differenz: Eine pluriversale Utopik behandelt die Differenz zwischen verschiedenen Hoffnungsweisen nicht als ein Problem, das durch Konsens oder Synthese überwunden werden muss, sondern als eine Ressource, aus der das Denken schöpft. Die verschiedenen Zeitlichkeiten – die lineare Zukunftsprimität Blochs und die zyklischen Reziprozitäten indigener Ontologien; die messianische Erwartung und die buddhistische Gegenwärtigkeit; die emanzipatorische Dynamik und die relationale Fülle – sind nicht Variationen desselben Themas, sondern genuine Differenzen, aus deren Reibung ein reicheres Verständnis des Möglichen entsteht als aus jeder einzelnen allein. Die pluriversale Utopik kultiviert diese Reibung statt sie aufzulösen.

Das vierte Prinzip ist die minimale normative Konvergenz: Bei aller Pluralität der Hoffnungsweisen gibt es einen minimalen normativen Boden, auf dem verschiedene Traditionen konvergieren und der die Basis des gemeinsamen Handelns gegenüber globalen Herausforderungen bildet. Dieser minimale Boden ist nicht der volle Inhalt einer universalen Utopie, sondern die gemeinsame Ablehnung von Verhältnissen, die das Leben zerstören, die Würde verletzen und die Möglichkeiten irreversibel schließen. Diese minimale Konvergenz ist keine Einigung auf einen gemeinsamen kulturellen Weg, sondern eine Einigung auf die Unakzeptabilität bestimmter Verhältnisse – der ökologischen Zerstörung, der strukturellen Armut, der politischen Gewalt –, aus der heraus verschiedene Kulturen ihre verschiedenen Antworten entwickeln können.

Das fünfte Prinzip ist die Offenheit des Ziels: Eine pluriversale Utopik formuliert kein vollständig spezifiziertes Ziel der Geschichte – keine Heimat mit konkreten Konturen –, sondern einen offenen Horizont, dessen Qualität sich im Dialog entwickelt und der deshalb immer mehr ist als das, was eine einzelne Tradition von ihm weiß. Die Heimat des *Noch-Nicht* ist nicht eine bestimmte gesellschaftliche Form, die von einer Tradition entworfen und von allen anderen realisiert werden soll; sie ist das, worin noch niemand war – auch nicht die Tradition, die das Konzept geprägt hat. Diese Offenheit ist keine normative Leere, sondern die philosophische Konsequenz aus der Anerkennung, dass das *Noch-Nicht* immer größer ist als seine bisherige Artikulation in irgendeiner Tradition.

Boaventura de Sousa Santos und die Ökologie der Wissensformen

Der zeitgenössische Philosoph, der der Idee der pluriversalen Utopik am nächsten kommt und der für die Verbindung mit dem blochschen Erbe besonders produktiv ist, ist Boaventura de Sousa Santos. In *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide* (2014) und *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South* (2018) entwickelt Santos ein Projekt, das er als Ökologie der Wissensformen bezeichnet: die

Anerkennung und Pflege der Vielfalt der Wissensformen, die in verschiedenen Kulturen und Traditionen entwickelt worden sind, als Grundlage einer globalen Wissenspraxis, die die strukturellen Marginalisierungen der epistemischen Kolonialität überwindet.

Santos' zentraler Begriff ist der des Abgrunds (*abyssal thinking*): Er beschreibt die epistemische Grundstruktur der europäischen Moderne als eine, die die Welt in zwei Seiten teilt – die sichtbare Seite, auf der die Metropolen und ihre Wissensformen operieren, und die unsichtbare Seite, auf der die kolonisierten Gesellschaften und ihre Wissensformen existieren, aber im Rahmen der dominanten Epistemologie nicht als genuine Wissensformen anerkannt werden. Diese Unsichtbarmachung ist für Santos eine Form der epistemischen Gewalt: Sie produziert das, was er *epistemicide* nennt – die Auslöschung von Wissensformen durch die Verleugnung ihrer Dignität und Rationalität.

Die Verbindung zu Blochs Vorschein-Begriff ist tiefer als sie zunächst erscheint: Der *epistemicide*, den Santos beschreibt, ist auch ein Auslöschen von Vorscheinen – von ästhetischen, praktischen und philosophischen Formen der Vergegenwärtigung des Möglichen, die in nicht-europäischen Kulturen entwickelt worden sind und die durch die Kolonialität unsichtbar gemacht werden. Eine pluriversale Utopik muss deshalb auch eine pluriversale Ästhetik und Praxeologie sein: Sie muss die ästhetischen und praktischen Vorscheine des Möglichen in ihrer Pluralität anerkennen und pflegen, ohne sie auf das europäische Vorschein-Konzept zu reduzieren.

Santos' Ökologie der Wissensformen konvergiert dabei mit Blochs Methodik in einem zentralen Punkt: der Überzeugung, dass das utopische Denken immer konkret sein muss – dass es von den tatsächlichen Erfahrungen, Praktiken und Imaginationen der Menschen ausgehen muss, die in bestimmten Verhältnissen leben, und nicht von einem abstrakten Begriff des Möglichen, der von oben auf diese Verhältnisse appliziert wird. Die Ökologie der Wissensformen ist in diesem Sinne eine Methode der konkreten Utopik: Sie sucht das Mögliche in den tatsächlichen Wissensformen und Praktiken verschiedener Kulturen und entwickelt aus der Begegnung dieser verschiedenen Konkretisierungen des Möglichen eine reichere Vorstellung des *Noch-Nicht*, als sie aus einer einzigen Tradition allein entstehen könnte.

Konkrete Realisierungen: Wo pluriversale Utopik bereits geschieht

Die pluriversale Utopik ist keine bloß philosophische Idee: Sie geschieht bereits in konkreten politischen und kulturellen Praktiken, die zeigen, dass die Verbindung zwischen verschiedenen Hoffnungsweisen möglich und produktiv ist. Diese Praktiken sind Keimformen der pluriversalen Utopik – Vorscheine einer anderen Form des globalen Hoffens, die noch nicht vollständig realisiert ist, aber in der Gegenwart als reale Möglichkeit sichtbar wird.

Die Weltsozialforen (World Social Forum) seit 2001 sind eine der bedeutsamsten institutionellen Realisierungen der pluriversalen Utopik: ein globaler Raum, in dem politische Bewegungen aus verschiedenen Kulturen, Regionen und Traditionen zusammenkommen, ohne eine einheitliche Programmatik zu beschließen, sondern die Pluralität ihrer Ansätze als Stärke und nicht als Schwäche zu behandeln. Das Leitmotiv des Weltsozialforums – „Eine andere Welt ist möglich" – ist in seiner Offenheit eine pluriversale Utopie: Es behauptet die Möglichkeit des Anderen ohne die Inhalte des Anderen vollständig zu spezifizieren, und es

lädt verschiedene Kulturen und Bewegungen ein, diese Möglichkeit auf ihre eigene Weise zu füllen und zu realisieren.

Die Degrowth-Bewegung in ihrer globaleren, gerechtigkeitsorientierten Ausprägung ist eine weitere Keimform: Sie verbindet die ökologische Transformation mit der Forderung nach globalem Nord-Süd-Ausgleich und erkennt dabei an, dass verschiedene Regionen und Kulturen verschiedene Transformationspfade verfolgen müssen, die aus ihren spezifischen historischen und ökologischen Bedingungen hervorgehen. Die Forderung nach Klimareparationen – die Anerkennung, dass die ökologische Transformation nicht nach einem einheitlichen globalen Modell verlaufen kann, sondern die historische Ungleichheit der Verursachung und Betroffenheit berücksichtigen muss – ist eine pluriversale utopische Forderung: Sie insistiert auf dem gemeinsamen normativen Ziel der ökologischen Gerechtigkeit, während sie die Pluralität der Wege zu diesem Ziel anerkennt.

Die Bewegungen für die Rechte der Natur – von der ecuadorianischen Verfassung, die der Pachamama Rechte gewährt, bis zu den Bemühungen verschiedener indigener Gemeinschaften, ihre Naturbeziehungen rechtlich zu schützen – sind Realisierungen der pluriversalen Utopik in der politischen und rechtlichen Sphäre: Sie bringen nicht-europäische Ontologien der Naturbeziehung in institutionelle Formen, die in der europäischen Rechtstradition keine Entsprechung haben, und fordern dabei eine Transformation dieser Tradition, die nicht durch Integration, sondern durch genuine Herausforderung vollzogen wird.

Die Transformation des Blochschen Erbes: Was bleibt, was sich verändert

Die Konfrontation der blochschen Philosophie mit der postkolonialen Kritik und die Entwicklung der pluriversalen Utopik als Antwort führen zu einer abschließenden Reflexion: Was von Blochs Philosophie bleibt, wenn sie durch diese Konfrontation hindurchgegangen ist, und was sich verändert hat.

Was bleibt, ist das Substantielle: die ontologische Grundüberzeugung, dass die Wirklichkeit prozessual und auf Überschuss angelegt ist; die Kategorie des *Noch-Nicht* als Beschreibung der ontologischen Offenheit; die *docta spes* als Haltung der gelehrten Hoffnung, die durch die Schule der Kritik hindurchgegangen ist; die Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Utopie; der Begriff der Keimform als des in der Gegenwart partiell Realisierten; und die politische Überzeugung, dass Hoffnung nicht bloß ein subjektiver Affekt, sondern eine epistemische und politische Haltung ist, die durch die Analyse der Tendenzen der Wirklichkeit informiert wird.

Was sich verändert, ist die Form: die lineare Geschichtsstruktur wird durch eine plurale Zeitlichkeit ersetzt, die verschiedene Rhythmen, Orientierungen und Zeitontologien als gleich legitim anerkennt; der universale Anspruch des *Noch-Nicht* wird durch die Anerkennung seiner kulturellen Situiertheit und durch die Öffnung für den Dialog mit anderen Artikulationen des Möglichen transformiert; das europäisch zentrierte Kollektivsubjekt wird durch eine pluriversale Subjektkonzeption ersetzt, die verschiedene kollektive Subjekte in ihrer Eigenständigkeit anerkennt und ihre Verbindung im Dialog statt in der Subsumtion sucht; und die Heimat als Ziel der Geschichte wird von ihrer spezifisch europäischen Kulturform getrennt und als offener Horizont neu formuliert, der sich im Dialog verschiedener Traditionen konkretisiert.

Diese Transformation ist keine Selbstaufgabe der blochschen Philosophie: Sie ist ihre Weiterentwicklung. Eine Philosophie des *Noch-Nicht*, die ihre eigenen blinden Flecken sieht und korrigiert, die ihre eigene kulturelle Situiertheit anerkennt und für den Dialog öffnet, die die Pluralität der Hoffnungsweisen als Stärke statt als Problem behandelt – diese Philosophie ist der blochschen *docta spes* treuer als eine, die ihre Eurozentrismus-Problematik ignoriert und ihre Universalitätsbehauptungen ungeprüft lässt. Die pluriversale Utopik ist, in diesem Sinne, die Realisierung des blochschen Projekts unter den Bedingungen der globalen Gegenwart: die Hoffnung, die gelernt hat, dass sie mehr ist, wenn sie viele ist, als wenn sie eine ist.

11.2 Gender, Sexualität und die Struktur des Subjekts

Der Eurozentrismus der blochschen Hoffnungsphilosophie ist die erste und in ihrer globalen Reichweite umfassendste Grenze, die die kritische Bilanz zu ziehen hat. Aber er ist nicht die einzige: Parallel und in spezifischer Weise verbunden mit ihr verläuft eine zweite strukturelle Grenze, die die feministische Philosophie und die Queer Theory seit den 1970er Jahren mit wachsender Präzision herausgearbeitet haben: die Geschlechtsblindheit der blochschen Philosophie und ihrer Konzeption des emanzipatorischen Subjekts. Diese Grenze ist in gewissem Sinne noch fundamentaler als der Eurozentrismus, weil sie nicht nur die kulturelle Situierung des Hoffnungssubjekts betrifft, sondern seine körperliche, sexuelle und relationale Verfassung: die Frage, ob das Subjekt, das den aufrechten Gang vollzieht und das *Noch-Nicht* antizipiert, ein leibliches, geschlechtliches, in Beziehungen konstituiertes Subjekt ist oder ob es – trotz aller blochschen Beteuerungen des Konkreten und Leiblichen – in seiner philosophischen Grundstruktur ein abstraktes, geschlechtsloses und letztlich maskulin geprägtes Subjekt bleibt.

Das vorliegende Unterkapitel entwickelt diese Grenze in drei Schritten: zunächst durch die Diagnose der Geschlechtsblindheit des blochschen Aufrechten Gangs, dann durch die Analyse der Queer Theory als produktiver Erweiterung des *Noch-Nicht* und schließlich durch die Frage nach dem Verhältnis zwischen relationaler und autonomer Subjektivität, die die gender-theoretische Herausforderung in eine systematische philosophische Reformulierung überführt.

11.2.1 Die Geschlechtsblindheit des „aufrechten Gangs“

Der aufrechte Gang – die Figur, mit der Bloch das spezifisch menschliche Verhältnis zur Welt beschreibt: die Haltung des nach vorne gerichteten, die Zukunft im Blick haltenden, sich gegen die Schwerkraft der Verhältnisse aufrichtenden Wesens – ist eine der eindrücklichsten und philosophisch reichsten Metaphern in Blochs gesamtem Werk. Sie verknüpft Körperliches und Geistiges, Anthropologisches und Politisches, Ontologisches und Normatives in einer Weise, die ihren rhetorischen Glanz und ihre philosophische Wirksamkeit erklärt. Und sie ist zugleich, wie die feministische Philosophie gezeigt hat, eine Metapher, die in ihrer Geschlechtsblindheit eine tiefgreifende philosophische und politische Problematik enthält.

Die Metapher und ihre impliziten Annahmen

Die Figur des aufrechten Gangs entstammt Blochs Anthropologie und seiner Phänomenologie des menschlichen Leibes: Der Mensch ist das Lebewesen, das aufrecht

geht, das den Blick nach vorne und nach oben richtet, das durch seine spezifische körperliche Haltung bereits die Orientierung auf die Zukunft verkörpert. Diese körperliche Haltung ist bei Bloch nicht bloße Anatomie, sondern ontologisches Zeichen: Sie drückt aus, was das Menschliche an der Materie ist – die Fähigkeit, über das Gegebene hinauszuweisen, das *Noch-Nicht* in der eigenen Körperlichkeit zu tragen und aus dieser Körperlichkeit heraus auf das Mögliche zuzustreben.

In Blochs politischer Philosophie nimmt diese Figur eine normative Dimension an: Der aufrechte Gang ist nicht nur die anthropologische Grundform des Menschlichen, sondern das Ziel politischer Emanzipation. Unterdrückte Menschen werden gebückt gehalten – durch Arbeit, durch Hunger, durch politische Gewalt, durch kulturelle Erniedrigung –, und die Emanzipation besteht darin, sich aufzurichten: die Haltung der Würde anzunehmen, die dem Menschen als solchem zukommt. Diese politisch-ästhetische Dimension des aufrechten Gangs findet sich in Blochs Analysen des proletarischen Theaters, in seiner Würdigung von Gorki und Brecht, in seinem Verständnis der Revolutionsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts.

Die philosophische Stärke dieser Figur liegt in ihrer Verkörperlichung des Utopischen: Bloch widerspricht damit der Tendenz in der idealistischen und auch in der marxistischen Tradition, das Utopische als primär mentale, bewusste oder theoretische Kategorie zu behandeln. Der aufrechte Gang zeigt, dass die utopische Orientierung eine körperliche ist: dass sie im Leib verankert ist, dass der Körper selbst Träger des *Noch-Nicht* ist, dass die Emanzipation eine leibliche Transformation bedeutet und nicht nur eine mentale oder soziale.

Aber in dieser körperlichen Fundierung liegt zugleich das Problem, das die feministische Philosophie identifiziert hat. Die Körperlichkeit, die Bloch als Grundlage der utopischen Orientierung beschreibt, ist nicht die Körperlichkeit überhaupt, sondern eine spezifische – und diese Spezifizität bleibt in Blochs Werk weitgehend unreflektiert. Die Figur des aufrechten Gangs ist in der europäischen Tradition, der Bloch entstammt und die er reproduziert, eine maskulin kodierte Figur: Aufrichtung, Würde, Selbstbehauptung und Zukunftsorientierung sind in den philosophischen, künstlerischen und politischen Traditionen dieser Kultur primär Attribute des männlichen Subjekts gewesen, während das weibliche Subjekt durch Komplementärkategorien bestimmt wurde – durch Erdverbundenheit, Körperlichkeit im Sinne des Reproduktiven, Beziehungsorientierung, Fürsorge.

Diese Kodierung ist nicht zufällig: Sie hat eine lange Geschichte in der philosophischen Tradition, die von Aristoteles' Konzeption der weiblichen Materie und des männlichen Geistes über Kants Zuschreibung der Rationalität primär zum männlichen Geschlecht bis zu Hegels Bestimmung der Frau als der Hüterin des Hauses und des Mannes als des welthistorischen Subjekts reicht. Bloch hat diese Tradition nicht unkritisch reproduziert – er hat keine explizite Theorie der Geschlechterhierarchie entwickelt und war in seiner persönlichen Haltung der Emanzipation der Frauen sympathisch gegenüber –, aber er hat die philosophischen Kategorien, in denen die Tradition die Geschlechterdifferenz kodiert hat, in seiner philosophischen Grundstruktur nicht kritisch revidiert. Das emanzipatorische Subjekt des aufrechten Gangs ist implizit maskulin, auch wenn Bloch nirgendwo behauptet, dass Frauen keinen aufrechten Gang vollziehen können oder sollen.

Die systematische Geschlechtsblindheit: Vier Dimensionen

Die Geschlechtsblindheit der blochschen Philosophie zeigt sich in vier systematischen Dimensionen, die zusammen das Ausmaß und die Tiefe des Problems sichtbar machen.

Die erste Dimension ist die Abwesenheit der Reproduktionsarbeit. Blochs Theorie des menschlichen Lebens und der gesellschaftlichen Verhältnisse konzentriert sich auf die Produktionsarbeit: auf die Arbeit, die Wert schafft, die gesellschaftliche Verhältnisse produziert und die das Terrain des Klassenkampfs konstituiert. Die Reproduktionsarbeit – die Arbeit der Pflege, der Ernährung, der Kindererziehung, der emotionalen Unterstützung, die in den meisten Gesellschaften überproportional von Frauen geleistet wird und die die Bedingung der Möglichkeit der Produktionsarbeit ist – erscheint in Blochs Werk so gut wie nicht. Diese Abwesenheit ist keine bloße Lücke in seiner Analyse: Sie hat systematische Konsequenzen für sein Verständnis der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Emanzipation. Eine Philosophie der Emanzipation, die die Reproduktionsarbeit ignoriert, kann die Unterdrückungsverhältnisse, die mit ihr verbunden sind, nicht vollständig analysieren und kann deshalb keine vollständige Theorie der Befreiung entwickeln.

Die feministische Ökonomie hat in diesem Zusammenhang gezeigt – von Silvia Federicis *Caliban and the Witch* (2004) bis zu Tithi Bhattacharyas Theorie der Sozialen Reproduktion –, dass die Abwertung und Unsichtbarmachung der Reproduktionsarbeit nicht eine marginale Eigenheit des Kapitalismus ist, sondern eine strukturelle Bedingung seiner Funktionsweise: Das Kapital akkumuliert, indem es die Reproduktionsarbeit als kostenlos behandelt und damit auf den Schultern derjenigen lastet, die sie leisten. Eine blochsche Philosophie, die diese strukturelle Bedingung nicht analysiert, hat das Wesen des Kapitalismus nicht vollständig verstanden und kann deshalb keine vollständige Theorie seiner Überwindung entwickeln.

Die zweite Dimension ist die Körperlichkeit ohne Geschlechtlichkeit. Bloch hat, wie erwähnt, die körperliche Fundierung des Utopischen betont und damit eine philosophische Stärke entwickelt, die ihn von vielen anderen marxistischen und idealistischen Theoretikern unterscheidet. Aber der Körper, den er beschreibt – der aufrecht gehende, nach vorne schauende, auf das *Noch-Nicht* orientierte Körper –, ist ein Körper ohne Geschlechtlichkeit: ein Körper, der weder die spezifischen Erfahrungen weiblicher Körperlichkeit – Menstruation, Schwangerschaft, Geburt, Stillzeit – noch die Erfahrungen des queeren oder des nicht-normativen Körpers kennt. Diese Auslassung ist philosophisch nicht trivial: Wenn der Körper der Träger des *Noch-Nicht* ist, wenn die utopische Orientierung eine körperliche ist, dann ist die Frage, welcher Körper diese Funktion übernimmt, keine Nebenfrage, sondern eine zentrale.

Die feministische Phänomenologie – von Simone de Beauvoirs Analyse der weiblichen Situation über Iris Marion Youngs Beschreibung des weiblichen Körpererlebens in *Throwing Like a Girl* (1980) bis zu Elizabeth Grosz' Theorie des Körpers in *Volatile Bodies* (1994) – hat gezeigt, dass die Erfahrung der Körperlichkeit fundamental verschieden ist, je nachdem, in welchem Körper man lebt und wie dieser Körper gesellschaftlich situiert ist. Der aufrecht gehende Körper, der in der öffentlichen Sphäre bewegt, der die Welt als seinen Handlungsraum erlebt, der mit dem Gefühl der Zukunftsorientierung und der Handlungsmacht ausgestattet ist – das ist, in der Analyse dieser Denkerinnen, in erheblichem Maß die Erfahrung des männlichen Körpers in patriarchalen Gesellschaften. Der weibliche Körper ist oft anders situiert: als sexualisiertes Blickobjekt, als verletzlich und

zu schützend, als primär auf andere bezogen. Diese andere Situierung ist nicht eine natürliche, sondern eine gesellschaftlich produzierte – aber sie ist real, und sie hat Konsequenzen für die Möglichkeit des aufrechten Gangs, die Bloch nicht reflektiert.

Die dritte Dimension ist die Abstraktion des Kollektivsubjekts. Blochs emanzipatorisches Kollektivsubjekt – die Klasse, das Volk, die unterdrückte Gemeinschaft – ist in seiner philosophischen Grundstruktur ein abstraktes Subjekt: Es ist homogen konstruiert und lässt die inneren Differenzierungen nach Geschlecht, Sexualität, Ethnizität und Körper weitgehend außer Acht. Diese Abstraktion reproduziert die feministische Kritik am klassischen Marxismus: Das universale Subjekt der Klasse ist in der Praxis oft das männliche Subjekt, das seine eigenen Erfahrungen und Interessen als die der Klasse insgesamt ausgibt und damit die spezifischen Erfahrungen und Interessen von Frauen, queeren Menschen und anderen marginalisierten Gruppen unsichtbar macht.

Kimberlé Crenshaws Intersektionalitätstheorie – die Überzeugung, dass verschiedene Achsen der Unterdrückung (Klasse, Geschlecht, Ethnizität, Sexualität) sich wechselseitig konstituieren und nicht getrennt voneinander analysiert werden können – ist die präziseste Herausforderung an die abstrahierende Tendenz des blochschen Kollektivsubjekts. Eine Philosophie der Emanzipation, die Intersektionalität nicht denkt, kann die Komplexität der Unterdrückungsverhältnisse nicht vollständig analysieren und produziert in ihrer politischen Praxis blinde Flecken, die die Emanzipation bestimmter Gruppen auf Kosten anderer vorantreiben.

Die vierte Dimension ist die Teleologie des Aufrechten Gangs als maskuline Progression. Die narrative Struktur der blochschen Geschichtsphilosophie – die Geschichte als Bewegung auf die Heimat hin, als Aufrichtung der gebeugten Menschheit, als Progression von der Vorgeschichte zur Geschichte – reproduziert eine spezifisch maskulin kodierte Erzählstruktur: die Erzählung des Helden, der Widerstände überwindet, nach vorne schreitet und sein Ziel erreicht. Diese Narrativstruktur ist nicht universal, sondern kulturell situiert: Sie ist die Struktur der epischen Tradition, die in der europäischen Kulturgeschichte primär männliche Protagonisten kennt und weibliche Figuren als Hindernisse, Hilfen oder Ziele des männlichen Wegs situiert.

Die feministische Erzähltheorie – von Teresa de Lauretis über Adrienne Rich bis zu Elaine Showalter – hat gezeigt, wie diese narrativen Strukturen die Subjektivitätskonstruktion und die politische Imagination prägen: Wer eine Geschichte der linearen Progression als die Geschichte erzählt, naturalisiert eine Subjektivitätsform als die universale, die in ihrer tiefsten Struktur eine spezifisch maskuline Erfahrung kodiert. Eine Philosophie, die diese narrative Struktur unreflektiert übernimmt, reproduziert die Geschlechterordnung, auch wenn sie explizit für die Emanzipation aller eintritt.

Die Konsequenz: Revision ohne Aufgabe

Diese vier Dimensionen der Geschlechtsblindheit konstituieren zusammen eine Herausforderung an die blochsche Philosophie, die – wie die Eurozentrismus-Problematik – nicht durch einfache Ergänzung bewältigt werden kann. Eine feministische Ergänzung Blochs – das Hinzufügen von Kapiteln über Frauen und Geschlecht zu seiner Philosophie – würde die strukturelle Problematik nicht lösen, weil diese Problematik nicht in der Abwesenheit von Inhalten, sondern in der Form seiner Grundkategorien liegt.

Was erforderlich ist, ist eine Revision der Grundkategorien selbst: eine Reformulierung des aufrechten Gangs, die seine körperliche Fundierung beibehält und dabei die Pluralität der körperlichen Situierungen anerkennt; eine Revision des Kollektivsubjekts, die seine emanzipatorische Dimension bewahrt und dabei die intersektionalen Differenzen integriert; und eine Transformation der teleologischen Geschichtsnarrative, die die Zukunftsorientierung erhält und dabei die zirkulären, reziproken und relationalen Zeitlichkeiten einschließt, die von feministischen und nicht-westlichen Traditionen formuliert worden sind.

Diese Revision ist keine Selbstaufgabe der blochschen Philosophie, sondern – wie im Fall des Eurozentrismus – ihre Weiterentwicklung. Eine Philosophie des aufrechten Gangs, die alle Körper in ihrer spezifischen Situiertheit einschließt; eine Philosophie des Kollektivsubjekts, die die intersektionalen Differenzen nicht als Störungen, sondern als konstitutive Dimensionen der emanzipatorischen Praxis versteht; eine Philosophie der Geschichte, die die lineare Progression mit den reziproken und relationalen Zeitlichkeiten in Verbindung bringt – das wäre eine Philosophie des *Noch-Nicht*, die ihrer eigenen Universalitätsbehauptung näher käme als Blochs eigene Formulierung. Wie diese Revision in der Auseinandersetzung mit der Queer Theory und der relationalen Subjektphilosophie vollzogen werden kann, ist die Frage, der die folgenden Unterkapitel nachgehen.

11.2.2 Queer Theory als Erweiterung des Noch-Nicht

Die Diagnose der Geschlechtsblindheit des aufrechten Gangs hat gezeigt, dass die Problematik nicht auf der Ebene der Inhalte liegt – nicht darin, dass Bloch zu wenig über Frauen oder Geschlecht geschrieben hat –, sondern in der Struktur seiner Grundkategorien: in der Körperlichkeit ohne Geschlechtlichkeit, in der Abstraktion des Kollektivsubjekts, in der teleologischen Narrativ der Progression. Die Queer Theory, wie sie seit den frühen 1990er Jahren entwickelt worden ist, bietet hier nicht einfach eine weitere Ergänzung dieser Grundkategorien, sondern eine philosophische Perspektive, die an den gleichen strukturellen Punkten ansetzt und dabei Einsichten entwickelt, die für die Transformation der blochschen Philosophie außerordentlich produktiv sind. Das vorliegende Unterkapitel entwickelt diese Verbindung in einer Weise, die weder die Queer Theory in das blochsche System einpasst noch die blochsche Philosophie durch die Queer Theory ersetzt, sondern die produktive Spannung zwischen beiden entfaltet und aus ihr eine Erweiterung des *Noch-Nicht* gewinnt, die beiden Positionen neue Ressourcen erschließt.

Queer Theory: Grundlagen und philosophische Substanz

Die Queer Theory entstand aus der Verbindung von LGBTQ+-Aktivismus und poststrukturalistischer Philosophie, hat aber eine philosophische Substanz entwickelt, die weit über ihren Entstehungskontext hinausgeht. Ihre Kernthesen betreffen nicht nur die Fragen der Sexualität und des Geschlechts, sondern die fundamentaleren Fragen nach der Konstitution von Identität, Normalität und Abweichung, die für die politische Philosophie insgesamt relevant sind.

Judith Butlers *Gender Trouble* (1990) und *Bodies That Matter* (1993) haben die konzeptuelle Grundlage gelegt: Die These, dass das Geschlecht nicht eine natürliche Tatsache ist, die der Sprache und der Kultur vorausliegt, sondern eine performative Konstitution – etwas, das durch wiederholende Praktiken hervorgebracht und stabilisiert wird –, hat eine Verschiebung

in der politischen Philosophie eingeleitet, die weit über die Geschlechterfrage hinausreicht. Sie zeigt, dass Identitäten generell performativ konstituiert sind: dass es kein substanzielles Subjekt gibt, das seinen Identitäten vorausliegt und sie dann zum Ausdruck bringt, sondern dass das Subjekt selbst durch die zitierenden Wiederholungen von Normen hervorgebracht wird, ohne je vollständig mit diesen Normen zusammenzufallen.

Eve Kosofsky Sedgwicks *Epistemology of the Closet* (1990) und *Tendencies* (1993) haben die Queer Theory in einer anderen Richtung weiterentwickelt: Sie haben gezeigt, wie die Heteronormativität – die Ordnung, die Heterosexualität als natürliche Norm setzt und alle anderen sexuellen Orientierungen als Abweichung definiert – die gesamte Kultur durchzieht und nicht nur die explizit sexuellen Bereiche betrifft. Sedgwicks Analyse der homo/hetero-Dichotomie als strukturierender Achse der modernen Kultur hat deutlich gemacht, dass die Überwindung dieser Dichotomie eine kulturelle Revolution erfordern würde, die weit tiefer geht als die bloße Toleranz nicht-heterosexueller Lebensformen.

Michael Warners Konzept der Heteronormativität und Lee Edelmans *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (2004) haben die politischen Implikationen der Queer Theory weiterentwickelt. Edelmans These, dass die politische Ordnung der Moderne strukturell auf der Reproduktivität basiert – auf dem Bild des Kindes als Symbol der Zukunft, für die alle Gegenwart geopfert wird –, und dass queere Politik dieser Ordnung durch die Verweigerung der Reproduktivitätslogik Widerstand leisten muss, hat – trotz ihrer übermäßigen Radikalität – eine philosophisch präzise Herausforderung an jede teleologische Zukunftsphilosophie formuliert, einschließlich der blochschen.

José Esteban Muñoz' Antwort auf Edelman in *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* (2009) ist die produktivste queer-theoretische Position für den Dialog mit Bloch: Seine These, dass Queerness das ist, was wir noch nicht sind – ein Horizont, der in der Gegenwart als Vorschein erscheint –, ist eine explizite Rehabilitation des utopischen Denkens gegen Edelmans Anti-Futurismus und zugleich eine genuine Erweiterung der blochschen Kategorie des *Noch-Nicht* in die queer-theoretische Dimension.

Queer als Onto-Kategorie: Jenseits der Identitätspolitik

Die philosophisch produktivste Verbindung zwischen Queer Theory und Blochs Philosophie liegt nicht auf der Ebene der Identitätspolitik – der Forderung nach Anerkennung und Rechten für LGBTQ+-Personen –, sondern auf der Ebene der Ontologie: in der Frage, was es bedeutet, dass Identitäten performativ konstituiert, normativen Wiederholungen unterworfen und in sich unstabil sind. Diese ontologische Dimension der Queer Theory ist für die blochsche Philosophie nicht peripher, sondern zentral: Sie berührt die Frage nach der Struktur des Subjekts, die Frage nach der Beziehung zwischen Sein und Werden und die Frage nach der Offenheit des Möglichen gegenüber der Schließung durch Normalitätsnormen.

Das queere Subjekt ist, in der philosophischen Tradition der Queer Theory, paradigmatisch das Subjekt, das nicht vollständig in die normativen Kategorien der herrschenden Ordnung passt: das durch seine Nichtpassung die Konstruiertheit dieser Kategorien sichtbar macht und damit – ob gewollt oder nicht – die ontologische Offenheit demonstriert, die in der Struktur der Wirklichkeit immer schon angelegt ist. Diese Funktion des queeren Subjekts als Demonstrant der ontologischen Offenheit ist in Blochs Kategorien als eine Form des

Vorscheins lesbar: Das queere Subjekt zeigt durch seine bloße Existenz, dass die Wirklichkeit mehr Möglichkeiten enthält als die herrschende Ordnung realisiert und zulässt, und es zeigt dies nicht als abstrakte These, sondern als gelebte Erfahrung der Nichtpassung.

Dies ist eine Erweiterung des blochschen Vorschein-Begriffs, die Bloch selbst nicht entwickelt hat: der Vorschein nicht nur in Kunst und Kultur, sondern in der Lebensform selbst – in der Art, wie queere Menschen ihr Leben gestalten, ihre Beziehungen organisieren, ihre Körperlichkeit erfahren und ihre Gemeinschaft konstituieren. Diese Lebensformen sind konkrete Utopien in einem sehr direkten Sinne: Sie realisieren Möglichkeiten, die in der normativen Ordnung als nicht-existent oder deviant behandelt werden, und zeigen damit, dass eine andere Weise des Lebens real und nicht nur theoretisch möglich ist.

Die Herausforderung an Blochs Teleologie: Queere Zeitlichkeit

Die Queer Theory hat eine spezifische Theorie der Zeitlichkeit entwickelt, die die blochsche Zukunftsprimität auf eine Weise herausfordert, die über die bereits diskutierte nicht-westliche Kritik hinausgeht. Judith Halberstam hat in *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* (2005) das Konzept der *queer temporality* entwickelt: eine Zeitlichkeit, die sich den normativen Lebenszyklen der Heteronormativität – Heirat, Reproduktion, Karriere, Alterung – entzieht und alternative Rhythmen, Intensitäten und Orientierungen entwickelt, die nicht auf ein teleologisches Ziel, sondern auf die Qualität der Gegenwart ausgerichtet sind.

Diese queere Zeitlichkeit ist keine bloße Zeitlosigkeit oder Gegenwärtigkeit: Sie enthält eine eigene Form der Zukunftsorientierung, aber eine, die nicht durch die Strukturen der Reproduktivitätslogik geformt ist. Sie fragt nicht, was das Leben des Kindes ermöglichen wird, sondern was das Leben des gegenwärtigen Subjekts ermöglicht; sie orientiert sich nicht an den normativen Lebenszeiten der heteronormativen Gesellschaft, sondern an den spezifischen Rhythmen und Intensitäten queerer Lebensformen. Diese alternative Temporalität ist für die blochsche Philosophie philosophisch wichtig, weil sie zeigt, dass die Zukunftsorientierung nicht notwendig die Form der linearen Progression annehmen muss: Hoffnung kann auch eine Orientierung auf eine qualitativ andere Gegenwart sein, nicht nur auf eine bessere Zukunft.

Lee Edelmans radikale These – dass queere Politik die Reproduktivitätslogik durch die Bejahung der Negativität, des Todestriebs, der Anti-Zukunft ersetzen soll – ist, wie bereits in früheren Kapiteln argumentiert, aus blochscher Perspektive eine Einseitigkeit des Kältestroms ohne Wärmestrom: Sie identifiziert die ideologische Funktion der Reproduktivitätslogik präzise, aber sie entwickelt keine alternative positive Orientierung, die die utopische Energie mobilisiert. Die blochsche Antwort auf Edelman – und auf die anti-utopische Tendenz in der Queer Theory allgemein – ist die Insistenz auf der Notwendigkeit des Wärmestroms: auf der produktiven Verbindung von Kritik und Antizipation, von Nein zum Bestehenden und Ja zum Möglichen, die die *docta spes* konstituiert.

Muñoz hat diese blochsche Antwort implizit formuliert, als er gegen Edelman die queere Utopik rehabilitiert: Queerness als das, was wir noch nicht sind, ist eine genuine Form des *Noch-Nicht* – eine Antizipation von Möglichkeiten des Lebens, die in der normativen

Ordnung nicht realisiert sind, aber in ihr als Latenzen vorhanden sind und durch queere Praxis realisiert werden können. Diese Formulierung verbindet die queer-theoretische Kritik der Heteronormativität mit der blochschen Ontologie des Möglichen und erzeugt eine Synthese, die philosophisch präziser ist als jede der beiden Positionen allein.

Die Erweiterung des Noch-Nicht: Was Queer Theory Bloch gibt

Die Verbindung von Queer Theory und blochscher Philosophie ist keine einlinige: Die Queer Theory erweitert Bloch, und Bloch erweitert die Queer Theory. Dieser Abschnitt entwickelt, was die Queer Theory der blochschen Philosophie gibt – die nächste Sektion wird die umgekehrte Richtung beschreiben.

Die erste Erweiterung betrifft die Pluralisierung des Subjekts. Die blochsche Philosophie tendiert, wie die feministische Kritik gezeigt hat, zu einem abstrakten Subjektbegriff, der die Differenzen in der körperlichen, sexuellen und relationalen Situierung der Menschen überspielt. Die Queer Theory insistiert auf der fundamentalen Verschiedenheit der Situierungen: Queere Menschen erfahren die Welt anders als nicht-queere – nicht weil sie eine andere Natur haben, sondern weil sie in anderen gesellschaftlichen Verhältnissen leben, anderen Normalitätszwängen ausgesetzt sind und andere Formen von Ausschluss und Widerstand erfahren. Diese Verschiedenheit der Situierungen ist für das *Noch-Nicht* nicht irrelevant: Sie bedeutet, dass das *Noch-Nicht* für verschiedene Subjekte verschiedene konkrete Formen annimmt und dass eine Philosophie des *Noch-Nicht* diese Verschiedenheit nicht unter einer abstrakten Einheit verschwinden lassen darf.

Die zweite Erweiterung betrifft die Sichtbarmachung der Normen. Die Queer Theory hat gezeigt, dass die Normalitätsnormen, die bestimmte Subjekte als deviant markieren, nicht naturgegeben sind, sondern historisch produziert und durch Wiederholung stabilisiert werden. Diese Einsicht ist für die blochsche Philosophie nicht peripher: Sie verschärft die Diagnose, was die bestehende Ordnung des Sinnlichen – in Rancières Terminologie – konstituiert und welche Möglichkeiten sie durch die Normalisierung bestimmter Lebensformen und die Pathologisierung anderer ausschließt. Eine Philosophie des *Noch-Nicht*, die die Normalisierungsmechanismen nicht durchschaut, ist in Gefahr, das Mögliche an der Norm zu orientieren und damit die Schließung des Möglichkeitsraums, gegen die sie ankämpft, in ihrer eigenen normativen Struktur zu reproduzieren.

Die dritte Erweiterung betrifft die Körperlichkeit in ihrer Pluralität. Bloch hat die Körperlichkeit als Grundlage des Utopischen betont, aber der Körper, den er beschreibt, ist in seiner Geschlechtslosigkeit eine Abstraktion. Die Queer Theory hat gezeigt, dass Körper in ihrer Materialität immer schon sexuiert, geschlechtlich kodiert und gesellschaftlich situiert sind – und dass diese Situierung die ästhetische und politische Erfahrung fundamental prägt. Eine blochsche Philosophie, die diese Pluralität der Körperlichkeit integriert, würde den Vorschein nicht nur als Erfahrung des abstrakten Subjekts beschreiben, sondern als Erfahrung spezifisch situierter Körper: als die Erfahrung des queeren Körpers, der in einer Welt lebt, die ihn als deviant markiert, und der in dieser Erfahrung eine spezifische Form der Hoffnung entwickelt – die Hoffnung auf eine Welt, in der seine Existenzweise nicht Abweichung, sondern eine unter vielen möglichen Formen des Lebens ist.

Die vierte Erweiterung betrifft die Gemeinschaft als queere Praxis. Die queere Gemeinschaft hat in ihrer Geschichte Formen der Solidarität, der gegenseitigen Fürsorge und der

kollektiven Selbstermächtigung entwickelt, die weder die abstrakten Formen der Klassensolidarität noch die organischen Formen der ethnischen oder nationalen Gemeinschaft reproduzieren, sondern eigene relationale Strukturen entwickelt haben: Wahlverwandtschaften (*chosen families*), die über die biologische Familie hinausgehen; Solidarnetze, die auf geteilter Erfahrung der Marginalisierung beruhen; Formen der kollektiven Identität, die flüssiger, weniger essentialistisch und mehr auf gemeinsame Praxis als auf gemeinsame Substanz gegründet sind. Diese queeren Gemeinschaftsformen sind für Blochs Kollektivsubjekt eine Herausforderung und Bereicherung zugleich: Sie zeigen, dass kollektive Subjektivität andere Formen annehmen kann als die, die Bloch beschrieben hat, und dass diese anderen Formen genuine utopische Energie tragen.

Was Bloch der Queer Theory gibt: Die ontologische Grundlage

Die Gegenrichtung der Verbindung ist mindestens ebenso bedeutsam: Was gibt Bloch der Queer Theory, was sie ohne ihn nicht hat?

Die wichtigste Ressource, die Bloch der Queer Theory bietet, ist die ontologische Fundierung der Hoffnung. Die Queer Theory hat, in ihrer dominant poststrukturalistischen Version, eine Neigung zum Agnostizismus in ontologischen Fragen: Sie beschreibt die Konstruiertheit der Normen präzise, aber sie enthält sich der Frage, ob es in der Wirklichkeit selbst Tendenzen gibt, die die queere Existenz als genuinen Vorschein des Möglichen auszeichnen, oder ob die queere Praxis nur eine unter vielen möglichen Weisen der Normendekonstruktion ist, ohne privilegierten ontologischen Status.

Bloch gibt dieser Frage eine Antwort: Das queere Subjekt ist nicht bloß eine zufällige Abweichung von der Norm, sondern ein Vorschein der ontologischen Offenheit der Materie selbst – der Tatsache, dass die Wirklichkeit immer mehr Möglichkeiten enthält als die herrschende Ordnung realisiert. Diese ontologische Fundierung gibt der queeren Hoffnung eine Verankerung, die über den bloßen Wunsch und über die dekonstruktive Praxis hinausgeht: Sie verankert die queere Utopik in der Struktur der Wirklichkeit selbst und macht sie damit zu einem konkreten Möglichen, das nicht gegen die Wirklichkeit erkämpft wird, sondern aus ihr hervorgeht.

Die zweite Ressource, die Bloch der Queer Theory bietet, ist die Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom. Die Queer Theory hat den Kältestrom außerordentlich gut entwickelt: die Analyse der Normalisierungsmechanismen, die Dekonstruktion der Heteronormativität, die Enthüllung der Konstruiertheit der vermeintlich natürlichen Geschlechter- und Sexualitätsordnung. Aber sie hat, wie Muñoz gegen Edelman zeigt, Schwierigkeiten, den Wärmestrom zu entwickeln: die positive Antizipation des Möglichen, die affektive Orientierung auf eine andere Weise des Lebens, die kollektive Hoffnung, die über die Dekonstruktion des Bestehenden hinausgeht. Bloch liefert den konzeptuellen Rahmen, in dem dieser Wärmestrom artikuliert und mit dem Kältestrom in eine produktive Dialektik gebracht werden kann.

Die dritte Ressource ist die konkrete Utopie als Methode. Die Queer Theory tendiert bisweilen zur Verallgemeinerung der queeren Erfahrung als Modell der Subversion schlechthin: zur Behandlung des Queeren als eines universalen Paradigmas der Normendekonstruktion, das auf alle gesellschaftlichen Verhältnisse angewandt werden kann. Bloch gibt der Queer Theory das Korrektiv der Konkretheit: Die Queer Theory ist

politisch produktiv, wenn sie konkrete utopische Praxis entwickelt – wenn sie aus der Dekonstruktion der Heteronormativität konkrete Möglichkeiten des anders-Lebens, anders-Liebens und anders-Zusammenlebens entwickelt, die in den Tendenzen der Wirklichkeit verankert sind. Eine abstrakte Theorie der Normendekonstruktion, die keine konkreten Keimformen des Anderen identifiziert und stärkt, ist, in Blochs Terminologie, abstrakte Utopie: philosophisch interessant, aber politisch folgenlos.

Die Synthese: Queer als konkrete Utopie des Noch-Nicht

Die Verbindung von Queer Theory und blochscher Philosophie führt zu einer Synthese, die sich als *queer als konkrete Utopie des Noch-Nicht* formulieren lässt: einer Praxis und einer Theorie, die das queere Subjekt nicht als bloße Abweichung von der Norm, sondern als Vorschein der ontologischen Offenheit versteht; die die Dekonstruktion der Heteronormativität mit der Antizipation anderer Möglichkeiten des Lebens verbindet; und die die queere Gemeinschaft als Keimform einer anderen Weise des Zusammenlebens versteht, die über die normativen Grenzen der herrschenden Ordnung hinausweist.

Diese Synthese ist philosophisch und politisch produktiv, weil sie beiden Positionen das gibt, was sie allein nicht vollständig entwickeln können: der Queer Theory die ontologische Fundierung und die positive utopische Energie, die ihre kritische Praxis orientiert; der blochschen Philosophie die körperliche, sexuelle und relationale Konkretheit, die ihre Kategorien des Subjekts und der Emanzipation aus ihrer abstrakten Geschlechtslosigkeit herausführt und in die Pluralität der tatsächlichen Lebenssituierungen verankert. Aus dieser Verbindung entsteht eine Philosophie des *Noch-Nicht*, die dem Anspruch der *docta spes* in einer Dimension näher kommt, in der Bloch selbst ihn nicht vollständig eingelöst hat: der Dimension der körperlichen, sexuellen und relationalen Konkretion des utopischen Subjekts.

11.2.3 Relationale versus autonome Subjektivität

Die Analyse der Geschlechtsblindheit des aufrechten Gangs und der queer-theoretischen Erweiterung des *Noch-Nicht* hat eine Frage in den Vordergrund gerückt, die philosophisch fundamentaler ist als die Einzelfragen nach Geschlecht und Sexualität: die Frage nach der Grundstruktur des Subjekts selbst. Das Subjekt, das den aufrechten Gang vollzieht, das hofft, das das *Noch-Nicht* antizipiert – ist es in seiner tiefsten philosophischen Verfassung ein autonomes Subjekt, das in sich eine eigene Substanz hat und aus dieser Substanz heraus auf die Welt wirkt? Oder ist es ein relationales Subjekt, das durch seine Beziehungen konstituiert wird und das seine Handlungsmacht nicht aus einer inneren Substanz, sondern aus der Konfiguration seiner Verbindungen mit anderen schöpft? Diese Frage ist für Blochs Philosophie nicht peripher: Sie betrifft die Grundstruktur seines Subjektbegriffs und damit die philosophische Kohärenz seiner gesamten Utopik.

Die Ambivalenz des blochschen Subjekts

Blochs Subjektbegriff ist in sich ambivalent, und diese Ambivalenz ist philosophisch produktiv, wenn sie explizit gemacht und entfaltet wird. Auf der einen Seite tendiert Bloch zu einem autonomen Subjektbegriff: Das Subjekt des aufrechten Gangs ist eines, das in sich eine Würde trägt, die unabhängig von seinen Beziehungen besteht; das kollektive Subjekt der Hoffnung ist eines, das aus dem inneren Drang nach dem *Noch-Nicht* handelt und nicht primär durch externe Verhältnisse konstituiert wird; und der Begriff der Heimat als Ziel der

Geschichte setzt ein Subjekt voraus, das dieses Ziel anstrebt und das in seiner Strebensbewegung eine Art von Identität besitzt, die die Veränderungen der Geschichte überdauert.

Auf der anderen Seite enthält Blochs Philosophie genuine relationale Dimensionen: Das Kollektivsubjekt entsteht aus der Verdichtung kollektiver Erfahrungen und ist damit mehr als die Summe individueller Subjekte; die utopische Energie wird durch kulturelle Praktiken, ästhetische Erfahrungen und politische Gemeinschaften geformt und kann nicht von einem isolierten Individuum allein entwickelt werden; und Blochs Naturphilosophie, die die Natur als Mitsubjekt des historischen Prozesses beschreibt, impliziert eine Relationalität, die über die rein menschliche Gemeinschaft hinausgeht.

Diese Ambivalenz ist keine philosophische Inkohärenz: Sie ist der Ausdruck einer echten philosophischen Spannung, die Bloch nicht vollständig aufgelöst hat und die durch die feministische und queer-theoretische Herausforderung explizit gemacht wird. Die Frage ist, welche Seite dieser Ambivalenz philosophisch stärker zu gewichten ist – und ob die blochsche Philosophie in ihren Grundkategorien eher zum Autonomen oder zum Relationalen tendiert.

Die ehrliche Antwort lautet: Sie tendiert strukturell zum Autonomen, auch wenn sie relationale Dimensionen enthält. Die Figur des aufrechten Gangs ist eine des aufgerichteten Individuums – auch wenn dieses Individuum im kollektiven Subjekt aufgeht, ist die Grundbewegung eine der Aufrichtung aus der gebückten Haltung, die eine Stärkung der inneren Substanz impliziert. Die Kategorie der Heimat als Ziel ist eine, die ein Subjekt voraussetzt, das weiß, wonach es sich sehnt, auch wenn diese Sehnsucht kollektiv ist. Und die Kategorie des Dunkels des gelebten Augenblicks – die Undurchsichtigkeit des Subjekts für sich selbst – impliziert trotz aller Offenheit eine Innerlichkeit, die dem Subjekt eigentümlich ist und die es von seinen Außenbeziehungen unterscheidet.

Diese strukturelle Tendenz zum Autonomen ist das, was die feministische Subjektkritik herausfordert: Sie zeigt, dass die autonome Subjektivität, die Bloch als Grundlage der utopischen Orientierung beschreibt, eine philosophische Konstruktion ist, die bestimmte Erfahrungen – insbesondere die Erfahrungen von Abhängigkeit, Verletzlichkeit, Fürsorge und relationaler Konstitution – als sekundär oder als zu überwindende Beschränkungen behandelt, anstatt sie als konstitutive Dimensionen der Subjektivität selbst anzuerkennen.

Die feministische Subjektkritik: Von der Autonomie zur Relationalität

Die feministische Philosophie hat seit den 1970er Jahren eine umfassende Kritik des autonomen Subjektbegriffs entwickelt, die verschiedene philosophische Traditionen traversiert und die für die Transformation der blochschen Subjektkonzeption unmittelbar relevant ist.

Carol Gilligans *In a Different Voice* (1982) ist in gewissem Sinne der Ausgangspunkt dieser Tradition: Gilligan zeigte, dass die dominante Theorie der moralischen Entwicklung – Kohlbergs Stufentheorie – eine Entwicklungslogik beschreibt, die primär an der Erfahrung von Jungen und Männern orientiert ist und in der die Autonomie – die Fähigkeit, unabhängig von Beziehungen und Konventionen nach universalen Prinzipien zu urteilen – als höchste Stufe moralischer Reife gilt. Gilligans eigene Forschung zeigte demgegenüber, dass viele

Frauen moralische Entscheidungen primär in einem Kontext von Beziehungen und Fürsorge treffen und dass diese andere Orientierung nicht als moralisch weniger entwickelt, sondern als genuine Alternative zur Prinzipienethik verstanden werden muss. Diese Ethik der Fürsorge (*care ethics*) war der erste systematische Versuch, eine relationale Moralphilosophie zu entwickeln, die nicht die Autonomie, sondern die Verbundenheit als moralische Grundkategorie setzt.

Nel Noddings, Virginia Held und Joan Tronto haben diese Ethik der Fürsorge weiterentwickelt und dabei gezeigt, dass sie nicht nur eine Ergänzung zur Prinzipienethik ist, sondern eine alternative philosophische Grundlage, die das Verhältnis zwischen Autonomie und Abhängigkeit, zwischen Selbst und anderen fundamental anders bestimmt. Die Grundthese der Fürsorgeethik ist, dass alle Menschen in fundamentaler Weise von anderen abhängig sind – nicht nur in der Kindheit und im Alter, sondern strukturell und dauerhaft –, und dass diese Abhängigkeit nicht eine zu überwindende Beschränkung, sondern eine konstitutive Dimension der menschlichen Existenz ist, die normativ anerkannt und institutionell unterstützt werden muss.

Für die blochsche Philosophie ist diese Einsicht von unmittelbarer Relevanz: Das aufrechte Subjekt, das in seiner Würde auf das *Noch-Nicht* zuschreitet, ist ein Subjekt, das die eigene Verletzlichkeit und Abhängigkeit oft gerade dadurch demonstriert, dass es sich von ihnen zu emanzipieren sucht. Aber die Emanzipation von Abhängigkeit ist, wie die Fürsorgeethik zeigt, eine falsche Emanzipation: Sie befreit das Subjekt nicht, sondern isoliert es von den Beziehungen, die sein Leben konstituieren, und externalisiert die Fürsorgearbeit auf andere – typischerweise auf Frauen –, die damit unsichtbar gemacht werden. Eine genuine Emanzipation wäre eine, die die Abhängigkeit nicht überwindet, sondern transformiert: von unfreiwilliger und ungleichwertiger zu freiwilliger und reziproker Fürsorge, und die damit die relationale Konstitution des Subjekts nicht leugnet, sondern als Grundlage des guten Lebens anerkennt.

Eva Feder Kittay hat in *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency* (1999) diese Einsicht in ihrer schärfsten Form formuliert: Alle Theorien der Gerechtigkeit, die von autonomen Subjekten ausgehen, sind strukturell blind für die Wirklichkeit der Abhängigkeit und der Fürsorge, und diese Blindheit macht sie nicht nur unvollständig, sondern ungerecht: Sie perpetuieren die Unsichtbarkeit der Fürsorgearbeit und die Marginalisierung derer, die sie leisten. Eine Gerechtigkeitstheorie, die das Fundament der Gerechtigkeit in den Verhältnissen der Abhängigkeit und der Fürsorge verankert – die fragt, wie die Bedingungen des guten Lebens für alle Menschen, einschließlich der Abhängigen und der Fürsorgenden, gestaltet werden müssen –, ist nicht nur gerechter, sondern auch realistischer: Sie geht von der tatsächlichen Verfassung des menschlichen Lebens aus statt von einer philosophischen Fiktion des autonomen Subjekts.

Relationale Ontologie: Jenseits der Dichotomie

Die feministische Subjektkritik tendiert bisweilen dazu, die Dichotomie von autonomem und relationalem Subjekt zu stabilisieren, indem sie das relationale als Alternative zum autonomen setzt. Diese Tendenz ist philosophisch problematisch, weil sie eine falsche Wahl konstruiert: zwischen einem Subjekt, das vollständig autonom ist und keine konstitutiven Beziehungen hat, und einem Subjekt, das vollständig relational ist und keine eigene

Substanz besitzt. Beide Extreme sind philosophisch unhaltbar: Das vollständig autonome Subjekt ist eine Fiktion, die die strukturelle Abhängigkeit des Menschen ignoriert; das vollständig relationale Subjekt droht, in der Auflösung der Grenzen zwischen dem Selbst und dem anderen die Bedingungen für Handlungsmacht und politische Praxis zu unterminieren.

Die philosophisch präzisere Alternative ist eine relationale Ontologie, die die Konstitution des Subjekts durch Beziehungen anerkennt, ohne das Subjekt in diesen Beziehungen aufgehen zu lassen: eine Ontologie, in der das Subjekt in seinen Beziehungen entsteht, sich entwickelt und seine Handlungsmacht gewinnt, ohne dabei eine Grenze zwischen sich und anderen preiszugeben, die für politische Praxis und für ethische Verantwortung notwendig ist. Diese relationale Ontologie ist weder das Beibehalten des autonomen Subjekts noch seine Auflösung: Sie ist seine Transformation.

Für Blochs Konzept bedeutet diese Transformation die Revision seiner Grundkategorien in Richtung einer relationalen Ontologie, die seine emanzipatorischen Impulse beibehält und dabei die feministische Kritik integriert. Das aufrechte Subjekt wäre dann nicht mehr das Subjekt, das sich aus der Abhängigkeit aufrichtet und in der Autonomie sein Ziel findet, sondern das Subjekt, das in seinen Beziehungen eine Form der Würde entwickelt, die weder Abhängigkeit noch Isolation ist: eine reziproke Verbundenheit, in der die Einzelnen füreinander sorgen und sich dabei gegenseitig in ihrer Handlungsmacht stärken.

Virginia Woolf hat dieses Bild in einer Weise entwickelt, die philosophisch präziser ist als viele akademische Formulierungen: In *A Room of One's Own* (1929) beschreibt sie nicht die Autonomie des Genies, das unabhängig von allen Beziehungen schafft, sondern die spezifischen materiellen und sozialen Bedingungen, die Menschen – und besonders Frauen – brauchen, um ihr kreatives und intellektuelles Potential zu entfalten. Die Autonomie, die Woolf fordert, ist keine Isolation, sondern eine Form der Verbundenheit, die die eigene Entwicklung ermöglicht: ein Zimmer für sich, aber in einem Haus mit anderen; Unabhängigkeit von bestimmten Abhängigkeiten, aber Abhängigkeit von anderen – von Büchern, von Erinnerungen, von Gemeinschaften, von Traditionen, die das Denken nähren.

Vulnerabilität und Handlungsmacht: Eine produktive Spannung

Die relationale Subjektontologie bringt eine Spannung in den Vordergrund, die philosophisch produktiv ist, wenn sie nicht vorschnell aufgelöst wird: die Spannung zwischen Vulnerabilität und Handlungsmacht. Das relationale Subjekt ist vulnerabel – es ist verletzbar, abhängig, von anderen konstituiert und deshalb nicht vollständig Herr seiner eigenen Geschichte. Und zugleich ist es handlungsmächtig – es kann Entscheidungen treffen, Widerstand leisten, Alternativen entwickeln und auf das *Noch-Nicht* hin orientiert handeln.

Diese Spannung ist für Bloch nicht fremd: Sein Begriff des Kollektivsubjekts enthält sie implizit, weil das Kollektivsubjekt immer in Verhältnissen der Unterdrückung operiert und aus diesen Verhältnissen heraus Handlungsmacht gewinnt. Aber Bloch tendiert dazu, diese Spannung durch eine teleologische Bewegung aufzulösen: Die Vulnerabilität ist das zu Überwindende, die Handlungsmacht das zu Erreichende, und die Geschichte ist die Bewegung von der einen zur anderen. Diese teleologische Auflösung der Spannung ist das, was die feministische Subjektphilosophie herausfordert: Vulnerabilität ist nicht bloß das Zu-Überwindende, sondern eine permanente Grundstruktur des Lebens, die durch keine

Emanzipation vollständig überwunden wird und die – wenn sie als solche anerkannt wird – zur Grundlage einer anderen, tieferen Form von Handlungsmacht werden kann.

Judith Butler hat in *Precarious Life* (2004) und *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015) diese andere Handlungsmacht beschrieben: die Handlungsmacht, die aus der geteilten Vulnerabilität entsteht, aus dem Wissen, dass alle Menschen verletzbar sind und dass diese gemeinsame Verletzbarkeit die Grundlage der Solidarität ist, nicht ihre Überwindung. Diese Form der Handlungsmacht ist für Blochs Konzept des aufrechten Gangs philosophisch bedeutsam, weil sie zeigt, dass die Utopik der Verletzbarkeit nicht trotz, sondern wegen ihr möglich ist: Das *Noch-Nicht* ist nicht das, was erreicht wird, wenn die Vulnerabilität überwunden ist, sondern das, was aus der gemeinsamen Anerkennung und Transformation der Vulnerabilität entsteht.

Politische Subjektivität als relationale Praxis

Die relationale Subjektontologie hat unmittelbare Konsequenzen für die Frage, wie politische Subjektivität unter gegenwärtigen Bedingungen verstanden werden muss. Das autonome Subjekt der klassischen politischen Theorie – das Individuum, das aus freiem Willen und kraft eigener Ressourcen an der politischen Gemeinschaft teilnimmt – ist, wie die feministische Kritik gezeigt hat, eine philosophische Fiktion, die bestimmte Menschen strukturell aus der politischen Gemeinschaft ausschließt: all jene, deren Abhängigkeiten so groß sind, dass die Voraussetzungen des autonomen politischen Handelns für sie nicht gegeben sind.

Die relationale Subjektontologie denkt politische Subjektivität anders: als eine Praxis, die in Beziehungen entsteht und durch Beziehungen ermöglicht wird. Das politische Subjekt ist nicht das autonome Individuum, sondern die relationale Konstellation: die Gemeinschaft, die in geteilten Erfahrungen, Sehnsüchten und Kämpfen entsteht und die dabei Formen der kollektiven Handlungsmacht entwickelt, die kein isoliertes Individuum besitzen kann. Diese relationale politische Subjektivität ist näher an dem, was Bloch als Kollektivsubjekt beschreibt, als an dem, was die liberale Tradition als politisches Subjekt versteht; aber sie ist konkreter und weniger abstrakt als Blochs eigene Formulierung, weil sie die spezifischen Beziehungen, in denen das Kollektivsubjekt entsteht – die Fürsorgebeziehungen, die Solidaritätsnetzwerke, die affektiven Verbindungen –, als konstitutiv anerkennt und nicht als bloße Begleiterscheinungen des politischen Handelns.

Die gegenwärtigen politischen Bewegungen, die am überzeugendsten eine relationale politische Subjektivität realisieren, sind jene, die nicht mit einem fertigen politischen Programm beginnen, sondern mit der gemeinsamen Erfahrung von Verletzlichkeit und Abhängigkeit: die Bewegungen der Pflegerinnen und Pflegearbeiter, die für bessere Bedingungen der Fürsorgearbeit kämpfen; die Klimagerechtigkeitsbewegungen, die aus der geteilten Erfahrung der ökologischen Bedrohung kollektive politische Energie entwickeln; die Gemeinschaften des gegenseitigen Beistands (*mutual aid*), die in der Erfahrung der Unzulänglichkeit staatlicher Fürsorge alternative Formen der kollektiven Fürsorge entwickeln. All diese Bewegungen sind, in Blochs Kategorien, Keimformen des relational verfassten Kollektivsubjekts, das die relationale Subjektontologie fordert.

Bloch transformiert: Das relationale Noch-Nicht

Die Integration der relationalen Subjektontologie in die blochsche Philosophie führt zu einer Transformation, die als das *relationale Noch-Nicht* bezeichnet werden kann: einer Utopik, die das Ziel der Geschichte nicht als die Vollendung des autonomen Subjekts beschreibt – als den aufrechten Gang des vollständig Emanziperten –, sondern als die Realisierung von Verhältnissen, in denen die relationale Konstitution aller Menschen anerkannt, gepflegt und institutionell unterstützt wird.

Das relationale *Noch-Nicht* ist nicht die Überwindung der Abhängigkeit, sondern ihre Transformation: von unfreiwilliger, ungleichwertiger und unsichtbarer Abhängigkeit zu freiwilliger, reziproker und anerkannter Fürsorge. Es ist nicht das Ende der Vulnerabilität, sondern die Schaffung von Verhältnissen, in denen Vulnerabilität nicht als Schwäche, sondern als Grundlage der Solidarität gilt. Und es ist nicht die Vollendung des autonomen Subjekts, sondern die Entfaltung des relationalen: die Ermöglichung einer Lebensweise, in der die Verbundenheit mit anderen keine Beschränkung der Freiheit ist, sondern ihre Bedingung.

Diese Transformation des blochschen *Noch-Nicht* ist eine Konkretisierung seines emanzipatorischen Anspruchs. Die Emanzipation, die Bloch beschreibt, ist unvollständig, solange sie nicht die spezifischen Formen der Unterdrückung adressiert, die mit der Leugnung der relationalen Konstitution des Subjekts verbunden sind: die Unsichtbarmachung der Fürsorgearbeit, die Marginalisierung der Verletzlichen, die Abstraktion der politischen Gemeinschaft von den konkreten Beziehungen, die das Leben ihrer Mitglieder konstituieren. Das relationale *Noch-Nicht* adressiert diese Formen der Unterdrückung und macht die blochsche Utopik damit zu einer, die dem Leben der meisten Menschen – mit ihren Beziehungen, ihren Abhängigkeiten, ihren Fürsorgeverpflichtungen und ihrer Verletzlichkeit – näher ist als Blochs eigene Formulierung. Es ist, mit anderen Worten, eine konkretere Utopik als die, die Bloch selbst entwickelt hat – und damit, in seiner eigenen Logik, eine bessere Realisierung seines Projekts.

11.3 Die Gefahren der Teleologie

Die kritische Bilanz der blochschen Philosophie hat bislang zwei Grenzen entwickelt, die primär aus der Perspektive marginalisierter Subjekte formuliert werden: den Eurozentrismus, der die Hoffnung an eine spezifische kulturelle Tradition kettet, und die Geschlechtsblindheit, die das emanzipatorische Subjekt abstrakt und implizit maskulin konstruiert. Die dritte Grenze, der das vorliegende Unterkapitel gewidmet ist, hat eine andere Qualität: Sie kommt nicht primär von außen – aus der Perspektive derer, die durch Blochs Kategorien ausgeschlossen oder marginalisiert werden –, sondern von innen: aus der Analyse der philosophischen Struktur seiner Geschichtsphilosophie selbst und der Frage, ob die teleologische Grundstruktur dieser Philosophie nicht Gefährdungen enthält, die mit Blochs eigenen emanzipatorischen Ambitionen in Widerspruch stehen.

Die Teleologie – die Überzeugung, dass die Geschichte eine Richtung hat, dass sie auf ein Ziel hin tendiert, und dass dieses Ziel in der Struktur der Wirklichkeit selbst angelegt ist, nicht bloß normativ postuliert wird – ist das philosophische Herzstück von Blochs Denken. Die gesamte Architektur seiner Ontologie des Möglichen, seiner Kategorie der Latenz und Tendenz, seiner Figur der *docta spes* ruht auf der Überzeugung, dass das Mögliche nicht bloß denkbar, sondern in der Wirklichkeit angelegt ist und auf Realisierung drängt. Diese

Überzeugung ist das, was die blochsche Philosophie von einem bloßen Wunschdenken unterscheidet und ihr ontologische Dignität verleiht.

Aber dieselbe Überzeugung enthält Gefährdungen, die eine ernsthafte kritische Prüfung erfordern. Die Geschichte des 20. Jahrhunderts hat gezeigt, dass teleologische Geschichtsphilosophien – Philosophien, die behaupten, die Richtung der Geschichte zu kennen und im Namen dieser Richtung zu handeln – zur Legitimation von Gewalt, Unterdrückung und totalitärer Herrschaft missbraucht worden sind. Dies gilt für den Stalinismus, der den Marxismus in eine Staatsideologie verwandelte, die die Unterdrückung im Namen des geschichtlichen Notwendigen legitimierte; es gilt für bestimmte Formen des Nationalismus, die eine vorherbestimmte Geschichte des eigenen Volkes als Legitimation für Aggression und Ausgrenzung verwendeten; und es gilt – in weniger extremen, aber philosophisch nicht weniger problematischen Formen – für alle Bewegungen, die aus der Gewissheit über die Richtung der Geschichte eine moralische Lizenz zur Unterdrückung derjenigen ableiten, die sich gegen diese Richtung stellen.

Bloch hat diesen Missbrauch nicht betrieben und explizit verurteilt; seine Philosophie ist keine Apologie totalitärer Herrschaft. Aber die Frage, die die kritische Bilanz stellen muss, ist eine tiefere: Enthält die teleologische Struktur seiner Philosophie Elemente, die – unabhängig von seinen eigenen Intentionen – anfällig sind für derartige Vereinnahmungen? Und wenn ja: Wie kann die teleologische Grundstruktur so transformiert werden, dass sie ihre orientierende Kraft beibehält, ohne diese Anfälligkeit zu reproduzieren?

11.3.1 Determinismus-Vorwurf

Der Determinismus-Vorwurf ist die erste und logisch grundlegendste Herausforderung an die blochsche Teleologie. Er lautet: Wenn die Geschichte auf ein Ziel hinstrebt, wenn die Materie Tendenzen hat, die auf bestimmte Realisierungen drängen, wenn das *Noch-Nicht* in der Wirklichkeit selbst angelegt ist – ist dann nicht die Freiheit des Handelns und die Kontingenz der Geschichte illusorisch? Ist die blochsche Philosophie, trotz aller Beteuerungen des Gegenteils, im Grunde eine deterministische Geschichtsphilosophie, die den Ausgang der Geschichte als vorherbestimmt beschreibt und das menschliche Handeln auf die Rolle eines Instruments reduziert, durch das das Vorherbestimmte sich verwirklicht?

Bloch hat diesen Vorwurf explizit zurückgewiesen und behauptet, dass seine Teleologie nicht deterministisch ist: Das *Noch-Nicht* ist möglich, aber nicht notwendig; es liegt in den Tendenzen der Wirklichkeit, aber seine Realisierung ist nicht garantiert; das Scheitern, die Regression, die Katastrophe sind reale Möglichkeiten, gegen die die politische Praxis ankämpfen muss. Diese Zurückweisung ist nicht ohne Substanz – Bloch hat immer auf der Offenheit des Ausgangs und auf der Notwendigkeit der menschlichen Praxis bestanden. Aber die philosophische Prüfung dieser Zurückweisung zeigt, dass sie nicht vollständig überzeugend ist und dass der Determinismus-Vorwurf auf eine genuine Spannung in Blochs Philosophie verweist, die er nicht vollständig aufgelöst hat.

Die Struktur des Vorwurfs: Drei Varianten

Der Determinismus-Vorwurf gegenüber Blochs Teleologie hat drei verschiedene philosophische Varianten, die sorgfältig auseinandergehalten werden müssen, weil sie

verschiedene Aspekte der blochschen Teleologie betreffen und verschiedene Antworten erfordern.

Die erste Variante ist der logische Determinismus: die These, dass Blochs Behauptung, das *Noch-Nicht* sei in der Wirklichkeit angelegt, logisch impliziert, dass es auch realisiert werden wird. Diese Variante ist die schwächste und lässt sich am einfachsten zurückweisen. Es ist logisch kohärent zu behaupten, dass etwas in der Wirklichkeit als Möglichkeit angelegt ist, ohne zu behaupten, dass es notwendig realisiert wird: Die Möglichkeit schließt die Nicht-Realisierung nicht aus. Bloch hat diese Unterscheidung in seiner Stufenleiter des Möglichen präzise entwickelt: Das formal-Mögliche, das sachlich-Mögliche und das objektiv-real Mögliche sind verschiedene Grade der Möglichkeit, und selbst das objektiv-real Mögliche ist keine Garantie der Realisierung.

Die zweite Variante ist der kausal-strukturelle Determinismus: die These, dass Blochs Beschreibung der Tendenzen und Latenzen der Wirklichkeit eine kausale Struktur impliziert, die das menschliche Handeln – trotz seiner scheinbaren Freiheit – auf vorbestimmte Bahnen lenkt. Diese Variante ist philosophisch ernster als die erste, weil sie nicht auf die logische Beziehung zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit abzielt, sondern auf die kausal-strukturelle Einbettung des menschlichen Handelns in Verhältnisse, die es überdeterminieren. Wenn die Materie Tendenzen hat, die auf bestimmte Realisierungen drängen, dann stellt sich die Frage, ob das menschliche Handeln tatsächlich mehr ist als die Realisierung dieser Tendenzen durch den Umweg des menschlichen Bewusstseins.

Bloch hat auf diese Variante mit dem Verweis auf die Kategorie der Nicht-Determiniertheit des Ultimums geantwortet: Das Endziel der Geschichte – die Heimat, die vollständige Realisierung des Möglichen – ist nicht vorherbestimmt in seinen konkreten Inhalten. Das Mögliche, das in der Wirklichkeit angelegt ist, ist eine Richtungsangabe, keine vollständige Spezifikation; und die konkrete Form, die das Mögliche in seiner Realisierung annimmt, hängt von der menschlichen Praxis ab, die die Tendenzen aufgreift und gestaltet. Diese Antwort ist nicht unberechtigt, aber sie ist nicht vollständig überzeugend, weil sie die Frage, wie viel Spielraum die menschliche Praxis gegenüber den Tendenzen der Wirklichkeit tatsächlich hat, nicht befriedigend beantwortet.

Die dritte und philosophisch anspruchsvollste Variante ist der epistemische Determinismus: die These, dass Blochs Behauptung, die Tendenzen der Wirklichkeit erkennen und die Richtung der Geschichte wissen zu können, eine epistemische Gewissheit voraussetzt, die dem Handeln eine quasi-deterministische Orientierung gibt: Wer die Tendenzen der Geschichte kennt, handelt in Übereinstimmung mit ihnen, und dieses Handeln in Übereinstimmung mit den Tendenzen ist die Form, in der sich das Vorbestimmte durch das menschliche Handeln realisiert. Diese Variante des Determinismus ist die, die am direktesten mit dem totalitären Potential der Geschichtsphilosophie verbunden ist, auf das im nächsten Unterkapitel eingegangen wird.

Die philosophische Spannung: Offenheit und Tendenz

Die genuine Schwierigkeit mit dem Determinismus-Vorwurf liegt nicht darin, dass Bloch ein einfacher Determinist wäre – das ist er offensichtlich nicht –, sondern in einer Spannung, die in seiner Philosophie strukturell angelegt ist und die er nicht vollständig aufgelöst hat: die Spannung zwischen der Offenheit des Möglichen und der Bestimmtheit der Tendenz.

Auf der einen Seite betont Bloch die Offenheit: Das *Noch-Nicht* ist nicht vorherbestimmt; die Geschichte kann scheitern; das Mögliche kann unvollendet bleiben; die Zukunft ist nicht festgelegt. Diese Betonung der Offenheit ist der Teil seiner Philosophie, der den Determinismus-Vorwurf am stärksten zurückweist und der seine Theorie von vulgär-deterministischen Varianten des Marxismus unterscheidet.

Auf der anderen Seite betont Bloch die Bestimmtheit der Tendenz: Das objektiv-real Mögliche ist nicht beliebig; es ist in den Tendenzen der Wirklichkeit verankert; es gibt bestimmte Entwicklungen, die mit diesen Tendenzen konvergieren, und andere, die gegen sie laufen. Diese Betonung der Bestimmtheit gibt der blochschen Philosophie ihre normative Orientierungskraft und unterscheidet sie von einem bloßen Pragmatismus der Möglichkeiten: Nicht alles, was möglich ist, ist auch das *Noch-Nicht*; das *Noch-Nicht* ist die spezifische Möglichkeit, die in der Wirklichkeit real angelegt ist und auf Realisierung wartet.

Die Spannung zwischen diesen beiden Betonungen ist nicht vollständig auflösbar, und der Versuch, sie durch eindeutige Stellungnahme zugunsten einer Seite aufzulösen, würde entweder den Offenheitscharakter der blochschen Philosophie opfern oder ihre normative Orientierungskraft unterminieren. Was möglich ist, ist eine präzisere Beschreibung dieser Spannung, die zeigt, in welchem Verhältnis Offenheit und Bestimmtheit bei Bloch stehen und wo die Grenzen seiner eigenen Antworten auf den Determinismus-Vorwurf liegen.

Karl Poppers Kritik und ihre blochsche Relevanz

Karl Popper hat in *Das Elend des Historizismus* (1944) und *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (1945) eine einflussreiche Kritik an teleologischen Geschichtsphilosophien entwickelt, die auch für Bloch relevant ist, auch wenn Popper Bloch nicht direkt kommentiert. Poppers Kernargument ist das gegen den Historizismus: die Überzeugung, dass die Geschichte Gesetze hat, die ihre Entwicklung bestimmen, und dass diese Gesetze erkannt werden können und müssen, um politisch erfolgreich zu handeln. Dieser Historizismus ist für Popper nicht nur epistemisch verfehlt – die Geschichte hat keine Gesetze, die prophetisches Wissen erlauben würden –, sondern politisch gefährlich: Er legitimiert jede Form von Gewalt im Namen der geschichtlichen Notwendigkeit und macht die offene Gesellschaft unmöglich, weil er die politische Diskussion durch die Berufung auf die Geschichte ersetzt.

Bloch fällt nicht vollständig unter Poppers Historizismus-Kritik: Seine Teleologie ist, wie erwähnt, keine prophetische Prognose, sondern eine regulative Orientierung, und er hat immer auf der Offenheit des Ausgangs bestanden. Aber Poppers Kritik verweist auf ein reales Problem in teleologischen Geschichtsphilosophien, das auch Bloch nicht vollständig vermieden hat: das Problem der Erkenntnisanmaßung – der Überzeugung, die Richtung der Geschichte zu kennen und aus diesem Wissen eine privilegierte Stellung im politischen Diskurs abzuleiten.

Dieses Problem zeigt sich in Blochs eigener philosophischer Praxis: Er schreibt mit einer Gewissheit über die Tendenzen der Geschichte und die Richtung des Möglichen, die manchmal mehr ist als eine regulative Orientierung, sondern den Anspruch auf epistemische Privilegierung impliziert: Bloch weiß, was das *Noch-Nicht* ist; er kann es von den abstrakten Utopien und den ideologischen Projektionen unterscheiden; und er kann damit zwischen denjenigen, die mit den Tendenzen der Geschichte konvergieren, und denjenigen, die gegen sie laufen, unterscheiden. Diese Erkenntnisanmaßung ist das, was den Übergang von der

teleologischen Orientierung zum totalitären Potential vorbereitet: Denn die Geschichte der teleologischen Geschichtsphilosophien zeigt, dass die Antwort auf diese Frage typischerweise lautet: die Partei, die Avantgarde, die Revolution – also genau jene Instanzen, die im Namen der Geschichte die Kontrolle über die politische Praxis beanspruchen.

Whitehead und das Prozessmodell der Offenheit

Ein produktiverer Gesprächspartner für die Frage des Determinismus als Popper ist Alfred North Whitehead, dessen Prozessphilosophie eine Alternative zu beiden Extremen – vollständiger Determinismus und vollständige Kontingenz – entwickelt, die für die Transformation der blochschen Teleologie relevant ist.

Whiteheads Begriff der Kreativität als ultimativer Kategorie seiner Ontologie beschreibt eine Wirklichkeit, in der jedes Ereignis (*actual occasion*) etwas Neues hervorbringt: keine vollständige Neuerung aus dem Nichts, sondern eine Synthese des Vergangenen, die dieses Vergangene in neuer Form integriert und dabei etwas produziert, das aus dem Vergangenen allein nicht ableitbar war. Diese Struktur ist weder deterministisch noch völlig indeterministisch: Das Vergangene bestimmt den Raum des Möglichen, aber innerhalb dieses Raums gibt es genuine Freiheit – die Freiheit jedes Ereignisses, seine eigene Synthese zu vollziehen, die nicht vollständig aus den vorangegangenen Ereignissen folgt.

Für die blochsche Teleologie ist dieser Whitehead'sche Ansatz in mehrfacher Hinsicht relevant. Erstens bietet er ein Modell der Offenheit, das nicht mit der Determiniertheit durch Tendenzen unvereinbar ist: Die Tendenzen der Vergangenheit strukturieren den Raum des Möglichen, aber sie bestimmen nicht vollständig, welche der Möglichkeiten realisiert wird. Zweitens bietet er ein Modell der Kreativität, das den menschlichen Handlungen eine genuine Freiheit zuschreibt, ohne diese Freiheit von der Einbettung in Verhältnisse und Tendenzen zu lösen: Das menschliche Handeln ist kreativ nicht trotz seiner Einbettung in die Geschichte, sondern durch sie. Und drittens bietet er ein Modell des Fortschritts, das nicht linear und nicht teleologisch im starken Sinne ist: Whitehead beschreibt eine Tendenz der Wirklichkeit zur Komplexitätssteigerung und zur Intensivierung der Erfahrung, aber diese Tendenz ist keine Garantie, sondern eine Möglichkeit, die durch die Kreativität jedes Ereignisses realisiert oder verfehlt werden kann.

Diese Whitehead'sche Perspektive kann helfen, die Spannung in Blochs Teleologie zu präzisieren: Die Tendenzen der Wirklichkeit, die Bloch beschreibt, sind real und strukturieren den Raum des historisch Möglichen; aber sie determinieren nicht den Ausgang, weil jedes historische Ereignis eine genuine Kreativität besitzt, die aus dem Raum des Möglichen eine spezifische Realisierung wählt – und dieses Wählen ist das, was das menschliche Handeln zu mehr macht als bloße Ausführung vorherbestimmter Tendenzverläufe.

Die Grenzen der blochschen Antwort

Trotz der Ressourcen, die eine Verbindung von Bloch mit Whitehead und anderen Prozessphilosophen bieten, bleibt eine genuine philosophische Schwierigkeit in Blochs eigener Formulierung des Determinismus-Problems, die ehrlich benannt werden muss.

Bloch verwendet die Kategorie des objektiv-real Möglichen in einer Weise, die zwischen zwei Lesarten schwankt: Einerseits als epistemisch bescheidene Aussage über die Tendenzen der Wirklichkeit, die immer nur vorläufig und revisionsbereit sind; andererseits als Beschreibung von Möglichkeiten, die in der Wirklichkeit so fest verankert sind, dass ihre Nichtrealisierung als Scheitern und Verrat an der Geschichte erscheint. Diese zweite Lesart ist diejenige, die den Determinismus-Vorwurf am stärksten provoziert: Wenn das objektiv-real Mögliche wirklich objektiv ist – wenn es in der Struktur der Wirklichkeit als reales Potenzial verankert ist –, dann ist die Nichtrealisierung nicht bloß das Ausbleiben einer Möglichkeit, sondern eine Form des Versagens gegenüber dem, was die Wirklichkeit selbst fordert. Und wer definiert, was die Wirklichkeit fordert?

Diese Frage verweist auf das epistemische Problem, das hinter dem Determinismus-Vorwurf liegt: die Frage der Erkenntnisanmaßung. Wenn das objektiv-real Mögliche erkennbar ist – wenn es philosophische Kategorien gibt, durch die es identifiziert werden kann –, dann stellt sich die Frage, wer Zugang zu dieser Erkenntnis hat und wer nicht; wessen Interpretation der Tendenzen der Wirklichkeit als maßgeblich gilt und wessen nicht. Diese Frage führt direkt zu den totalitären Potentialen, die das nächste Unterkapitel entwickelt.

Die philosophische Bilanz lautet damit letztlich: Bloch hat den Determinismus-Vorwurf nicht vollständig entkräften können, weil seine Teleologie genuine Spannungen enthält, die keine einfache Auflösung erlauben. Die Spannung zwischen Offenheit und Tendenz, zwischen der Bescheidenheit der regulativen Orientierung und dem Anspruch auf Erkenntnis der objektiven Möglichkeit, ist eine, die das Denken des *Noch-Nicht* strukturell durchzieht und die in seiner politischen Anwendung immer die Gefahr birgt, von der regulativen Orientierung in die konstitutive Gewissheit umzukippen. Die Frage, wie diese Gefahr philosophisch kontrolliert werden kann, ist die, der das dritte Unterkapitel mit dem Vorschlag der regulativen Teleologie nachgeht.

11.3.2 Totalitäre Potenziale geschichtsphilosophischer Gewissheit

Der Determinismus-Vorwurf hat gezeigt, dass Blochs Teleologie genuine Spannungen enthält, die er selbst nicht vollständig aufgelöst hat: zwischen der Offenheit des Möglichen und der Bestimmtheit der Tendenz, zwischen regulativer Orientierung und konstitutiver Gewissheit. Das vorliegende Unterkapitel entwickelt die politische Dimension dieser Spannung: die Frage, ob und wie die geschichtsphilosophische Gewissheit, die Bloch in seinen besten Momenten als regulative Orientierung versteht, in ihrer politischen Anwendung zur Legitimation von Herrschaft und Unterdrückung werden kann. Diese Frage ist keine akademische: Sie ist durch die Geschichte des 20. Jahrhunderts blutig beantwortet worden, und die philosophische Bilanz, die eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Bloch leistet, darf diese Geschichte nicht ignorieren.

Die historische Diagnose: Teleologie als Herrschaftsinstrument

Die Geschichte der teleologischen Geschichtsphilosophien im 20. Jahrhundert ist eine Geschichte des Missbrauchs – nicht weil alle Formen der Teleologie notwendig totalitär sind, sondern weil bestimmte Strukturmerkmale teleologischer Geschichtsphilosophien anfällig für totalitäre Vereinnahmung sind. Diese Strukturmerkmale müssen präzise identifiziert werden, um die Grenze zwischen dem zu ziehen, was an der Teleologie zu verteidigen ist, und dem, was an ihr philosophisch und politisch gefährlich ist.

Das erste gefährliche Strukturmerkmal ist die Epistemologie der privilegierten Erkenntnis: die Überzeugung, dass bestimmte Akteure – eine Klasse, eine Partei, eine Avantgarde, ein Führer – die Richtung der Geschichte kennen und deshalb berechtigt sind, im Namen dieser Richtung zu handeln, auch gegen den expliziten Willen derjenigen, die dieser Richtung widerstehen. Diese Überzeugung ist in der Geschichte des leninistischen Marxismus zentral: Die Partei kennt die Gesetze der Geschichte; sie weiß, was das Proletariat wirklich will, auch wenn das Proletariat selbst es noch nicht weiß; und aus diesem Wissen leitet sie das Recht ab, das Bewusstsein des Proletariats zu formen und seinen Widerstand gegen die richtige Politik zu überwinden.

Die Verbindung zu Bloch ist hier nicht direkt: Bloch hat keine leninistische Avantgarde-Theorie entwickelt und hat den Stalinismus explizit verurteilt. Aber die epistemische Struktur seines Denkens enthält Elemente, die mit der Avantgarde-Epistemologie strukturell verwandt sind: die Überzeugung, dass das objektiv-real Mögliche erkennbar ist; dass bestimmte politische Praktiken mit den Tendenzen der Geschichte konvergieren und andere gegen sie laufen; und dass diese Erkenntnis eine normative Orientierungskraft hat, die über das bloße Ausdruck subjektiver Präferenzen hinausgeht. Diese Überzeugungen sind nicht identisch mit der Avantgarde-Epistemologie, aber sie teilen mit ihr die Grundstruktur der privilegierten Erkenntnis: den Anspruch, zu wissen, was die Geschichte will, und aus diesem Wissen eine Richtschnur für das politische Handeln abzuleiten.

Das zweite gefährliche Strukturmerkmal ist die Moral der Konsequenz: die Überzeugung, dass das Ziel der Geschichte – die Heimat, die kommunistische Gesellschaft, das Reich Gottes – so wertvoll ist, dass seine Realisierung jede Handlung rechtfertigt, die zu ihm führt. Diese Überzeugung ist die philosophische Grundlage der Revolutionsgewalt, die im 20. Jahrhundert im Namen teleologischer Gewissheiten verübt wurde: Wenn das Ziel der Geschichte feststeht und wenn bestimmte Handlungen – einschließlich der Gewalt gegen Widerständige – die einzigen Wege zu diesem Ziel sind, dann sind diese Handlungen moralisch geboten, auch wenn sie nach nicht-teleologischen moralischen Maßstäben verwerflich erscheinen.

Bloch hat diese Moral der Konsequenz nicht explizit vertreten, aber seine Philosophie enthält Elemente, die ihr nahestehen: seine Bereitschaft, bestimmte historische Gewalt als notwendig im Dienst der Emanzipation zu bewerten; seine bisweilen ambivalente Haltung gegenüber dem Stalinismus, die nicht immer die Klarheit der moralischen Verurteilung zeigte, die die Situation erfordert hätte; und seine philosophische Grundüberzeugung, dass die Tendenz der Geschichte eine normative Kraft hat, die über die bloßen Präferenzen der Gegenwart hinausgeht und die deshalb auch gegen die Widerstände der Gegenwart durchgesetzt werden kann.

Das dritte gefährliche Strukturmerkmal ist die Ontologisierung des Feindes: die Überzeugung, dass derjenige, der sich der Richtung der Geschichte widersetzt, nicht nur politisch falsch liegt, sondern ontologisch auf der Seite des Nicht-Seins steht: auf der Seite des Reaktionären, des Regressiven und damit des Gegen-die-Geschichte-Laufenden. Diese Ontologisierung transformiert politische Gegnerschaft in ontologische Feindschaft: Der politische Gegner ist nicht jemand, der eine andere Interpretation der Situation hat und der durch Überzeugung oder politische Niederlage überwunden werden kann, sondern ein

Wesen, das die Realisierung des Möglichen blockiert und das deshalb als Hindernis behandelt werden muss.

Diese Ontologisierung des Feindes ist in Blochs Werk präsent, wenn auch nicht in ihrer extremsten Form. Seine Unterscheidung zwischen denjenigen, die mit den Tendenzen des *Noch-Nicht* konvergieren, und denjenigen, die gegen sie laufen, hat eine ontologische Dimension: Die Reaktionäre sind nicht bloß politisch anderer Meinung, sondern sie stehen auf der Seite des Vergangenen, des Regressiven. Diese ontologische Qualifizierung politischer Positionen ist das, was die Grenze zwischen politischer Differenz und ontologischer Feindschaft verwischt und damit das Terrain vorbereitet, auf dem totalitäre Gewalt ihre Legitimation sucht.

Hannah Arendts Diagnose: Totalitarismus und Geschichtsphilosophie

Hannah Arendts Analyse des Totalitarismus – entwickelt in *The Origins of Totalitarianism* (1951) und weitergeführt in *The Human Condition* (1958) – ist für die Frage der totalitären Potenziale der teleologischen Geschichtsphilosophie das wichtigste philosophische Referenzwerk, auch wenn Arendt Bloch nicht direkt kommentiert. Arendts Kernthese ist, dass der Totalitarismus keine bloß politische Erscheinung ist, sondern eine, die in der Logik bestimmter philosophischer Annahmen über Geschichte, Notwendigkeit und menschliches Handeln verwurzelt ist.

Für Arendt liegt die entscheidende philosophische Grundlage des Totalitarismus in der Verwechslung von Prozess und Handlung: Das totalitäre Denken behandelt die Geschichte als einen mechanischen Prozess, der nach Naturgesetzen oder geschichtlichen Notwendigkeiten abläuft, und behandelt das menschliche Handeln als Instrument dieses Prozesses, nicht als genuinen Ursprung von Neuem. In dieser Verwechslung verliert das menschliche Handeln seine Würde als *natality* – als die Fähigkeit, etwas Neues in die Welt zu bringen, das aus keinem vorherigen Prozess vollständig ableitbar ist –, und wird zu einem bloßen Instrument der Mechanik der Geschichte degradiert. Das Totalitäre liegt in dieser Degradierung: in der Weigerung, das menschliche Handeln als genuinen Anfang anzuerkennen, der die deterministische Prozesslogik der Geschichte unterbricht und transformiert.

Arendts Kategorie der Natalität – die Fähigkeit des Menschen, durch sein Handeln etwas Neues in die Welt zu bringen – ist für den Dialog mit Bloch außerordentlich produktiv, weil sie eine alternative Konzeption des Novums bietet, die weder deterministisch noch kontingentistisch ist. Das Neue entsteht bei Arendt nicht aus den Tendenzen der Geschichte – das wäre die teleologische Verwechslung –, sondern aus der Freiheit des Handelns, die immer die Möglichkeit des Unerwarteten enthält: die Möglichkeit, dass ein Handeln einen Prozess in eine Richtung lenkt, die kein historischer Beobachter vorhergesehen hätte. Diese Natalität ist der genuine Ursprung der Freiheit, und sie ist strukturell unvereinbar mit jeder Form von Geschichtsdeterminismus.

Die Spannung zwischen Arendt und Bloch ist philosophisch produktiv: Bloch kann Arendts Natalitäts-Konzept als Präzisierung seiner eigenen Kategorie des Novums lesen, aber Arendt fordert ihn auch heraus, die Beziehung zwischen dem Novum und den Tendenzen der Geschichte genauer zu bestimmen. Wenn das Novum genuiner Anfang ist – wenn es aus keinen Tendenzen vollständig ableitbar ist –, dann kann es nicht gleichzeitig das sein,

worauf die Tendenzen der Wirklichkeit hinstreben. Diese Spannung führt zum Kern des Determinismus-Problems: Ist das *Noch-Nicht* ein Novum im Sinne Arendts – ein genuiner, nicht aus der Geschichte ableitbarer Anfang –, oder ist es die Realisierung von Tendenzen, die in der Geschichte selbst angelegt sind? Bloch hat auf diese Frage keine vollständig befriedigende Antwort, und die Arendt'sche Herausforderung macht diese Lücke in seiner Philosophie sichtbar.

Die Stalinismus-Frage: Bloch und die realgeschichtliche Probe

Die philosophische Analyse der totalitären Potenziale der Teleologie muss ergänzt werden durch die Frage, wie Bloch selbst mit dem Stalinismus umgegangen ist und was seine Haltung über die politischen Implikationen seiner Teleologie aussagt. Diese Frage ist persönlich und politisch delikat, aber sie ist philosophisch unverzichtbar: Eine Philosophie, die sich selbst als emanzipatorisch versteht, muss an der realgeschichtlichen Probe ihrer Konsequenzen gemessen werden.

Blochs Verhältnis zum Stalinismus ist gut dokumentiert und ambivalent. Er war, wie viele kommunistische Intellektuelle seiner Generation, anfänglich dem Sowjetkommunismus gegenüber positiv eingestellt; er emigrierte in die DDR und lebte dort bis 1961, als er anlässlich des Mauerbaus in den Westen übersiedelte. In seiner DDR-Zeit wurde er von den Behörden verfolgt und schließlich zwangspensioniert, weil seine Philosophie als revisionistisch galt – ein Zeichen dafür, dass seine Philosophie genuine Differenzen zum offiziellen Marxismus-Leninismus enthielt. Aber sein Umgang mit dem Stalinismus war nicht immer von der Klarheit der moralischen Verurteilung geprägt, die die Situation erfordert hätte: Er tendierte dazu, die Verbrechen des Stalinismus als Deviationen von einem richtigen Marxismus zu behandeln, nicht als Konsequenzen aus strukturellen Problemen der marxistischen Teleologie selbst.

Diese Tendenz zeigt, wie die teleologische Gewissheit die Wahrnehmung der realgeschichtlichen Verhältnisse trüben kann: Wenn man überzeugt ist, dass die Geschichte auf ein bestimmtes Ziel hinstrebt, und wenn man glaubt, dass bestimmte politische Formationen – der Sowjetkommunismus, der Sozialismus – mit dieser Tendenz konvergieren, dann ist die Wahrnehmung der Verbrechen dieser Formationen strukturell erschwert: Man neigt dazu, sie als Deviationen zu behandeln, die die richtige Tendenz nicht grundsätzlich in Frage stellen, weil das die gesamte teleologische Gewissheit erschüttern würde, auf der die eigene Hoffnung ruht.

Diese psychologische Dynamik ist philosophisch nicht trivial: Sie zeigt, wie auch eine schwache teleologische Gewissheit zur epistemischen Schließung beiträgt – zur Unfähigkeit, Informationen zu integrieren, die die eigene Gewissheit in Frage stellen. Die *docta spes*, wie Bloch sie konzipiert, sollte demgegenüber eine offene und selbstkritische Haltung sein, die auch dann noch lernt, wenn das Gelernte die eigenen Überzeugungen erschüttert. Aber tatsächlich hat die blochsche Philosophie diese Offenheit nicht immer realisiert – und dieser Befund ist eine wichtige Warnung für die Frage, wie die teleologische Orientierung philosophisch gestaltet werden muss, damit sie die Offenheit bewahrt, die sie verspricht.

Ernst Bloch und die Gefahr der Selbstimmunisierung

Die tiefer liegende Gefahr, die durch die Analyse der totalitären Potenziale sichtbar wird, ist die der Selbstimmunisierung: die Tendenz der teleologischen Philosophie, sich gegen Widerlegung und Revision durch den Verweis auf die langfristige Richtung der Geschichte zu schützen. Diese Selbstimmunisierung funktioniert durch eine Asymmetrie der Beweisführung: Wenn historische Ereignisse mit den postulierten Tendenzen übereinstimmen, werden sie als Bestätigung der Teleologie interpretiert; wenn sie widersprechen, werden sie als Deviationen, Rückschläge oder Unvollkommenheiten interpretiert, die die Tendenz nicht grundsätzlich in Frage stellen. Diese Asymmetrie macht die teleologische Theorie unfalsifizierbar – und die philosophische Tradition seit Popper hat gezeigt, dass Unfalsifizierbarkeit kein Zeichen der Stärke einer Theorie ist, sondern ihrer epistemischen Inkohärenz.

Bloch hat verschiedene Ressourcen entwickelt, um dieser Selbstimmunisierung entgegenzuwirken: die Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Utopie; die Betonung der Notwendigkeit des Kältestroms; die Bescheidenheit, mit der er betont, dass das *Noch-Nicht* nicht prophetisch vorhergesagt werden kann, sondern nur tentativ aus den Tendenzen erschlossen werden kann. Aber diese Ressourcen sind nicht immer konsequent umgesetzt worden, und die strukturelle Anfälligkeit der Teleologie für Selbstimmunisierung bleibt eine philosophische Herausforderung, die keine vollständige Lösung innerhalb der teleologischen Grundstruktur findet.

Das Novum und die Offenheit: Gegen die geschlossene Teleologie

Die Analyse der totalitären Potenziale der Teleologie führt zu einer positiven Bestimmung: der Notwendigkeit einer offenen Teleologie, die die orientierende Kraft der Zukunftsorientierung beibehält und dabei die Selbstimmunisierung, die Erkenntnisanmaßung und die Ontologisierung des Feindes verhindert. Diese offene Teleologie unterscheidet sich von der geschlossenen durch ihre explizite Anerkennung der Grenzen der eigenen Erkenntnis und ihrer eigenen Revisionsbereitschaft: Sie weiß, dass die Tendenzen der Geschichte erkannt werden können, aber nicht mit Gewissheit; dass das Mögliche sich in der politischen Praxis zeigt, aber nicht aus ihr erzwungen werden kann; und dass der Widerstand gegen die eigene Teleologie nicht notwendig auf der Seite des Reaktionären steht, sondern möglicherweise auf der Seite einer anderen, besseren Erkenntnis des Möglichen.

Diese offene Teleologie ist das, was Bloch in seiner besten Formulierung anstrebt: eine *docta spes*, die sich selbst als vorläufig und revisionsbereit versteht, die durch den Kältestrom der kritischen Analyse ständig korrigiert wird, und die deshalb nicht in die Gewissheit umkippt, die die Grundlage totalitärer Vereinnahmung ist. Die Frage, wie diese offene Teleologie philosophisch präzise formuliert werden kann – wie sie die normative Orientierungskraft behält, ohne in die Gewissheit zu verfallen, die das totalitäre Potential eröffnet –, ist die Frage, der das nächste Unterkapitel mit dem Vorschlag der regulativen statt konstitutiven Teleologie nachgeht.

Was die Analyse der totalitären Potenziale als Ergebnis festhält, ist eine doppelte Einsicht: Erstens, dass diese Potenziale real sind und nicht durch Verweis auf Blochs gute Intentionen oder auf den Unterschied zwischen seiner Philosophie und dem orthodoxen Marxismus vollständig abgewiesen werden können – sie sind in der Struktur seiner Teleologie angelegt,

auch wenn sie von ihr nicht notwendig impliziert werden. Und zweitens, dass die Überwindung dieser Potenziale nicht durch die Aufgabe der Teleologie, sondern durch ihre Transformation geleistet werden kann: durch eine Formulierung der teleologischen Orientierung, die ihre orientierende Kraft aus der Offenheit schöpft und nicht aus der Gewissheit, und die deshalb mit der politischen Freiheit und der menschlichen Pluralität vereinbar ist, auf deren Schutz es letztlich ankommt.

11.3.3 Regulative statt konstitutive Teleologie?

Die Analyse der totalitären Potenziale der geschichtsphilosophischen Gewissheit hat ein Dilemma freigelegt, das nun konstruktiv bearbeitet werden muss: Blochs Teleologie ist für seine emanzipatorische Philosophie konstitutiv – ohne die Überzeugung, dass das *Noch-Nicht* in der Wirklichkeit angelegt ist, verliert seine Utopik ihre ontologische Verankerung und wird zu einem bloßen Wunschdenken –, aber dieselbe Teleologie enthält Gefährdungen, die in ihrer politischen Anwendung zur Legitimation von Herrschaft missbraucht werden können. Die Frage, die dieses Unterkapitel beantwortet, ist deshalb nicht, ob die blochsche Philosophie auf ihre teleologische Grundstruktur verzichten kann – sie kann es nicht –, sondern wie diese Struktur so reformuliert werden kann, dass sie ihre orientierende Kraft behält, ohne die Anfälligkeit für Gewissheitsansprüche und totalitäre Vereinnahmung zu reproduzieren. Der Vorschlag, den dieses Unterkapitel entwickelt, ist die Unterscheidung zwischen regulativer und konstitutiver Teleologie und die Reformulierung der blochschen Geschichtsphilosophie im Rahmen der ersteren.

Die Kantische Ressource: Regulative versus konstitutive Ideen

Der philosophische Begriff, der für diese Reformulierung am produktivsten ist, stammt aus Kants *Kritik der reinen Vernunft* und betrifft die Unterscheidung zwischen konstitutivem und regulativem Gebrauch von Ideen. Kant unterscheidet zwischen zwei Weisen, in denen Ideen der Vernunft – die Idee der Seele, der Welt als Ganzem, Gottes – in der Erkenntnis verwendet werden können: konstitutiv und regulativ. Eine Idee wird konstitutiv verwendet, wenn sie als Beschreibung eines wirklich existierenden Gegenstands gilt: wenn behauptet wird, dass die Welt als Ganzes, die unsterbliche Seele oder Gott real existieren und dass unsere Aussagen über sie wahr oder falsch sein können wie Aussagen über empirisch zugängliche Gegenstände. Eine Idee wird regulativ verwendet, wenn sie nicht als Beschreibung eines wirklichen Gegenstands, sondern als orientierende Richtschnur des Denkens und Handelns gilt: als Horizont, auf den hin das Denken ausgerichtet ist, ohne diesen Horizont je vollständig zu erreichen oder empirisch zu verifizieren.

Kant hat die konstitutive Verwendung der Ideen der reinen Vernunft als dialektisch und philosophisch illegitim kritisiert: Sie überschreitet die Grenzen möglicher Erfahrung und erzeugt unlösbare Antinomien und Paralogismen. Die regulative Verwendung hingegen ist für Kant philosophisch legitim und notwendig: Die Idee der Welt als eines systematischen Ganzen reguliert die naturwissenschaftliche Forschung, indem sie diese auf immer vollständigere Einheitlichkeit hin orientiert, ohne zu behaupten, dass diese Einheitlichkeit bereits erreicht ist oder definitiv erreicht werden kann.

Diese Kantische Unterscheidung bietet einen philosophischen Rahmen für die Reformulierung der blochschen Teleologie, der ihre orientierende Kraft beibehält und ihre Anfälligkeit für Gewissheitsansprüche reduziert. Eine konstitutive Teleologie – die

Behauptung, dass das *Noch-Nicht* als real existierender Gegenstand in der Geschichte angelegt ist und auf Realisierung drängt – ist anfällig für alle Probleme, die die Analyse der totalitären Potenziale identifiziert hat: für Erkenntnisanmaßung, für Selbstimmunisierung, für die Ontologisierung des Feindes. Eine regulative Teleologie – die Verwendung des *Noch-Nicht* als orientierenden Horizont, auf den hin das politische Denken und Handeln ausgerichtet ist, ohne diesen Horizont als empirisch verifizierten oder metaphysisch gesicherten Gegenstand zu behaupten – behält die orientierende Kraft und vermeidet die totalitären Potenziale.

Die regulative Teleologie: Was sie ist und was sie nicht ist

Die regulative Teleologie ist keine schwächere Version der konstitutiven: Sie ist eine andere philosophische Haltung gegenüber dem teleologischen Horizont, die spezifische Konsequenzen für die Epistemologie, die politische Praxis und die ethische Selbstverständigung hat.

Regulativ ist die Teleologie, wenn das *Noch-Nicht* als orientierende Idee verstanden wird: als ein Horizont, der dem Denken und Handeln eine Richtung gibt, ohne diese Richtung als metaphysisch gesichert oder als empirisch ableitbar zu beanspruchen. Das *Noch-Nicht* ist in dieser Lesart nicht das, was die Geschichte notwendig produzieren wird, sondern das, woraufhin das politische Handeln ausgerichtet ist: der normative Horizont, von dem aus das Bestehende als unvollständig und verbesserungsbedürftig erscheint und von dem aus die Tendenzen der Wirklichkeit identifiziert werden, die auf Transformation drängen. Dieser Horizont ist nicht leer – er hat Inhalt: die Entfaltung der Möglichkeiten des Lebens aller, die Überwindung der Verhältnisse, die diese Entfaltung blockieren, die Heimat als das, worin noch niemand war –, aber er ist offen: Er spezifiziert keine vollständige Blaupause der zukünftigen Gesellschaft und lässt keine Gewissheit über die konkreten Wege zu seiner Realisierung zu.

Regulativ ist die Teleologie auch, wenn die Erkenntnis der Tendenzen der Wirklichkeit als provisorisch und revisionsbereit verstanden wird: als eine Einschätzung, die auf der Analyse der gegenwärtigen Verhältnisse beruht und die durch neue Erfahrungen, neue Informationen und neue Perspektiven verändert werden kann und muss. Diese epistemische Bescheidenheit ist kein Relativismus: Es gibt bessere und schlechtere Einschätzungen der Tendenzen, und die Auseinandersetzung über diese Einschätzungen ist eine ernsthafte, nicht eine beliebige. Aber die Bescheidenheit bedeutet, dass keine Instanz – keine Partei, kein Philosoph, keine Klasse – einen privilegierten Zugang zu den Tendenzen der Geschichte beanspruchen kann, der sie von der Anforderung der Begründung und der Offenheit für Revision entlastet.

Regulativ ist die Teleologie schließlich, wenn die Beziehung zwischen der teleologischen Orientierung und der politischen Praxis als nicht-determinativ verstanden wird: wenn die Orientierung auf das *Noch-Nicht* keine spezifischen politischen Handlungen als notwendig oder verboten bestimmt, sondern einen normativen Horizont bereitstellt, von dem aus spezifische Handlungen bewertet werden können. Diese nicht-determinative Beziehung ist wichtig, weil sie verhindert, dass die teleologische Orientierung zur Legitimation von Handlungen wird, die dem normativen Horizont selbst widersprechen: Eine regulative Teleologie des *Noch-Nicht* legitimiert keine Gewalt im Namen der Geschichte, weil die

Anwendung von Gewalt gegen die Menschen, deren Entfaltung sie zu ermöglichen vorgibt, dem Horizont selbst widerspricht, von dem aus die Gewalt legitimiert werden soll.

Konvergenzen und Differenzen: Bloch und Kant

Der Vorschlag, Blochs Teleologie im Rahmen der kantischen Unterscheidung von regulativer und konstitutiver Verwendung zu reformulieren, ist nicht ohne Probleme, die thematisiert werden müssen.

Das erste Problem ist die ontologische Differenz: Kants regulative Ideen sind Ideen der Vernunft, nicht Eigenschaften der Wirklichkeit; sie orientieren das Denken, haben aber keinen metaphysischen Status jenseits des Denkens. Blochs *Noch-Nicht* hingegen ist eine ontologische Kategorie: Es bezeichnet nicht nur einen Horizont des Denkens, sondern eine Eigenschaft der Wirklichkeit selbst – die Tatsache, dass die Materie prozessual und auf Überschuss angelegt ist und dass das Mögliche in ihr wirklich vorhanden ist, nicht nur im Denken über sie. Diese ontologische Dimension ist für Bloch konstitutiv: Die Hoffnung ist für ihn nicht bloß eine subjektive Haltung, die sich einen normativen Horizont setzt, sondern eine epistemische Praxis, die in der Wirklichkeit selbst angelegte Tendenzen erkennt und auf ihre Realisierung hinarbeitet.

Wenn die regulative Reformulierung die ontologische Dimension vollständig aufgibt, verliert sie das, was Bloch von einem bloßen normativen Idealismus unterscheidet: die Überzeugung, dass das *Noch-Nicht* nicht nur gedacht, sondern in der Wirklichkeit angelegt ist. Diese Überzeugung ist das, was die blochsche Hoffnung von der kantischen regulativen Idee unterscheidet: Sie ist nicht nur ein Horizont des Denkens, sondern ein Zeichen der Wirklichkeit selbst.

Die Lösung dieses Problems liegt nicht in der vollständigen Aufgabe der ontologischen Dimension, sondern in ihrer Modifizierung: Das *Noch-Nicht* ist real in dem Sinne, dass die Wirklichkeit prozessual und auf Überschuss angelegt ist – aber diese ontologische Verankerung gibt keinen Zugang zu einer vollständigen und gesicherten Erkenntnis der spezifischen Tendenzen, die auf bestimmte Realisierungen drängen. Die Ontologie des *Noch-Nicht* ist die Überzeugung, dass Möglichkeiten real sind und nicht bloß gedacht werden; aber welche Möglichkeiten real und relevant sind, ist eine empirische und hermeneutische Frage, die immer nur provisorisch und unter Unsicherheit beantwortet werden kann.

Das zweite Problem ist die normative Schwächung: Eine regulative Teleologie könnte als normativ zu schwach erscheinen, um die orientierende Kraft der blochschen Utopik zu bewahren. Wenn das *Noch-Nicht* nur ein regulativer Horizont ist, könnte man einwenden, hat es keine größere Verbindlichkeit als jede andere normative Idee; seine Priorität gegenüber anderen normativen Horizonten ist nicht begründet, und die politische Praxis, die sich an ihm orientiert, unterscheidet sich nicht grundsätzlich von einer, die sich an anderen normativen Ideen orientiert.

Dieser Einwand ist berechtigt, aber er übersieht das Entscheidende: Die regulative Teleologie des *Noch-Nicht* ist nicht deshalb normativ verpflichtend, weil sie metaphysisch gesichert ist, sondern weil sie aus der Analyse der Wirklichkeit und ihrer Tendenzen hervorgeht und weil sie dem genuinen menschlichen Interesse an der Entfaltung der

Möglichkeiten des Lebens aller entspricht. Diese normative Verpflichtung ist nicht schwächer als eine metaphysisch gesicherte, sondern stärker in dem spezifischen Sinne, dass sie sich der kritischen Prüfung unterwirft: Eine regulative Teleologie, die ihre eigene Revisionsbereitschaft ernst nimmt, ist normativ anspruchsvoller als eine konstitutive, weil sie die Begründungspflicht nicht durch Berufung auf metaphysische Gewissheit erlassen kann.

Jürgen Habermas und die prozedurale Ergänzung

Eine wichtige Ergänzung zur regulativen Reformulierung der blochschen Teleologie bietet Jürgen Habermas' diskurstheoretische Begründung normativer Ansprüche. Habermas hat in seiner Theorie des kommunikativen Handelns und in seiner Diskursethik eine Alternative zur metaphysischen Begründung normativer Ansprüche entwickelt: Normative Ansprüche sind gültig, wenn sie in einem Diskurs, der die Bedingungen idealer Kommunikation annähert, von allen Betroffenen akzeptiert werden könnten. Diese prozedurale Begründung ist keine metaphysische: Sie verankert die Normativität nicht in der Struktur der Wirklichkeit, sondern in der Struktur der kommunikativen Praxis.

Für die regulative Teleologie des *Noch-Nicht* bietet dieser Habermas'sche Ansatz eine wichtige Ergänzung: Die Tendenzen der Geschichte, die Bloch als Grundlage der normativen Orientierung beschreibt, müssen durch kommunikative Praxis erschlossen und begründet werden; sie können nicht einseitig aus der Philosophie oder aus einer privilegierten epistemischen Position abgeleitet werden. Die regulative Teleologie verbindet sich damit mit einer prozeduralen Epistemologie: Die Frage, welche Möglichkeiten real und welche Wege zu ihrer Realisierung legitim sind, wird durch kommunikative Auseinandersetzung entschieden, nicht durch die Berufung auf die metaphysische Struktur der Geschichte.

Diese Verbindung von regulativer Teleologie und prozeduraler Epistemologie ist produktiv, aber nicht unproblematisch: Habermas' prozedurale Theorie tendiert dazu, den Inhalt der normativen Orientierung weitgehend zu entleeren und durch das Verfahren zu ersetzen, während Bloch gerade auf dem materialen Gehalt der Utopie – auf der konkreten Bestimmung des *Noch-Nicht* – besteht. Eine vollständige Reduktion der regulativen Teleologie auf prozedurale Begründung würde das verlieren, was an Blochs Philosophie unverzichtbar ist: die affektive und materiale Dimension der Hoffnung, die *docta spes* als gelebte Haltung, die den Wärmestrom der utopischen Energie mit dem Kältestrom der kritischen Analyse verbindet.

Das synthetische Modell: Regulative Teleologie mit ontologischer Verankerung

Das synthetische Modell, das aus den vorangegangenen Überlegungen entsteht, ist kein einfacher Kompromiss zwischen konstitutiver und regulativer Teleologie, sondern eine spezifische Konfiguration, die die Stärken beider verbindet und ihre Schwächen vermeidet: eine regulative Teleologie mit ontologischer Verankerung.

Diese Konfiguration besteht aus drei Elementen. Das erste Element ist die ontologische Basisüberzeugung: Die Wirklichkeit ist prozessual und auf Überschuss angelegt; das Mögliche ist real, nicht nur gedacht; und die menschliche Hoffnung ist keine bloße Projektion, sondern eine Responsivität auf die Offenheit der Wirklichkeit selbst. Diese

Überzeugung gibt der Teleologie ihre ontologische Verankerung, ohne spezifische Tendenzen als metaphysisch gesichert zu behaupten.

Das zweite Element ist die epistemische Bescheidenheit: Die spezifischen Tendenzen, die auf bestimmte Realisierungen drängen, werden durch kritische Analyse erschlossen, nicht durch metaphysische Intuition. Diese Erschließung ist provisorisch, revisionsbereit und in kommunikativer Praxis zu diskutieren. Niemand besitzt einen privilegierten Zugang zu den Tendenzen der Geschichte, und die Auseinandersetzung über ihre Interpretation ist eine legitime Form der politischen Auseinandersetzung, nicht ihre Überwindung durch höheres Wissen.

Das dritte Element ist die normative Offenheit des Horizonts: Das *Noch-Nicht* als regulativer Horizont ist inhaltlich bestimmt – es bezeichnet die Entfaltung der Möglichkeiten des Lebens aller –, aber nicht vollständig spezifiziert. Die konkrete Form, die die Heimat annehmen wird, wenn sie sich realisiert, ist nicht vorherbestimmt und kann nicht aus den gegenwärtigen Tendenzen vollständig abgeleitet werden. Diese Offenheit des Horizonts ist kein Defizit, sondern ein konstitutives Merkmal: Das *Noch-Nicht* ist per Definition das, was noch nicht ist, und jede vollständige Spezifikation würde es aus dem *Noch-Nicht* in das Schon-Entworfene verwandeln und damit seinen utopischen Charakter zerstören.

Die praktischen Konsequenzen: Wie die regulative Teleologie politisch wirkt

Die Reformulierung der blochschen Teleologie als regulative hat nicht nur philosophische, sondern unmittelbare politische Konsequenzen, die zeigen, wie die theoretische Revision in eine veränderte politische Praxis übersetzt werden kann.

Die erste praktische Konsequenz ist die Ablehnung der Avantgarde-Epistemologie: Die regulative Teleologie schließt aus, dass eine Instanz – Partei, Klasse, Philosophengruppe – einen privilegierten Zugang zu den Tendenzen der Geschichte beansprucht und aus diesem Anspruch politische Legitimation ableitet. Die Orientierung auf das *Noch-Nicht* ist eine kollektive Praxis der Suche, nicht das Privileg einer epistemisch überlegenen Gruppe. Diese kollektive Suche verläuft durch kommunikative Auseinandersetzung, durch die Konfrontation verschiedener Interpretationen der Tendenzen und durch die kritische Prüfung konkurrierender Utopien.

Die zweite praktische Konsequenz ist die ethische Beschränkung der politischen Mittel: Die regulative Teleologie schließt aus, dass Mittel, die dem normativen Horizont des *Noch-Nicht* widersprechen – Gewalt gegen die, deren Entfaltung der Horizont verspricht; Unterdrückung der politischen Auseinandersetzung, die für die kollektive Suche nach dem Möglichen notwendig ist –, durch den Verweis auf das Ziel legitimiert werden. Das Mittel-Zweck-Problem der revolutionären Politik findet in der regulativen Teleologie keine einfache Lösung, aber es findet eine klare normative Grenze: Der Horizont des *Noch-Nicht* ist nicht außerhalb des Weges zu ihm liegend, sondern muss im Weg selbst bereits gegenwärtig sein.

Die dritte praktische Konsequenz ist die Pluralisierung der utopischen Wege: Die regulative Teleologie des *Noch-Nicht* schließt nicht aus, dass verschiedene Gemeinschaften und Kulturen verschiedene Wege zum gemeinsamen Horizont gehen. Die Offenheit des Horizonts und die epistemische Bescheidenheit in Bezug auf die spezifischen Tendenzen

legen nahe, dass es keine einheitliche politische Strategie gibt, die für alle Kontexte gilt. Diese Pluralisierung ist keine beliebige Vielfalt: Die verschiedenen Wege sind normativ orientiert und müssen sich an dem gemeinsamen Horizont messen lassen. Aber die Messung ist eine, die im Dialog und in der gegenseitigen Herausforderung vollzogen wird, nicht durch die Subsumtion aller Wege unter einen einheitlichen Plan.

Das Resümee: Was bleibt und was sich verändert

Die Reformulierung der blochschen Teleologie als regulative statt konstitutive vollzieht eine Transformation, die die philosophische Substanz seiner Utopik bewahrt und die gefährlichen Elemente abbaut. Was bleibt, ist das Entscheidende: die ontologische Verankerung der Hoffnung in der Prozessualität der Wirklichkeit; die Unterscheidung zwischen abstraktem und konkretem Utopismus; die Kategorie der Keimform als partieller Realisierung des Möglichen; die *docta spes* als Haltung der gelehrten, durch die Schule der Kritik hindurchgegangenen Hoffnung; und die Orientierungskraft des *Noch-Nicht* als regulativer Horizont, der das politische Handeln ausrichtet ohne es zu determinieren.

Was sich verändert, sind die problematischen Elemente: die epistemische Anmaßung, die privilegierten Akteuren Zugang zu den Tendenzen der Geschichte zuspricht; die Neigung zur Selbstimmunisierung gegen widerlegende Erfahrungen; die Ontologisierung des Feindes als desjenigen, der auf der falschen Seite der Geschichte steht; und die Moral der Konsequenz, die im Namen des Ziels jedes Mittel legitimiert. Diese Elemente sind nicht das Wesen der blochschen Teleologie – sie sind ihre gefährlichen Ausläufer, die aus der Überspannung der konstitutiven Seite entstehen. Die regulative Reformulierung kürzt diese Ausläufer, ohne den Grundgedanken zu verabschieden.

Das Resultat ist eine Philosophie des *Noch-Nicht*, die dem Anspruch der *docta spes* in einer philosophischen und politischen Dimension gerecht wird, in der Bloch selbst nicht immer konsequent war: der Dimension der epistemischen Demut und der politischen Offenheit. Eine Hoffnung, die weiß, dass sie nicht weiß, worauf sie genau hofft, nur dass das Hoffen selbst in der Struktur der Wirklichkeit verankert ist – ist die an den Erfahrungen des letzten Jahrhunderts gereifte und philosophisch aufgeklärte Form der blochschen *docta spes*.

11.4 Religion und Säkularisierung

Die kritische Bilanz der blochschen Philosophie hat bislang drei Grenzen entwickelt, die ihre emanzipatorischen Ansprüche herausfordern: den Eurozentrismus, der die Hoffnung an eine spezifische kulturelle Tradition kettet; die Geschlechtsblindheit, die das emanzipatorische Subjekt abstrakt und implizit maskulin konstruiert; und die teleologischen Gefährdungen, die die orientierende Kraft der Utopie mit dem Risiko der Gewissheitsanmaßung verbinden. Die vierte und letzte Grenze, der das vorliegende Unterkapitel gewidmet ist, hat eine andere Qualität als die drei vorangegangenen: Sie betrifft nicht primär das Verhältnis der blochschen Philosophie zu denjenigen, die sie ausschließt oder marginalisiert, sondern ihr Verhältnis zu ihrer eigenen Herkunft – zu den religiösen Traditionen, aus denen ihre zentralen Kategorien stammen, und zu der Frage, ob die atheistische Säkularisierung dieser Kategorien, die Bloch vollzieht, philosophisch kohärent ist oder ob sie einen Rest hinterlässt, der sich der Säkularisierung entzieht und der in der gegenwärtigen post-säkularen Konstellation eine neue philosophische Aufmerksamkeit verlangt.

Diese vierte Grenze ist in gewissem Sinne die interessanteste, weil sie nicht von außen, sondern von innen kommt: Sie entsteht nicht aus der Konfrontation mit einer anderen philosophischen Tradition, sondern aus der Frage, ob Bloch mit sich selbst konsistent ist – ob seine Behauptung, die religiösen Gehalte der Hoffnung ohne den religiösen Rahmen retten zu können, philosophisch einlösbar ist, oder ob die Struktur dieser Gehalte die religiöse Rahmung auf eine Weise impliziert, die sich durch bloße atheistische Umdeutung nicht vollständig eliminieren lässt. Diese Frage ist aktueller denn je in einer philosophischen Gegenwart, die nach Jahrzehnten des säkularistischen Selbstverständnisses die religiöse Dimension des menschlichen Lebens und Denkens neu zu würdigen beginnt – nicht im Sinne einer religiösen Restauration, sondern im Sinne einer philosophischen Ehrlichkeit gegenüber den Quellen und der Struktur des normativen Denkens.

11.4.1 Blochs atheistische Mystik

Die Beziehung zwischen Bloch und der Religion innerhalb des marxistischen Denkens ist komplex. Bloch ist ein erklärter Atheist: Er glaubt nicht an Gott, nicht an eine transzendente Wirklichkeit jenseits der Welt, nicht an die persönliche Unsterblichkeit und nicht an die religiösen Institutionen, die diese Glaubensinhalte verwalten. Und doch ist sein Werk durchzogen von religiösen Kategorien, Bildern und Impulsen – von der jüdischen Messianismus-Tradition, von der christlichen Mystik, von der apokalyptischen Eschatologie –, die er nicht bloß historisch zitiert, sondern philosophisch ernst nimmt und für seine eigenen Kategorien des *Noch-Nicht*, der Heimat und der *docta spes* produktiv macht.

Diese eigentümliche Konstellation hat Bloch selbst als atheistische Mystik beschrieben: einen Umgang mit den religiösen Gehalten, der deren emotionale, kognitive und normative Substanz beibehält und dabei den metaphysischen Rahmen – die Theologie, den Gottesbegriff, die transzendente Wirklichkeit – ablehnt. Ob diese Konstellation philosophisch kohärent ist, ist eine Frage, die die kritische Auseinandersetzung mit Bloch stellen muss.

Die philosophische Architektur der atheistischen Mystik

Blochs atheistische Mystik ist keine willkürliche Kombination unvereinbarer Positionen, sondern das Ergebnis einer systematischen philosophischen Strategie, die er in verschiedenen Werken – insbesondere in *Geist der Utopie* (1918/1923), in *Das Prinzip Hoffnung* und in *Atheismus im Christentum* (1968) – entwickelt hat. Diese Strategie ist im Kern eine der immanenten Transzendenz: der Überzeugung, dass die religiösen Kategorien – Gott, Erlösung, Heimat, Messias, Apokalypse – keine transzendenten Wirklichkeiten jenseits der Welt bezeichnen, sondern immanente Potentiale der Wirklichkeit selbst, die in religiöser Sprache als transzendent artikuliert wurden, weil die Wirklichkeit, in der sie entstanden, nicht die Mittel hatte, sie anders auszudrücken.

In *Atheismus im Christentum* entfaltet Bloch diese Strategie am deutlichsten. Er analysiert die Bibel nicht als Dokument göttlicher Offenbarung, sondern als Zeugnis des menschlichen Protests gegen die bestehende Ordnung im Namen einer besseren: Die Propheten des Alten Testaments sprechen nicht im Namen eines metaphysischen Gottes, sondern im Namen einer Gerechtigkeit, die gegen die bestehenden Machtverhältnisse steht; der Exodus ist nicht ein theologisches Ereignis, sondern die paradigmatische Erfahrung der kollektiven Befreiung aus Sklaverei; Jesus ist nicht der Sohn Gottes im theologischen Sinne, sondern

der radikale Protagonist einer Botschaft der Gleichheit und der Umkehrung der Machtverhältnisse.

Die philosophische Substanz dieser Strategie liegt in der These, dass das Wesen der Religion – ihr genuiner Gehalt, der über die metaphysischen Behauptungen hinausgeht – ein utopisches ist: Religion artikuliert in symbolischer Form die menschliche Erfahrung des *Noch-Nicht*, die Sehnsucht nach einer anderen Welt, das Wissen um die Unvollständigkeit des Bestehenden und die Hoffnung auf seine Transformation. Dieser utopische Gehalt ist für Bloch das Authentische an der Religion, das bewahrt werden muss; die metaphysische Verpackung – die Theologie, der Gottesbegriff, die Transzendenz – ist für ihn die ideologische Form, in der dieser Gehalt historisch erschienen ist und die für den modernen Menschen nicht mehr verbindlich sein kann.

Die Quellen: Jüdischer Messianismus und christliche Mystik

Blochs atheistische Mystik schöpft aus zwei Hauptquellen, die in der Forschung identifiziert worden sind und die für das Verständnis seiner philosophischen Position unentbehrlich sind: der jüdischen messianistischen Tradition und der christlichen Mystik, insbesondere in der Gestalt des Thomas Müntzer und der deutschen Mystik des Mittelalters.

Der jüdische Messianismus ist für Bloch die primäre Quelle des utopischen Impulses in der religiösen Tradition. Im Gegensatz zum christlichen Messianismus, der primär auf die Innerlichkeit des Einzelnen und auf das Jenseits ausgerichtet ist, hat der jüdische Messianismus eine starke historische und kollektive Dimension: Er richtet sich auf die Transformation der gegenwärtigen Weltordnung in eine gerechte, auf die Erlösung nicht nur der Seelen, sondern der gesellschaftlichen Verhältnisse, auf ein Kommen des Messias, das die Geschichte nicht beendet, sondern erfüllt. Gershom Scholem, mit dem Bloch eine lebenslange Freundschaft verband, hat diese Dimension des jüdischen Messianismus in seinen Werken über die jüdische Mystik und Apokalyptik dokumentiert und analysiert; Bloch hat sie philosophisch transformiert und auf seine Kategorie des *Noch-Nicht* bezogen.

Die christliche Mystik – insbesondere bei Meister Eckhart, Jacob Böhme und Thomas Müntzer – ist die zweite Hauptquelle. Bloch liest diese Tradition als eine Form der religiösen Praxis, die den institutionellen Rahmen der Kirche gesprengt hat und die in der unmittelbaren Erfahrung des Göttlichen eine Dimension realisiert, die jenseits der theologischen Dogmatik liegt. Thomas Müntzer, dem Bloch eine frühe Monographie widmete, ist für ihn der paradigmatische Fall: ein Mystiker und revolutionärer Theologe, der die religiöse Erfahrung in unmittelbare politische Praxis übersetzte und der im Deutschen Bauernkrieg die utopische Energie des religiösen Protests gegen die soziale Unordnung mobilisierte. Für Bloch ist Müntzer kein Vorläufer des modernen Kommunismus im trivialen Sinne, sondern ein Zeuge der Verbindung zwischen religiöser Tiefenerfahrung und politisch-emanzipatorischer Praxis, die seine eigene Philosophie herzustellen sucht.

Die philosophische Leistung, die Bloch aus diesen Quellen entwickelt, ist die Transformation von drei religiösen Kategorien in philosophische: des Messias in das *Noch-Nicht*; der Apokalypse in die Revolution; und der Heimat in das utopische Ziel der Geschichte. Diese Transformation ist keine bloße Übersetzung: Bloch behauptet, dass die philosophischen Kategorien den religiösen in ihrer Wahrheitssubstanz überlegen sind, weil sie die Wahrheit der religiösen Tradition von ihrem metaphysischen Missverständnis befreien. Der Messias ist

nicht ein übernatürliches Wesen, das von außen kommt, sondern die Realisierung der immanenten Potentiale der Geschichte; die Apokalypse ist nicht das Ende der Welt durch göttliches Eingreifen, sondern die revolutionäre Transformation der Verhältnisse; und die Heimat ist nicht das Paradies jenseits des Todes, sondern das, worin noch niemand war – der noch nicht realisierte Zustand der Welt, in dem die Möglichkeiten des Lebens aller entfaltet sind.

Philosophische Stärken der atheistischen Mystik

Die atheistische Mystik hat genuine philosophische Stärken, die ihre Produktivität erklären und die in der Forschung zu Recht gewürdigt worden sind.

Die erste Stärke ist die Rettung des utopischen Gehalts der religiösen Tradition für eine säkulare Philosophie. Bloch hat erkannt, dass die religiösen Traditionen der Menschheit nicht bloße Ideologien sind, die durch Aufklärung überwunden werden müssen, sondern Reservoire utopischer Energie, in denen die Sehnsüchte und Hoffnungen der Menschen über Jahrtausende artikuliert worden sind. Diese Energie zu verwerfen, weil sie in metaphysischer Gestalt erscheint, wäre unangemessen: Die religiöse Einbettung mag veraltet sein, aber der Gehalt – die Sehnsucht nach Gerechtigkeit, die Hoffnung auf Transformation, die Erfahrung der Unvollständigkeit des Bestehenden – ist zeitlos. Blochs Strategie, diesen Gehalt in philosophische Kategorien zu überführen, ist ein produktiver Weg, der sowohl die Kritik der religiösen Metaphysik als auch die Würdigung des religiösen Erbes ermöglicht.

Die zweite Stärke ist die Überwindung der säkularistischen Enge. Der orthodoxe Marxismus und die aufklärerische Tradition im Allgemeinen haben die Religion als Opium des Volkes oder als Aberglauben behandelt und damit eine Position eingenommen, die zwar philosophisch konsequent ist, aber politisch blind für die Kraft ist, die religiöse Erfahrungen und Traditionen in der politischen Mobilisierung haben. Blochs atheistische Mystik erlaubt eine Würdigung dieser Kraft, ohne die religiösen Wahrheitsansprüche zu übernehmen: Sie sieht in der religiösen Mobilisierung nicht bloße Manipulation oder Betäubung, sondern den Ausdruck genuiner utopischer Sehnsüchte, die politisch produktiv gemacht werden können, wenn sie aus der religiösen Sphäre gelöst und mit einer materialistischen Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse verbunden werden.

Die dritte Stärke ist die affektive Tiefe der religiösen Erfahrung. Bloch hat erkannt, dass die religiöse Erfahrung eine affektive Dimension hat, die in den rationalen Kategorien der philosophischen Tradition schwer zu erfassen ist: die Erfahrung der Überwältigung, der Transzendenz, des Heiligen, des Jenseits der Alltagserfahrung. Diese Dimension ist für die blochsche Philosophie des *Noch-Nicht* konstitutiv: Der Wärmestrom der utopischen Energie ist nicht möglich ohne jene affektive Tiefe, die die religiöse Erfahrung exemplarisch realisiert hat und die die säkulare Philosophie oft zu entleeren droht. Blochs atheistische Mystik ist der Versuch, dieses Potential für eine säkulare Utopik zu bewahren.

Philosophische Probleme: Wo die atheistische Mystik auf Schwierigkeiten stößt

Trotz ihrer Stärken hat die atheistische Mystik philosophische Probleme, die in der kritischen Bilanz benannt werden müssen. Diese Probleme sind nicht peripher, sondern betreffen die philosophische Kohärenz des Projekts selbst.

Das erste Problem ist das der Trennbarkeit von Gehalt und Rahmen. Blochs Strategie setzt voraus, dass der utopische Gehalt der religiösen Tradition von seinem metaphysischen Rahmen getrennt werden kann: dass es einen genuinen Kern gibt – die Sehnsucht nach Gerechtigkeit, die Hoffnung auf Transformation –, der unabhängig von der theologischen Begründung existiert und für eine atheistische Philosophie gerettet werden kann. Diese Voraussetzung ist philosophisch angreifbar.

Die Phänomenologie der religiösen Erfahrung – von William James über Rudolf Otto bis zu Paul Ricoeur – hat gezeigt, dass die religiöse Erfahrung nicht einfach in einen Gehalt und eine Form getrennt werden kann, von der der Gehalt extrahiert und in eine andere Form übertragen werden könnte. Die religiöse Haltung ist in ihrer Struktur auf eine bestimmte Form des Weltbezugs angewiesen: auf die Erfahrung des Absoluten, des Heiligen, des radikal Anderen – und diese Begegnung ist nicht bloße Empfindung, die in beliebige philosophische Kategorien übersetzt werden kann, sondern eine spezifische Form der intentionalen Beziehung, die durch den Inhalt, auf den sie gerichtet ist, strukturiert wird. Wenn man den Inhalt – Gott, das Heilige, die Transzendenz – eliminiert, dann eliminiert man damit auch die spezifische Form der Erfahrung, die durch diesen Inhalt ermöglicht wird.

Konkret: Die messianische Erfahrung – die Erfahrung, dass die Geschichte auf ein Kommen hin ausgerichtet ist, das die bestehende Ordnung fundamental transformiert – ist strukturell auf die Erfahrung des Messias als eines Anderen angewiesen, der von außen kommt und die Geschichte unterbricht. Wenn man diesen Anderen eliminiert und das Messianische in die immanente Tendenz der Geschichte transformiert, dann verändert sich die Struktur der Erfahrung fundamental: Das Immanente-Tendenz-Modell hat eine andere affektive und kognitive Qualität als das Messias-Modell, und diese Differenz ist philosophisch nicht trivial. Bloch behauptet, die Wahrheitssubstanz des Messianismus ohne den Messias retten zu können; aber möglicherweise ist die Wahrheitssubstanz des Messianismus gerade seine Erfahrung eines radikal Anderen, die sich der immanenten Transformation widersetzt.

Das zweite Problem ist das der Säkularisierungstheorie als versteckte Theologie. Blochs Behauptung, die religiösen Kategorien zu säkularisieren und in philosophische zu überführen, setzt eine spezifische Theorie der Religion voraus: die Überzeugung, dass die Religion in ihrer Tiefenstruktur immer schon etwas anderes als das meinte, was sie explizit sagte; dass die theologische Oberfläche eine philosophische Tiefe verdeckt; und dass die philosophische Interpretation die eigentliche Wahrheit der religiösen Tradition enthüllt, die von den religiösen Akteuren selbst nicht vollständig erkannt wurde.

Diese Überzeugung ist eine Form von Hegels Aufhebung der Religion in die Philosophie: Die Religion ist eine vorphilosophische Form des Geistes, der in der Philosophie zu seinem eigentlichen Begriff kommt. Diese hegelianische Struktur ist für Bloch philosophisch nicht unproblematisch, weil sie eine Überlegenheit der philosophischen gegenüber der religiösen Artikulation des Utopischen voraussetzt, die nicht unmittelbar einleuchtet. Warum sollte die philosophische Kategorie des *Noch-Nicht* die Wahrheit des Messianismus besser ausdrücken als der Messianismus sich selbst? Und warum sollte die religiöse Tradition bereit sein, diese philosophische Überlegenheitsbehauptung zu akzeptieren?

Die religiöse Tradition hat auf diese Frage eine naheliegende Antwort: Die philosophische Übersetzung verliert gerade das, was an der religiösen Erfahrung wesentlich ist – das

Moment des Gebets, der Anrede, des Gegenübers, der Gnade, des Geschenks. Diese Elemente sind in Blochs atheistischer Mystik nicht vollständig bewahrt: Seine Philosophie ist eine Philosophie der Sehnsucht und der Hoffnung, aber nicht eine des Gebets und der Gnade; sie ist eine Philosophie der immanenten Tendenz, aber nicht eine des radikal Anderen, das von außen kommt. Diese Differenz kann als philosophisch irrelevant behandelt werden – als Eigenheit des religiösen Bewusstseins, das durch seine eigene Struktur die philosophische Wahrheit verschleiert –, oder sie kann als genuine philosophische Differenz ernst genommen werden, die die blochsche Übersetzungsbehauptung in Frage stellt.

Das dritte Problem ist das der affektiven Erschöpfung der säkularisierten Kategorien. Bloch wollte die affektive Tiefe der religiösen Erfahrung für die säkulare Utopik retten; aber es gibt Indizien dafür, dass diese affektive Tiefe strukturell an den religiösen Rahmen gebunden ist, der sie erzeugte, und dass die säkulare Übersetzung zwar die kognitiven Gehalte überträgt, aber die affektive Energie schwächt. Die Geschichte der säkularisierten religiösen Kategorien im 19. und 20. Jahrhundert zeigt, dass diese Kategorien – Erlösung, Messias, Heimat, Apokalypse – in ihrer philosophischen und politischen Verwendung eine affektive Intensität entwickeln können, die ihrer religiösen Herkunft geschuldet ist, aber langfristig ohne diese Herkunft nicht aufrechterhalten werden kann. Die säkularisierten Eschatologien – Marxismus, Faschismus, liberaler Fortschrittsglaube – haben alle diese Intensität gehabt und alle erfahren, dass sie ohne den religiösen Rahmen, aus dem sie stammt, nicht dauerhaft bleiben können: Sie erschöpfen sich, sie scheitern an der Realität, sie verlieren ihre mobilisierende Kraft.

Diese Beobachtung führt zur Frage, ob Blochs atheistische Mystik nicht in gewissem Sinne von geborgtem Kapital lebt: von der affektiven und kognitiven Tiefe einer religiösen Tradition, die sie einsetzt, ohne die Bedingungen zu reproduzieren, die diese Tiefe erzeugt haben. Ob diese Schuldnerschaft philosophisch problematisch ist, ist die Frage, der das nächste Unterkapitel mit der Analyse der säkularisierten Eschatologie als philosophischem Problem nachgeht.

11.4.2 Das Problem der säkularisierten Eschatologie

Die Analyse der atheistischen Mystik hat ein philosophisches Problem freigelegt, das über Bloch hinausweist und die gesamte Tradition der politischen Philosophie der Moderne betrifft: das Problem der säkularisierten Eschatologie. Dieses Problem besteht in einer paradoxen Konstellation, die die europäische politische Philosophie seit der Aufklärung kennzeichnet: Die moderne politische Tradition hat die religiöse Transzendenz als Grundlage normativer Orientierung abgelehnt, doch die normativen Strukturen – die Kategorien des Ziels der Geschichte, der Erlösung, der Heimat und der Gemeinschaft der Gerechten –, die sie zur Orientierung ihres eigenen politischen Denkens verwendet, sind in ihrer philosophischen Tiefenstruktur eben jener religiösen Tradition entnommen, die sie ablehnt. Diese Konstellation ist kein bloßer historischer Zufall, sondern ein philosophisches Problem, das die Konsistenz der modernen politischen Philosophie berührt und in der gegenwärtigen post-säkularen Debatte neue Aktualität gewonnen hat.

Carl Schmitts politische Theologie: Eine unerbetene Diagnose

Die schärfste Diagnose des Problems der säkularisierten Eschatologie stammt von einem Denker, dessen politische Überzeugungen denen Blochs diametral entgegengesetzt sind:

Carl Schmitt. Schmitts These der politischen Theologie – entwickelt in *Politische Theologie* (1922) und fortgeführt in *Der Begriff des Politischen* (1932) – lautet in ihrer Grundform: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe." Der souveräne Gesetzgeber entspricht dem omnipotenten Gott, der Ausnahmezustand dem Wunder, die Revolution der Apokalypse und die Idee des Fortschritts sowie der Geschichte der christlichen Heilsgeschichte.

Diese Diagnose hat Bloch selbst als reaktionäre Mystifikation zurückgewiesen, und die politischen Konsequenzen, die Schmitt daraus zog – die Überlegenheit der dezisionistischen Souveränität über den normativen Rechtsstaat –, sind philosophisch und politisch nicht akzeptabel. Die strukturelle Beobachtung Schmitts ist jedoch von der Ablehnung seiner politischen Schlussfolgerungen zu trennen: Wenn die modernen politischen Kategorien tatsächlich theologische Strukturen aufweisen, dann ist dies philosophisch relevant – unabhängig davon, ob man Schmitts reaktionäre Konsequenzen teilt oder nicht.

Für Bloch ist Schmitts Diagnose doppelt unbequem: unbequem, weil sie von rechts kommt, und unbequem, weil sie – wenn auch in pervertierter Form – etwas Wahres enthält, das Blochs eigene Philosophie betrifft. Wenn die modernen politischen Kategorien säkularisierte theologische Begriffe sind, dann gilt dies auch für Blochs Kategorien des Noch-Nicht, der Heimat, des Messianismus und der Apokalypse. Bloch hat dies nicht geleugnet, sondern im Gegenteil explizit bestätigt und in *Atheismus im Christentum* als philosophisches Programm entwickelt. Er hat die Konsequenzen dieser Bestätigung jedoch nicht vollständig durchdacht: Wenn seine Kategorien theologische Strukturen aufweisen, stellt sich die Frage, ob die atheistische Umdeutung dieser Strukturen ihre philosophische Substanz vollständig bewahrt oder ob etwas Wesentliches verloren geht.

Karl Löwith: Heilsgeschichte als Geschichtsphilosophie

Einer der philosophisch einflussreichsten Beiträge zur Debatte über die säkularisierte Eschatologie stammt von Karl Löwiths *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1949; dt. 1953). Löwith argumentiert, dass die neuzeitliche Idee des Fortschritts – und damit die gesamte moderne Geschichtsphilosophie von Hegel bis Marx – eine säkularisierte Form der christlichen Heilsgeschichte darstellt: eine Transposition der eschatologischen Erwartung eines endzeitlichen Heils aus dem religiösen in den weltlich-historischen Rahmen. Die Vorstellung, dass die Geschichte ein Ziel habe, auf das hin sie sich entfalte, sei keine philosophische Erkenntnis, die unabhängig von religiösen Voraussetzungen gewonnen werden könne, sondern die Übernahme einer spezifisch jüdisch-christlichen Zeitontologie in die Sprache der modernen Philosophie.

Löwiths These besitzt unmittelbare Relevanz für Bloch, weil sie zeigt, dass die teleologische Grundstruktur der seiner Geschichtsphilosophie nicht aus der Analyse der Wirklichkeit selbst abgeleitet ist, sondern einer religiösen Vorannahme über die Struktur der Zeit entstammt: der Überzeugung, dass die Zeit gerichtet und auf ein Ende hin ausgerichtet sei – eine Überzeugung, die in der griechischen Antike und in nicht-westlichen Kulturen keine Entsprechung findet und spezifisch für die jüdisch-christliche Zeitontologie ist.

Bloch hat Löwiths These explizit zurückgewiesen. Er bestand darauf, dass seine Geschichtsphilosophie keine bloße säkularisierte Theologie sei, sondern eine genuine Philosophie der immanenten Tendenz der Materie, die keiner religiösen Vorannahmen

bedürfe. Diese Zurückweisung ist jedoch nicht vollständig überzeugend, weil sie die strukturelle Analogie zwischen der blochschen Teleologie und der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte nicht erklärt: Warum weist eine atheistische Philosophie der Materie exakt dieselbe temporale Grundstruktur auf wie die religiöse Heilsgeschichte, wenn diese Struktur nicht aus gemeinsamen religiösen Wurzeln stammt?

Die philosophisch ehrlichste Antwort lautet, dass Bloch in dieser Frage nicht vollständig konsequent ist: Er leugnet die religiöse Herkunft seiner Kategorien nicht – er thematisiert sie ausführlich in *Atheismus im Christentum* –, behauptet aber zugleich, dass diese Herkunft die philosophische Selbständigkeit seiner Kategorien nicht beeinträchtige. Ob diese Behauptung haltbar ist, lässt die kritische Bilanz offen; sie kann jedoch die in ihr liegende Spannung sichtbar machen.

Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit

Eine philosophisch differenzierte Auseinandersetzung mit dem Problem der säkularisierten Eschatologie hat Hans Blumenberg in *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) vorgelegt. Blumenbergs Argument bildet eine explizite Gegenposition zu Löwiths These: Er bestreitet, dass die moderne Idee des Fortschritts eine Säkularisierung der christlichen Eschatologie sei, und argumentiert stattdessen, dass die Neuzeit ihre eigene Legitimität besitze – dass sie nicht von geliehenen religiösen Kategorien lebe, sondern genuine Antworten auf genuine Probleme entwickelt habe, die sich im Verlauf der Geschichte des Denkens ergeben haben.

Blumenbergs Kernthese ist für die Bloch-Diskussion zentral: Die moderne Selbstbehauptung des Menschen – seine Überzeugung, die Welt durch eigene Vernunft und eigene Praxis gestalten zu können und zu müssen – ist nicht die säkularisierte Form des religiösen Heils, sondern eine genuine Antwort auf das theologische Problem der christlichen Gnadenlehre, das den Menschen seiner eigenen Handlungsmacht beraubt hatte. Die Neuzeit ist legitimerweise neu: Sie hat ihre eigene Rationalität entwickelt, die nicht von der religiösen Tradition abhängt, auch wenn sie historisch in deren Kontext entstanden ist.

Für Bloch stellt Blumenbergs Position eine doppelte Ressource dar. Einerseits liefert sie eine philosophische Grundlage für die Behauptung, dass die blochsche Philosophie eine genuine atheistische Philosophie ist, die nicht von geliehenen religiösen Kategorien lebt. Wenn die Neuzeit ihre eigene Legitimität besitzt, dann besitzt auch die blochsche Philosophie des Noch-Nicht ihre eigene Legitimität, selbst wenn sie historisch aus der religiösen Tradition geschöpft hat. Andererseits zeigt Blumenbergs Argument, dass die Beziehung zwischen religiöser Tradition und moderner Philosophie komplexer ist als die einfache Alternative von Übernahme oder Ablehnung: Die moderne Philosophie hat religiöse Kategorien nicht einfach säkularisiert, sondern auf Probleme geantwortet, die die religiöse Tradition selbst aufgeworfen hat.

Diese Komplexität ist für Blochs atheistische Mystik relevant: Sie zeigt, dass die entscheidende Frage nicht allein lautet, ob Bloch religiöse Kategorien übernimmt oder ablehnt, sondern wie er auf die philosophischen Probleme antwortet, die die religiöse Tradition gestellt hat – die Probleme der Theodizee, der Zeitlichkeit und der normativen Orientierung in einer Welt des Leidens und der Ungerechtigkeit. Diese Antwort besitzt ihre eigene philosophische Würde, auch wenn sie die religiösen Kategorien transformiert statt sie bloß zu übernehmen.

Das strukturelle Problem: Drei Dimensionen

Das Problem der säkularisierten Eschatologie weist drei Dimensionen auf, die für die blochsche Philosophie spezifisch relevant sind und zusammen die philosophische Herausforderung seiner atheistischen Mystik charakterisieren.

Die erste Dimension ist die temporale: die Frage, ob die lineare, auf ein Ziel hin ausgerichtete Zeitontologie, die Bloch voraussetzt, eine religiöse Vorannahme oder eine philosophisch begründbare Einsicht in die Struktur der Wirklichkeit darstellt. Diese Frage wurde bereits im Zusammenhang mit dem Eurozentrismus angesprochen: Zukunftsprimität und lineare Zeitlichkeit sind in der jüdisch-christlichen Tradition verwurzelt und besitzen in anderen kulturellen Traditionen keine Entsprechung. Wenn diese temporale Grundstruktur religiösen Ursprungs ist, dann ist Blochs atheistische Umdeutung der religiösen Kategorien nicht vollständig, weil sie die temporale Grundstruktur beibehält, ohne ihre religiöse Herkunft ausreichend zu thematisieren.

Die zweite Dimension ist die normative: die Frage, ob die normative Orientierung des Noch-Nicht – die Überzeugung, dass die Wirklichkeit auf die Entfaltung der Möglichkeiten des Lebens aller hin tendiert – ohne religiöse Vorannahmen begründet werden kann. In der religiösen Tradition wird diese normative Orientierung durch den Willen Gottes oder die göttliche Schöpfungsordnung begründet. In Blochs atheistischer Philosophie tritt an ihre Stelle der Begriff der immanenten Tendenz der Materie: Die Wirklichkeit tendiert auf die Entfaltung des Lebens, weil die Materie selbst auf Überschuss angelegt ist. Ob diese philosophische Begründung wirklich unabhängig von der religiösen ist oder deren Struktur in säkularisierter Form reproduziert, bleibt offen.

Die dritte Dimension ist die existenzielle: die Frage, ob die existenzielle Ressource der Hoffnung – die Fähigkeit, in Situationen des Leidens, des Scheiterns und der Katastrophe nicht zu verzweifeln, sondern an der Möglichkeit des Anderen festzuhalten –, die die religiöse Tradition durch Gebet, Ritual und Gemeinschaft bereitgestellt hat, durch die philosophische Umdeutung vollständig substituiert werden kann. Diese Frage hängt unmittelbar mit der Kritik am Abstraktionscharakter der blochschen Hoffnung zusammen: Die Hoffnung des aufrechten Gangs ist eine philosophische Haltung; die Hoffnung des betenden Menschen ist eine existenzielle Praxis. Ob die philosophische Haltung die existenzielle Praxis vollständig ersetzen kann oder einer existenziellen Verankerung bedarf, die über die Philosophie hinausgeht, bleibt eine offene Frage, auf die die atheistische Mystik keine vollständig befriedigende Antwort gibt.

Jürgen Moltmann: Theologie der Hoffnung als Herausforderung

Jürgen Moltmanns *Theologie der Hoffnung* (1964) ist die einflussreichste theologische Reaktion auf Blochs Philosophie des Noch-Nicht. Moltmann übernimmt die blochschen Kategorien der Hoffnung und des Noch-Nicht als philosophische Ressource für seine Theologie, wendet sie jedoch gegen die atheistische Umdeutung: Die genuine Hoffnung, so Moltmann, sei nicht die Hoffnung auf die immanente Realisierung der Tendenzen der Geschichte, sondern die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und die Erneuerung aller Dinge durch Gott – eine Hoffnung, die die Geschichte transzendiert und daher nicht durch die immanente Teleologie der Geschichte erfüllt werden könne.

Moltmanns theologische Antwort ist für die philosophische Analyse wichtig, weil sie das Strukturproblem der säkularisierten Eschatologie aus anderer Perspektive sichtbar macht: Die Hoffnung der religiösen Tradition ist wesentlich eine Hoffnung auf Transzendenz – auf ein Mehr als die Geschichte. Die Reduzierung dieser Hoffnung auf die immanente Teleologie der Geschichte bedeutet für Moltmann nicht ihre Rettung, sondern den Verlust ihres genuinen Gehalts.

Diese theologische Herausforderung kann Bloch nicht einfach ignorieren, denn sie verweist direkt auf das Strukturproblem seiner atheistischen Mystik: Wenn die religiöse Tradition eine Hoffnung auf das radikal Andere artikuliert, das von außen in die Geschichte einbricht, und wenn Bloch diese Hoffnung in die immanente Teleologie überführt, dann stellt sich die Frage, ob das in der Übersetzung Verlorene philosophisch irrelevant ist oder ob es gerade den genuinen Hoffnungsgehalt ausmacht, der durch die Übersetzung unwiederbringlich verloren geht.

Die philosophische Konsequenz: Ehrlichkeit über die Grenzen

Das Problem der säkularisierten Eschatologie lässt sich in einer ehrlichen philosophischen Konsequenz zusammenfassen: Blochs atheistische Mystik ist eine philosophisch produktive und genuine Leistung, die die religiöse Tradition für eine säkulare Utopik fruchtbar gemacht hat. Sie ist jedoch in ihren Ansprüchen zu weitgehend, wenn sie behauptet, den vollen Gehalt der religiösen Hoffnung ohne deren metaphysischen Rahmen retten zu können.

Was Bloch rettet, ist erheblich: die utopische Energie der religiösen Tradition, die Kategorie der kollektiven Sehnsucht nach Transformation, die normative Kraft der Empörung über Ungerechtigkeit und die orientierende Kraft der Hoffnung auf ein Anderes. Was er möglicherweise nicht vollständig retten kann, ist: die existenzielle Tiefe der religiösen Erfahrung, die spezifisch durch die Praxis der Anrede, des Gebets und der Gemeinschaft konstituiert wird; die Erfahrung des radikal Anderen, die durch die immanente Tendenz nicht substituiert werden kann; sowie die affektive Nachhaltigkeit der Hoffnung, die durch die Einbettung in lebendige religiöse Praktiken entsteht.

Diese Grenze bedeutet nicht, dass Blochs atheistische Mystik scheitert – sie gehört zu den philosophisch produktivsten und tiefsten Auseinandersetzungen mit dem Verhältnis von Religion und Philosophie in der Geschichte des modernen Denkens. Sie bedeutet jedoch, dass die Grenzen dieser Auseinandersetzung ehrlich benannt werden müssen: Die Hoffnung, die Bloch philosophiert, ist nicht vollständig identisch mit der Hoffnung, die die religiöse Tradition kennt, und die Differenz zwischen beiden ist philosophisch bedeutsam. Diese Differenz zu kennen und zu benennen ist die Voraussetzung für eine Auseinandersetzung mit den post-säkularen Herausforderungen der Gegenwart, die weder in religiöse Restauration noch in säkularistischen Triumphalismus verfällt, sondern offen bleibt für die philosophische Wahrheit, die in beiden Traditionen aufbewahrt ist.

11.4.3 Post-säkulare Perspektiven (Habermas, Taylor)

Die Analyse der atheistischen Mystik und des Problems der säkularisierten Eschatologie hat die philosophische Konstellation freigelegt, in der Blochs Umgang mit der Religion operiert: eine Konstellation, die weder einfache Übernahme noch einfache Ablehnung der religiösen Tradition darstellt, sondern eine Transformation, die sowohl genuinen Gewinn als auch

echten Verlust mit sich bringt. Diese Konstellation ist in der gegenwärtigen philosophischen Debatte neu virulent geworden – nicht durch eine Restauration religiöser Metaphysik, sondern durch eine veränderte Aufmerksamkeit für die Grenzen des säkularistischen Selbstverständnisses. Die Überzeugung, die Moderne habe die religiöse Tradition vollständig hinter sich gelassen und sei in ihrer normativen Orientierung völlig unabhängig von ihr, erweist sich als philosophisch unhaltbar. Diese Einsicht bildet das Kernmotiv der post-säkularen Debatte, die in den letzten drei Jahrzehnten vor allem von Jürgen Habermas und Charles Taylor geprägt wurde und für die kritische Bilanz der blochschen Philosophie systematische Relevanz besitzt.

Das vorliegende Unterkapitel entwickelt die post-säkularen Perspektiven von Habermas und Taylor in ihrem Verhältnis zu Bloch. Ziel ist nicht, Bloch durch diese Perspektiven zu ersetzen, sondern zu zeigen, wie die post-säkulare Debatte die Grenzen seiner atheistischen Mystik aus neuer Sicht sichtbar macht und zugleich Ressourcen für eine produktive Weiterentwicklung der blochschen Philosophie bereitstellt.

Habermas: Nachmetaphysisches Denken und religiöse Übersetzungsarbeit

Jürgen Habermas hat in einer Reihe von Texten – von der Friedenspreisrede *Glauben und Wissen* (2001) über den Band *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005) bis zu seinem Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) – eine Position entwickelt, die er selbst als post-säkular bezeichnet. Sie fordert eine fundamental neue Haltung der philosophischen Vernunft gegenüber der religiösen Tradition. Diese Haltung bedeutet weder Rückkehr zur religiösen Metaphysik noch Kapitulation des philosophischen Denkens vor religiösen Wahrheitsansprüchen, sondern die Anerkennung einer produktiven Spannung: Die philosophische Vernunft bleibt auf die religiösen Traditionen als Quellen normativer Orientierung angewiesen, ohne diese Quellen in ihrer religiösen Form akzeptieren zu müssen.

Habermas' Ausgangspunkt ist die Diagnose der gegenwärtigen Situation: Die säkularistische Selbstsicherheit der Moderne – die Überzeugung, die philosophische Vernunft könne alle normativen Fragen aus eigenen Ressourcen beantworten und sei vollständig unabhängig von religiösen Überzeugungen – ist unhaltbar geworden. Diese Unhaltbarkeit ist nicht primär empirisch (durch die anhaltende Präsenz religiöser Menschen und Bewegungen in der Politik), sondern philosophisch: Die philosophische Vernunft ist selbst auf semantische Ressourcen angewiesen, die aus religiösen Traditionen stammen und durch bloße philosophische Übersetzung nicht vollständig substituiert werden können.

Habermas spricht in diesem Zusammenhang von der semantischen Erbschaft der religiösen Tradition: In religiösen Texten, Praktiken und Lebensformen sind Erfahrungen, Intuitionen und Einsichten aufbewahrt, die für das moralische und politische Selbstverständnis moderner Gesellschaften relevant bleiben, in der Sprache der philosophischen Vernunft jedoch noch nicht vollständig artikuliert sind. Die Aufgabe der Philosophie besteht daher in der Übersetzungsarbeit: religiöse Gehalte in eine für alle Bürger – religiöse wie nicht-religiöse – zugängliche Sprache zu überführen, ohne ihren spezifischen Gehalt zu verlieren.

Die Verbindung zu Bloch ist evident: Bloch hat genau diese Übersetzungsarbeit geleistet, und die habermassche Forderung bestätigt grundsätzlich die Richtigkeit des blochschen

Projekts. Habermas geht jedoch in einem entscheidenden Punkt über Bloch hinaus: Er fordert eine reziproke Offenheit, die Bloch nicht vollständig praktiziert hat. Für Habermas ist die Übersetzungsarbeit nicht einseitig – die Philosophie überführt religiöse Gehalte nicht einfach in ihre eigene Sprache und bewältigt sie damit abschließend –, sondern ein wechselseitiger Prozess, der auch die Philosophie selbst transformiert. Die Begegnung mit der religiösen Tradition soll blinde Flecken der Philosophie sichtbar machen und semantische Ressourcen erschließen, die sie aus eigenen Kräften nicht entwickeln könnte.

Diese Reziprozität bleibt bei Bloch unvollständig realisiert: Sein Verhältnis zur religiösen Tradition ist primär das des Philosophen, der religiöse Gehalte in seine eigenen Kategorien überführt und damit ihre „Wahrheit enthüllt", nicht das des Lernenden, der an den Grenzen seiner Kategorien stößt und durch die Begegnung verändert wird. Die habermassche Forderung nach Reziprozität stellt daher eine produktive Herausforderung für die kritische Bilanz der blochschen Philosophie dar: Sie verlangt eine größere Bescheidenheit der Philosophie gegenüber den religiösen Traditionen, eine Offenheit dafür, dass diese philosophische Ressourcen enthalten, die sich der atheistischen Übersetzung entziehen können, und die Bereitschaft, die eigenen Kategorien durch das religiöse Erbe transformieren zu lassen.

Habermas' Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) vertieft diese Perspektive durch eine historische Analyse der Genese des nachmetaphysischen Denkens aus der religiösen Tradition. Er zeigt, wie das philosophische Denken von den Anfängen bis zur Gegenwart in einem produktiven Spannungsverhältnis zur religiösen Überlieferung stand – nicht als bloße Überwindung, sondern als Transformation und Fortsetzung mit anderen Mitteln. Diese historische Tiefenschärfe verleiht der post-säkularen Position philosophische Substanz: Philosophische Vernunft und religiöse Tradition waren von Beginn an in einem gemeinsamen Lernprozess verbunden, der nicht abgeschlossen, sondern fortzuführen ist.

Für Bloch hat diese historische Perspektive direkte Relevanz: Sie bestätigt, dass sein Projekt der Transformation der religiösen Tradition durch philosophische Arbeit legitim und notwendig ist, jedoch offener und bescheidener vollzogen werden muss, als Bloch es getan hat. Die atheistische Mystik ist nicht das Ende des Lernprozesses zwischen Philosophie und Religion, sondern ein wichtiger Schritt darin – ein Schritt, der durch die post-säkulare Reflexion auf seine Grenzen vertieft und weitergeführt werden kann.

Charles Taylor: Das säkulare Zeitalter und seine Kosten

Charles Taylors monumentales Werk *A Secular Age* (2007) entwickelt eine andere, in mancher Hinsicht radikalere post-säkulare Perspektive als Habermas. Während Habermas vor allem an politischer Theorie und öffentlicher Vernunft interessiert ist, bietet Taylor eine umfassende Phänomenologie der säkularen Erfahrung: eine Beschreibung dessen, wie es sich anfühlt, in einer säkularen Welt zu leben, und eine Analyse der philosophischen und existenziellen Kosten der Säkularisierung.

Taylors zentrale Frage lautet nicht (wie bei Habermas), warum religiöse Stimmen in der Öffentlichkeit gehört werden sollten, sondern tiefer: Was geht verloren, wenn eine Gesellschaft säkular wird? Seine Antwort ist nicht nostalgisch – er behauptet nicht, die religiöse Welt sei besser gewesen –, aber philosophisch ernst: In der Säkularisierung geht nicht nur religiöse Metaphysik verloren (die Taylor selbst nicht verteidigt), sondern eine

spezifische Form der Vollheit (*fullness*): die Erfahrung, in einem Horizont zu leben, der über das alltägliche menschliche Handeln hinausweist und diesem Handeln eine Tiefendimension verleiht, die in einer rein immanenten Weltsicht nur schwer zu bewahren ist.

Diese Vollheitserfahrung ist für Taylor nicht exklusiv religiös: Sie kann auch in der säkularen Welt auftreten – in der Kunst, in der Natur, in Momenten tiefer menschlicher Verbindung oder in der politischen Praxis der Befreiung. Dennoch wurde sie in der religiösen Erfahrung paradigmatisch und besonders intensiv realisiert. Ihre Säkularisierung hat eine spezifische existenzielle Verflachung mit sich gebracht: die Erfahrung bloßer Immanenz, in der das menschliche Leben auf sich selbst zurückgeworfen ist und Transzendenz nicht mehr als reale Option erscheint.

Für Bloch ist Taylors Analyse zugleich Bestätigung und Herausforderung. Die Bestätigung liegt in der strukturellen Konvergenz zwischen Taylors Beschreibung der Vollheit und Blochs Kategorie des Vorscheins: Beide erfassen Momente, in denen das Gegebene in seiner Überschüssigkeit erfahren wird – in denen das Mehr des Möglichen in der Konkretheit der Erfahrung aufleuchtet. Taylors Vollheitserfahrungen sind Vorscheine im blochschen Sinne: ästhetische, existenzielle und religiöse Momente, in denen das Noch-Nicht sinnlich erfahrbar wird.

Die Herausforderung besteht darin, dass Taylor die spezifische philosophische Schwierigkeit der blochschen Position beleuchtet: Die Erfahrung der Vollheit ist nicht vollständig durch philosophische Reflexion substituierbar. Die Philosophie kann sie beschreiben und analysieren, aber nicht selbst hervorbringen. Die existenzielle Ressource der Hoffnung liegt nicht allein in der philosophischen Kategorie des Noch-Nicht, sondern in Praktiken – religiösen wie nicht-religiösen –, die diese Erfahrung in der Lebensweise verankern und reproduzieren.

Bloch hat, wie die Analyse der atheistischen Mystik gezeigt hat, erkannt, dass die philosophische Kategorie affektiver Tiefe bedarf, die aus der religiösen Tradition stammt. Er hat jedoch nicht vollständig thematisiert, dass diese affektive Tiefe nicht durch die philosophische Kategorie allein bewahrt werden kann, sondern spezifische Praktiken und Lebensformen voraussetzt. Taylors Analyse macht diese Lücke explizit: Die atheistische Mystik gibt die philosophische Substanz der religiösen Hoffnung wieder, sagt aber wenig darüber, in welchen praktischen Formen diese Substanz unter säkularen Bedingungen lebendig gehalten werden kann.

Die produktive Spannung: Bloch, Habermas und Taylor im Vergleich

Die Gegenüberstellung von Habermas und Taylor zeigt, dass die post-säkulare Perspektive kein einheitliches Programm darstellt, sondern ein Feld produktiver Spannungen, das für den Dialog mit Bloch fruchtbar ist.

Beide teilen die Grundüberzeugung, dass die philosophische Vernunft auf die religiöse Tradition angewiesen ist – auf ihre semantischen Ressourcen, normativen Intuitionen und existenziellen Tiefenstrukturen. Sie unterscheiden sich jedoch in der Art dieser Angewiesenheit: Für Habermas ist sie primär semantisch-epistemisch (die Philosophie braucht religiöse Gehalte als Quelle normativer Orientierung, die übersetzt und begründet werden muss); für Taylor ist sie primär existenziell-phänomenologisch (die Philosophie

braucht religiöse Praktiken als Quelle der Vollheitserfahrung, die durch bloße Übersetzung nicht ersetzt werden kann).

Für Bloch sind beide Dimensionen relevant. Die habermassche Dimension bestätigt und verfeinert das blochsche Projekt der Übersetzungsarbeit: Bloch hat die semantisch-epistemische Angewiesenheit erkannt und in seiner atheistischen Mystik praktiziert. Habermas' Verfeinerung liegt in der stärkeren Reziprozität: Die Philosophie soll nicht nur übersetzen, sondern lernen; nicht nur säkularisieren, sondern sich durch die Begegnung mit der religiösen Tradition transformieren lassen. Diese Forderung vertieft Blochs Ansatz und schützt ihn gegen die Tendenz zur einseitigen Vereinnahmung.

Die taylor'sche Dimension stellt eine tiefere Herausforderung dar: Sie fragt nicht primär nach semantischer Übersetzung, sondern nach existenziellen Praktiken, die die affektive Tiefe der Hoffnung reproduzieren. Diese Frage geht über Blochs Thematisierung hinaus und verlangt eine Ergänzung seiner Philosophie: eine Theorie der Hoffnungspraktiken – ritueller, ästhetischer, gemeinschaftlicher und politischer Praktiken, durch die die affektive Tiefe des Noch-Nicht im Alltag lebendig gehalten wird.

Konsequenzen für die blochsche Philosophie: Drei Desiderata

Aus der post-säkularen Herausforderung durch Habermas und Taylor ergeben sich drei Desiderata für eine Weiterentwicklung der blochschen Philosophie:

Stärkere Bescheidenheit gegenüber der religiösen Tradition: Bloch behandelt die religiöse Tradition oft als Material, das die Philosophie verarbeitet und in ihre eigene Sprache überführt. Diese Haltung impliziert eine Überlegenheitsbehauptung der Philosophie, die post-säkular nicht mehr tragfähig ist. Eine Weiterentwicklung würde die religiöse Tradition als echten Dialogpartner behandeln – als Form des Denkens und Lebens, die sich nicht vollständig in philosophische Kategorien auflösen lässt und der Philosophie Fragen stellt, die sie aus eigenen Ressourcen nicht beantworten kann. Diese Bescheidenheit würde Blochs Projekt nicht schwächen, sondern es offener und robuster machen.

Entwicklung einer Theorie der Hoffnungspraktiken: Taylor hat gezeigt, dass die Vollheitserfahrung (die phänomenologische Entsprechung des blochschen Vorscheins) spezifische Praktiken voraussetzt. Bloch hat ästhetische Vorscheine und politische Keimformen beschrieben, aber keine systematische Theorie der Praktiken entwickelt, die die affektive Tiefe der Hoffnung im Alltag reproduzieren. Eine solche Theorie würde religiöse Praktiken (Gebet, Ritual, gemeinschaftliche Feier, Trauer) nicht als überholt abtun, sondern als Inspiration für analoge säkulare Praktiken der kollektiven Erinnerung, Antizipation, ästhetischen Vergegenwärtigung und rituellen Markierung von Übergängen nutzen.

Entwicklung einer post-säkularen Sprachfähigkeit: Habermas betont, dass die Übersetzung religiöser Gehalte nie vollständig gelingen kann und ein Rest verbleibt, der sich der vollständigen Übersetzung widersetzt. Für ein Denken in der Nachfolge Blochs bedeutet dies, eine Sprachfähigkeit zu entwickeln, die nicht nur übersetzt, sondern auch mit dem Nicht-Übersetzbaren umgeht: dem schweigenden Rest Raum zu geben, ohne ihn zu ignorieren oder mit einer philosophischen Kategorie zu überdecken, die ihn verfehlt.

Diese drei Desiderata markieren keine Gründe zur Verwerfung der blochschen Philosophie, sondern notwendige Aufgaben zu ihrer Weiterentwicklung. Eine Philosophie des Noch-Nicht, die die religiöse Tradition als echten Dialogpartner behandelt, eine Theorie der Hoffnungspraktiken entwickelt und mit dem Nicht-Übersetzbaren ehrlich umgeht, bliebe dem blochschen Projekt treu und würde es zugleich in die post-säkulare Gegenwart überführen, in der die Frage nach dem Verhältnis von Hoffnung und Religion mit neuer Dringlichkeit gestellt wird.

Abschluss: Was die kritische Bilanz ergibt

Mit diesem vierten und letzten Unterkapitel der kritischen Bilanz schließt sich der Kreis der Revision. Die vier Grenzen, die entwickelt wurden – Eurozentrismus, Geschlechtsblindheit, teleologische Gefährdungen sowie religiös-säkulare Spannung –, sind keine Gründe für die Aufgabe der blochschen Philosophie. Sie sind Herausforderungen, die ihre Transformation fordern: eine Transformation, die das Substantielle bewahrt und das Defizitäre revidiert, die orientierende Kraft des Noch-Nicht erhält und Anfälligkeiten für Gewissheitsanmaßung abbaut, die emanzipatorische Energie der Hoffnung bewahrt und ihre kulturellen, körperlichen und existenziellen Dimensionen stärker in den Blick nimmt.

Diese Transformation ist die Aufgabe des abschließenden Teils der Untersuchung: der Frage, wie eine blochsche Philosophie des Noch-Nicht für das 21. Jahrhundert aussehen kann – eine Philosophie, die durch die kritische Bilanz hindurchgegangen ist, ohne ihre orientierende Kraft einzubüßen, und die die Herausforderungen der Gegenwart mit den philosophischen Ressourcen des Erbes verbindet, das Bloch hinterlassen hat.

XII. Methodologische Konsequenzen: Hoffnung als Forschungshaltung

Die kritische Bilanz des elften Kapitels hat eine Transformation vollzogen, die nun nach methodologischen Konsequenzen verlangt. Die vier Grenzen und blinden Flecken – Eurozentrismus, Geschlechtsblindheit, teleologische Gefährdungen sowie religiös-säkulare Spannung –, die dort entwickelt wurden, sind nicht nur Einwände gegen Bloch, sondern Hinweise auf die philosophischen und methodologischen Voraussetzungen, unter denen seine Philosophie des Noch-Nicht produktiv weitergeführt werden kann. Diese Voraussetzungen betreffen nicht primär die inhaltlichen Positionen (was gedacht wird), sondern die Haltung des Denkens selbst: wie gedacht wird, aus welcher epistemischen Position heraus, mit welchen Ansprüchen und mit welcher Offenheit gegenüber den eigenen Grenzen.

Das vorliegende Kapitel entwickelt diese methodologischen Konsequenzen in drei Schritten: zunächst durch die Entfaltung einer Epistemologie der Hoffnung, die zeigt, wie Hoffnung nicht nur als Affekt, sondern als genuine Erkenntniskategorie verstanden werden kann; sodann durch die Analyse der Transdisziplinarität als methodologischem Prinzip, das Blochs eigenem Denken entspricht und unter den Bedingungen der gegenwärtigen Wissensgesellschaft zu einer expliziten Forschungsmaxime werden muss; und schließlich durch die Entwicklung der konkreten Utopie als Methode – der systematischen Praxis des utopischen Denkens, die weder in abstrakte Projektion noch in bloße Reform verfällt, sondern in der Dialektik von Analyse und Antizipation die orientierende Kraft des Noch-Nicht für die politische Praxis fruchtbar macht.

12.1 Epistemologie der Hoffnung

Die Frage nach einer Erkenntnistheorie der Hoffnung hat in der philosophischen Tradition keine prominente Behandlung gefunden. Hoffnung gilt in der erkenntnistheoretischen Literatur typischerweise als Affekt, der der Erkenntnis fremd oder sogar hinderlich ist: Sie verzerrt die Wahrnehmung, erzeugt selektive Aufmerksamkeit für das Bestätigende und Blindheit für das Widerlegende und produziert jene Form des *wishful thinking*, die als paradigmatisches Beispiel epistemisch defizitären Denkens gilt. Diese Überzeugung hat eine lange Geschichte: von Francis Bacons Kritik der Idole über Kants Warnung vor der selbstschmeichelnden Vernunft bis zu den zeitgenössischen Kognitionswissenschaften, die systematische Verzerrungen durch optimistische Vorurteile empirisch dokumentiert haben.

Bloch opponiert gegen diese Tradition nicht durch Leugnung der verzerrenden Potenziale der Hoffnung, sondern durch die positive Behauptung, dass sie auch eine epistemische Ressource darstellt: eine Quelle von Aufmerksamkeit für Dimensionen der Wirklichkeit, die unter dem Regime des Pessimismus oder bloßen Realismus unsichtbar bleiben. Diese Behauptung hat methodologische Konsequenzen: Sie verlangt eine Epistemologie der Hoffnung, die den erkenntnistheoretischen Status der hoffenden Aufmerksamkeit systematisch entwickelt und von bloßem *wishful thinking* unterscheidet. Das vorliegende Unterkapitel beginnt diese Entwicklung, indem es zunächst die These entfaltet, dass Hoffnung eine genuine Erkenntniskategorie ist, bevor die folgenden Unterkapitel die spezifischen Gefahren und methodologischen Instrumente behandeln.

12.1.1 Hoffnung als Erkenntniskategorie, nicht nur Affekt

Die These, Hoffnung sei eine Erkenntniskategorie, klingt auf den ersten Blick paradox. Erkenntnis wird in der westlichen philosophischen Tradition seit Platon primär als kognitiv und affektfrei konzipiert: Die Wahrheit besteht unabhängig von Wünschen und Hoffnungen des erkennenden Subjekts, und ihre Erkenntnis setzt die Suspendierung affektiver Haltungen voraus, die die Wahrnehmung verzerren könnten. In dieser Tradition ist Hoffnung epistemisch verdächtig, weil sie die Distanz des Erkenntnissubjekts zu seinem Gegenstand untergräbt und die Objektivität gefährdet.

Diese Tradition findet ihren elaboriertesten Ausdruck in der modernen Wissenschaftstheorie: Wissenschaft operiert unter dem Prinzip epistemischer Unparteilichkeit, das verlangt, Hoffnungen und Präferenzen des Forschers von der Einschätzung der Evidenz zu trennen. Dieses Prinzip hat seine Berechtigung: Wissenschaftliche Erkenntnis soll nicht von Wünschen determiniert werden, und wissenschaftliche Methoden zielen darauf ab, solche Determinierung zu verhindern. Es übersieht jedoch eine Dimension der wissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnis, die in der Wissenschaftssoziologie und Epistemologie der letzten Jahrzehnte zunehmend thematisiert wird: die Dimension der epistemischen Aufmerksamkeit.

Epistemische Aufmerksamkeit und ihre Struktur

Erkenntnis beginnt nicht mit der Einschätzung von Evidenz, sondern mit der Frage: Was ist erkenntnisrelevant? Welche Aspekte der Wirklichkeit verdienen Aufmerksamkeit und sind für das Verständnis des Gegenstands wesentlich? Diese Fragen lassen sich nicht allein durch logische oder methodologische Regeln beantworten; sie erfordern eine Orientierungsentscheidung, die von der epistemischen Haltung des Erkenntnissubjekts abhängt. Und diese Haltung ist affektiv strukturiert: Sie umfasst Neugier, Interesse, Sorge – und Hoffnung.

Dieser Zusammenhang wurde in der feministischen Epistemologie und Standpunkttheorie systematisch entwickelt. Sandra Hardings These, dass marginalisierte Perspektiven epistemisch privilegiert sein können, beruht auf der Einsicht, dass die affektive Situiertheit des Erkenntnissubjekts bestimmt, was sichtbar wird und was unsichtbar bleibt. Wer von den Verhältnissen betroffen ist, erkennt Dimensionen, die dem privilegierten Beobachter oft verborgen bleiben, weil dessen affektive Distanz eine Form epistemischer Blindheit erzeugt. Umgekehrt schärft eine bestimmte Form der Hoffnung – die Hoffnung auf Transformation, die Sehnsucht nach einem anderen Zustand der Dinge – die Wahrnehmung für Spuren des Möglichen in der Wirklichkeit, für Keimformen des Anderen und für Tendenzen, die auf Wandel drängen. Diese durch Hoffnung geschärfte Aufmerksamkeit ist eine epistemische Ressource, keine Verzerrung – vorausgesetzt, es handelt sich um die gelehrte Hoffnung (*docta spes*), nicht um naives *wishful thinking*.

Charles Sanders Peirce hat in seiner Theorie der Abduktion eine Erkenntnisform beschrieben, die strukturell mit der hoffenden Aufmerksamkeit verwandt ist: die Fähigkeit, auf der Basis unvollständiger Evidenz eine Hypothese zu bilden, die das Unerwartete, Anomale oder nicht aus bekannten Gesetzen Ableitbare erklärt. Abduktion ist für Peirce keine bloße Spekulation, sondern eine genuine epistemische Leistung: Sie erkennt in der Anomalie das Symptom einer neuen Möglichkeit, die deduktive oder induktive Verfahren nicht erreichen können. Die Fähigkeit zur Abduktion setzt eine spezifische Aufmerksamkeit

voraus – eine, die für das Unerwartete offen ist, das Anomale nicht als Fehler, sondern als Signal liest und bereit ist, aus dem Unerwarteten Konsequenzen zu ziehen, die bestehende Kategorien transformieren.

Diese abduktive Erkenntnishaltung entspricht bei Bloch der epistemischen Form der Hoffnung: die Fähigkeit, in gegenwärtigen Verhältnissen Latenzen und Tendenzen zu erkennen, die auf das Noch-Nicht verweisen, auch wenn diese schwach, partiell und durch dominante Strukturen verdeckt sind. Solche Erkenntnis ist ohne vorgängige Orientierung auf das Mögliche nicht möglich – ohne die Hoffnung, die die Aufmerksamkeit auf jene Dimensionen lenkt, die dem pessimistischen oder rein realistischen Blick entgehen. Hoffnung ist in diesem Sinne nicht der Feind der Erkenntnis, sondern ihre Bedingung – zumindest für eine Erkenntnis, die das Mögliche in der Wirklichkeit aufsucht.

Hoffnung als epistemische Tugend

Eine systematischere Beschreibung der epistemischen Funktion der Hoffnung bietet das Konzept der epistemischen Tugenden, das in der zeitgenössischen Erkenntnistheorie – von Linda Zagzebski über Jason Baehr bis zu Lorraine Code – als Rahmen einer nicht-reduktionistischen Epistemologie entwickelt wurde. Epistemische Tugenden sind Eigenschaften des Erkenntnissubjekts, die dessen epistemische Praxis formen und für gute Erkenntnis notwendig (wenn auch nicht hinreichend) sind: Neugier, intellektuelle Bescheidenheit, Offenheit für Revision, Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit abweichenden Perspektiven.

Hoffnung kann als epistemische Tugend beschrieben werden, wenn sie präzise von ihren defizitären Varianten unterschieden wird. Die epistemisch tugendhafte Hoffnung – die *docta spes* in erkenntnistheoretischer Form – ist nicht die naive Überzeugung, das Gewünschte werde eintreten; nicht die selektive Aufmerksamkeit, die nur das Bestätigende wahrnimmt; und nicht die Immunisierung gegen widerlegende Erfahrungen. Sie ist eine spezifische Haltung der Aufmerksamkeit, die sich durch vier Eigenschaften charakterisieren lässt:

1. **Offenheit für das Unerwartete**: die Bereitschaft, in den Verhältnissen das zu sehen, was aus dominanten Kategorien und Theorien nicht ableitbar ist; die Fähigkeit, die Anomalie als Signal statt als Fehler zu lesen; und die Weigerung, das Neue auf das Bekannte zu reduzieren. Diese Offenheit setzt voraus, dass das Erkenntnissubjekt an der Möglichkeit des Anderen festhält.

2. **Sensibilität für das Latente**: die Aufmerksamkeit für das, was als Potential in den Verhältnissen vorhanden ist, aber noch nicht vollständig realisiert wurde. Diese Sensibilität erfordert eine doppelte Wahrnehmung: die Wirklichkeit nicht nur als das Gegebene, sondern als das, was sie ist und was sie sein könnte – eine Wahrnehmung, die durch die Hoffnung auf das Mögliche strukturiert wird.

3. **Persistenz gegenüber dem Widerstand der Verhältnisse**: die Fähigkeit, an einer Forschungsfrage oder politischen Orientierung festzuhalten, auch wenn unmittelbare Erfahrungen sie scheinbar widerlegen. Diese epistemische Persistenz ist nur möglich, wenn die Hoffnung die Widerstände als zu überwindende Hindernisse und

nicht als endgültige Widerlegungen erscheinen lässt.

4. **Selbstkritik der Hoffnung**: die Bereitschaft, die eigene Hoffnung an der Wirklichkeit zu prüfen und zu revidieren, wenn die Erfahrung zeigt, dass sie an falschen Objekten oder Wegen orientiert war. Diese Selbstkritik unterscheidet die tugendhafte Hoffnung von ihrer defizitären Variante: Naive Hoffnung immunisiert sich gegen Revision; *docta spes* unterwirft sich ihr. Sie entspricht der erkenntnistheoretischen Form des Kältestroms: die nüchterne Prüfung, die die Hoffnung vor Illusionen schützt, ohne ihr die orientierende Kraft zu nehmen.

Das Verhältnis zu anderen Erkenntnisformen: Komplementarität

Die Beschreibung der Hoffnung als epistemischer Tugend bedeutet nicht, dass sie die einzige oder primäre Erkenntnisform wäre. Sie steht in komplementärem Verhältnis zu anderen: zur kritischen Analyse, die die Verhältnisse in ihrer Härte sieht; zur empirischen Forschung, die Tendenzen und Latenzen auf ihre tatsächliche Stärke prüft; und zur theoretischen Reflexion, die Kategorien für das Mögliche entwickelt.

Diese Komplementarität ist die erkenntnistheoretische Entsprechung der blochschen Dialektik von Kältestrom und Wärmestrom: Der Kältestrom der kritischen Analyse und empirischen Forschung und der Wärmestrom der hoffenden Aufmerksamkeit sind keine konkurrierenden, sondern einander ergänzende Momente eines umfassenderen epistemischen Prozesses. Ohne Kältestrom produziert Hoffnung Illusionen; ohne Wärmestrom produziert Kritik Lähmung. Die *docta spes* als erkenntnistheoretisches Ideal ist die dialektische Integration beider: eine Praxis des Erkennens, die nüchtern und offen, kritisch und antizipativ zugleich ist. Aus der Spannung zwischen beiden Momenten entsteht eine Erkenntnisform, die weder in naiver Affirmation noch in lähmender Negativität endet, sondern das Mögliche in der Wirklichkeit aufsucht und die Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was sein könnte, als produktive Spannung erhält.

Wissenschaftstheoretische Implikationen: Gegen den epistemischen Defätismus

Die Auffassung der Hoffnung als epistemischer Tugend hat Implikationen für die Wissenschaftstheorie, die über die philosophische Analyse hinausreichen und für die Forschungshaltung unmittelbar relevant sind. In der zeitgenössischen Wissenschaftskultur – besonders in den Sozial- und Geisteswissenschaften, die sich mit gesellschaftlicher Transformation befassen – findet sich eine verbreitete Haltung, die als epistemischer Defätismus bezeichnet werden kann: die Überzeugung, der Forscher müsse normative Orientierungen und Hoffnungen aus der Forschung heraushalten, um Objektivität zu gewährleisten, und dass eine solche Forschung primär zeigen werde, wie schwierig, komplex und widerständig gesellschaftliche Verhältnisse gegenüber Transformation seien.

Diese Haltung hat ihre Berechtigung: Sie schützt vor politischer Vereinnahmung und vor der Produktion bestätigender Evidenz. Sie birgt jedoch auch eine epistemische Blindheit: Sie marginalisiert systematisch Dimensionen der Wirklichkeit, die auf Transformation drängen; sie behandelt Tendenzen und Latenzen, die das Mögliche verankern, als epistemisch irrelevant; und sie erzeugt durch die Ausblendung hoffender Aufmerksamkeit eine Erkenntnis, die die Wirklichkeit nur in ihrer Persistenz, nicht in ihrer Offenheit sieht.

Bloch würde diesen epistemischen Defätismus als Kältestrom ohne Wärmestrom beschreiben: als Erkenntnishaltung, die kritische Distanz kultiviert, ohne die Offenheit für das Mögliche zu bewahren, die für eine vollständige Erkenntnis der Wirklichkeit notwendig ist. Eine Wissenschaft, die das Mögliche aus ihrem Horizont ausschließt, erfasst nicht die volle Wirklichkeit, sondern nur ihre aktuelle Realisierung – und diese eingeschränkte Sicht fördert einen selbsterfüllenden Pessimismus.

12.1.2 Gegen den selbsterfüllenden Pessimismus

Die Analyse der Hoffnung als epistemischer Tugend hat gezeigt, dass die hoffende Aufmerksamkeit eine genuine Erkenntnisleistung erbringt: Sie nimmt in der Wirklichkeit wahr, was der pessimistischen oder defätistischen Haltung entgeht – die Latenzen, Tendenzen und Keimformen des Möglichen, die in den herrschenden Verhältnissen zwar vorhanden, aber durch diese verdeckt sind. Die Analyse bliebe jedoch unvollständig, würde sie nicht auch das symmetrische Problem des Pessimismus beleuchten: Nicht nur die naive Hoffnung, sondern auch der systematische Pessimismus erzeugt eine epistemische Verzerrung, die zudem – und darin liegt das philosophisch Entscheidende – eine selbsterfüllende Struktur aufweist und ihn besonders gefährlich macht.

Der selbsterfüllende Pessimismus bezeichnet eine spezifische epistemische Störung, die in der politischen Philosophie und Transformationsforschung bislang nur wenig systematisch analysiert wurde, obwohl ihre Wirkungen alltäglich beobachtbar sind. Er liegt vor, wenn die pessimistische Einschätzung der Transformationsmöglichkeiten nicht bloß eine theoretische Position bleibt, sondern durch die von ihr erzeugten Haltungen und Praktiken aktiv dazu beiträgt, genau jene Bedingungen herzustellen, die sie scheinbar bestätigen. Eine Gesellschaft, die kollektiv davon überzeugt ist, dass Transformation unmöglich sei, erzeugt durch diese Überzeugung Passivität, Resignation und Handlungsunfähigkeit – und erschwert damit tatsächlich die Transformation. Der Pessimismus wird „wahr“, weil er geglaubt wird.

Die Struktur des selbsterfüllenden Pessimismus

Die philosophische Analyse setzt eine Unterscheidung voraus, die im alltäglichen Sprachgebrauch oft verwischt wird: die zwischen epistemischem und motivationalem Pessimismus. Der epistemische Pessimismus ist eine Einschätzung der Wahrscheinlichkeit von Ereignissen oder Entwicklungen – etwa die Überzeugung, dass die Wahrscheinlichkeit einer Transformation gering sei, dass die Tendenzen der Wirklichkeit eher auf Persistenz als auf Wandel hinwiesen oder dass die Keimformen des Anderen zu schwach seien, um sich gegen dominante Strukturen durchzusetzen. Diese Einschätzung kann richtig oder falsch sein; ihre epistemische Legitimität hängt von der Qualität der sie stützenden Analyse und Evidenz ab.

Der motivationale Pessimismus hingegen ist eine Haltung, die primär auf motivationale Strukturen reagiert: die Tendenz, von Handlungen abzusehen, die als aussichtslos gelten; die Disposition, Alternativen als illusorisch zu behandeln, bevor sie erprobt wurden; sowie die affektive Erschöpfung, die aus wiederholter oder antizipierter Erfahrung des Scheiterns entsteht und politisches Engagement lähmt. Dieser motivationale Pessimismus ist selbstverstärkend: Er erzeugt Passivität, die das Scheitern der Transformation herbeiführt, und dieses Scheitern bestätigt wiederum die ursprüngliche pessimistische Einschätzung.

Diese selbstverstärkende Struktur verleiht dem Pessimismus eine Performativität, die ihn über einen bloßen Irrtum hinaushebt. Ein falscher epistemischer Pessimismus – die irrtümliche Annahme, Transformation sei unmöglich, obwohl sie tatsächlich möglich wäre – ist nicht nur deshalb schädlich, weil er falsch ist, sondern weil er durch seine motivationalen Konsequenzen aktiv dazu beiträgt, die Möglichkeit zu verschließen, die er für bereits geschlossen hält. In diesem Sinne wirkt der selbsterfüllende Pessimismus als ontologische Kraft: Er verändert die Wirklichkeit, indem er die handelnden Subjekte so formt, dass bestimmte Möglichkeiten realisiert und andere ausgeschlossen werden.

Sozialpsychologische Fundierung: Learned Helplessness und politische Resignation

Die philosophische Analyse findet empirische Unterstützung in einem der einflussreichsten Konzepte der Sozialpsychologie: Martin Seligmans Begriff der erlernten Hilflosigkeit (*learned helplessness*). In seinen klassischen Experimenten (ab 1967) zeigten Seligman und Steven Maier, dass Lebewesen, die wiederholt unkontrollierbaren aversiven Reizen ausgesetzt waren, eine generalisierte Passivität entwickelten: Sie versuchten auch dann nicht mehr zu entkommen, wenn Flucht objektiv möglich geworden war. Die erlernte Hilflosigkeit ist eine Form motivationalen Pessimismus, die durch wiederholte Ohnmachtserfahrungen entsteht und die Wahrnehmung tatsächlicher Handlungsmöglichkeiten verzerrt.

Die Übertragung auf den politischen Kontext erfordert Vorsicht: Menschen sind komplexer als Versuchstiere, und politische Passivität hat vielfältige Ursachen. Dennoch ist die Grundstruktur übertragbar. In Gesellschaften, in denen die Erfahrung der Ohnmacht gegenüber den Verhältnissen dominiert – wo politisches Engagement wiederholt wirkungslos bleibt –, entsteht eine generalisierte politische Resignation, die über konkrete Situationen hinausgeht und die Handlungsfähigkeit auch dort untergräbt, wo sie objektiv gegeben wäre.

Diese Resignation ist in westlichen Demokratien gut dokumentiert: sinkende Wahlbeteiligung, wachsende Politikverdrossenheit, Rückzug ins Private und das Gefühl, politisches Handeln mache keinen Unterschied. Sie resultiert nicht primär aus nüchterner Kalkulation, sondern aus einer affektiv-epistemischen Haltung, die durch kollektive Ohnmachtserfahrungen geformt wurde und die Wahrnehmung realer Möglichkeiten systematisch verzerrt.

Für Bloch stellt diese politische Resignation eine der gefährlichsten Formen des Kältestroms ohne Wärmestrom dar: Eine Gesellschaft, die die kritische Analyse der Verhältnisse vollständig verinnerlicht hat, aber keine Orientierung am Möglichen mehr besitzt, gerät in eine Lähmung, die den Kapitalismus wirksamer stabilisiert als offene Unterdrückung. Die *docta spes* ist in diesem Kontext nicht nur eine philosophische, sondern auch eine politisch-therapeutische Haltung: die Arbeit an der kollektiven Fähigkeit zur Hoffnung, die durch Ohnmacht und Scheitern beschädigt wurde und durch die Erfahrung von Keimformen und partiellen Realisierungen des Möglichen erneuert werden kann.

Bourdieu und die Doxa der Unmöglichkeit

Pierre Bourdieus soziologische Theorie ergänzt die sozialpsychologische Analyse strukturell durch seinen Begriff der Doxa: der unhinterfragten Selbstverständlichkeiten, die soziale Verhältnisse naturalisieren und ihre Veränderbarkeit unsichtbar machen. Doxa ist für Bourdieu keine bewusste Überzeugung, die sich durch Argumente widerlegen ließe,

sondern eine vorbewusste Disposition, die durch sozialisierende Erfahrungen in spezifischen sozialen Feldern geformt wird und die Wahrnehmung von Möglichkeiten und Grenzen des eigenen Handelns strukturiert.

Die Doxa der Unmöglichkeit ist jene vorbewusste Überzeugung, die bestehende Verhältnisse als natürlich und unveränderlich erscheinen lässt: die stille Annahme, die Dinge seien so, wie sie sind, weil sie nicht anders sein könnten; Protest sei vergeblich; die Herrschenden herrschten, weil sie kompetent seien; und eigene Unterordnung sei kein Unrecht, sondern Ausdruck natürlicher Ordnung. Diese Doxa ist selbstverstärkend: Sie erzeugt Passivität, die die Verhältnisse stabilisiert, und diese Stabilität bestätigt wiederum die Doxa.

Bourdieus Analyse ist für die blochsche Philosophie besonders aufschlussreich, weil sie zeigt, dass die Doxa nicht allein durch Kritik überwunden werden kann. Wer sie argumentativ zu widerlegen versucht, stößt auf den Widerstand einer vorbewussten Disposition. Ihre Überwindung erfordert andere Mittel: Erfahrungen, die ihre Selbstverständlichkeit erschüttern; kollektive Praktiken, die alternative Möglichkeiten realisieren und damit zeigen, dass das scheinbar Unmögliche möglich ist; sowie kulturelle Ressourcen – ästhetische Vorscheine, politische Imaginationen, utopische Narrative –, die den Horizont des Möglichen erweitern und die Doxa destabilisieren.

Für die methodologischen Konsequenzen der blochschen Philosophie folgt daraus: Die Arbeit gegen den selbsterfüllenden Pessimismus ist nicht primär argumentativ-theoretisch, sondern praktisch-kulturell – die Arbeit an kollektiven Erfahrungen, Imaginationen und Praktiken, durch die die Doxa der Unmöglichkeit destabilisiert und der Möglichkeitssinn erneuert werden kann.

Mark Fishers Diagnose und ihre blochsche Antwort

Mark Fishers Analyse des kapitalistischen Realismus – im dritten Teil dieser Untersuchung bereits entwickelt – lässt sich in diesem Kontext als präzise gegenwärtige Beschreibung des selbsterfüllenden Pessimismus lesen. Fisher beschreibt eine Konstellation, in der die kollektive Unfähigkeit, sich eine Alternative zum Kapitalismus vorzustellen, nicht bloß eine epistemische Einschätzung darstellt, die durch bessere Argumente korrigiert werden könnte, sondern eine kulturell tief verankerte Haltung, die durch die Allgegenwart des kapitalistischen Realismus als einziger plausibler Wirklichkeitsbeschreibung produziert und reproduziert wird.

Fishers Diagnose ist philosophisch scharf, trägt aber – wie im früheren Kapitel argumentiert – tendenziell fatalistische Züge: Die Präzision seiner Beschreibung der kulturellen Schließung droht, die Diagnose selbst zu einem Instrument des selbsterfüllenden Pessimismus zu machen. Bloch würde die analytische Schärfe Fishers anerkennen, ihr jedoch die ontologische Grundüberzeugung seiner Philosophie entgegenhalten: Die Schließung des Möglichkeitsraums durch den kapitalistischen Realismus ist real, aber nicht total; die Wirklichkeit ist immer mehr als ihre herrschende Beschreibung; und in den Rissen und Überschüssen der bestehenden Ordnung existieren Keimformen des Anderen, die der Diagnose totaler Schließung widersprechen.

Diese blochsche Antwort ist keine bloße Behauptung der Möglichkeit gegen die Diagnose der Unmöglichkeit. Sie ist eine epistemische und ontologische These mit konkreten methodologischen Konsequenzen: Wenn die Wirklichkeit stets mehr enthält als ihre herrschende Beschreibung, dann besteht die Aufgabe der Forschung nicht allein in der Analyse der herrschenden Beschreibung (der Diagnose der Schließung), sondern auch in der systematischen Suche nach den Überschüssen – nach jenen Dimensionen der Wirklichkeit, die aus der herrschenden Beschreibung herausfallen und das Mögliche in der Wirklichkeit anzeigen. Diese Suche erfordert genau jene hoffende Aufmerksamkeit, die zuvor als epistemische Tugend beschrieben wurde: eine Haltung, die das Gegebene nicht nur in seiner Persistenz, sondern in seiner Offenheit, seinen Widersprüchen und seinen unruhigen Stellen wahrnimmt, wo das Latente auf Artikulation drängt.

Das methodologische Prinzip: Die Asymmetrie der epistemischen Aufmerksamkeit

Aus der Analyse des selbsterfüllenden Pessimismus ergibt sich ein methodologisches Prinzip, das für die Forschung zu gesellschaftlicher Transformation besondere Relevanz besitzt: das Prinzip der asymmetrischen epistemischen Aufmerksamkeit. Es lautet: Unter den Bedingungen eines kulturellen Regimes, das die Möglichkeit der Transformation systematisch unsichtbar macht, ist es epistemisch geboten, den Keimformen des Anderen eine überproportionale Aufmerksamkeit zu widmen – nicht weil diese Keimformen häufiger oder mächtiger wären als die Kräfte der Persistenz, sondern weil sie unter den herrschenden epistemischen Bedingungen systematisch unterrepräsentiert sind.

Diese asymmetrische Aufmerksamkeit ist das Gegenteil naiver Hoffnung, die das Bestätigende übergewichtet und das Widerlegende ignoriert. Sie stellt eine methodisch reflektierte Kompensation für eine systematische epistemische Schieflage dar. In einer Kultur, in der die utopische Imagination erschöpft und der Möglichkeitssinn atrophiert ist, wirkt die Forschung, die Keimformen des Anderen aufsucht und sichtbar macht, als notwendiges Korrektiv zur Dominanz eines Pessimismus, der sich selbst erfüllt, indem er die Möglichkeiten, die er leugnet, durch seine Leugnung verdeckt und zum Verschwinden bringt.

Dieses Prinzip verbindet sich unmittelbar mit Blochs methodologischer Praxis in *Das Prinzip Hoffnung*. Die enzyklopädische Breite, mit der Bloch utopische Überschüsse in Märchen, Architektur, Werbung, Medizin oder Musik aufsucht und dokumentiert, ist keine antiquarische Sammelleidenschaft, sondern eine epistemische Praxis gegen die kulturelle Unsichtbarkeit des Möglichen. Die Suche nach Vorscheinen ist somit nicht nur philosophische Übung, sondern eine epistemisch-politische Praxis: Sie produziert Evidenz für die Möglichkeit der Transformation, ohne die die Überzeugung von dieser Möglichkeit unglaubwürdig bliebe und der selbsterfüllende Pessimismus sich behaupten könnte.

Die Grenzen: Gegen die naive Gegenreaktion

Die Analyse des selbsterfüllenden Pessimismus und das Prinzip der asymmetrischen Aufmerksamkeit müssen durch eine klare Warnung vor der naiven Gegenreaktion ergänzt werden. Die Antwort auf den selbsterfüllenden Pessimismus ist nicht der selbsterfüllende Optimismus: nicht die naive Überzeugung, Transformation sei unvermeidlich; nicht die selektive Aufmerksamkeit, die nur Keimformen sieht und Kräfte der Persistenz ausblendet; und nicht die unkritische Affirmation des Bestehenden als bereits gut, bloß weil es Keimformen enthält.

Der methodologische Unterschied zwischen *docta spes* und naivem Optimismus liegt in der konsequenten Integration des **Kältestroms**: Die hoffende Aufmerksamkeit, die Keimformen aufsucht, muss von der nüchternen Analyse der sie umgebenden und begrenzenden Verhältnisse begleitet sein, von der ehrlichen Einschätzung der entgegenstehenden Kräfte und von der Bereitschaft, die eigene Hoffnung durch Konfrontation mit der Wirklichkeit zu revidieren und zu schärfen. Ohne diese Integration wird die asymmetrische Aufmerksamkeit selbst zur epistemischen Verzerrung – zur selektiven Wahrnehmung, die das Mögliche übergewichtet und das Persistente unterschätzt.

Die *docta spes* als epistemische Tugend ist daher nicht einfach Hoffnung, sondern gelehrte Hoffnung: eine Haltung, die durch die Erfahrung von Schwierigkeit, Scheitern und Widerständigkeit der Verhältnisse hindurchgegangen ist und gerade deshalb eine informierte, nicht naive Überzeugung von der Möglichkeit der Transformation entwickelt hat – eine Überzeugung, die weiß, wovon sie spricht, und die diese gegen den Pessimismus aufrechterhalten kann, weil sie die Schule der Kritik durchlaufen hat, ohne ihre orientierende Kraft zu verlieren.

12.1.3 Transformationsforschung und schwache Signale

Die Entwicklung der Hoffnung als epistemischer Tugend und die Analyse des selbsterfüllenden Pessimismus haben gemeinsam ein methodologisches Problem sichtbar gemacht: Wie erkennt man in der gegenwärtigen Wirklichkeit die Tendenzen und Latenzen, die auf das Noch-Nicht verweisen? Wie unterscheidet man genuine Keimformen der Transformation von Illusionen und Pseudo-Alternativen, die das Bestehende lediglich in neuer Form reproduzieren? Und mit welchen Instrumenten und in welchen institutionellen Kontexten kann diese Erkenntnisarbeit geleistet werden, ohne in die epistemischen Fallen des naiven Optimismus einerseits und des selbsterfüllenden Pessimismus andererseits zu geraten?

Diese Fragen führen in das Feld der Transformationsforschung – ein interdisziplinäres Forschungsfeld, das in den letzten zwei Jahrzehnten stark an Bedeutung gewonnen hat und sich mit den Bedingungen, Dynamiken und Möglichkeiten gesellschaftlicher Transformationen beschäftigt. Die blochsche Philosophie hat zu diesem Feld bislang nur wenig beigetragen, obwohl ihre Grundkategorien eine der weinigen philosophischen Rahmungen für Transformationsforschung bieten, die verfügbar sind. Das vorliegende Unterkapitel entwickelt diese Verbindung durch die Einführung des Begriffs der schwachen Signale als operativer Kategorie einer blochschen Erkenntnistheorie des Noch-Nicht.

Transformationsforschung: Kontext und Desiderat

Transformationsforschung ist aus der Einsicht entstanden, dass die drängenden gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart – Klimawandel, soziale Ungleichheit, demokratische Erosion – Formen des Wandels erfordern, die über inkrementelle Anpassung hinausgehen und die Grundstrukturen gesellschaftlicher Systeme transformieren. Sie vereint verschiedene Forschungstraditionen: Nachhaltigkeitswissenschaften, politische Ökonomie, Innovationsforschung, Bewegungsforschung und Zukunftsforschung. Gemeinsam ist ihnen die Frage: Wie entstehen systemische Transformationen? Welche Faktoren begünstigen oder behindern sie? Und wie kann Forschung selbst zur Transformation beitragen?

Die dominanten Paradigmen der Transformationsforschung – die Multi-Level-Perspektive (MLP) von Frank W. Geels, die Transition-Management Theorie von Jan Rotmans und die Resilienztheorie der Stockholm Resilience Centre – haben wichtige empirische und theoretische Beiträge geleistet. Aus blochscher Perspektive weisen sie jedoch eine philosophische Schwäche auf: Sie beschreiben Transformation primär als technischen und institutionellen Prozess, ohne die normative und utopische Dimension ausreichend zu entwickeln, die für eine vollständige Theorie gesellschaftlicher Transformation notwendig ist. Sie analysieren, *wie* Transformationen geschehen, fragen aber zu wenig, *woraufhin* sie geschehen sollten. Die Antwort auf diese normative Frage ist nicht allein aus technischer Analyse ableitbar, sondern erfordert eine utopische Orientierung, die in Blochs Kategorien des Noch-Nicht und der konkreten Utopie einen systematischen Ausdruck findet.

Der Beitrag, den die blochsche Philosophie für die Transformationsforschung zur Verfügung stellt, ist daher nicht primär empirisch (mehr Daten über Transformationsprozesse), sondern normativ und epistemologisch: eine Theorie der normativen Orientierung von Transformation und eine Erkenntnistheorie, die zeigt, wie die Tendenzen und Latenzen des Wandels in der Wirklichkeit identifiziert werden können. Die Kategorie der schwachen Signale dient dem Versuch, diesen Beitrag operativ zu machen.

Schwache Signale: Genealogie und Begriff

Der Begriff der schwachen Signale stammt aus der Managementforschung und der Strategischen Frühaufklärung. Igor Ansoff führte ihn in den 1970er Jahren ein, um frühe, noch vage Anzeichen von Umweltveränderungen zu beschreiben, die von den dominanten Wahrnehmungsfiltern eines Systems typischerweise übersehen werden, aber Hinweise auf bevorstehende strategische Diskontinuitäten oder Überraschungen enthalten. In der Zukunftsforschung wurde der Begriff weiterentwickelt und auf gesellschaftliche Transformationen ausgeweitet: Schwache Signale sind frühe, oft marginale Erscheinungen, die auf emergente Trends und Wandlungsprozesse hinweisen, bevor diese in dominanten Diskursen und Institutionen sichtbar werden.

Diese technische Verwendung enthält eine philosophische Substanz, die für die blochsche Erkenntnistheorie des Noch-Nicht direkt relevant ist: Sie beschreibt die epistemische Herausforderung, das Mögliche in der Wirklichkeit zu erkennen, bevor es sich als dominante Realität durchgesetzt hat – zu einem Zeitpunkt, an dem es noch zu schwach ist, um durch herrschende Wahrnehmungsfilter zu dringen, und seine Identifikation eine spezifische epistemische Sensibilität erfordert, die Bloch als hoffende Aufmerksamkeit beschrieben hat.

Die hier vollzogene philosophische Transformation des Begriffs ist doppelter Art: Erstens werden schwache Signale nicht nur als frühe Anzeichen von Trends, sondern als Vorscheine des Noch-Nicht verstanden – als konkrete Erscheinungen in der gegenwärtigen Wirklichkeit, in denen das Mögliche als antizipierte Realisierung aufleuchtet und damit die ontologische These des Noch-Nicht empirisch verankert. Zweitens wird die Frage, wie schwache Signale erkannt werden, als erkenntnistheoretische Frage gestellt, deren Bedingungen der Möglichkeit die Theorie der Hoffnung als epistemischer Tugend beantwortet.

Die ontologische Grundlage: Schwache Signale als Keimformen

Schwache Signale im blochschen Sinne sind nicht beliebige marginale Erscheinungen, sondern spezifisch jene, die die Struktur der konkreten Utopie aufweisen: partielle Realisierungen des Möglichen in der gegenwärtigen Wirklichkeit, die zeigen, dass eine andere Weise des Lebens, Wirtschaftens oder Zusammenlebens real und nicht nur theoretisch möglich ist. Diese Identifikation setzt die von Bloch entwickelte Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Utopie voraus: Schwache Signale im relevanten Sinne sind konkrete utopische Erscheinungen – in den Tendenzen der Wirklichkeit verankert, nicht bloße Wunschprojektionen ohne realen Rückhalt.

Diese ontologische Verankerung unterscheidet die blochsche Theorie der schwachen Signale von einer naiven Zukunftsforschung, die jeden marginalen Trend als mögliche Zukunft behandelt und damit die Unterscheidung zwischen dem in der Wirklichkeit Angelegten und dem bloß Gewünschten aufgibt. Die Identifikation schwacher Signale als Keimformen des Noch-Nicht erfordert eine doppelte Prüfung: die empirische Prüfung der Realität und Stärke des Signals als Tendenz sowie die normative Prüfung, ob es mit den Tendenzen konvergiert, die auf die Entfaltung der Möglichkeiten des Lebens aller verweisen.

Diese doppelte Prüfung entspricht der dialektischen Einheit von Kältestrom und Wärmestrom in der epistemischen Praxis: Der Kältestrom prüft die empirische Realität und Stärke des Signals; der Wärmestrom orientiert die Aufmerksamkeit auf jene Signale, die mit dem normativen Horizont des Noch-Nicht konvergieren. Aus ihrer Verbindung entsteht die Identifikation konkreter utopischer Keimformen, die weder naive Projektion noch bloße Beschreibung des Bestehenden ist.

Drei Typen schwacher Signale

Für die methodologische Praxis der Transformationsforschung lassen sich drei Typen schwacher Signale unterscheiden, die verschiedene Dimensionen des Noch-Nicht repräsentieren.

Der erste Typ sind institutionelle Vorscheine: neue institutionelle Arrangements und Praktiken, die innerhalb bestehender Strukturen entstehen und alternative Möglichkeiten der sozialen Organisation erproben. Beispiele sind Energiegenossenschaften, Gemeinschaftsgärten, Genossenschaftsunternehmen, kommunale Währungen oder Plattformkooperativen. Diese sind gegenwärtig marginal (sie decken nur einen kleinen Anteil der gesellschaftlichen Produktion und des sozialen Lebens ab), demonstrieren aber die Realität des Möglichen: dass eine andere Wirtschaftsweise nicht nur gedacht, sondern gelebt werden kann.

Der zweite Typ sind kulturelle Vorscheine: Kunstwerke, kulturelle Praktiken und kollektive Imaginationen, die das Mögliche ästhetisch vergegenwärtigen und die kollektive Imagination erweitern. Der methodologische Punkt lautet: Solche Vorscheine (etwa Solarpunk-Romane, afrofuturistische Kunst oder politische Performances) sind in dominanten kulturindustriellen Kontexten marginal, aber epistemisch bedeutsam, weil sie die Grenzen der herrschenden Imagination sichtbar machen und erweitern. Die Aufmerksamkeit für sie widerlegt die pessimistische These von der Erschöpfung der utopischen Imagination.

Der dritte Typ sind soziale Bewegungs-Signale: Bewegungen und Organisationsformen, die neue Formen kollektiven politischen Handelns erproben und Tendenzen politischer

Transformation anzeigen. Ihre Identifikation erfordert analytische Präzision, um zwischen Erscheinungen zu unterscheiden, die in den Tendenzen der Wirklichkeit verankert sind, und solchen, die bloßer Ausdruck subjektiver Präferenzen ohne strukturellen Rückhalt bleiben. Dies setzt eine Analyse der strukturellen Bedingungen und eine Bewertung der normativen Qualität der Forderungen voraus.

Die Methodik: Wie schwache Signale erkannt werden

Die epistemische Herausforderung besteht darin, dass schwache Signale per definitionem durch dominante Wahrnehmungsfilter nicht oder nur schwer sichtbar sind. Sie werden vom herrschenden Paradigma als marginal, unrealistisch oder irrelevant behandelt. Ihre Identifikation erfordert daher spezifische epistemische Strategien.

1. **Peripherie-Orientierung**: die systematische Aufmerksamkeit für das, was an den Rändern dominanter Diskurse und Institutionen geschieht – in marginalisierten Gemeinschaften, alternativen Institutionen, subkulturellen Praktiken oder experimentellen Projekten. Blochs Suche nach utopischen Überschüssen im Kitsch, Märchen, in Populärkultur oder religiösen Randtraditionen ist ein klassisches Beispiel für diese Orientierung.

2. **Longitudinale Beobachtung**: die systematische Verfolgung der Entwicklung von Erscheinungen über längere Zeiträume, um kurzfristige Anomalien von persistenten Tendenzen zu unterscheiden. Transformationen entfalten sich oft über lange Perioden; Ungeduld aus dem Bewusstsein der Dringlichkeit verleitet leicht dazu, schwache Signale zu früh als stark zu bewerten.

3. **Multi-perspektivische Analyse**: die Verbindung unterschiedlicher Perspektiven und Methoden, um Blindstellen einzelner Ansätze zu kompensieren. Was aus ökonomischer Sicht marginal erscheint, kann aus gemeinwesen- oder qualitativer Perspektive wichtig sein.

4. **Normative Verankerung der Forschungsperspektive**: die explizite Reflexion auf die normativen Orientierungen, die die Aufmerksamkeit für schwache Signale leiten. Die Orientierung am Noch-Nicht lässt andere Signale sichtbar werden als die Orientierung an Stabilisierung oder Effizienzmaximierung. Diese normative Verankerung ist keine Einschränkung der Objektivität, sondern eine notwendige Bedingung für die Identifikation transformationsrelevanter Signale.

Das Verhältnis zur wissenschaftlichen Praxis: Kritische Transformationsforschung

Die aus der Verbindung von blochscher Erkenntnistheorie und Transformationsforschung entstehenden methodologischen Prinzipien konvergieren mit dem Paradigma der kritischen Transformationsforschung oder transformativen Wissenschaft, wie es etwa von Uwe Schneidewind, Armin Grunwald und Daniela Gottschlich vertreten wird. Dieses Paradigma betont eine Wissenschaft, die nicht nur die Bedingungen der Transformation analysiert, sondern aktiv zu ihr beiträgt: Sie macht ihre eigene normative Situiertheit explizit, arbeitet

ko-produktiv mit beforschten Gemeinschaften zusammen und behandelt die Grenze zwischen Forschung und politischer Praxis als gestaltbar.

Aus blochscher Perspektive stellt dieses Paradigma selbst eine konkrete utopische Keimform in der Wissenschaft dar: Es realisiert in der Forschungspraxis Prinzipien, die mit den Tendenzen des Noch-Nicht konvergieren. Die reflexive, ko-produktive und transformative Wissenschaft ist ein Vorscheins einer anderen Wissenschaftskultur, die nicht allein durch Erkenntnisakkumulation, sondern durch Orientierung am Noch-Nicht strukturiert ist.

Diese Verbindung ist gemeint, wenn von Hoffnung als Forschungshaltung die Rede ist: nicht Hoffnung als privater Affekt des Forschers, sondern hoffende Aufmerksamkeit als methodologisches Prinzip, das die epistemische Aufmerksamkeit auf Tendenzen und Latenzen des Möglichen lenkt, die Erkenntnis schwacher Signale ermöglicht, die unter dem Regime des Pessimismus unsichtbar bleiben, und die Forschung zu einem aktiven Moment gesellschaftlicher Transformation macht.

12.2 Transdisziplinarität des Noch-Nicht

Die methodologischen Konsequenzen der Hoffnung als Erkenntniskategorie – die Epistemologie der Hoffnung, die Kritik des selbsterfüllenden Pessimismus und die Theorie der schwachen Signale als Keimformen des Noch-Nicht – implizieren ein das Prinzip der Transdisziplinarität. Die Frage nach dem Noch-Nicht lässt sich nicht innerhalb einer einzelnen Disziplin beantworten. Sie überschreitet die Grenzen der disziplinären Wissensorganisation und erfordert daher Denk- und Forschungsformen, die an diesen Grenzen operieren, sie überschreiten und Verbindungen herstellen, die innerhalb der Disziplinen unsichtbar bleiben.

Transdisziplinarität ist in der gegenwärtigen Wissenschaftsdebatte ein häufig verwendetes, aber selten präzise definiertes Konzept. Es bezeichnet im weitesten Sinne eine Forschungspraxis, die disziplinäre Grenzen überschreitet und sowohl disziplinäre Wissensbestände als auch außerwissenschaftliche Wissensformen integriert. Diese weite Bestimmung lässt jedoch offen, warum Transdisziplinarität notwendig ist, welche Form sie annehmen soll und wie sie sich von Multidisziplinarität oder Interdisziplinarität unterscheidet. Die blochsche Philosophie bietet in ihrer methodologischen Struktur eine philosophische Begründung und eine exemplarische Praxis der Transdisziplinarität, die diese Fragen beantwortet und für die heutige Wissenschaftsdebatte fruchtbar gemacht werden kann.

12.2.1 Blochs Enzyklopädismus als Vorbild

Ernst Bloch gehört zu den letzten europäischen Philosophen, die den Anspruch enzyklopädischen Denkens noch mit intellektueller Ernsthaftigkeit einlösen konnten. *Das Prinzip Hoffnung* ist in seinen drei Bänden nicht nur ein philosophisches Werk, sondern eine philosophisch-enzyklopädische Unternehmung: Es durchquert Literatur, Musik, bildende Kunst, Architektur, Medizin, Geographie, Philosophie, Religion, politische Theorie, Naturwissenschaften und Alltagskultur, um utopische Überschüsse in allen diesen Bereichen aufzuspüren und eine Kartographie des Möglichen zu erstellen – eine Leistung, die keine Einzeldisziplin aus eigenen Kräften erbringen könnte.

Dieser Enzyklopädismus ist weder Autodidaktik noch bloße Sammelleidenschaft. Er ist ein philosophisches Programm: die Überzeugung, dass das Noch-Nicht sich nicht in einer einzelnen Domäne der Wirklichkeit zeigt, sondern in allen; dass die utopischen Tendenzen der Materie universal und nicht sektoriell sind; und dass deshalb die Philosophie, die diese Tendenzen aufspüren will, selbst universell orientiert sein muss – nicht indem sie alles weiß, sondern indem sie in allen Bereichen des menschlichen Lebens und Wissens eine Erkenntnishaltung entwickelt, die das Mögliche sucht.

Die philosophische Begründung des Enzyklopädismus

Die Begründung von Blochs Enzyklopädismus liegt in seiner Ontologie des Noch-Nicht und seiner Erkenntnistheorie der Hoffnung. Wenn die Materie prozessual und auf Überschuss angelegt ist, wenn das Mögliche in den Tendenzen der Wirklichkeit selbst verankert ist und nicht in einem separaten Reich des Normativen, dann muss die Philosophie, die das Mögliche aufsuchen will, überall suchen: in Träumen, Wünschen, kulturellen Praktiken, wissenschaftlichen Theorien, politischen Bewegungen, Ästhetik und Naturphilosophie. Das Mögliche ist diffus in allen Bereichen der Wirklichkeit verteilt; jeder Bereich besitzt eigene Latenzen und Tendenzen, die keine andere Disziplin vollständig erschließen kann.

Diese ontologische Begründung ist für die methodologischen Einstellung der blochschen Philosophie zentral: Transdisziplinarität ist kein pragmatisches Mittel, das gewählt wird, weil ein Problem zu komplex für eine Disziplin ist, sondern eine ontologisch notwendige Erkenntnisform, die aus der Natur des Gegenstands folgt. Das Noch-Nicht ist kein disziplinäres Thema, sondern ein ontologischer Horizont, der alle Bereiche der Wirklichkeit durchzieht und daher eine Erkenntnisform verlangt, die diese Durchdringung abbildet.

Diese Begründung unterscheidet die blochsche Transdisziplinarität von zwei defizitären Varianten der heutigen Wissenschaftsdebatte. Die erste ist der pragmatische Multidisziplinarismus: die nebeneinanderstellende Kombination disziplinärer Beiträge zu einem komplexen Problem, ohne gemeinsame theoretische oder normative Perspektive. Er produziert additive, aber keine integrierten Erkenntnisse. Die zweite ist die imperialistische Interdisziplinarität: die Ausweitung einer Disziplin auf fremde Problemfelder mit dem Anspruch, deren Kategorien seien allgemein genug, um alles zu subsumieren (etwa ökonomischer, soziologischer oder linguistischer Imperialismus). Sie erzeugt scheinbare Integration, tatsächlich jedoch die Reduktion komplexer Phänomene auf eine disziplinäre Sprache.

Blochs Enzyklopädismus ist weder additiv noch imperialistisch: Er ist integrative Transdisziplinarität, die verschiedene Wissens- und Kulturbereiche nicht nebeneinanderstellt oder auf eine Einheitswissenschaft reduziert, sondern durch das gemeinsame normative und ontologische Prinzip des Noch-Nicht verbindet. Die Verbindung erfolgt nicht konzeptuell-reduktiv, sondern orientierungspraktisch: Die Bereiche werden durch die gemeinsame Frage verknüpft, welche utopischen Überschüsse und Tendenzen des Möglichen in ihnen jeweils vorhanden sind.

Die Praxis des blochschen Enzyklopädismus: Vier strukturelle Merkmale

Eine systematische Reflexion auf Blochs enzyklopädische Praxis – den Übergang von der Märchenanalyse zur Architekturphilosophie, von der Musikästhetik zur politischen Theorie,

von der Naturphilosophie zur Religionskritik – erschließt vier strukturelle Merkmale, die für eine zeitgenössische Transdisziplinarität des Noch-Nicht instruktiv sind.

Erstens das Leitfrage-Prinzip: Bloch verbindet die Bereiche nicht durch eine gemeinsame Methode oder einen einheitlichen theoretischen Begriff, sondern durch eine gemeinsame Leitfrage: Wo und wie artikuliert sich das Noch-Nicht in diesem Bereich? Diese Frage ist normativ aufgeladen (sie sucht das Emanzipatorische, Utopische, Überschüssige), bleibt aber offen für die spezifischen Formen, die das Utopische in verschiedenen Bereichen annimmt. Sie schafft Kohärenz, ohne in eine Einheitswissenschaft zu münden.

Für die heutige Transformationsforschung ist dieses Prinzip fruchtbar: Eine Forschungspraxis, die verschiedene Wissensbereiche durch eine gemeinsame normative Leitfrage verbindet – welche Formen gesellschaftlicher Organisation, Technologie, Kultur und Politik mit den Tendenzen des Noch-Nicht konvergieren? –, erzeugt eine Integration, die weder additiv noch imperialistisch ist. Die Leitfrage orientiert die Aufmerksamkeit, ohne die Erkenntnisse zu determinieren.

Zweitens die Bereitschaft zur wechselseitigen Transformation: Bloch tritt nicht mit fertigen Kategorien an die Bereiche heran, sondern entwickelt seine Kategorien in der Auseinandersetzung mit ihnen. Der Vorscheins-Begriff entsteht nicht unabhängig von konkreten Kunstwerken, die Latenz nicht unabhängig von der Naturphilosophie, die Keimform nicht unabhängig von sozialen Praktiken. Diese wechselseitige Transformation unterscheidet den blochschen Enzyklopädismus von bloßer Illustration philosophischer Theoreme durch Beispiele.

Für die zeitgenössische Transdisziplinarität bedeutet dies: die Bereitschaft, eigene disziplinäre Kategorien durch die Begegnung mit anderen Disziplinen und nicht-wissenschaftlichen Wissensformen verändern zu lassen. Eine Philosophie, die Klimawissenschaft ernst nimmt, muss ihre Kategorien von Zeit und Natur revidieren; eine Ökonomie, die Ökologie ernst nimmt, ihre Grundkategorien von Wert und Produktion neu bestimmen. Diese wechselseitige Transformation kennzeichnet genuine Transdisziplinarität gegenüber oberflächlichem Wissensimport.

Drittens die Integration von Hoch- und Populärkultur: Bloch überschreitet nicht nur disziplinäre Grenzen, sondern auch die epistemische Hierarchie zwischen wissenschaftlichem und populärem Wissen, Hochkultur und Alltagskultur, institutionalisiertem Wissen und gelebter Erfahrung. Seine Quellen reichen von Hegels *Phänomenologie des Geistes* bis zum Märchen der Brüder Grimm, von Beethoven bis zum Schlager, von marxistischer Theorie bis zu Alltagsträumen der arbeitenden Bevölkerung.

Für die Transformationsforschung ist diese Integration unmittelbar relevant: Wissenschaftliche Erkenntnisse über gesellschaftliche Transformation (Soziologie der Bewegungen, politische Ökonomie, Klimawissenschaft) sind notwendig, aber nicht hinreichend. Es bedarf auch der Kenntnis populärer Imaginationen, gelebter Erfahrungen und kollektiver Sehnsüchte, die in nicht-wissenschaftlichen Kulturformen artikuliert werden und für die motivationale Basis der Transformation entscheidend sind.

Viertens die philosophische Metaperspektive: Trotz enzyklopädischer Breite bleibt Bloch Philosoph. Er übernimmt nicht die Methoden und Standards der traversierten Disziplinen,

sondern entwickelt eine philosophische Metaperspektive, von der aus er deren Erkenntnisse auf ihre utopische Valenz hin befragt. Diese Metaperspektive ist keine Überlegenheit der Philosophie, sondern ihre spezifische Leistung im transdisziplinären Kontext: die normative und ontologische Rahmung, die verschiedene Wissensbestände verbindet und auf ihre Relevanz für das Noch-Nicht bewertet.

Für die Transformationsforschung bedeutet dies: die Notwendigkeit einer philosophischen Betrachtungsebene, die disziplinäre Beiträge verbindet und orientiert, ohne sie zu vereinnahmen. Sie stellt die Fragen, auf die keine Einzeldisziplin allein antworten kann: nach dem Ziel der Transformation, nach normativen Kriterien und nach der Verbindung verschiedener Dimensionen des Möglichen.

Die Grenzen des Enzyklopädismus: Was das Vorbild nicht leistet

Die Würdigung von Blochs Enzyklopädismus als Vorbild muss durch eine Reflexion seiner Grenzen ergänzt werden – Grenzen, die teilweise aus den im elften Kapitel herausgearbeiteten Defiziten resultieren.

Erstens der Eurozentrismus der Quellen: Blochs Enzyklopädismus ist primär europäisch – er schöpft aus europäischen Kulturformen, philosophischen Traditionen und wissenschaftlichen Erkenntnissen. Ein genuiner Enzyklopädismus des Noch-Nicht für die Gegenwart muss diesen Eurozentrismus überwinden und nicht-europäische Wissenssysteme, philosophische Traditionen und populäre Kulturen des globalen Südens als gleichwertige Quellen behandeln. Dies ist nicht nur eine Frage der Vollständigkeit, sondern der Erkenntnis: Die utopischen Überschüsse nicht-europäischer Traditionen sind für ein globales Verständnis des Noch-Nicht unverzichtbar.

Zweitens die Spannung zwischen Systematik und Offenheit: Blochs Enzyklopädismus tendiert zu einem hohen Anspruch auf Koheränz – der Überzeugung, alle Bereiche des Wissens und der Kultur ließen sich vollständig durch das Prinzip des Noch-Nicht erschließen. Eine zeitgenössische Transdisziplinarität wäre bescheidener: Sie strebt nicht die vollständige Integration aller Wissensformen an, sondern die produktive Begegnung verschiedener Wissensformen, aus der neue Einsichten entstehen, ohne dass eine Form die anderen subsumiert.

Drittens der veränderte Wissenschaftskontext: Bloch schrieb in einer Zeit, in der die Spezialisierung der Wissenschaften bereits fortgeschritten, aber noch nicht so extrem war, dass ein einzelner Denker den Überblick behalten konnte. Die heutige Wissenschaftslandschaft ist exponentiell komplexer. Der individuelle Enzyklopädismus Blochs ist heute nicht mehr möglich. Er muss als kollektives Projekt neu gefasst werden: als intellektuelle Praxis, in der Personen mit unterschiedlichen Expertisen durch gemeinsame normative Leitfragen und institutionelle Räume der Begegnung verbunden sind.

Diese Transformation vom individuellen zum kollektiven Enzyklopädismus ist eine der wichtigsten methodologischen Herausforderungen für eine zeitgenössische Transdisziplinarität des Noch-Nicht. Sie erfordert nicht nur individuelle epistemische Tugenden (Offenheit, Bereitschaft zur wechselseitigen Transformation), sondern auch institutionelle Formen, die diese Tugenden ermöglichen und fördern. Solche institutionellen Formen werden im nächsten Unterkapitel mit dem Begriff der *Trading Zones* beschrieben.

12.2.2 Trading Zones zwischen Disziplinen

Die Reflexion auf Blochs Enzyklopädismus hat gezeigt, dass die transdisziplinäre Praxis, die sein Werk exemplarisch vorführt, unter den Bedingungen der gegenwärtigen Wissenschaftslandschaft nicht mehr als individuelles Projekt realisierbar ist. Die Spezialisierung und Komplexität der Wissensbestände haben ein Niveau erreicht, das den individuellen Überblick über alle relevanten Felder unmöglich macht. Die methodologische Herausforderung besteht deshalb darin, die Orientierung des blochschen Enzyklopädismus – die Verbindung verschiedener Wissensformen durch die gemeinsame Frage nach dem Noch-Nicht – in institutionelle und epistemische Formen zu überführen, die unter den heutigen Bedingungen der Wissenschaftsorganisation realisierbar sind. Der Begriff der Trading Zones, den Peter Galison in seiner Arbeit zur Geschichte der Physik des 20. Jahrhunderts entwickelt hat, bietet hier eine produktive Rahmung, die für die transdisziplinäre Transformationsforschung im blochschen Sinne fruchtbar gemacht werden kann.

Peter Galisons Begriff der Trading Zone

Peter Galison hat in *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics* (1997) und in nachfolgenden Arbeiten den Begriff der Trading Zone entwickelt, um ein spezifisches Phänomen in der Geschichte der Physik zu beschreiben: die Entstehung lokaler Koordinationszonen zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Subkulturen – Theoretikern, Experimentatoren und Ingenieuren –, die unterschiedliche Sprachen, Methoden und epistemische Kulturen besitzen und dennoch produktiv kooperieren können, ohne ihre Eigenständigkeit aufzugeben.

Der Begriff ist einer anthropologischen Metapher entlehnt: In der Anthropologie bezeichnen Trading Zones Orte des Austauschs zwischen verschiedenen Kulturen, an denen gehandelt wird, ohne dass die Beteiligten dieselbe Sprache sprechen oder dieselben Werte teilen müssen. Der Austausch erfolgt über die Entwicklung von Pidgin- und Kreolsprachen – hybriden Kommunikationsformen, die aus den Ausgangssprachen entstehen und den Austausch ermöglichen, ohne eine der Kulturen zu privilegieren oder zu subsumieren.

In der Wissenschaft bezeichnen Trading Zones für Galison jene epistemischen Orte, an denen verschiedene wissenschaftliche Subkulturen in produktiven Austausch treten: nicht durch die Übernahme der Methoden oder Kategorien einer Subkultur durch die anderen, sondern durch die Entwicklung gemeinsamer lokaler Sprachen und Praktiken. Diese ermöglichen den Austausch von Erkenntnissen und Instrumenten, ohne die kulturelle Autonomie der Beteiligten aufzuheben. Galison sieht in diesen Trading Zones den eigentlichen Ort wissenschaftlicher Innovation: nicht innerhalb der einzelnen Subkulturen, sondern an ihren Grenzen, wo unterschiedliche Wissensformen aufeinandertreffen und neue Möglichkeiten erschließen, die innerhalb keiner der beteiligten Kulturen allein hätten entstehen können.

Die philosophische Transformation: Trading Zones des Noch-Nicht

Die Übertragung des Galison'schen Begriffs auf die transdisziplinäre Transformationsforschung im blochschen Sinne erfordert eine philosophische Transformation, die über die wissenschaftssoziologische Verwendung hinausgeht. Galison

beschreibt Trading Zones primär als Koordinationsmechanismen für die wissenschaftliche Praxis. Für die Transdisziplinarität des Noch-Nicht sind sie jedoch mehr als bloße Koordinationsräume: Sie sind epistemische Orte, an denen durch die Begegnung verschiedener Wissensformen genuines Neues entsteht – Erkenntnisse, Fragen und Orientierungen, die keine der beteiligten Disziplinen allein hervorbringen könnte und die dem gemeinsamen Projekt der Identifikation und Stärkung der Keimformen des Noch-Nicht dienen.

Diese Transformation hat vier philosophisch relevante Implikationen, die die spezifisch blochsche Qualität der Trading Zones des Noch-Nicht charakterisieren:

Erstens die normative Orientierung: Die Trading Zones des Noch-Nicht sind nicht epistemisch neutral. Sie sind durch die gemeinsame normative Frage verbunden, welche Wissens- und Praxisformen die Tendenzen und Latenzen des Möglichen erschließen. Diese normative Ausrichtung unterscheidet sie von Galisons primär epistemisch-koordinativer Beschreibung: Es geht nicht nur um den Austausch von Erkenntnissen und Methoden, sondern um eine gemeinsame Orientierung auf einen normativen Horizont, der die Auswahl relevanter Beiträge leitet.

Zweitens die Einbeziehung nicht-wissenschaftlicher Wissensformen: Die Trading Zones des Noch-Nicht beschränken sich nicht auf den Austausch zwischen akademischen Disziplinen, sondern schließen gelebte Erfahrungen betroffener Gemeinschaften, ästhetische Imaginationen von Künstlerinnen und praktisches Wissen von Aktivistinnen und Organisatorinnen ein. Diese Erweiterung ist die methodologische Konsequenz des blochschen Enzyklopädismus und seiner Integration von Hoch- und Populärkultur: Die Keimformen des Noch-Nicht finden sich nicht nur in akademischen Wissensbeständen, sondern in allen Formen menschlichen Lebens und Wissens.

Drittens die Anerkennung der Inkommensurabilität als Ressource: Während Galison Inkommensurabilität zwischen Subkulturen primär als Problem sieht, das durch Pidgin- und Kreolsprachen gelöst wird, gilt sie in der blochschen Perspektive als produktive Ressource. Die genuine Verschiedenheit der Wissensformen – ihre unterschiedlichen Fragen, Methoden, normativen Orientierungen und ontologischen Voraussetzungen – ist der Grund dafür, dass ihre Begegnung neue Möglichkeiten erschließt. Die Trading Zone des Noch-Nicht sollte daher nicht auf die vollständige Überwindung der Inkommensurabilität zielen, sondern auf ihre produktive Kultivierung: die Erhaltung der Verschiedenheit als Bedingung genuiner epistemischer Innovation.

Viertens die kollektive Subjektivität: Trading Zones des Noch-Nicht sind nicht nur Orte des epistemischen Austauschs, sondern auch Orte der Bildung kollektiver politischer Subjektivität. Wenn unterschiedliche Disziplinen, Kulturen und Wissensformen in der gemeinsamen Frage nach dem Möglichen zusammenkommen, entsteht neben neuer Erkenntnis eine Form kollektiver Orientierung: das Bewusstsein, nicht allein an der Transformation zu arbeiten, und die Erfahrung einer Handlungsmacht, die keine der beteiligten Formen allein hätte erzeugen können. Diese kollektive Subjektivität ist die epistemische Entsprechung des blochschen Kollektivsubjekts – nicht die abstrakte Klasse, sondern die konkrete Gemeinschaft des gemeinsamen Erkennens und Handelns.

Konkrete Formen der Trading Zones: Institutionelle Realisierungen

Die philosophische Bestimmung der Trading Zones des Noch-Nicht bleibt unvollständig ohne die Analyse konkreter institutioneller Formen, in denen sie realisiert werden oder realisiert werden könnten. Diese Analyse entspricht dem blochschen Prinzip der konkreten Utopie: Trading Zones sind keine abstrakte methodologische Idee, sondern eine konkrete Praxis, die spezifische institutionelle Kontexte erfordert und diese zugleich verändert.

Gegenwärtig lassen sich vier bedeutsame Typen institutioneller Realisierungen unterscheiden:

- Transdisziplinäre Forschungsinstitute und -programme, die explizit auf die Verbindung verschiedener Disziplinen ausgerichtet sind und eine normative Orientierung auf gesellschaftliche Transformation entwickeln (z. B. Institute für Nachhaltigkeitswissenschaften, Zukunftsforschungsinstitute oder Institute für soziale Innovation). Sie schaffen strukturelle Bedingungen für produktive Begegnungen, stehen jedoch vor der Herausforderung, echten transdisziplinären Austausch gegen die Tendenz zum pragmatischen Multidisziplinarismus zu realisieren.

- Forschungs-Praxis-Partnerschaften, in denen wissenschaftliche Forschung und außerwissenschaftliche Praxis (politische Bewegungen, Gemeinschaftsorganisationen, Kunstkollektive) zusammenarbeiten. Diese Partnerschaften überschreiten die Grenze zwischen wissenschaftlichem und nicht-wissenschaftlichem Wissen und sind für die Erschließung von Keimformen des Noch-Nicht besonders wichtig. Ihre Herausforderungen – Machtasymmetrien, unterschiedliche Zeitlichkeiten und epistemische Standards – sind zugleich die konkreten Orte, an denen sich die Transdisziplinarität des Noch-Nicht praktisch bewähren muss.

- Inter-kulturelle Wissensräume, in denen Wissensformen aus verschiedenen kulturellen Traditionen in Dialog treten (indigene Wissenssysteme mit westlicher Wissenschaft, afrodiasporische Philosophie mit europäischer Tradition, konfuzianisches Denken mit liberaler politischer Theorie). Solche Räume ermöglichen jene Provinzialisierung des europäischen Denkens, die die kritische Bilanz als notwendig herausgestellt hat.

- Ästhetisch-wissenschaftliche Begegnungsräume (Residenzprogramme, Ausstellungen, integrierte Publikationsformate), in denen Kunst und Wissenschaft zusammenwirken. Sie realisieren die Verbindung von Kältestrom und Wärmestrom – analytischer Nüchternheit und affektiver Antizipation – und erschließen Dimensionen des Möglichen, die weder die Wissenschaft noch die Kunst allein zugänglich machen könnten.

Die epistemischen Tugenden der Trading Zone

Das Arbeiten in Trading Zones erfordert spezifische epistemische Tugenden, die über disziplinäre Standards hinausgehen:

- Epistemische Demut: die Bereitschaft, die eigene disziplinäre Perspektive als eine unter mehreren zu sehen und fremde Erkenntnisse als genuine Ressourcen zu würdigen, nicht als bloße Ergänzung.

- Toleranz der Ambiguität: die Fähigkeit, in einem Zustand der Nicht-Entschiedenheit produktiv zu arbeiten, ohne vorschnell zu disziplinär vertrauten Lösungen zu greifen.

- Bereitschaft zur Selbsttransformation: die Offenheit dafür, dass die Begegnung mit anderen Wissensformen die eigene Perspektive fundamental verändern kann. Diese Tugend ist die epistemische Form der *docta spes*: die gelehrte Hoffnung, die für das Unerwartete offen bleibt.

Die Kritik: Grenzen und Gefahren der Trading Zone

Eine unkritische Übernahme des Konzepts muss durch die Reflexion seiner Grenzen und Gefahren ergänzt werden.

Erstens die Gefahr der **epistemischen Homogenisierung**: die Entwicklung einer gemeinsamen Sprache, die die produktive Verschiedenheit der Wissensformen nivelliert. Kritische Aufmerksamkeit für Machtverhältnisse innerhalb der Zone – welche Sprachen dominieren, welche marginalisiert werden – ist daher unverzichtbar.

Zweitens die Gefahr der **institutionellen Vereinnahmung**: die Integration in die Logik akademischer Karrieren, Publikationsmetriken und Drittmittelakquise, die die epistemische Freiheit der Grenzarbeit gefährdet. Trading Zones benötigen institutionelle Schutzräume, die ihre transformative Funktion erhalten.

Drittens die Gefahr der **politischen Neutralisierung**: die Abschwächung der normativen Orientierung auf das Noch-Nicht, um breitere Bündnisse oder geringeren Widerstand zu erreichen. Eine Trading Zone, die ihre normative Ausrichtung preisgibt, verliert ihr konstitutives Prinzip und wird zu einem weiteren Forum akademischen Austauschs ohne transformative Kraft.

Die Verteidigung der normativen Orientierung gegen Neutralisierungsdruck bleibt daher eine ständige politische Aufgabe der Arbeit in Trading Zones des Noch-Nicht.

12.2.3 Philosophie als orientierende Praxis

Die Entwicklung der Trading Zones als institutioneller Form der transdisziplinären Transformationsforschung hat implizit eine Frage aufgeworfen, die nun explizit beantwortet werden muss: Welche spezifische Rolle kommt der Philosophie in diesem transdisziplinären Kontext zu? Wenn Transformationsforschung genuiner Trading Zones bedarf, in denen verschiedene Wissensformen produktiv aufeinandertreffen, was bringt die Philosophie in diese Zonen ein, das andere Disziplinen nicht in derselben Weise leisten können? Und wie verhält sich diese Rolle zu den traditionellen Selbstbeschreibungen der Philosophie als Grundlagendisziplin, Metawissenschaft oder Synthesisinstanz des Wissens?

Die Antwort, die das vorliegende Unterkapitel entwickelt, lautet: Die Philosophie ist in diesem Kontext orientierende Praxis. Diese Bestimmung gibt weder die traditionellen Ansprüche der Philosophie auf eine besondere epistemische Stellung vollständig auf noch erschöpft sie ihren Beitrag in bloßer Begriffsklärung oder methodologischer Reflexion. Sie macht vielmehr die genuinen Stärken der Philosophie – die Entwicklung normativer Horizonte, die Arbeit an Grundkategorien und die Integration verschiedener Wissensformen durch gemeinsame Fragen – im transdisziplinären Kontext produktiv.

Die Krise der philosophischen Selbstbeschreibung

Die klassischen Selbstbeschreibungen der Philosophie – als *prima philosophia*, Grundlagenwissenschaft, Synthesisinstanz aller Wissenschaften oder Königsdisziplin – sind unter dem Druck der Spezialisierung und Ausdifferenzierung der Wissenschaften zunehmend unhaltbar geworden. Die Philosophie kann nicht mehr beanspruchen, die Grundlagen aller anderen Disziplinen zu liefern, da diese ihre eigenen Grundlagen weitgehend selbst entwickeln und philosophische Beiträge oft als irrelevant oder überholt betrachten. Ebenso wenig kann sie die Synthese aller Wissensformen leisten, denn die Vielfalt und Komplexität der Wissensbestände macht eine solche Gesamtschau für ein Individuum oder eine einzelne Disziplin unmöglich.

Diese Krise hat unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen: die Spezialisierung der Philosophie in Teildisziplinen (Wissenschaftsphilosophie, politische Philosophie, Ästhetik, Sprachphilosophie), die eng mit den entsprechenden Fachwissenschaften verbunden sind; die Therapeutisierung der Philosophie als Auflösung begrifflicher Verwirrungen (im Gefolge Wittgensteins); sowie den Rückzug in eine rein fachinterne Philosophie, die sich von Fragen anderer Disziplinen und der politischen Praxis distanziert.

Keine dieser Reaktionen ist philosophisch befriedigend, weil keine der spezifischen Stärke der Philosophie gerecht wird: ihrer Fähigkeit, Fragen zu stellen, die in keiner Einzeldisziplin ihre natürliche Heimat haben, und diese Fragen zugleich konzeptuell präzise und normativ orientierend zu entwickeln. Genau diese Fähigkeit ist es, die die Philosophie in die Trading Zones der Transformationsforschung einbringen kann und die keine andere Disziplin in derselben Form leistet.

Orientierende Praxis: Drei Dimensionen

Die Bestimmung der Philosophie als orientierende Praxis umfasst drei Dimensionen, die zusammen ihren spezifischen Beitrag im transdisziplinären Kontext charakterisieren.

Erste Dimension: Normative Orientierung Die Philosophie entwickelt und begründet die normativen Horizonte, von denen aus die Transformationsforschung ihre Gegenstände auswählt, Erkenntnisse bewertet und praktische Implikationen ableitet. Diese Arbeit ist keine Moralpredigt und kein fertiges politisches Programm, sondern die systematische Bearbeitung der Grundfragen der Normativität: Was ist das Gute? Was ist gerecht? Wie sind konkurrierende normative Ansprüche gegeneinander abzuwägen? Solche Fragen werden in den Einzeldisziplinen meist vorausgesetzt, aber nicht systematisch entfaltet.

In der Transformationsforschung ist diese Orientierungsarbeit besonders dringlich. Die Klimawissenschaft kann angeben, wie viel CO_2 maximal emittiert werden darf, um bestimmte

Temperaturziele nicht zu überschreiten; sie kann jedoch nicht begründen, warum diese Ziele wünschenswert sind oder wie sie gegen andere gesellschaftliche Ziele abgewogen werden sollen. Die Soziologie kann Transformationsprozesse beschreiben und erklären, aber nicht entscheiden, welche Transformationen erstrebenswert sind. Hier liegt die genuine Aufgabe der Philosophie: nicht eindeutige Antworten zu liefern, sondern die begrifflichen und argumentativen Werkzeuge bereitzustellen, um diese Fragen präzise zu stellen und systematisch zu bearbeiten.

Blochs spezifischer Beitrag besteht in der Kategorie des Noch-Nicht als normativem Horizont: der Überzeugung, dass Transformation auf die Entfaltung der Möglichkeiten des Lebens aller ausgerichtet sein soll und dass dieser Horizont in den Tendenzen der Wirklichkeit selbst verankert ist. Diese Position ist, wie die kritische Bilanz gezeigt hat, nicht unproblematisch; sie bietet jedoch eine philosophisch substanzielle Orientierung, die in der Transformationsforschung dringend benötigt wird.

Zweite Dimension: Konzeptuelle Präzision**.** Die Philosophie klärt und schärft die Begriffe, die in der Transformationsforschung verwendet werden und die bei Unklarheit oder Widersprüchlichkeit zu Konfusionen in Forschung und politischer Praxis führen. Diese Arbeit ist die traditionellste und am wenigsten kontroverse Leistung der Philosophie im transdisziplinären Kontext.

Sie geht jedoch über bloße Begriffsklärung hinaus: Die Begriffe werden nicht nur in ihrer analytischen Schärfe, sondern auch in ihrer normativen Valenz und ihren ontologischen Implikationen entwickelt. Die Frage, was „Transformation“ bedeutet, ist nicht allein semantisch, sondern ontologisch (welche Form des Wandels ist in der Wirklichkeit möglich?) und normativ (in welche Richtung soll dieser Wandel gehen?). Blochs Entwicklung der Begriffe Noch-Nicht, Latenz, Tendenz, konkrete Utopie und Vorscheins verbindet diese Dimensionen und erzeugt eine Orientierungskraft, die Forschung und Praxis lenken kann.

Dritte Dimension: Integrative Fragestellung. Die Philosophie entwickelt Fragen, die Verbindungen zwischen verschiedenen Wissensformen und Forschungsfeldern sichtbar machen und damit die Trading Zones des Noch-Nicht konstituieren und orientieren. Diese integrative Fragestellung unterscheidet die orientierende Philosophie von der Philosophie als Einzeldisziplin: Statt Fragen innerhalb eines abgegrenzten Feldes zu beantworten, formuliert sie Fragen, die über disziplinäre Grenzen hinausweisen und unterschiedliche Expertisen um eine gemeinsame Aufgabe versammeln.

Blochs Leitfrage – „Wo und wie artikuliert sich das Noch-Nicht in der Wirklichkeit?“ – ist das paradigmatische Beispiel einer solchen integrativen Fragestellung: philosophisch fundiert, normativ orientiert und offen für die unterschiedlichen Antworten verschiedener Disziplinen und Kulturen. Eine Philosophie, die solche Fragen in die Trading Zones einbringt, leistet einen Beitrag, den keine andere Disziplin in derselben Form erbringen kann: Sie schafft den gemeinsamen normativen Horizont, ohne den Trading Zones zu bloßen Informationsaustauschforen degenerieren.

Orientierung versus Expertise: Philosophische Bescheidenheit

Die Bestimmung der Philosophie als orientierende Praxis verlangt eine klare Reflexion auf ihre Grenzen. Die orientierende Philosophie beansprucht keine Sach-Expertise in den

anderen Disziplinen: Sie interpretiert klimawissenschaftliche Daten nicht besser als die Klimawissenschaft, erklärt soziologische Befunde nicht besser als die Soziologie und beurteilt ästhetische Qualität nicht besser als die Kunstkritik. Ihr Beitrag liegt allein in den Fragen, die sie genuin bearbeiten kann: den normativen, konzeptuellen und integrativen.

Diese Bescheidenheit ist keine Selbstverkleinerung. Die normativen, konzeptuellen und integrativen Fragen sind für die Transformationsforschung nicht weniger wichtig als die Sachfragen der Einzeldisziplinen; sie sind in gewissem Sinne grundlegender, weil Sachfragen ohne normative Orientierung und konzeptuelle Klarheit ihre Richtung und ihren Sinn verlieren. Die orientierende Philosophie ist bescheiden in der Sachexpertise und anspruchsvoll in der Orientierungsleistung: Sie erhebt keinen Vorrang vor anderen Wissensformen, beharrt aber auf der Notwendigkeit ihres spezifischen Beitrags.

Die politische Dimension: Philosophie zwischen Akademie und Öffentlichkeit

Die orientierende Praxis der Philosophie hat auch eine politische Dimension, die über den akademischen Kontext hinausreicht. Bloch selbst hat stets die Verbindung zwischen philosophischer Reflexion und politischer Praxis betont: Die *docta spes* ist keine rein akademische Haltung, sondern soll in der politischen Praxis wirksam werden.

Orientierende Philosophie in der Öffentlichkeit entwickelt die normativen Grundfragen der gesellschaftlichen Transformation in einer Sprache, die für ein breiteres Publikum zugänglich ist, ohne philosophische Präzision einzubüßen. Diese Verbindung von Zugänglichkeit und Präzision ist anspruchsvoll, aber möglich – man denke an Camus, Sartre, Simone de Beauvoir, Judith Butler oder Axel Honneth. Bloch selbst hat in Werken wie *Erbschaft dieser Zeit* und vielen Essays eine solche öffentliche Philosophie praktiziert.

In Zeiten der Krise öffentlicher Vernunft – Erosion gemeinsamer Wirklichkeitswahrnehmung, Desinformation und Schwächung demokratischer Deliberation – wird diese orientierende Funktion dringlicher denn je. Eine Philosophie, die normative Grundfragen zugänglich macht, begriffliche Konfusionen klärt und integrative Fragen stellt, die unterschiedliche Akteure um eine gemeinsame Aufgabe versammeln, wäre orientierende Praxis im vollen Sinne: nicht nur für die akademische Transformationsforschung, sondern für die gesellschaftliche Selbstverständigung über Ziele und Möglichkeiten der Transformation.

Abschluss: Philosophie als Brücke zwischen Wissen und Praxis

Das vorliegende Unterkapitel hat die Philosophie als orientierende Praxis in drei Dimensionen entwickelt: normative Orientierung, konzeptuelle Präzision und integrative Fragestellung. Zusammen beschreiben sie eine Philosophie, die weder traditionelle Überlegenheitsansprüche erneuert noch in bloße Begriffsklärung oder fachphilosophische Spezialisierung zurückfällt, sondern ihren genuinen Beitrag im transdisziplinären Kontext leistet: die Entwicklung der normativen Horizonte, konzeptuellen Grundlagen und integrativen Fragen, die die Trading Zones des Noch-Nicht konstituieren und orientieren.

Diese Bestimmung ist zugleich eine Selbstbeschreibung der vorliegenden Untersuchung: Die Arbeit, die mit der Architektur des Noch-Nicht begann und durch kritische Konstellationen, zeitgenössische Felder und die kritische Bilanz führte, ist selbst orientierende Philosophie. Sie erhebt nicht den Anspruch, alle Sachfragen der

Transformationsforschung zu beantworten, entwickelt aber die normativen Horizonte, konzeptuellen Grundlagen und integrativen Fragen, die für eine blochsche Transformationsforschung notwendig sind. Die konkrete Utopie als Methode, die das folgende Unterkapitel entwickelt, ist die praktische Konsequenz dieser orientierenden Philosophie: der Weg, auf dem philosophische Orientierung in Forschungspraxis und politische Praxis übergeht.

12.3 Konkrete Utopie als Methode

Die methodologischen Überlegungen der vorangegangenen Abschnitte – die Epistemologie der Hoffnung, die Transdisziplinarität des Noch-Nicht und die Philosophie als orientierende Praxis – laufen in einer gemeinsamen praktischen Frage zusammen: Wie wird aus philosophischer Orientierung eine konkrete Forschungs- und Handlungspraxis? Die Antwort, die Blochs Philosophie darauf gibt, lautet: die konkrete Utopie als Methode. Gemeint ist damit nicht Utopie als detaillierter Entwurf einer zukünftigen Gesellschaft, sondern Utopie als spezifische Haltung des Erkennens und Handelns, die das Mögliche in der gegenwärtigen Wirklichkeit aufsucht, stärkt und schrittweise realisiert.

Diese methodologische Bestimmung ist entscheidend. Sie grenzt die blochsche Utopik klar von allen Varianten des Utopismus ab, die Utopie als Blaupause verstehen – als vollständig ausgearbeitetes Bild einer anderen Welt, das dann als starrer Orientierungspunkt für das politische Handeln dient. Eine solche Blaupausen-Utopie ist, wie die kritische Bilanz gezeigt hat, anfällig für totalitäre Vereinnahmung: Wer die vollständige Gestalt der gewünschten Zukunft zu kennen glaubt, kann im Namen dieser Zukunft alle gegenwärtigen Widerstände delegitimieren. Die konkrete Utopie als Methode ist demgegenüber bescheidener und zugleich philosophisch anspruchsvoller: Sie beansprucht nicht, das vollständige Bild der besseren Welt zu kennen, sondern entwickelt die Fähigkeit, in der gegenwärtigen Wirklichkeit die Tendenzen und Keimformen des Möglichen zu erkennen und an ihrer Stärkung zu arbeiten.

12.3.1 Unterscheidung: abstrakt versus konkret

Die Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Utopie gehört zu den methodologisch folgenreichsten Einsichten in Blochs gesamtem Werk. Sie verdient eine systematische Entfaltung, die über die wiederholten Erwähnungen in den vorangegangenen Kapiteln hinausgeht. Diese Unterscheidung betrifft nicht primär unterschiedliche Inhalte des utopischen Denkens, sondern verschiedene epistemische und praktische Haltungen: auf der einen Seite eine Haltung, die das Mögliche von der Wirklichkeit abkoppelt, auf der anderen eine Haltung, die es aus der Wirklichkeit selbst heraus entwickelt; auf der einen Seite der Versuch, die Zukunft vollständig zu entwerfen, auf der anderen das Bemühen, die Gegenwart in ihrer Offenheit auf die Zukunft hin zu erschließen.

Die abstrakte Utopie entwirft in ihrer reinsten Form eine alternative Welt, die in ihren Grundzügen vollständig spezifiziert ist, ohne ausreichend von der bestehenden Wirklichkeit auszugehen. Klassische Beispiele sind Thomas Morus' *Utopia*, Tommaso Campanellas *Sonnenstaat* oder Charles Fouriers *Phalanstères*. Bloch hat diese Werke nicht einfach verworfen; er erkannte in ihnen durchaus genuine utopische Energie. Dennoch diagnostizierte er ihre epistemische Struktur als defizitär: Sie abstrahieren von der Wirklichkeit und projizieren eine andere Welt auf sie, ohne zu fragen, welche realen

Tendenzen und Latenzen in der Gegenwart bereits auf diese Welt hinweisen. Das von ihnen entworfene Mögliche bleibt ein formal Mögliches – etwas, das man sich vorstellen kann –, kein objektiv-reales Mögliches, das in der Struktur der Wirklichkeit selbst verankert ist.

Diese epistemische Schwäche hat eine klare politische Konsequenz: Die abstrakte Utopie kann keine tragfähige Orientierung für politisches Handeln bieten, weil sie den Weg von der gegenwärtigen Realität zum gewünschten Zustand nicht aufzeigt. Sie beschreibt das Ziel, nicht aber die Kräfte, die dorthin führen, noch die Hindernisse, die überwunden werden müssen. Daraus erwachsen zwei entgegengesetzte Fehler: die illusionistische Überschätzung der Transformationsmöglichkeiten – der Glaube, die andere Welt lasse sich durch bloßen Willen und Entschluss realisieren – und die desillusionierte Resignation, die eintritt, wenn die Kluft zwischen Entwurf und widerständiger Wirklichkeit unüberbrückbar erscheint.

Zeitgenössische Beispiele zeigen dasselbe Muster: politische Programme, die detaillierte Blaupausen einer künftigen Gesellschaft entwerfen, ohne die realen Kräfteverhältnisse zu analysieren; Bewegungen, die ein vollständig spezifiziertes Endziel vor Augen haben, ohne Zwischenschritte oder bereits existierende Keimformen zu benennen; oder Theorien, die die gerechte Gesellschaft bis ins institutionelle Detail beschreiben, ohne zu fragen, welche gesellschaftlichen Kräfte sie tragen könnten. All dies sind Formen abstrakter Utopie, die philosophisch defizitär bleiben, auch wenn sie im Einzelfall wichtige normative Einsichten enthalten.

Eine weitere zeitgenössische Variante ist die abstrakte Anti-Utopie oder der negative Utopismus. Er teilt die Kritik an Blaupausen-Utopien, entwickelt jedoch keine konkrete Alternative. Er verharrt in der Kritik des Bestehenden, ohne zu fragen, welche Möglichkeiten in ihm bereits angelegt sind. Dieser negative Utopismus entspricht dem kritischen Kältestrom ohne Wärmestrom: Er zeigt, was nicht ist und nicht sein soll, erzeugt aber keine orientierende Kraft.

Die konkrete Utopie unterscheidet sich von beiden Formen der abstrakten Utopie durch eine spezifische epistemische Struktur, die unmittelbar aus Blochs Ontologie des Noch-Nicht folgt.

Ihr erstes strukturelles Merkmal ist die Immanenz des Möglichen: Die konkrete Utopie sucht das Mögliche nicht jenseits der Wirklichkeit, sondern in ihr – in Latenzen, Tendenzen und Überschüssen, die die Wirklichkeit über ihre bisherige Gestalt hinaus tragen. Das Mögliche ist keine äußere Projektion, sondern eine Dimension der Wirklichkeit selbst, die durch hoffende Aufmerksamkeit erschlossen und durch politische Praxis realisiert wird. Diese immanente Verankerung verhindert die Orientierungslosigkeit, die für die abstrakte Utopie charakteristisch ist.

Ihr zweites Merkmal ist die Offenheit des Ziels: Die konkrete Utopie beansprucht keine vollständige Spezifikation des Endzustands. Sie beschreibt einen Horizont – die Entfaltung der Möglichkeiten des Lebens aller –, der inhaltlich bestimmt, in seiner konkreten Gestalt jedoch offen bleibt. Dieser Horizont konkretisiert und transformiert sich in der Praxis. Die Offenheit ist keine Schwäche, sondern eine Stärke: Sie bewahrt die konkrete Utopie vor der Geschlossenheit der abstrakten, die gegenwärtige Widersprüche ignoriert und Realisierungsbedingungen überschätzt.

Ihr drittes Merkmal ist die enge Verbindung mit der politischen Praxis: Die konkrete Utopie ist keine rein theoretische Haltung, sondern eine, die in der Praxis verwurzelt ist und durch praktische Erfahrungen geformt, korrigiert und vertieft wird. Die identifizierten Keimformen sind nicht nur Erkenntnisgegenstände, sondern reale Praktiken, die durch politisches Handeln gestärkt und erweitert werden können. Damit unterscheidet sich die konkrete Utopie wesentlich von einer rein akademischen Utopietheorie.

Methodologische Konsequenzen der Unterscheidung

Die Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Utopie hat weitreichende methodologische Konsequenzen für Forschung und politische Praxis.

Erstens verlangt die konkrete Utopie als Methode stets die Frage, wo und in welcher Form das Mögliche in der gegenwärtigen Wirklichkeit bereits vorhanden ist. Eine Forschung, die diese Frage ernst nimmt, richtet den Blick nicht nur auf Strukturen der Persistenz, sondern auch auf Risse, Überschüsse und Potentiale, die auf Transformation hinweisen.

Zweitens erfordert sie eine Selbstbeschränkung des normativen Anspruchs: Normative Forderungen müssen mit der Analyse der Realisierungsbedingungen verbunden werden. Dies bedeutet keine Reduktion auf das gegenwärtig Machbare, was bloßen Reformismus ergäbe, sondern die ernsthafte Unterscheidung zwischen dem objektiv-real Möglichen und dem bloß formal Möglichen.

Drittens ist die konkrete Utopie als Methode keine einmalige Festlegung des Möglichen, sondern eine iterative Praxis, die das Mögliche immer wieder neu bestimmt, sobald praktische Erfahrungen neue Erkenntnisse über Tendenzen und Latenzen liefern. Diese iterative Struktur ist die methodologische Gestalt der *docta spes*: einer gelehrten Hoffnung, die durch die Wirklichkeit korrigiert und vertieft wird, ohne ihre orientierende Kraft zu verlieren.

Anwendungsbeispiel: Klimagerechtigkeit als konkrete Utopie

Die Methode lässt sich am Beispiel der Klimagerechtigkeit illustrieren. Eine abstrakte utopische Herangehensweise würde ein vollständiges Bild einer klimagerechten Gesellschaft entwerfen – mit festgelegten Energiestrukturen, Produktionsverhältnissen, globalen Governance-Mechanismen und Verteilungsprinzipien. Dieses Bild mag normativ überzeugend sein, bleibt aber methodologisch defizitär, weil es keine Brücke zur gegenwärtigen Wirklichkeit schlägt.

Eine konkrete utopische Herangehensweise beginnt demgegenüber mit der Frage, welche Keimformen der Klimagerechtigkeit bereits existieren. Sie erschließt Energiegenossenschaften als Vorscheine einer anderen Energiestruktur, indigene Klimaschutzpraktiken als Vorscheine einer anderen Mensch-Natur-Beziehung, die Klimagerechtigkeitsbewegung als Vorscheine globaler politischer Subjektivität und kommunale Klimapläne als Vorscheine demokratischer Selbstregierung. Diese Keimformen sind keine vollständige Blaupause, sondern reale Anfänge, von denen aus die Transformation wachsen kann.

Die konkrete Utopie verbindet diese Identifikation mit der Analyse der Tendenzen, die ihre Ausweitung ermöglichen oder behindern, und mit dem normativen Horizont des Noch-Nicht: der Überzeugung, dass Klimagerechtigkeit nicht nur wünschenswert, sondern in den Widersprüchen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse bereits angelegt ist.

Der operative Leitfaden

Die Unterscheidung und die Merkmale der konkreten Utopie lassen sich in einem methodologischen Leitfaden zusammenfassen, der als Heuristik dient und iterativ durchlaufen wird. Zunächst steht die Diagnose der Verhältnisse: die nüchterne Analyse der gegenwärtigen gesellschaftlichen Widersprüchlichkeit, der Kräfte der Persistenz, der Strukturen der Unterdrückung und der Mechanismen der Reproduktion des Bestehenden. Ohne diese Diagnose bleibt jede utopische Orientierung abstrakt.

Der zweite Schritt ist die Identifikation der Keimformen: die Suche nach konkreten Erscheinungen, die als partielle Realisierungen des Möglichen lesbar sind – den institutionellen, kulturellen und sozialen Vorscheinen des Noch-Nicht.

Der dritte Schritt besteht in der Analyse der Tendenzen: der Prüfung, ob und wie die identifizierten Keimformen in strukturellen Tendenzen der Wirklichkeit verankert sind und welche Kräfteverhältnisse ihre Ausweitung ermöglichen oder verhindern.

Der vierte Schritt ist die normative Verortung: die Prüfung, ob und wie die Keimformen mit dem Horizont des Noch-Nicht konvergieren – ob sie die Möglichkeiten des Lebens aller öffnen oder schließen.

Der fünfte Schritt schließlich ist die praktische Orientierung: die Ableitung konkreter Handlungsoptionen – welche Keimformen gestärkt, welche Blockaden überwunden und welche Allianzen geschmiedet werden können.

Dieser Leitfaden ist kein starrer Algorithmus, sondern eine Heuristik. Seine Anwendung erfordert philosophisches Urteilsvermögen: die Fähigkeit, im konkreten Fall echte Keimformen von Pseudo-Alternativen, persistente Tendenzen von kurzfristigen Anomalien und genuine Konvergenz mit dem Noch-Nicht von bloßer Simulation zu unterscheiden. Diese Fähigkeit zeichnet die *docta spes* als methodologische Haltung aus – eine gelehrte Hoffnung, die durch die Erfahrung der Wirklichkeit informiert bleibt und ihre orientierende Kraft nicht verliert.

12.3.2 Arbeit an Tendenzen, nicht Ausmalen von Endstadien

Die Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Utopie hat als eines ihrer zentralen strukturellen Merkmale die Immanenz des Möglichen hervorgehoben: das Mögliche nicht als Entwurf jenseits der Wirklichkeit, sondern als Dimension der Wirklichkeit selbst. Das zweite Merkmal – die Offenheit des Ziels – verweist auf ein methodologisches Prinzip, das nun systematisch entwickelt werden muss und das den Kern der konkreten Utopie als Methode bildet: das Prinzip der Arbeit an Tendenzen. Dieses Prinzip besagt, dass die politische und forschende Praxis der konkreten Utopie nicht auf das vollständige Ausmalen eines Endzustands ausgerichtet ist – nicht auf die detaillierte Beschreibung der zukünftigen Gesellschaft in allen ihren Dimensionen –, sondern auf die Identifikation, Verstärkung und

Verbindung jener Tendenzen in der gegenwärtigen Wirklichkeit, die auf das Noch-Nicht verweisen und die durch politisches Handeln gefördert oder blockiert werden können.

Dieses Prinzip wirkt auf den ersten Blick bescheidener als die traditionsreiche Praxis der sozialistischen und utopischen Literatur, vollständige Alternativen zu entwerfen. Bei genauerer Betrachtung erweist es sich jedoch als anspruchsvoller: Es verlangt eine präzise Analyse der Wirklichkeit in ihrer Prozessualität, eine Sensibilität für das Latente und Tendenzielle, die dem bloß Bestandsaufnahmenden fehlt, und eine politische Praxis, die nicht auf ein festes Endziel fixiert ist, sondern Transformationsprozesse in ihrer Dynamik begleitet, fördert und gestaltet. Diese anspruchsvollere Form der Praxis ist das, was Bloch als die eigentliche Leistung der *docta spes* beschreibt: nicht die Proklamation der besseren Welt, sondern die geduldige und nüchterne Arbeit an den Möglichkeiten, die in den gegenwärtigen Verhältnissen bereits angelegt sind.

Das Problem der Endzustandsfixierung

Die Kritik am Ausmalen von Endzuständen ist keine bloße Nebensache. Sie richtet sich gegen ein tief verwurzeltes Muster im utopischen und politischen Denken, das sowohl philosophisch als auch politisch problematisch ist.

Die Endzustandsfixierung bezeichnet jene Form des utopischen und politischen Denkens, die das politische Handeln primär vom Ziel her konzipiert: von der vollständigen Beschreibung des gewünschten Endzustands aus, in dessen Licht alle gegenwärtigen Entscheidungen bewertet werden. Auf den ersten Blick scheint dieses Vorgehen plausibel: Man weiß, wohin man will, und kann die Handlungen danach ausrichten. Bei näherer Betrachtung zeigen sich jedoch schwerwiegende Konsequenzen.

Erstens führt die Fixierung auf das Endziel zu einer Reduktion der Komplexität des Weges. Wenn das Ziel feststeht und detailliert spezifiziert ist, neigt das politische Denken dazu, den Weg zu ihm zu vereinfachen: Hindernisse werden lediglich als zu überwindende Barrieren, Widersprüche als vorübergehende Erscheinungen und Zwischenschritte als bloße Instrumente des Ziels behandelt. Diese Vereinfachung erzeugt eine politische Praxis, die die Komplexität gesellschaftlicher Verhältnisse unterschätzt und deshalb entweder an unerwarteten Widerständen scheitert oder – schlimmer – Gewalt als Mittel der Vereinfachung einsetzt.

Zweitens bewirkt sie eine Delegitimierung des Partiellen. Wenn das Endziel die einzige normative Orientierung darstellt, erscheinen alle partiellen Realisierungen des Möglichen – die Keimformen, die Reformen, die kleinen Transformationen des Alltags – als bloße Vorstufen, die in sich keinen eigenständigen Wert besitzen, sondern ihren Wert allein aus der Beziehung zum Endziel beziehen. Diese Entwertung des Partiellen ist politisch demobilisierend: Sie macht kleine Fortschritte unsichtbar und entwertet die konkreten Erfahrungen der Möglichkeit, die für die Aufrechterhaltung politischer Hoffnung unerlässlich sind.

Drittens führt sie zu einer Immunisierung gegen Revision. Ein politisches Projekt, das an einem vollständig spezifizierten Endziel festhält, hat Schwierigkeiten, veränderte Verhältnisse in die eigene Orientierung zu integrieren. Es neigt dazu, neue Entwicklungen als bloße Hindernisse zu behandeln, die durch stärkeres Festhalten am Ziel überwunden

werden müssen, anstatt sie als Gelegenheit zur Revision und Vertiefung der eigenen Orientierung zu nutzen. Diese Immunisierung entspricht der epistemischen Selbstimmunisierung, die im Zusammenhang mit den teleologischen Gefährdungen bereits analysiert wurde.

Die Arbeit an Tendenzen: Drei Dimensionen

Die Arbeit an Tendenzen bildet die positive Alternative zur Endzustandsfixierung, wie Bloch sie im Rahmen seiner konkreten Utopie entwickelt hat. Sie umfasst drei eng miteinander verbundene Dimensionen.

Die erste Dimension ist die Tendenzanalyse: die systematische Untersuchung der Kräfte und Prozesse, die in der gegenwärtigen Wirklichkeit auf Wandel drängen. Eine Tendenzanalyse im blochschen Sinne ist keine prognostische Wissenschaft, die zukünftige Entwicklungen vorhersagt. Sie ist eine interpretative Praxis, die in der gegenwärtigen Wirklichkeit die Richtungskräfte identifiziert, die – wenn sie nicht blockiert werden – auf bestimmte Transformationen hinweisen. Diese Analyse verbindet die empirische Untersuchung gesellschaftlicher Verhältnisse mit der normativen Orientierung des Noch-Nicht: Sie sucht nicht alle Tendenzen, sondern vor allem jene, die mit den Tendenzen des Möglichen konvergieren – jene also, die auf die Entfaltung der Möglichkeiten des Lebens aller hinweisen.

Diese Tendenzanalyse ist für Bloch die spezifische Leistung des Kältestroms in der konkret-utopischen Praxis: die nüchterne, empirisch informierte Untersuchung der gesellschaftlichen Verhältnisse auf ihre Transformationspotenziale hin. Ohne sie bleibt die Hoffnung auf Transformation abstrakt. Mit ihr wird die Hoffnung konkret: Sie richtet sich auf die realen Potenziale in der Wirklichkeit und kann damit politisch orientieren.

Die zweite Dimension ist die Tendenzstärkung: die politische Praxis, die die identifizierten Transformationstendenzen stärkt, miteinander verbindet und gegen die Kräfte der Persistenz schützt. Diese Praxis ist nicht die Umsetzung eines vorher entworfenen Programms, sondern eine responsive und adaptive Praxis: Sie arbeitet mit den Tendenzen, passt sich veränderten Verhältnissen an und erkennt in unerwarteten Entwicklungen neue Möglichkeiten der Stärkung. Diese Responsivität unterscheidet die Arbeit an Tendenzen von einer rein programmatischen Politik: Sie ist nicht auf ein festes Endziel fixiert, sondern auf die dynamischen Prozesse der Transformation selbst.

In der politischen Praxis bedeutet Tendenzstärkung unter anderem die Unterstützung existierender Keimformen und Vorscheine des Noch-Nicht, die Herstellung von Verbindungen zwischen verschiedenen Transformationstendenzen, die Beseitigung institutioneller und kultureller Blockaden sowie die Entwicklung normativer Imaginationen, die breitere Unterstützung für die Transformation mobilisieren können.

Die dritte Dimension ist die Tendenzbegleitung: die reflexive Haltung, die die politische Praxis der Tendenzstärkung begleitet und sie gegen die Gefahren der Endzustandsfixierung und der abstrakten Utopie schützt. Diese Tendenzbegleitung ist die spezifisch methodologische Leistung der konkreten Utopie als Methode: Sie gewährleistet, dass die politische Praxis die Offenheit des Ziels bewahrt, dass unerwartete Entwicklungen als Gelegenheiten zur Revision und Vertiefung der Orientierung genutzt werden und dass

partielle Realisierungen des Möglichen in ihrer Eigenständigkeit gewürdigt werden, anstatt sie bloß als Mittel zum Endziel zu behandeln.

Die Dialektik von Kurzfristigkeit und Langfristigkeit

Ein besonderes methodologisches Problem der Arbeit an Tendenzen liegt in der Dialektik von Kurzfristigkeit und Langfristigkeit: Wie lassen sich unmittelbare politische Interventionen mit langfristigen Transformationszielen verbinden, ohne dass die einen die anderen opfern oder delegitimieren?

Bloch hat dieses Problem als Verhältnis von Reform und Revolution thematisiert – eine Frage, der das nächste Unterkapitel ausführlicher nachgehen wird. An dieser Stelle genügt der Hinweis auf das methodologische Prinzip, das sich aus der Arbeit an Tendenzen ergibt: die mehrschichtigen Tendenzarbeit, die verschiedene Zeitskalen der Transformation gleichzeitig im Blick behält und auf jeder Skala die relevanten Tendenzen identifiziert und stärkt.

Auf der kurzfristigen Ebene arbeitet die konkrete Utopie an den unmittelbar veränderbaren Institutionen, Praktiken und Verhältnissen, die die Keimformen des Noch-Nicht stärken. Auf der mittelfristigen Ebene richtet sie sich auf die strukturellen Bedingungen – institutionelle Rahmen, Machtstrukturen und kulturelle Selbstverständnisse –, die die Ausbreitung kurzfristiger Veränderungen ermöglichen oder verhindern. Auf der langfristigen Ebene schließlich arbeitet sie an den ontologischen Bedingungen: an Grundkategorien, normativen Orientierungen und epistemischen Haltungen, die die Transformationsfähigkeit einer Gesellschaft insgesamt bestimmen.

Diese mehrschichtige Tendenzarbeit verhindert, dass kurzfristige Interventionen die langfristigen Ziele aus dem Blick verlieren und dass langfristige Orientierungen die kurzfristigen Möglichkeiten als zu gering oder zu kompromisshaft abtun. Sie realisiert methodologisch das, was Bloch als die dialektische Einheit von Kältestrom und Wärmestrom in der politischen Praxis beschreibt: die nüchterne Arbeit an den gegenwärtigen Verhältnissen bei gleichzeitiger affektiver Orientierung auf den langfristigen Horizont des Noch-Nicht.

Historische Exemplifizierung: Arbeit an Tendenzen in der Geschichte

Die methodologische Bestimmung der Arbeit an Tendenzen gewinnt an Klarheit, wenn man sie an historischen Transformationsprozessen illustriert. Ein besonders aufschlussreiches Beispiel ist die Geschichte der sozialen Demokratie im 20. Jahrhundert. Die sozialdemokratischen Bewegungen und Parteien, die erhebliche Transformationen der kapitalistischen Gesellschaften erreichten – die Einführung von Sozialversicherungssystemen, die Stärkung der Arbeitnehmerrechte und die Entwicklung des Wohlfahrtsstaats –, haben diese Veränderungen nicht durch die Realisierung eines vollständig entworfenen Alternativprogramms erzielt, sondern durch die Arbeit an Tendenzen: durch die Identifikation und Stärkung jener Tendenzen in der kapitalistischen Gesellschaft selbst – Gewerkschaftsbewegung, kooperative Praktiken, demokratische Institutionen –, die auf eine andere Verteilung von Macht und Ressourcen hinwiesen. Diese Tendenzen wurden nicht aus einem fertigen Alternativprogramm abgeleitet, sondern in der politischen Praxis selbst entdeckt, gestärkt und miteinander verbunden.

Was an diesem Beispiel für die blochsche Methodologie besonders aufschlussreich ist, ist nicht der konkrete Inhalt der sozialdemokratischen Veränderungen – der in mancher Hinsicht hinter dem zurückbleibt, was Bloch als Noch-Nicht beschreibt –, sondern die methodologische Struktur: die Responsivität gegenüber gesellschaftlichen Tendenzen, die Bereitschaft zur partiellen Realisierung des Möglichen und die Verbindung von kurzfristiger Reform mit langfristiger Orientierung auf ein anderes Verhältnis zwischen Arbeit und Kapital. Diese Struktur unterscheidet die Arbeit an Tendenzen sowohl von der abstrakten Utopie als auch von bloßer Interessenpolitik: Sie ist normativ orientiert, aber pragmatisch responsiv; sie ist langfristig ausgerichtet, aber in der Gegenwart verankert.

Kritische Einwände und ihre Beantwortung

Die Methodologie der Arbeit an Tendenzen ist nicht ohne kritische Einwände, die hier benannt und beantwortet werden sollen.

Der erste Einwand ist der Vorwurf des Reformismus: Die Arbeit an Tendenzen, die in den Verhältnissen bereits angelegt sind, könnte als bloße Affirmation des Bestehenden erscheinen – als eine Praxis, die die Grenzen des Möglichen an den gegenwärtigen Verhältnissen misst und damit die Möglichkeit des qualitativ Neuen ausschließt. Dieser Einwand verkennt die blochsche Unterscheidung zwischen dem formal Möglichen und dem objektiv-real Möglichen. Die Tendenzen, an denen gearbeitet wird, sind nicht die Tendenzen der bloßen Perpetuierung des Bestehenden, sondern jene Latenzen und Überschüsse, die über das Bestehende hinausweisen und durch politisches Handeln gegen die Kräfte der Persistenz realisiert werden können. Die Arbeit an Tendenzen wird erst dann zum Reformismus, wenn die Tendenzen falsch identifiziert werden – wenn man die Tendenzen der Reproduktion des Bestehenden irrtümlich für die Tendenzen des Noch-Nicht hält.

Der zweite Einwand ist der Kontingenzeinwand: Die Tendenzanalyse ist auf die gegenwärtige Konstellation der Verhältnisse angewiesen und kann nicht antizipieren, welche neuen Tendenzen durch unerwartete Ereignisse entstehen. Dieser Einwand ist berechtigt, aber er spricht nicht gegen die Arbeit an Tendenzen, sondern für ihre methodologische Offenheit: Die Tendenzanalyse ist immer vorläufig und revisionsbereit. Die Arbeit an Tendenzen schließt die Bereitschaft ein, die eigene Orientierung durch unerwartete Entwicklungen zu transformieren. Diese Offenheit ist kein Defizit, sondern das Kennzeichen einer epistemisch reifen Praxis.

Der dritte Einwand ist der Komplexitätseinwand: In hochkomplexen gesellschaftlichen Systemen ist eine vollständige Tendenzanalyse methodologisch schwierig, weil die Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Tendenzen und Kräften nicht vollständig antizipierbar sind. Auch dieser Einwand ist berechtigt, verweist jedoch nicht auf die Unmöglichkeit der Tendenzarbeit, sondern auf die Notwendigkeit einer multi-perspektivischen, transdisziplinären Tendenzanalyse. Die Komplexität gesellschaftlicher Verhältnisse ist kein Argument für die Rückkehr zur Endzustandsfixierung, sondern für die Bescheidenheit in der Tendenzanalyse und für die methodologische Offenheit in der Tendenzstärkung.

Die Verbindung zur politischen Praxis: Tendenzarbeit als transformative Haltung

Die Arbeit an Tendenzen ist in ihrer tiefsten Dimension keine bloße Methode, die man anwendet, wenn man transformieren will, sondern eine Haltung, die das gesamte politische und forschende Handeln durchdringt: die Haltung der aufmerksamen Gegenwärtigkeit, die in jedem Moment die Möglichkeiten des Anderen erspürt; die geduldig ausdauernde Praxis, die in kleinen Schritten an den Tendenzen arbeitet, ohne das große Ziel aus den Augen zu verlieren; und die reflexive Offenheit, die die eigene Praxis ständig an der Wirklichkeit misst und sich durch die Erfahrungen der Praxis transformieren lässt.

Diese Haltung ist die methodologische Gestalt der *docta spes*: die gelehrte Hoffnung, die weiß, dass das Noch-Nicht nicht durch einen einmaligen revolutionären Akt realisiert, sondern durch die geduldige und aufmerksame Arbeit an den Tendenzen in der Wirklichkeit vorbereitet und ermöglicht wird. Sie ist gelehrt, weil sie durch die Erfahrung von Schwierigkeit, Scheitern und Widerständigkeit der Verhältnisse informiert ist; und sie ist Hoffnung, weil sie in dieser Erfahrung nicht verzweifelt, sondern die orientierende Kraft des Noch-Nicht als Richtungsangabe des Handelns bewahrt.

12.3.3 Politische Praxis: Reform als Moment der Revolution

Die Bestimmung der konkreten Utopie als Methode und das Prinzip der Arbeit an Tendenzen haben eine Frage aufgeworfen, die in der Geschichte der politischen Linken umstritten ist und die für die praktische Umsetzung der blochschen Philosophie nicht umgangen werden kann: das Verhältnis von Reform und Revolution. Diese Frage ist keine bloß taktische. Sie ist philosophisch fundamental, weil in ihr die Spannung zwischen der Immanenz des Möglichen und der Notwendigkeit des qualitativ Neuen, zwischen der geduldigen Arbeit an den gegenwärtigen Verhältnissen und dem Horizont ihrer Überwindung, auf den Punkt gebracht wird.

Die Geschichte der politischen Linken kennt zwei prototypische Antworten auf diese Frage, die beide philosophisch unzulänglich sind und in ihrer Einseitigkeit die politischen Defizite der Bewegungen mit erzeugt haben, die sie vertraten. Die erste Antwort ist der revolutionäre Purismus: die Überzeugung, dass Reformen innerhalb des bestehenden Systems die Transformation letztlich verhindern, weil sie die Ungerechtigkeiten des Systems erträglicher machen und damit den Druck auf seine grundlegende Überwindung verringern; dass jede Verbesserung unter kapitalistischen Bedingungen eine Stabilisierung des Kapitalismus darstellt; und dass deshalb nur die radikale Überwindung des Systems, nicht seine schrittweise Reform, das legitime politische Ziel sein kann. Die zweite Antwort ist der reformistische Pragmatismus: die Überzeugung, dass die Revolution eine gefährliche Illusion ist, die in der Geschichte regelmäßig zu Gewalt und Scheitern geführt hat; dass das wirklich Mögliche allein in der schrittweisen Verbesserung der Verhältnisse innerhalb des bestehenden Systems liegt; und dass deshalb die Reform die einzig legitime und realistische Form des politischen Handelns darstellt.

Beide Positionen besitzen eine historische Berechtigung und eine genuine philosophische Substanz. Der revolutionäre Purismus hat zu Recht erkannt, dass Reformen das Bestehende stabilisieren können und dass die Überwindung des Systems mehr erfordert als bloße Verbesserung. Der reformistische Pragmatismus hat zu Recht gesehen, dass abstrakte revolutionäre Rhetorik ohne Verbindung zur gegenwärtigen Praxis politisch folgenlos bleibt und dass konkrete Verbesserungen des Lebens der Menschen einen

eigenständigen normativen Wert besitzen. Blochs Bestimmung des Verhältnisses von Reform und Revolution – Reform als Moment der Revolution – versucht, die genuine Substanz beider Positionen zu bewahren und ihre jeweiligen Einseitigkeiten zu überwinden.

Die philosophische Grundlage: Das dialektische Verhältnis

Blochs Bestimmung des Verhältnisses von Reform und Revolution ist in seinem Werk nicht in einem geschlossenen System ausgearbeitet, sondern in verschiedenen Kontexten entwickelt und angedeutet. Die Grundstruktur ist jedoch klar und folgt unmittelbar aus der Logik der konkreten Utopie: Reform und Revolution sind keine einander ausschließenden Alternativen, zwischen denen das politische Handeln wählen müsste, sondern dialektisch verbundene Momente eines einzigen transformativen Prozesses.

Das erste Moment dieser Dialektik ist die Reform als konkrete Realisierung. Die Reform ist das Mittel, durch das das Mögliche in der Gegenwart partiell verwirklicht wird: durch das die Keimformen des Noch-Nicht gestärkt, die Tendenzen der Transformation unterstützt und die konkreten Lebensbedingungen der Menschen verbessert werden. Diese Reform besitzt einen eigenständigen normativen Wert. Die Verbesserung der Verhältnisse ist nicht nur ein Instrument zum fernen Endziel, sondern eine Realisierung des Möglichen, die in sich bedeutsam ist. Jede gewonnene Sozialleistung, jede gestärkte demokratische Institution und jede verwirklichte Umweltschutzmaßnahme stellt eine konkrete Verwirklichung des Noch-Nicht dar, die unabhängig von ihrer Stellung zu einem revolutionären Endziel normativ zählt.

Das zweite Moment ist die Reform als Vorbereitung der Revolution. Jede erfolgreiche Reform verändert die Verhältnisse und damit die Bedingungen der Möglichkeit weiterer Transformationen. Sie stärkt die Kräfte, die sie durchgesetzt haben, schafft neue institutionelle Ressourcen und erweitert die kollektive Imagination, indem sie zeigt, dass Veränderung möglich ist. In diesem Sinne ist die Reform nicht nur Realisierung des Möglichen, sondern auch Vorbereitung der Möglichkeitsbedingungen für weitergehende Transformationen: Sie ist Moment des revolutionären Prozesses, nicht sein Gegenteil.

Das dritte Moment ist die Revolution als qualitative Transformation. Die Revolution ist das, was die Reform in einem qualitativen Sprung überschreitet und die Verhältnisse selbst – die Produktionsverhältnisse, die Machtstrukturen, die institutionellen Grundlagen – verändert. Dieser qualitative Sprung ist für Bloch keine einzelne dramatische Unterbrechung der Geschichte, sondern das Ergebnis eines Akkumulationsprozesses, in dem die Reformen die Bedingungen für den Sprung vorbereitet haben. Die Revolution im blochschen Sinne ist daher nicht der Moment, in dem die Reform abgebrochen und durch eine radikale Aktion ersetzt wird, sondern der Punkt, an dem die akkumulierten Reformen einen qualitativen Schwellenwert erreichen, an dem die Transformation der Verhältnisse selbst möglich wird.

Diese dialektische Bestimmung unterscheidet sich von der Bernstein'schen Reformismus-Position in einem entscheidenden Punkt: Sie behauptet nicht, dass die Reform der einzige Weg zur Transformation sei und die Revolution obsolet geworden sei. Sie behauptet vielmehr, dass die Reform ein notwendiges Moment des revolutionären Prozesses ist, ohne das die Revolution abstrakt und wirkungslos bliebe. Und sie unterscheidet sich vom leninistischen Revolutionarismus darin, dass sie die Reform nicht als Ablenkung vom revolutionären Ziel betrachtet, die überwunden werden müsse, sondern als

notwendige Vorbereitung: Die Revolution ist nur möglich, wenn sie durch die geduldige Arbeit an den Tendenzen und konkreten Reformen vorbereitet wird.

Die konkrete Umsetzung: Vier Prinzipien

Die philosophische Bestimmung der Reform als Moment der Revolution lässt sich in vier praktische Prinzipien übersetzen, die das politische Handeln in konkreten Situationen orientieren.

Das erste Prinzip ist die Keimform-Orientierung. Das politische Handeln richtet sich primär auf die Stärkung solcher Reformen, die genuine Keimformen des Noch-Nicht darstellen – Reformen also, die nicht nur die bestehenden Verhältnisse verbessern, sondern in sich bereits Aspekte einer anderen Gesellschaftsform realisieren und alternative Strukturen erproben. Der Unterschied zwischen einer bloßen Verbesserungsreform und einer Keimform-Reform ist nicht immer scharf, aber real: Eine Reform, die Sozialleistungen erhöht, verbessert die Verhältnisse; eine Reform, die die demokratische Kontrolle über wirtschaftliche Entscheidungen erweitert, realisiert bereits Elemente einer anderen Wirtschaftsweise. Beide sind politisch relevant, doch die zweite besitzt eine stärkere Verbindung zum Noch-Nicht.

Das zweite Prinzip ist die Verkettung. Das politische Handeln sucht bewusst die Verbindungen zwischen verschiedenen Reformen und Tendenzen, durch die aus partiellen Realisierungen eine größere transformative Kraft entsteht. Diese Verkettung unterscheidet die konkrete Utopie als Methode von bloßer Opportunismus-Politik: Sie orientiert das Handeln nicht allein an den unmittelbar erreichbaren Gewinnen, sondern an den Zusammenhängen, die aus dem Partiellen etwas Systematisches machen. Die Geschichte der erfolgreichsten Transformationen des 20. Jahrhunderts – vom New Deal über die europäische Wohlfahrtsstaatsentwicklung bis zur Bürgerrechtsbewegung – zeigt, dass ihre Stärke gerade in der Verkettung verschiedener Reformen und Bewegungen lag, die sich gegenseitig verstärkten und in ihrer Verbindung eine transformative Dynamik erzeugten, die keine Einzelreform allein hätte hervorbringen können.

Das dritte Prinzip ist die Reversibilitätsprüfung. Das politische Handeln prüft, ob die angestrebten Reformen reversibel oder irreversibel sind – ob sie, einmal realisiert, neue gesellschaftliche Tatsachen schaffen, neue Erwartungen wecken und neue Interessenkoalitionen bilden, die ihre Verteidigung erleichtern, oder ob sie leicht wieder rückgängig gemacht werden können. Irreversible Reformen sind für die Arbeit an Tendenzen besonders wertvoll, weil sie kumulative Transformationsprozesse stärken und die qualitative Überschreitung vorbereiten.

Das vierte Prinzip ist die Systemkritik in der Reform. Das politische Handeln verbindet die konkrete Reformarbeit mit der Kritik der systemischen Verhältnisse, die die Notwendigkeit dieser Reformen überhaupt erst erzeugen. Diese Verbindung unterscheidet die Reform-als-Moment-der-Revolution von einer bloß kompensatorischen Reformpolitik: Sie adressiert nicht nur das aktuelle Problem, sondern macht sichtbar, warum es im Rahmen der bestehenden Verhältnisse immer wieder entsteht, und hält damit die politische Imagination für weitergehende Transformationen offen. Die Systemkritik ist dabei keine Vorbedingung jeder Reform, sondern die reflexive Einbettung der konkreten Reformarbeit in ein

Verständnis der systemischen Logik, das die Orientierung auf tiefergehende Veränderungen bewahrt.

Das Problem der Vereinnahmung: Reform als Systemstabilisierung

Die Bestimmung der Reform als Moment der Revolution muss durch eine nüchterne Analyse des Problems der Vereinnahmung ergänzt werden: der strukturellen Tendenz des bestehenden Systems, Reformen zu absorbieren und für eigene Stabilisierungszwecke zu nutzen. Diese Tendenz ist historisch gut dokumentiert und philosophisch relevant. Wenn Reformen das System nicht auf seine Überwindung hin orientieren, sondern es stabiler und erträglicher machen, werden sie nicht zu Momenten der Revolution, sondern zu Instrumenten ihrer Verhinderung.

Bloch hat diese Problematik unter dem Begriff der kooptativen Absorption gefasst: die Fähigkeit des kapitalistischen Systems, Forderungen nach Transformation in Mittel seiner eigenen Reproduktion zu verwandeln. Die Sozialversicherungssysteme, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert von der Arbeiterbewegung erkämpft wurden, haben das Leben der Arbeiterinnen und Arbeiter verbessert, zugleich aber auch ihre Loyalität zum kapitalistischen System gestärkt und den revolutionären Druck verringert. Ähnlich haben ökologische Reformen der letzten Jahrzehnte bestimmte Schäden gemildert, gleichzeitig jedoch den Anspruch des Kapitalismus untermauert, sich selbst reformieren und die ökologische Krise innerhalb seiner eigenen Logik bewältigen zu können.

Diese kooptative Absorption ist keine Verschwörung des Kapitals, sondern eine strukturelle Eigenschaft komplexer sozialer Systeme. Sie zeigt, dass die Wirkung einer Reform nicht allein aus ihrer Intention abgeleitet werden kann, sondern wesentlich von den systemischen Verhältnissen abhängt, in die sie eingebettet ist. Die methodologische Konsequenz dieser Einsicht ist die Notwendigkeit einer kritischen Begleitung jeder Reformarbeit: die ständige Frage, ob eine Reform tatsächlich eine Keimform des Anderen darstellt oder ob sie letztlich die Verhältnisse reproduziert, die sie zu überwinden vorgibt.

Die Frage der Gewalt: Eine unausweichliche Reflexion

Jede ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Reform und Revolution muss auch die Frage der Gewalt stellen: ob die qualitative Überschreitung der Verhältnisse – die Revolution im Sinne der Veränderung der Grundstrukturen – unter bestimmten Bedingungen Gewalt erfordert oder rechtfertigt. Diese Frage ist für die blochsche Philosophie besonders schwierig, weil Bloch selbst in seinem Verhältnis zur revolutionären Gewalt nicht immer die Klarheit gezeigt hat, die seine eigenen philosophischen Grundsätze eigentlich verlangen.

Aus den methodologischen Prinzipien der konkreten Utopie ergibt sich eine Position, die weder den prinzipiellen pazifistischen Ausschluss von Gewalt noch ihre revolutionäre Glorifizierung teilt. Die konkrete Utopie als Methode kann Gewalt nur in einer sehr eingeschränkten Form rechtfertigen: als legitime Selbstverteidigung gegen unmittelbare Gewalt, die die Realisierung der Keimformen des Noch-Nicht direkt bedroht – nicht jedoch als Instrument zur Beschleunigung des revolutionären Prozesses. Diese Einschränkung folgt aus dem Prinzip der Reform als Moment der Revolution: Wenn Transformation wesentlich durch die Akkumulation von Keimformen und die Stärkung von Tendenzen geschieht, dann

ist Gewalt keine Abkürzung auf diesem Weg, sondern eine gefährliche Unterbrechung. Sie zerstört Keimformen, delegitimiert Bewegungen und stärkt die Kräfte der Repression.

Diese Position ist nicht naiv. Sie erkennt an, dass Transformationen häufig auf gewalttätigen Widerstand stoßen und dass das Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung ein fundamentales politisches Recht darstellt. Sie bestreitet jedoch, dass offensive Gewalt gegen die Kräfte des Bestehenden eine wirksame und legitime Form der Tendenzarbeit sein kann. Die Geschichte der revolutionären Gewalt im 20. Jahrhundert hat gezeigt, dass sie die Tendenzen der Transformation in der Regel nicht stärkt, sondern die Verhältnisse für Jahrzehnte stabilisiert und die politische Energie des Aufbruchs in Unterdrückung und Trauma verwandelt.

Aktuelle Konkretisierungen: Reform als Moment der Revolution heute

Das Prinzip der Reform als Moment der Revolution besitzt in der gegenwärtigen politischen Situation eine besondere Dringlichkeit. Die Herausforderungen der Gegenwart – ökologische Krise, wachsende soziale Ungleichheit, demokratische Erosion und algorithmische Gouvernementalität – erfordern Transformationen, die über das bloß Inkrementelle hinausgehen, ohne dass sie durch die abstrakte Proklamation eines Endziels erreicht werden könnten.

Der Green New Deal ist ein aufschlussreiches Beispiel für die methodologische Struktur der Reform als Moment der Revolution. Er verbindet sozialpolitische Reformen – die Schaffung guter Arbeitsplätze in erneuerbaren Energien, die Unterstützung strukturschwacher Regionen beim Kohleausstieg – mit ökologischen Transformationen und einer institutionellen Neugestaltung der Energieinfrastruktur, die die demokratische Kontrolle über eine zentrale Sphäre des gesellschaftlichen Lebens stärkt. Diese Verbindung macht ihn zu mehr als einer Summe von Einzelreformen: Er ist eine Tendenzstärkung, die unterschiedliche Transformationspotenziale miteinander verknüpft und in ihrer Verbindung eine politische Kraft erzeugt, die keine der Einzelmaßnahmen allein hätte hervorbringen können.

Die Bewegung für Wohnungsgemeinnützigkeit – die Forderung nach Ausbau des gemeinnützigen Wohnungsbaus, nach Erweiterung des Mieterschutzes und nach stärkerer kommunaler Kontrolle über die Bodennutzung – ist ein weiteres Beispiel. Sie operiert innerhalb der bestehenden kapitalistischen Eigentumsverhältnisse, realisiert dabei jedoch bereits Aspekte einer anderen Eigentums- und Nutzungsstruktur und macht die Vorstellung einer anderen Beziehung zwischen Menschen und Wohnraum konkret erfahrbar. Diese Reform ist eine echte Keimform des Noch-Nicht: Sie verbessert die Verhältnisse und erprobt zugleich alternative Strukturen, die über die bloße Verbesserung hinausweisen.

Die Sorgearbeit-Bewegung – die Forderung nach Aufwertung, Entlastung und kollektiver Organisation der Fürsorgearbeit – ist ein drittes Beispiel, das die relationale und feministische Dimension der konkreten Utopie einschließt. Sie verbessert die Situation von Pflegenden und Gepflegten und realisiert dabei eine andere Beziehung zwischen gesellschaftlicher Reproduktion und Produktion, die in der Logik des Kapitalismus systematisch unterbewertet wird. Diese Reform ist Moment einer Revolution, die nicht nur die Produktions-, sondern auch die Reproduktionsverhältnisse transformiert und damit die vollständigere Form der Emanzipation anstrebt, die die feministische Kritik an Bloch als notwendig herausgestellt hat.

Abschluss: Methode als Haltung

Die methodologischen Konsequenzen der blochschen Philosophie wurde hier in drei Schritten entwickelt: die Epistemologie der Hoffnung als Erkenntnistheorie des Noch-Nicht, die Transdisziplinarität als institutionelle und epistemische Form der Forschung sowie die konkrete Utopie als Methode in ihren drei zentralen Momenten – der Unterscheidung von abstrakt und konkret, der Arbeit an Tendenzen und der Reform als Moment der Revolution.

Was diese drei Schritte verbindet, ist eine gemeinsame Grundüberzeugung, die das gesamte Kapitel und damit diesen Teil der Untersuchung abschließt: Die blochsche Philosophie ist keine Theorie, die von der Praxis getrennt und auf sie appliziert werden könnte. Sie ist eine Haltung – die *docta spes* –, die Theorie und Praxis, Erkenntnis und Handlung, Analyse und Antizipation in einer unteilbaren Einheit verbindet. Die methodologischen Konsequenzen sind deshalb keine bloßen Anwendungen einer fertigen Theorie, sondern konkrete Momente dieser Haltung: Weisen, in denen die gelehrte Hoffnung sich in der Forschungspraxis und in der politischen Praxis konkretisiert und bewährt.

Diese Haltung ist das, was die blochsche Philosophie als lebendige Ressource für die Gegenwart auszeichnet: nicht die Vollständigkeit ihrer theoretischen Positionen – die kritische Bilanz hat ihre Grenzen und blinden Flecken deutlich gemacht –, sondern die anhaltende Orientierungskraft der Frage, die sie stellt: Welche Möglichkeiten sind in den gegenwärtigen Verhältnissen angelegt? Welche Keimformen des Anderen existieren bereits? Und wie können Forschung und politisches Handeln diese Keimformen stärken und verbinden, damit aus dem Partiellen das Systematische und aus dem Noch-Nicht das Schon-Wirkliche werden kann?

XIII. Schlussbetrachtung: Bloch für das 21. Jahrhundert

Die vorliegende Untersuchung hat einen langen Weg zurückgelegt: von der systematischen Rekonstruktion der Architektur des blochschen Denkens im ersten Teil über die kritischen Konstellationen mit den maßgeblichen philosophischen Strömungen des 20. Jahrhunderts im zweiten Teil, die Anwendung auf die drängenden Gegenwartsfragen im dritten Teil, bis zur kritischen Bilanz und den methodologischen Konsequenzen im vierten Teil. Dieser Weg war nicht der eines Lehrbuches, das eine vorgegebene Position dokumentiert, sondern der einer philosophischen Auseinandersetzung, die Bloch sowohl verteidigt als auch herausfordert, sowohl anwendet als auch transformiert. Das Folgende ist keine endgültige Einschätzung – eine solche wäre dem Geist der blochschen Philosophie untreu, die jede Abschließung als Verrat am Noch-Nicht versteht –, sondern eine Schlussbetrachtung, die die wichtigsten Einsichten der Untersuchung bündelt und Bloch für das 21. Jahrhundert produktiv macht.

Diese Reflexion entwickelt sich in drei Schritten: zunächst durch die Bestimmung der drei zentralen Korrektive, die Bloch den dominanten Denktendenzen der Gegenwart entgegensetzt; dann durch die Skizzierung der produktiven Hybridisierungen, die aus dem Dialog Blochs mit den wichtigsten Denktraditionen der Gegenwart entstehen; und schließlich durch die offene Formulierung der unabgeschlossenen Aufgabe, die das blochsche Erbe der philosophischen und politischen Praxis des 21. Jahrhunderts hinterlässt.

13.1 Drei zentrale Korrektive

Die philosophische Gegenwart ist durch eine Reihe von Denktendenzen charakterisiert, die in ihrer einseitigen Ausformung jeweils eine spezifische Form der Lähmung erzeugen: eine Lähmung des utopischen Denkens, des kollektiven politischen Handelns oder der ontologischen Orientierung. Bloch bietet gegenüber jeder dieser Tendenzen ein spezifisches Korrektiv, das nicht einfach eine Gegenposition, sondern eine dialektische Überwindung ist: keine Rückkehr zu vormodernen Gewissheiten, sondern eine Vertiefung der Moderne durch die Gehalte, die sie in ihren einseitigen Ausformungen preiszugeben droht.

Drei Denktendenzen sind es, gegen die Blochs Korrektive im vorliegenden Kapitel entwickelt werden: der präsentistische Konstruktivismus, der das Mögliche auf das gegenwärtig Diskursiv-Konstruierbare reduziert; der spekulative Nihilismus, der die Wirklichkeit in ihrer Sinnlosigkeit und Kontingenz als Horizont aller Erkenntnis setzt; und die mikropolitische Resignation, die die politische Energie in kleinteilige Interventionen zersplittert und den Horizont der systemischen Transformation verliert. Gegen jedes dieser drei Muster entwickelt Bloch ein Korrektiv, das in seiner philosophischen Substanz und seiner politischen Orientierungskraft für das 21. Jahrhundert unvermindert relevant ist.

13.1.1 Gegen präsentistischen Konstruktivismus

Der präsentistische Konstruktivismus ist eine Denktendenz, die in verschiedenen philosophischen Strömungen der Spätmoderne – im poststrukturalistischen Diskursdenken, in bestimmten Varianten des sozialen Konstruktivismus, in der performativitätstheoretischen Tradition – ihren Ausdruck gefunden hat und die in ihrer Verbreitung über die akademische Philosophie hinaus ein kulturelles Paradigma geworden ist, das die Wahrnehmung des Möglichen in der Gegenwart grundlegend formt. Er bezeichnet jene Haltung des Denkens,

die das Mögliche auf das durch gegenwärtige diskursive Praktiken, kulturelle Konventionen und soziale Konstruktionen Erzeugbare reduziert: eine Haltung, die die Wirklichkeit als vollständig durch gegenwärtige Deutungspraktiken konstituiert begreift und damit die Frage nach dem Möglichen auf die Frage nach dem gegenwärtig Diskutierbaren, Vorstellbaren und Konstruierbaren reduziert.

Die Struktur des präsentistischen Konstruktivismus

Der präsentistische Konstruktivismus hat seine philosophische Stärke in der Kritik der naiven Realismus-Position: der Überzeugung, dass die Wirklichkeit eine von menschlichen Deutungspraktiken vollständig unabhängige Struktur hat, die erkannt und abgebildet werden kann. Diese Kritik ist berechtigt: Die Wirklichkeit, die Menschen erfahren und in der sie handeln, ist immer schon durch Deutungspraktiken, Sprachen und soziale Konventionen geformt; und die Vorstellung einer ungedeuteten Wirklichkeit, die hinter dem Schleier der Interpretationen auf ihre Entdeckung wartet, ist philosophisch unhaltbar.

Aber die konstruktivistische Einsicht wird zur Fehlorientierung, wenn sie in die Überzeugung umschlägt, dass die Wirklichkeit vollständig durch gegenwärtige Deutungspraktiken konstituiert ist – dass es kein Mehr der Wirklichkeit gegenüber ihren Konstruktionen gibt, das über diese Konstruktionen hinausweist. Diese Umschlagsbewegung produziert den präsentistischen Charakter des Konstruktivismus: Wenn die Wirklichkeit vollständig durch gegenwärtige Konstruktionen konstituiert ist, dann ist das Mögliche auf das durch gegenwärtige Konstruktionen Konstruierbare begrenzt; und das Noch-Nicht – das, was jenseits der gegenwärtigen Konstruktionsmöglichkeiten liegt – erscheint als epistemisch unzugänglich oder als ontologisch nicht-existent.

Diese präsentistische Begrenzung des Möglichen produziert eine spezifische Form der politischen Lähmung: Wenn das Mögliche auf das gegenwärtig Konstruierbare beschränkt ist, dann sind die Möglichkeiten der Transformation auf den Horizont der gegenwärtigen kulturellen und diskursiven Verhältnisse begrenzt; und die Verhältnisse, die diese Konstruktionen ermöglichen und einschränken, sind selbst der kritischen Befragung entzogen, weil sie die Bedingung der Möglichkeit jeder Konstruktion sind. Der präsentistische Konstruktivismus produziert damit eine Form des kulturellen Gefangenseins: Man kann die Konstruktionen variieren, aber man kann den Raum nicht verlassen, den sie konstituieren.

Blochs Korrektiv: Die Ontologie des Überschusses

Blochs Korrektiv gegenüber dem präsentistischen Konstruktivismus ist nicht die Rückkehr zum naiven Realismus und nicht die Ablehnung der konstruktivistischen Einsichten: Es ist die Ergänzung des Konstruktivismus durch eine Ontologie, die das Moment des Überschusses der Wirklichkeit über ihre Konstruktionen systematisch entwickelt.

Bloch teilt die konstruktivistische Einsicht, dass die Wirklichkeit, die Menschen erfahren, immer schon durch Deutungspraktiken geformt ist: Auch sein Denken kennt keine ungedeutete Wirklichkeit, die hinter dem Schleier der Interpretationen wartet. Aber er besteht auf dem ontologischen Überschuss der Wirklichkeit über jede ihrer Konstruktionen: Die Materie ist prozessual und auf Überschuss angelegt – sie enthält immer mehr als ihre

bisherige Realisierung und damit mehr als die gegenwärtigen Konstruktionen von ihr erfassen. Dieser Überschuss ist nicht die ungedeutete Wirklichkeit des naiven Realismus; er ist die ontologische Offenheit der Wirklichkeit, die sich auch in den Konstruktionen artikuliert: in den Widersprüchen, in den Anomalien, in den Momenten, in denen das Konstruierte auf seine eigenen Grenzen stößt und über sich hinausweist.

Diese Ontologie des Überschusses hat eine direkte Auswirkung für die Frage des Möglichen: Das Mögliche ist nicht auf das gegenwärtig Konstruierbare begrenzt, weil die Wirklichkeit mehr enthält als ihre gegenwärtigen Konstruktionen. Das Noch-Nicht ist ontologisch real – es ist in der Struktur der Wirklichkeit angelegt –, auch wenn es in den gegenwärtigen Konstruktionen keine vollständige Repräsentation hat. Und der Beweis dafür ist die Erfahrung des Unzulänglichen: die Erfahrung, dass die gegenwärtigen Konstruktionen die Wirklichkeit nicht vollständig erfassen, dass in ihr Tendenzen wirken, die die Konstruktionen sprengen, und dass das Mögliche sich in den Rissen und Überschüssen der Konstruktionen ankündigt, bevor es in ihnen repräsentierbar wird.

Die epistemische Dimension: Gegen die Selbstbeschränkung der Vernunft

Blochs Korrektiv gegenüber dem präsentistischen Konstruktivismus hat auch eine epistemische Dimension, die über die ontologische hinausgeht. Der präsentistische Konstruktivismus neigt dazu, die epistemischen Ansprüche auf das zu begrenzen, was durch gegenwärtige diskursive Praktiken legitimierbar ist: auf das, worüber ein Konsens hergestellt werden kann, was in den anerkannten akademischen Formaten artikulierbar ist, und was die Kriterien der herrschenden epistemischen Gemeinschaften erfüllt. Diese Begrenzung der epistemischen Ansprüche ist einerseits die methodologische Bescheidenheit, die gegen dogmatische Gewissheitsansprüche opponiert; andererseits ist sie die Selbstbeschränkung der Vernunft auf den Horizont der gegenwärtigen Diskurse, die das Erkennen des Neuen und Unerwarteten strukturell verhindert.

Blochs Erkenntnistheorie der Hoffnung – die hoffende Aufmerksamkeit als epistemische Tugend, die Sensibilität für das Latente und Tendenzielle, die Bereitschaft zur Abduktion – ist das direkte Gegenmittel gegen diese epistemische Selbstbeschränkung: Sie entwickelt eine Form des Erkennens, die über die Grenzen des gegenwärtig Diskutierbaren hinausgreift und das Mögliche in den Überschüssen und Widersprüchen der Wirklichkeit aufsucht. Diese Erkenntnisform ist keine irrationale Spekulation: Sie ist durch den Kältestrom der kritischen Analyse informiert und durch die Erfahrung der Wirklichkeit orientiert. Aber sie weigert sich, den Horizont des Erkennbaren auf den Horizont des gegenwärtig Konstruierbaren zu beschränken, und insistiert auf der epistemischen Möglichkeit, das Neue zu erkennen, bevor es in den herrschenden Konstruktionen repräsentiert ist.

Die politische Dimension: Gegen die Gefangenschaft im gegenwärtigen Möglichkeitshorizont

Die politische Dimension des Korrektivs gegenüber dem präsentistischen Konstruktivismus ist die wichtigste und dringlichste. Der präsentistische Konstruktivismus hat, in seiner kulturellen Verbreitung jenseits der akademischen Philosophie, eine politische Wirkung, die mit dem kapitalistischen Realismus, den Mark Fisher beschrieben hat, konvergiert: die kollektive Unfähigkeit, eine Alternative zum gegenwärtigen politisch-ökonomischen System

zu imaginieren, weil das System die Bedingungen der Konstruktion des Möglichen so dominiert, dass Alternativen als undenkbar erscheinen.

Bloch hat diese politische Wirkung als die Verdunkelung des Noch-Nicht beschrieben: die Verhüllung der in der Wirklichkeit angelegten Möglichkeiten durch herrschende Ideologien und Konstruktionen, die diese Möglichkeiten unsichtbar machen oder als illusorisch delegitimieren. Diese Verdunkelung ist für Bloch keine vollständige: Das Noch-Nicht lässt sich nicht vollständig verdunkeln, weil es in der Struktur der Wirklichkeit angelegt ist und sich in den Rissen und Überschüssen der herrschenden Ordnung immer wieder ankündigt. Aber es kann verdunkelt werden – und der präsentistische Konstruktivismus ist eine der wirkungsmächtigsten gegenwärtigen Formen dieser Verdunkelung: Er naturalisiert die Grenzen des gegenwärtigen Konstruktionshorizonts und macht sie damit zu Grenzen des Möglichen selbst.

Das blochsche Korrektiv gegenüber dieser politischen Wirkung ist dreifach: epistemisch – die Entwicklung der hoffenden Aufmerksamkeit als Erkenntnisform, die über den gegenwärtigen Konstruktionshorizont hinausgreift; ontologisch – die Insistenz auf der Realität des Noch-Nicht in den Tendenzen und Latenzen der Wirklichkeit; und kulturell-politisch – die Arbeit an den ästhetischen Vorscheinen und kollektiven Imaginationen, die den Möglichkeitssinn erweitern und die Doxa der Unmöglichkeit destabilisieren. Diese dreifache Intervention ist das, was Bloch für das 21. Jahrhundert unverzichtbar macht: die Fähigkeit, den Raum des politisch Denkbaren zu erweitern und die kollektive Imagination aus der präsentistischen Gefangenschaft zu befreien.

Die Differenz zum spekulativen Realismus

Eine philosophische Präzisierung ist an dieser Stelle notwendig, um das blochsche Korrektiv vom spekulativen Realismus abzugrenzen, der in der gegenwärtigen Philosophie eine prominente Position als Alternative zum konstruktivistischen Mainstream eingenommen hat. Denker wie Quentin Meillassoux, Graham Harman und Ray Brassier haben in verschiedenen Varianten eine Rückkehr zu einer Ontologie des Realen ohne menschliche Korrelation entwickelt: eine Ontologie, die die Wirklichkeit in ihrer Unabhängigkeit von menschlichen Deutungspraktiken philosophisch rehabilitiert und damit den konstruktivistischen Anthropozentrismus überwindet.

Bloch und der spekulative Realismus teilen die Ablehnung des epistemischen Gefangenseins im Konstruktionshorizont der Gegenwart und die Behauptung der Realität einer Wirklichkeit, die über ihre menschlichen Konstruktionen hinausgeht. Aber sie unterscheiden sich in einer fundamentalen Dimension: Die spekulative Realismus-Position tendiert dazu, die Wirklichkeit ohne den Menschen zu beschreiben – als eine, die den Menschen und sein Handeln in sich trägt, ohne von ihm konstituiert zu werden –, und verliert damit die normative Orientierung, die für Blochs Ontologie konstitutiv ist. Die Wirklichkeit des spekulativen Realismus ist ontologisch reichhaltig, aber normativ leer: Sie gibt keine Orientierung für das menschliche Handeln, weil sie keine Tendenz zur Emanzipation trägt und keine Heimat verspricht, auf die hin das Handeln ausgerichtet sein könnte.

Blochs Korrektiv gegenüber dem präsentistischen Konstruktivismus ist demgegenüber eine normativ aufgeladene Ontologie: eine Ontologie, die die Wirklichkeit als prozessual und auf

Überschuss angelegt beschreibt, und die in diesem Überschuss die ontologische Grundlage der Hoffnung und der normativen Orientierung sieht. Diese normative Aufladung der Ontologie ist es, die Blochs Korrektiv von der spekulativen Realismus-Alternative unterscheidet und die es für die politische Philosophie des 21. Jahrhunderts produktiver macht: Es bietet nicht nur eine Alternative zum konstruktivistischen Paradigma, sondern eine normativ orientierte Alternative, die die emanzipatorische Frage – Wie kann es anders und besser werden? – in ihrer vollen philosophischen Tiefe stellt und bearbeitet.

13.1.2 Gegen spekulativen Nihilismus

Das zweite Korrektiv, das Bloch der philosophischen Gegenwart entgegensetzt, richtet sich gegen eine Denktendenz, die in ihrer zeitgenössischen Form weniger kulturell verbreitet ist als der präsentistische Konstruktivismus, aber philosophisch radikaler und in ihren existenziellen Konsequenzen tiefgreifender: den spekulativen Nihilismus. Dieser Begriff bezeichnet jene philosophische Haltung, die aus der Anerkennung der Kontingenz der Wirklichkeit, der Sinnlosigkeit der Geschichte und der Absurdität der menschlichen Existenz nicht die normative Orientierung des Handelns, sondern die theoretische Gleichgültigkeit gegenüber jedem normativen Anspruch entwickelt – eine Gleichgültigkeit, die sich bisweilen mit dem Gestus des philosophischen Mutes kleidet, die Realität ohne tröstliche Illusionen zu sehen.

Der spekulative Nihilismus ist nicht dasselbe wie der nihilistische Pessimismus, gegen den das vorangegangene Unterkapitel ein Korrektiv entwickelt hat. Der pessimistische Nihilismus ist eine Haltung, die die Möglichkeit der Transformation für gering hält und die damit eine motivationale Lähmung produziert; der spekulative Nihilismus hingegen ist eine theoretische Position, die die Frage nach der Möglichkeit der Transformation selbst für philosophisch illegitim hält – die behauptet, dass es keine ontologische Grundlage für normative Ansprüche gibt, dass die Wirklichkeit in ihrer Kontingenz und Bedeutungslosigkeit die einzige philosophische Wahrheit ist, und dass jede utopische Orientierung eine Illusion ist, die der philosophischen Ehrlichkeit geopfert werden muss.

Die Genealogie des spekulativen Nihilismus

Der spekulative Nihilismus hat eine komplexe philosophische Genealogie, die von Nietzsche über bestimmte Varianten des Existenzialismus, des Dekonstruktivismus und des pessimistischen Naturalismus bis zu zeitgenössischen Positionen wie dem philosophischen Antinatalism und dem Dark Ecology-Diskurs in seiner radikalsten Form reicht. Was diese verschiedenen Positionen verbindet, ist eine gemeinsame Grundgeste: die Anerkennung einer Dimension der Wirklichkeit, die allem menschlichen Sinngebungsstreben widersteht, und die Folgerung, dass diese Widerständigkeit der philosophisch redliche Ausgangspunkt für jedes Denken sein muss.

Nietzsche hat in seiner Diagnose des europäischen Nihilismus – der kulturellen Entwertung aller Werte nach dem Tod Gottes – die erste Formulierung dieser Grundgeste entwickelt: Die Wirklichkeit hat keine inhärente Bedeutung, alle Werte sind menschliche Konstruktionen, und die philosophische Redlichkeit verlangt die Anerkennung dieser Tatsache. Nietzsche hat aus dieser Diagnose keine Resignation, sondern die Forderung nach der Umwertung aller Werte und nach dem Willen zur Macht als Antwort auf den Nihilismus entwickelt – eine

Antwort, die durchaus eine Form von affirmativer Orientierung enthält, wenn auch eine, die mit dem blochschen Projekt nicht kompatibel ist.

Die zeitgenössischen Varianten des spekulativen Nihilismus haben diese nietzscheanische Antwort in verschiedenen Richtungen radikalisiert. Ray Brassiers Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction (2007) entwickelt eine Position, die aus der wissenschaftlichen Erkenntnis der Kontingenz des menschlichen Lebens und der Unvermeidlichkeit des kosmischen Auslöschens die philosophische Konsequenz zieht, dass alle normative Orientierung – einschließlich jeder Utopik – philosophisch naiv ist: eine Projektion menschlicher Bedeutungsbedürfnisse auf eine Wirklichkeit, die dieser Bedeutung fundamental gleichgültig ist. Eugene Thacker hat in seiner Horror of Philosophy-Trilogie eine ähnliche Haltung entwickelt: die Faszination an der Dimension der Wirklichkeit, die allem menschlichen Zugriff widersteht, und die philosophische Kultivierung dieser Faszination als Gegenmittel gegen jeden Anthropozentrismus.

Die interne Stärke: Was am spekulativen Nihilismus berechtigt ist

Bevor Blochs Korrektiv entwickelt werden kann, muss die interne Stärke des spekulativen Nihilismus anerkannt werden – jene Dimension seiner Position, die Bloch nicht einfach ignorieren kann, sondern die er in seine eigene Philosophie aufnehmen und transformieren muss.

Die erste berechtigte Einsicht des spekulativen Nihilismus ist die Anerkennung der kosmischen Skala: die Tatsache, dass die menschliche Geschichte und die menschlichen Hoffnungen in dem Kontext einer Wirklichkeit stattfinden, die in ihrer zeitlichen und räumlichen Ausdehnung das Menschliche bei weitem übersteigt und die gegenüber menschlichen Wünschen und Projekten fundamental gleichgültig ist. Das Universum ist nicht auf das Menschliche ausgerichtet; die Geschichte der Erde ist geprägt durch Massenaussterbeereignisse, die jede menschliche Katastrophe in der Größenordnung übersteigen; und das kosmische Schicksal der Erde ist das Verschlucken durch die expandierende Sonne in einigen Milliarden Jahren. Diese Tatsachen sind philosophisch relevant: Sie verhindern jeden kosmischen Anthropozentrismus und jede naive Überzeugung, dass das Universum auf ein menschliches Telos hin ausgerichtet ist.

Die zweite berechtigte Einsicht ist die Kritik der teleologischen Selbstüberhebung: die Warnung vor jeder Form des Denkens, das aus der menschlichen Hoffnung eine kosmische Gewissheit macht – das aus der Sehnsucht nach Heimat eine Garantie ableitet, dass die Geschichte auf Heimat hinstrebt. Diese Kritik ist aus einer anderen Perspektive als die Kritik des Determinismus-Vorwurfs im elften Kapitel, aber sie trifft denselben strukturellen Fehler: die Überschreitung der regulativen Verwendung der Teleologie in eine konstitutive, die mehr beansprucht, als die philosophische Redlichkeit erlaubt.

Die dritte berechtigte Einsicht ist die Anerkennung der Dunkelheit: die Weigerung, die negative Dimension der Wirklichkeit – das Leiden, den Tod, die Gewalt, die Auslöschung – durch utopische Projektionen zu übertünchen. Der spekulative Nihilismus besteht darauf, dass die Wirklichkeit in ihrer Dunkelheit philosophisch ausgehalten werden muss, ohne sie durch tröstliche Narrative aufzuhellen. Diese Insistenz auf dem Kältestrom hat eine

philosophische Würde, die Bloch – der selbst auf dem Kältestrom besteht – anerkennen muss.

Blochs Korrektiv: Die Unterscheidung von Kontingenz und Bedeutungslosigkeit

Blochs Korrektiv gegenüber dem spekulativen Nihilismus beginnt mit einer philosophischen Präzisierung, die die entscheidende Übergangsbewegung des Nihilismus kritisiert: den Übergang von der Anerkennung der Kontingenz der Wirklichkeit zur Behauptung ihrer Bedeutungslosigkeit. Diese beiden Aussagen werden im spekulativen Nihilismus häufig als dasselbe behandelt – als würde die Kontingenz der Wirklichkeit ihre Bedeutungslosigkeit implizieren –, aber sie sind philosophisch verschieden und die Übergangsbewegung zwischen ihnen ist nicht zwingend.

Kontingenz bedeutet, dass die Wirklichkeit, wie sie ist, nicht notwendig so sein musste: dass es andere mögliche Welten gibt; dass die Evolution des Lebens auf der Erde ein historischer Prozess ist, der auch anders hätte verlaufen können; und dass die menschliche Geschichte keine notwendige Richtung hat, die aus kosmischen Gesetzen ableitbar wäre. Diese Kontingenz ist für Bloch keine Infragestellung seiner Ontologie des Noch-Nicht – im Gegenteil: Sie ist deren Voraussetzung. Das Noch-Nicht ist nur möglich, wenn die Wirklichkeit offen ist; und Offenheit impliziert Kontingenz. Eine Wirklichkeit, die vollständig determiniert ist, hat kein Noch-Nicht; und eine Wirklichkeit, die vollständig kontingent ist, hat keinen Rückhalt für die normative Orientierung. Bloch navigiert zwischen diesen Extremen durch seine Konzeption der Tendenz: Die Wirklichkeit ist kontingent in dem Sinne, dass ihr Ausgang nicht feststeht, aber nicht beliebig in dem Sinne, dass es keine realen Richtungskräfte in ihr gibt.

Die Bedeutungslosigkeit der Wirklichkeit ist demgegenüber eine stärkere These: Sie behauptet, dass die Wirklichkeit in sich keinen Sinn trägt, der unabhängig von menschlichen Bedeutungszuschreibungen existiert. Diese These ist im Rahmen einer strikt naturalistischen Ontologie plausibel: Wenn die Wirklichkeit nur materielle Prozesse enthält, dann gibt es in ihr keinen Sinn, der nicht von einem sinngebenden Subjekt konstituiert wird. Aber Bloch vertritt keine strikt naturalistische Ontologie: Seine Materie ist nicht die Materie des mechanistischen Naturalismus, sondern eine prozessuale Materie, die auf Überschuss angelegt ist und in der die Tendenzen auf Entfaltung und Komplexitätssteigerung reale Kräfte sind, nicht bloße Deutungsimporte des menschlichen Subjekts. In dieser Ontologie ist die Bedeutungslosigkeit nicht das letzte Wort, weil die Materie selbst eine Art von Richtung trägt – nicht in dem Sinne, dass sie ein bewusstes Ziel verfolgt, sondern in dem Sinne, dass ihre Prozessualität nicht beliebig, sondern auf bestimmte Möglichkeiten hin ausgerichtet ist.

Die existenzielle Dimension: Gegen die Philosophie der Gleichgültigkeit

Das blochsche Korrektiv gegenüber dem spekulativen Nihilismus hat auch eine existenzielle Dimension, die über die ontologische hinausgeht. Der spekulative Nihilismus produziert, in seiner philosophischen Vollentfaltung, eine spezifische Haltung der Gleichgültigkeit: die Überzeugung, dass es angesichts der kosmischen Bedeutungslosigkeit keinen Sinn hat, für das Bessere zu kämpfen, die politischen Verhältnisse zu transformieren oder die Keimformen des Anderen zu stärken. Diese Gleichgültigkeit ist nicht die motivationale

Lähmung des selbsterfüllenden Pessimismus – sie ist eine bewusste Haltung, die aus einer philosophischen Position entwickelt wird.

Bloch hat gegen diese Haltung der Gleichgültigkeit das stärkste aller philosophischen Argumente: das Argument des gelebten Lebens. Die Menschen, die in Unterdrückung, Armut und Ungerechtigkeit leben, können die philosophische Gleichgültigkeit des spekulativen Nihilismus nicht leben – nicht weil sie philosophisch weniger gereift wären, sondern weil die Wirklichkeit, in der sie leben, die Gleichgültigkeit durch die Dringlichkeit ihrer Not widerlegt. Die Mutter, die für das Überleben ihrer Kinder kämpft; der politische Gefangene, der die Ungerechtigkeit seiner Haft nicht akzeptiert; die Klimaaktivistin, die die Zerstörung der Lebensgrundlagen ihrer Generation als inakzeptabel erfährt – sie alle bezeugen durch ihr Handeln eine Erfahrung des Normativen, die der spekulativen Gleichgültigkeit fundamental widerspricht. Diese Erfahrung ist nicht naiv: Sie ist die unmittelbarste Form der Erkenntnis des Noch-Nicht – die Erfahrung, dass das Bestehende nicht das Notwendige ist, und dass das Andere möglich sein muss, weil das Bestehende unerträglich ist.

Diese existenzielle Dimension des blochschen Korrektivs ist philosophisch nicht weniger wichtig als seine ontologische: Sie zeigt, dass der spekulative Nihilismus eine Philosophie der Privilegierten ist – eine Haltung, die nur von denjenigen gelebt werden kann, deren eigene Verhältnisse die Dringlichkeit der normativen Frage nicht aufdrängen. Für die Mehrheit der Menschen, deren Leben von Verhältnissen geprägt ist, die sie als ungerecht erfahren und gegen die sie Hoffnung entwickeln, ist die philosophische Gleichgültigkeit keine Option – und diese Tatsache ist selbst ein philosophisches Argument: Sie zeigt, dass die normative Frage keine akademische Konstruktion, sondern eine existenzielle Notwendigkeit ist.

Gegen die Dark Ecology in ihrer nihilistischen Variante

Im ökologischen Kontext nimmt der spekulative Nihilismus die Form der Dark Ecology in ihrer radikalen Variante an – jener Ökologiephilosophie, die aus der Anerkennung der fundamentalen Fremdheit und Grausamkeit der Natur die Konsequenz zieht, dass jede ökologische Hoffnung eine anthropozentrische Projektion ist, die der philosophischen Ehrlichkeit nicht standhält. Timothy Mortons Dark Ecology, wie im neunten Kapitel behandelt, teilt diese nihilistische Tendenz nicht vollständig – er entwickelt eine Form der Koexistenz mit der Dunkelheit, die nicht in die vollständige Gleichgültigkeit mündet. Aber in ihrer radikalsten Form – die in bestimmten Varianten des Antinatalism und des deep green Nihilismus anzutreffen ist – produziert die Dark Ecology eine Konsequenz, die das ökologische Handeln aus philosophischen Gründen delegitimiert: Wenn die Natur fundamental gleichgültig gegenüber dem menschlichen Wohl ist und wenn jede Naturschutzbemühung eine anthropozentrische Projektion ist, dann ist der philosophisch redliche Standpunkt die Gleichgültigkeit gegenüber der ökologischen Transformation.

Blochs Korrektiv gegenüber dieser nihilistischen Variante der Dark Ecology ist die Insistenz auf dem Unterschied zwischen der Gleichgültigkeit der Natur gegenüber menschlichen Wünschen und der normativen Relevanz der ökologischen Verhältnisse für das Leben aller. Die Natur ist nicht auf das Menschliche ausgerichtet – das ist wahr und wichtig. Aber die ökologischen Verhältnisse sind normativ relevant, weil sie die Bedingungen des Lebens aller

– menschlichen und nicht-menschlichen – konstituieren, und weil ihre Zerstörung das Leben irreversibel beschädigt. Diese normative Relevanz ist nicht eine Projektion des Menschen auf eine gleichgültige Natur, sondern eine Anerkennung der Abhängigkeit des Lebens von seinen Bedingungen: eine Anerkennung, die in der Erfahrung der Verwundbarkeit und der Sterblichkeit verankert ist, die keine philosophische Gleichgültigkeit überwinden kann.

Das Noch-Nicht als Antwort auf den Nihilismus: Philosophische Konsequenz

Die abschließende philosophische Konsequenz des blochschen Korrektivs gegenüber dem spekulativen Nihilismus ist die Bestimmung des Noch-Nicht als philosophische Antwort auf die nihilistische Herausforderung: nicht als naive Affirmation, die die Dunkelheit übersieht, sondern als eine Position, die durch die Dunkelheit hindurchgegangen ist und dabei ihre orientierende Kraft bewahrt hat.

Das Noch-Nicht ist nicht die Verleugnung der Kontingenz der Wirklichkeit: Es anerkennt, dass die Geschichte keinen garantierten Ausgang hat und dass die Heimat nicht notwendig realisiert wird. Es ist nicht die Verleugnung der Dunkelheit: Es erkennt an, dass die Wirklichkeit Leiden, Gewalt und Auslöschung enthält, die durch keine utopische Projektion aufgehoben werden. Und es ist nicht die Verleugnung der kosmischen Skala: Es versteht, dass die menschliche Geschichte ein kleines Ereignis in einer unermesslich größeren Wirklichkeit ist.

Aber das Noch-Nicht ist die philosophische Weigerung, aus diesen Anerkennungen die Konsequenz der Gleichgültigkeit zu ziehen. Diese Weigerung ist nicht irrational: Sie ist ontologisch fundiert – in der prozessualen Materie, die auf Überschuss angelegt ist –, epistemisch informiert – durch die Identifikation der realen Tendenzen und Latenzen, die in den gegenwärtigen Verhältnissen auf das Mögliche hinweisen –, und existenziell bezeugt – durch die gelebte Erfahrung der Menschen, die die Unerträglichkeit des Bestehenden als Beweis der Möglichkeit des Anderen erfahren. Diese dreifache Verankerung ist das, was das Noch-Nicht zu mehr macht als einer Hoffnung gegen die Evidenz: Es ist eine gelehrte Hoffnung, die die nihilistische Herausforderung kennt und sie nicht durch Ignoranz, sondern durch philosophische Arbeit überwindet.

13.1.3 Gegen mikropolitische Resignation

Das dritte Korrektiv richtet sich gegen eine Denk- und Handlungstendenz, die in gewissem Sinne das Gegenteil des spekulativen Nihilismus ist und die gerade deshalb als eigenständige Herausforderung behandelt werden muss: die mikropolitische Resignation. Der spekulative Nihilismus lehnt jede normative Orientierung aus philosophischen Gründen ab; die mikropolitische Resignation hingegen behält die normative Orientierung bei – sie will die Welt besser machen –, aber sie zieht sich aus den Feldern der systemischen Transformation zurück und konzentriert die politische Energie auf kleine, lokale, persönliche und kulturelle Interventionen, die keine systemische Reichweite beanspruchen. Diese Konzentration auf das Mikropolitische ist nicht per se falsch – die mikropolitischen Praktiken haben, wie in verschiedenen Kontexten dieser Untersuchung gezeigt, eine genuine utopische Valenz als Keimformen des Noch-Nicht –, aber wenn sie zur Resignation gegenüber der systemischen Dimension der Transformation wird, verfehlt sie das, was Bloch

als das eigentliche Ziel der politischen Praxis beschreibt: die Transformation der Verhältnisse, die die Probleme produzieren, nicht nur die Behandlung ihrer Symptome.

Die Entstehungsbedingungen der mikropolitischen Resignation

Die mikropolitische Resignation hat historische und strukturelle Entstehungsbedingungen, die philosophisch ernstgenommen werden müssen, bevor das Korrektiv entwickelt wird. Sie ist keine simple intellektuelle Fehlorientierung, sondern eine verständliche Reaktion auf reale politische Erfahrungen und auf genuine philosophische Einsichten.

Die historischen Entstehungsbedingungen liegen in den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts: in den Misserfolgen der großen revolutionären Projekte, die mit dem Versprechen der systemischen Transformation angetreten sind und in Gewalt, Unterdrückung und Scheitern endeten; in der Erschöpfung der traditionellen Organisationsformen der Linken – Partei, Gewerkschaft, Avantgarde –, die ihre mobilisierende Kraft verloren haben; und in der Erfahrung, dass die großen politischen Narrative – Sozialismus, Kommunismus, nationaler Befreiungskampf – die Komplexität der Verhältnisse und die Eigenständigkeit der verschiedenen Unterdrückungsformen unter einem Einheitsnarrativ verdeckt haben. Diese historischen Erfahrungen sind reale Lernprozesse, nicht bloße Desillusionierungen, und die mikropolitische Orientierung ist in gewissem Sinne ihre politische Konsequenz: die Abkehr von den großen Narrativen und den zentralisierten Organisationsformen und die Hinwendung zu den lokalen, konkreten und unmittelbaren Formen des politischen Handelns.

Die philosophischen Entstehungsbedingungen liegen in den poststrukturalistischen Interventionen, insbesondere in Foucaults Machtanalytik und in den Theorien der multiplen Unterdrückung, die gezeigt haben, dass Macht nicht nur in den großen Institutionen und Strukturen operiert, sondern in den alltäglichen Praktiken, in den Körpern, in den Diskursen und in den Mikroverhältnissen des sozialen Lebens. Diese Einsicht ist philosophisch produktiv: Sie erweitert das Verständnis des Politischen und macht Formen der Unterdrückung sichtbar, die in den makropolitischen Analysen des klassischen Marxismus unsichtbar geblieben waren. Aber wenn sie zur ausschließlichen Orientierung wird – wenn sie die makrostrukturelle Dimension der Unterdrückung unsichtbar macht –, dann produziert sie die mikropolitische Resignation.

Die Erscheinungsformen der mikropolitischen Resignation

Die mikropolitische Resignation erscheint in verschiedenen philosophischen und politischen Kontexten, die gemeinsame Strukturmerkmale teilen, aber verschiedene Inhalte haben.

Die erste Erscheinungsform ist die kulturpolitische Mikropolitik: die Überzeugung, dass der Wandel der Diskurse, der Repräsentationen, der Sprache und der kulturellen Praktiken die primäre oder einzige Form der politischen Transformation ist, und dass die strukturellen Verhältnisse sich durch den Wandel der kulturellen Selbstverständnisse von selbst transformieren. Diese Position ist nicht unberechtigt – kulturelle Transformationen haben reale politische Konsequenzen –, aber wenn sie zur ausschließlichen Orientierung wird, dann produziert sie eine Form der politischen Aktivität, die die materiellen und institutionellen Strukturen unangetastet lässt. Der Wandel der Repräsentation von Schwarzen Menschen in den Medien ist politisch wichtig, aber er verändert nicht die strukturelle Diskriminierung auf

dem Arbeitsmarkt; die Transformation der Sprache über Geschlecht ist philosophisch wichtig, aber sie verändert nicht die geschlechtsspezifische Lohnungleichheit; und die kulturelle Aufwertung der Marginalisierten ist normativ wertvoll, aber sie ersetzt nicht die politische Arbeit an den Verhältnissen, die die Marginalisierung produzieren.

Die zweite Erscheinungsform ist die individualistische Lebensführungspolitik: die Überzeugung, dass die Transformation der Gesellschaft durch die individuelle Transformation des eigenen Lebens beginnt und dass der individuelle ökologische Fußabdruck, die persönliche Konsumentscheidung oder die individuelle Selbstoptimierung die paradigmatische Form des politischen Handelns ist. Diese Position hat eine genuine Wahrheit – die persönliche Praxis ist nicht irrelevant für die gesellschaftliche Transformation –, aber wenn sie zur dominanten politischen Orientierung wird, dann verschiebt sie die Verantwortung für strukturelle Probleme auf die Individuen und entlastet die Strukturen von der politischen Kritik. Der Verbraucher, der seinen Konsum ökologisch optimiert, während das Wirtschaftssystem weiter die planetarischen Grenzen überschreitet; der Aktivist, der seinen persönlichen Lebensstil transformiert, während die politischen Verhältnisse unverändert bleiben – das sind Formen der individualistischen Lebensführungspolitik, die die mikropolitische Resignation in ihrer reinsten Form verkörpern.

Die dritte Erscheinungsform ist die horizontalistische Bewegungspolitik: die Überzeugung, dass jede Form von dauerhafter Organisation, strategischer Planung und koordiniertem Handeln auf einen systemischen Horizont hin eine Reproduktion der herrschaftlichen Strukturen ist, die überwunden werden sollen, und dass deshalb die richtige politische Form die dezentralisierte, horizontale, auf den Moment ausgerichtete Versammlung ohne feste Strukturen und ohne langfristige Orientierung ist. Diese Form der Bewegungspolitik – exemplarisch verkörpert in der Occupy-Bewegung und in bestimmten Formen des Anarchismus – hat ihre eigene philosophische Substanz: Sie weigert sich, die Mittel dem Ziel zu opfern, und insistiert auf der Notwendigkeit, in der Form des politischen Handelns bereits die Qualität der angestrebten Gesellschaft zu verkörpern. Aber wenn diese Weigerung zur Unfähigkeit zur dauerhaften Organisation und zur strategischen Planung wird, dann produziert sie eine Form des politischen Handelns, die zwar im Moment intensiv ist, aber keine kumulativen Transformationen erzeugen kann.

Blochs Korrektiv: Das Kollektivsubjekt und die strategische Dimension

Blochs Korrektiv gegenüber der mikropolitischen Resignation ist nicht die einfache Rückkehr zu den großen Narrativen und den zentralisierten Organisationsformen, deren Scheitern die Resignation mitproduziert hat. Es ist eine differenzierte Position, die die genuinen Einsichten der mikropolitischen Orientierung aufnimmt und zugleich auf das besteht, was sie tendiert auszublenden: die strategische und kollektive Dimension der Transformation.

Das erste Moment des Korrektivs ist die Rehabilitation des Kollektivsubjekts: die Insistenz auf der Notwendigkeit eines politischen Subjekts, das über die einzelne Person, die lokale Gruppe und den momentanen Zusammenschluss hinausgeht und das in der Lage ist, die systemischen Verhältnisse zu adressieren, die die Probleme produzieren. Dieses Kollektivsubjekt ist, wie die feministische und postkoloniale Kritik gezeigt hat, nicht das abstrakte Klassensubjekt des klassischen Marxismus: Es ist ein heterogenes, intersektionales, plural verfasstes Kollektivsubjekt, das die Verschiedenheit der

Unterdrückungserfahrungen anerkennt und aus ihr eine gemeinsame politische Orientierung entwickelt. Aber es ist ein Kollektivsubjekt, das über die Summe der individuellen Mikropraktiken hinausgeht und das eine strategische Handlungsfähigkeit entwickelt, die keine der beteiligten Einzelgruppen allein hätte.

Das zweite Moment des Korrektivs ist die Insistenz auf der systemischen Dimension: die Weigerung, die strukturellen Verhältnisse aus dem Horizont der politischen Analyse und des politischen Handelns zu entlassen. Die mikropolitische Orientierung sieht die Macht primär in den alltäglichen Praktiken und Mikroverhältnissen; Bloch insistiert darauf, dass die Macht auch – und in der kapitalistischen Gesellschaft primär – in den Strukturen der Produktion, der Verteilung, der politischen Institutionen und der kulturellen Hegemonie liegt. Diese strukturelle Dimension der Macht ist nicht durch mikropolitische Interventionen allein adressierbar: Sie erfordert eine politische Praxis, die auf die Transformation der Strukturen selbst ausgerichtet ist.

Das dritte Moment des Korrektivs ist die Verbindung des Mikro- und des Makropolitischen: die Entwicklung einer politischen Praxis, die die mikropolitischen Keimformen mit der makropolitischen Orientierung auf systemische Transformation verbindet. Diese Verbindung ist das, was das Prinzip der Reform als Moment der Revolution auf der Ebene der politischen Subjektivität bedeutet: Die kleinen, lokalen, unmittelbaren Praktiken der Transformation sind bedeutsam als Keimformen und als Orte der Bildung politischer Subjektivität; aber sie entfalten ihre volle transformative Kraft erst, wenn sie mit einer strategischen Orientierung auf die systemische Dimension verbunden werden, die zeigt, wie die kleinen Veränderungen zur Transformation der Verhältnisse selbst beitragen können.

Die produktiven Keimformen: Was von der Mikropolitik zu bewahren ist

Das blochsche Korrektiv gegenüber der mikropolitischen Resignation ist keine Ablehnung der mikropolitischen Praktiken: Es ist ihre Einbettung in eine größere strategische und normative Orientierung, die ihre transformative Kraft erst vollständig entfaltet. Was von der Mikropolitik zu bewahren ist, sind drei genuine Einsichten, die die makropolitischen Traditionen oft nicht ausreichend entwickelt haben.

Die erste Einsicht ist die Bedeutung der alltäglichen Praxis: die Erkenntnis, dass Transformation nicht nur in den großen institutionellen und strukturellen Veränderungen stattfindet, sondern auch in den alltäglichen Praktiken der Menschen – in den Weisen, wie sie miteinander umgehen, wie sie ihre Beziehungen gestalten, wie sie ihre Körper erfahren, wie sie ihre Sprache verwenden. Diese alltägliche Dimension der Transformation ist für Bloch in seiner Theorie des Vorscheins präsent: Die Keimformen des Noch-Nicht finden sich nicht nur in den politischen Institutionen, sondern in den alltäglichen Praktiken, in den ästhetischen Erfahrungen, in den persönlichen Beziehungen.

Die zweite Einsicht ist die Heterogenität der Unterdrückung: die Erkenntnis, dass die Unterdrückung nicht nur eine Klassenform hat, sondern viele Formen – Geschlecht, Sexualität, Ethnizität, Körper, Alter –, die nicht alle auf eine gemeinsame Ursache reduzierbar sind und die deshalb verschiedene Formen des Widerstands und der Transformation erfordern. Diese Heterogenität ist für Bloch eine Herausforderung, die seine eigene Philosophie nicht vollständig bewältigt hat – die kritische Bilanz hat die Grenzen

seiner Subjektkonzeption in dieser Hinsicht benannt –, aber die das Prinzip der konkreten Utopie nicht grundsätzlich in Frage stellt: Verschiedene Formen der Unterdrückung erfordern verschiedene Keimformen der Emanzipation, und die Verbindung dieser verschiedenen Keimformen ist die Aufgabe der kollektiven politischen Subjektivität.

Die dritte Einsicht ist die präfigurative Dimension der Praxis: die Erkenntnis, dass die Form des politischen Handelns bereits die Qualität der angestrebten Gesellschaft verkörpern muss – dass es keine emanzipatorische Gesellschaft geben wird, die durch nicht-emanzipatorische Mittel erkämpft wurde. Diese präfigurative Dimension ist das, was die horizontalistische Bewegungspolitik in ihrer tiefsten Intuition entwickelt, auch wenn sie es in der Praxis nicht immer realisiert: Die Art, wie politische Gemeinschaften miteinander umgehen, die Strukturen, die sie entwickeln, und die Praktiken, die sie kultivieren, sind nicht nur Mittel zum Ziel, sondern Vorwegnahmen des Ziels selbst – Keimformen der angestrebten Gesellschaft in der gegenwärtigen Praxis.

Gegen die Resignation: Das Prinzip der strategischen Verbindung

Das übergreifende Prinzip, das Blochs Korrektiv gegenüber der mikropolitischen Resignation zusammenfasst, ist das der strategischen Verbindung: die Entwicklung von politischen Praktiken und Institutionen, die die mikropolitischen Keimformen mit der makropolitischen Orientierung verbinden, ohne die Eigenständigkeit der Keimformen aufzuheben und ohne die makropolitische Dimension der Transformation aufzugeben.

Diese strategische Verbindung ist das, was die erfolgreichsten Transformationsbewegungen der Geschichte geleistet haben: Die Bürgerrechtsbewegung der USA hat die alltäglichen Praktiken des gewaltlosen Widerstands – die Sitzstreiks, die Freedom Rides, die Märsche – mit einer strategischen Orientierung auf die institutionellen Veränderungen verbunden, ohne die eine mit der anderen zu opfern. Die Frauenbewegung hat die persönliche Transformation – das Bewusstsein der eigenen Unterdrückung, die Veränderung der Alltagspraktiken – mit der institutionellen Politikveränderung verbunden, ohne die eine für die andere aufzugeben. Und die gegenwärtige Klimagerechtigkeitsbewegung – in ihren stärksten Ausprägungen – verbindet die lokalen Praktiken der ökologischen Transformation mit der strategischen Orientierung auf die institutionellen und strukturellen Veränderungen, ohne die die ökologische Transformation nicht systemische Reichweite gewinnen kann.

Diese historischen Beispiele sind keine Belege dafür, dass die strategische Verbindung einfach ist: Sie ist schwierig, erfordert ständige politische Arbeit und ist immer wieder von Konflikten zwischen den verschiedenen Orientierungen geprägt. Aber sie ist möglich, und ihre Möglichkeit ist das entscheidende blochsche Argument gegen die mikropolitische Resignation: Nicht dass die systemische Transformation garantiert ist, sondern dass sie möglich ist – und dass das Mögliche durch die strategische Verbindung der mikropolitischen Keimformen mit der makropolitischen Orientierung realer wird, als wenn man zwischen beiden wählt und eine für die andere opfert.

Das abschließende philosophische Wort gegen die mikropolitische Resignation ist Blochs eigene Kategorie der *docta spes*: Die gelehrte Hoffnung kennt die Schwierigkeiten der systemischen Transformation und die Grenzen der mikropolitischen Keimformen; sie hat die historischen Scheitern gelernt und die philosophischen Einsichten über die Heterogenität der

Unterdrückung und die Bedeutung der alltäglichen Praxis aufgenommen. Aber sie weigert sich, mit diesem Wissen in Resignation zu verfallen, die das Feld der systemischen Transformation kampflos dem Bestehenden überlässt. Sie insistiert darauf, dass das Noch-Nicht nicht nur in den kleinen Praktiken, sondern auch in den großen Strukturen angelegt ist; dass die Keimformen ihre volle transformative Kraft nur entfalten, wenn sie verbunden und strategisch orientiert werden; und dass die politische Aufgabe der Gegenwart weder die abstrakte Proklamation des Endziels noch die Resignation in die Mikropraktiken ist, sondern die geduldige, nüchterne und hoffende Arbeit an der Verbindung von beidem – die docta spes in ihrer politisch-praktischen Form.

13.2 Produktive Hybridisierungen

Die drei zentralen Korrektive des vorangegangenen Abschnitts haben Bloch als Denker profiliert, der spezifische Lähmungen des gegenwärtigen Denkens diagnostiziert und philosophische Gegenressourcen entwickelt. Aber die Stärke der blochschen Philosophie liegt nicht nur in ihrer kritischen Funktion – in dem, was sie anderen Positionen entgegensetzt –, sondern auch in ihrer produktiven Verbindungskraft: in der Fähigkeit, mit anderen Denktraditionen und Praxisfeldern Verbindungen einzugehen, die für beide Seiten transformativ sind. Diese Verbindungen sind keine eklektischen Synkretismen, sondern philosophische Hybridisierungen, die aus der Spannung zwischen verschiedenen Denktraditionen neue Positionen hervorbringen, die keine der beteiligten Traditionen allein entwickeln könnte.

Der Begriff der Hybridisierung ist hier im präzisen Sinn gemeint: nicht die Mischung, die die Eigenschaften beider Ausgangselemente verringert, sondern die produktive Verbindung, die die Stärken beider verstärkt und die jeweiligen Schwächen durch die Ressourcen der anderen kompensiert. Die fünf Hybridisierungen, die das vorliegende Kapitel entwickelt, sind nicht erschöpfend – es gibt weitere produktive Verbindungen, die im Rahmen dieser Untersuchung nicht entfaltet werden können –, aber sie sind diejenigen, die in ihrer philosophischen Substanz und ihrer politischen Relevanz für das 21. Jahrhundert am interessantesten sind.

13.2.1 Bloch + New Materialism = normative Prozessontologie

Die erste und in gewissem Sinne fundamentalste Hybridisierung ist die zwischen Blochs Philosophie des Noch-Nicht und dem New Materialism – jener philosophischen Strömung, die in den Arbeiten von Jane Bennett, Karen Barad, Donna Haraway und anderen die Aktivität und Handlungsmacht der Materie gegen den Geist-Materie-Dualismus der europäischen Tradition rehabilitiert und eine Ontologie entwickelt, in der die Grenzen zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem, zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem, zwischen Handelndem und Erleidenden graduell und kontextuell sind. Das Ergebnis dieser Hybridisierung ist, wie im zweiten Teil dieser Untersuchung entwickelt, eine normative Prozessontologie: eine Ontologie, die die Aktivität und Prozessualität der Materie beschreibt und diese Beschreibung mit einer normativen Orientierung verbindet, die der New Materialism allein nicht entwickeln kann.

Was Bloch dem New Materialism gibt

Der New Materialism hat eine außerordentliche Stärke in der Beschreibung der Aktivität und Relationalität der Materie: Er überwindet die dualistische Trennung von aktiver Form und passivem Stoff, von menschlicher Handlungsmacht und natürlicher Determination, und entwickelt eine Ontologie, in der die Materie selbst kreativ, überraschend und relational ist. Diese Stärke ist für die ökologische Philosophie, für die feministische Theorie und für die politische Theorie der Gegenwart von fundamentaler Bedeutung: Sie gibt dem Denken die ontologischen Werkzeuge, um die Verflechtung des Menschlichen mit dem Nicht-Menschlichen, die Handlungsmacht der nicht-menschlichen Akteure und die ko-produktive Beziehung zwischen verschiedenen Formen des Lebens philosophisch zu beschreiben.

Aber der New Materialism hat in seiner normativen Indifferenz eine systematische Schwäche, die ihn für das emanzipatorische Projekt der Transformation unzureichend macht. Bennetts vibrant matter ist für alle materiellen Konfigurationen gleichermaßen lebendig; Barads Intra-aktionen konstituieren alle Formen der Wirklichkeit ohne normative Hierarchie; und Haraways Sympoiesis beschreibt das Miteinander-Werden ohne normative Orientierung auf bestimmte Formen des Zusammenlebens. Diese normative Indifferenz ist in gewissem Sinne philosophisch tugendhaft: Sie verhindert die Reproduktion von Hierarchien, die bestimmte Formen des Lebens als höherwertig gegenüber anderen setzen. Aber sie verhindert auch die Entwicklung einer politischen Philosophie, die zwischen verschiedenen materiellen Konfigurationen unterscheiden und begründen kann, warum bestimmte Konfigurationen – jene, die das Leben aller ermöglichen und entfalten – anderen vorzuziehen sind.

Bloch gibt dem New Materialism genau dieses: eine normative Orientierung, die in der Ontologie der Materie verankert ist, ohne eine externe normative Perspektive auf die Materie zu projizieren. Die prozessuale Materie bei Bloch ist nicht nur aktiv und relational: Sie tendiert. Sie hat eine Richtungsstruktur, die nicht determiniert, aber real ist: die Tendenz auf Überschuss, auf Komplexitätssteigerung, auf die Entfaltung der in ihr angelegten Möglichkeiten. Diese Richtungsstruktur ist die ontologische Grundlage der Normativität: Sie ermöglicht die Unterscheidung zwischen Konfigurationen, die mit den Tendenzen der Materie konvergieren, und solchen, die gegen sie laufen; zwischen Formen des Zusammenlebens, die die Möglichkeiten aller entfalten, und solchen, die sie blockieren.

Bloch gibt dem New Materialism damit eine regulative Teleologie: nicht die der deterministischen Geschichtsgesetze des orthodoxen Marxismus, sondern eine Richtungssensibilität, die in den Tendenzen der Materie selbst verankert ist und die die normativen Urteile der politischen Philosophie ontologisch fundiert. Diese regulative Teleologie ist das, was der New Materialism braucht, um von einer deskriptiven Ontologie zu einer normativen politischen Philosophie zu werden.

Was der New Materialism Bloch gibt

Der New Materialism gibt Bloch seinerseits etwas, was seine Philosophie in ihrer ursprünglichen Form nicht vollständig entwickelt hat: die empirische Präzision in der Beschreibung der materiellen Prozesse, die die Keimformen des Noch-Nicht konstituieren, und die philosophische Sensibilität für die nicht-menschlichen Dimensionen dieser Prozesse.

Blochs Naturphilosophie ist, wie die kritische Bilanz des elften Kapitels gezeigt hat, in ihrer Grundstruktur spekulativ: Sie entwickelt eine Ontologie der prozessualen Materie aus den Ressourcen der deutschen Naturphilosophie des 19. Jahrhunderts, ohne sich ausreichend mit den empirischen Erkenntnissen der Ökologiewissenschaften, der Evolutionsbiologie und der Quantenphysik zu verbinden. Der New Materialism hingegen – insbesondere in Barads Auseinandersetzung mit der Quantenmechanik und in Bennetts Verbindung mit der zeitgenössischen Materialwissenschaft – hat diese empirische Verankerung geleistet und damit die Beschreibung der aktiven Materie aus dem spekulativen in den empirisch informierten Bereich überführt.

Diese empirische Präzision ermöglicht der normativen Prozessontologie eine konkretere Beschreibung der Tendenzen und Latenzen, die auf das Noch-Nicht verweisen, und eine präzisere Identifikation der materiellen Konfigurationen, die mit diesen Tendenzen konvergieren. Die regenerative Landwirtschaft, die Energiegenossenschaften, die Rewilding-Praktiken – all diese Keimformen des ökologischen Noch-Nicht sind nicht nur normativ wünschenswert, sondern materialontologisch fundiert: Sie arbeiten mit den Tendenzen der Materie, nicht gegen sie, und der New Materialism gibt die empirische Sprache, mit der diese Konvergenz präzise beschrieben werden kann.

Darüber hinaus gibt der New Materialism eine vertiefte Sensibilität für die nicht-menschlichen Akteure der Transformation: für die Ökosysteme, die Klimasysteme, die Mikroorganismen, die in den Prozessen der Transformation nicht nur als Umgebung, sondern als Aktanten wirken. Blochs Natur-Subjekt ist philosophisch wichtig, aber in seiner konkreten Ausgestaltung noch zu anthropozentrisch ausgerichtet: Die nicht-menschlichen Subjekte der Geschichte erscheinen bei ihm primär als Ressourcen oder als Mitsubjekte menschlicher Praxis, nicht als eigenständige Akteure mit eigenen Tendenzen und eigener Handlungsmacht. Der New Materialism korrigiert diese anthropozentrische Tendenz und gibt der blochschen Allianztechnik eine ontologisch reichhaltigere Grundlage: Die Allianz ist nicht die Allianz des Menschen mit der Natur als passivem Partner, sondern die Allianz mit aktiven, kreativ prozessierenden Entitäten, die ihre eigene Dynamik in die Allianz einbringen.

Die Synthese: Normative Prozessontologie

Das Ergebnis der Hybridisierung von Bloch und New Materialism ist eine normative Prozessontologie, die in ihrer philosophischen Struktur über beide Ausgangspositionen hinausgeht und eine eigenständige philosophische Position konstituiert.

Die normative Prozessontologie beschreibt die Wirklichkeit als einen Prozess kreativer Materialität, in dem verschiedene Formen des Lebens und des Nichtlebendigen in Netzwerken der Intra-aktion miteinander ko-produziert werden. Dieser Prozess ist nicht normativ neutral: Er hat eine Richtungsstruktur, die sich als Tendenz zur Komplexitätssteigerung, zur Selbstorganisation und zur Diversifizierung manifestiert und die normative Orientierungskraft für das menschliche Handeln liefert. Das Handeln, das mit diesen Tendenzen konvergiert – das die Komplexität der Ökosysteme erhält und fördert, das die Selbstorganisationspotenziale sozialer und natürlicher Systeme stärkt, das die Diversität der Formen des Lebens schützt –, ist das Handeln, das mit dem Noch-Nicht konvergiert; das Handeln, das gegen diese Tendenzen läuft, ist das Handeln, das das Mögliche blockiert und das Leben zerstört.

Diese normative Prozessontologie hat vier spezifische Stärken, die keine der Ausgangspositionen allein besitzt.

Die erste Stärke ist ihre ökologische Präzision: Sie kann die normativen Konsequenzen aus den empirischen Erkenntnissen über die Tendenzen und Vulnerabilitäten ökologischer Systeme entwickeln, ohne in anthropozentrische Naturalismus zu verfallen. Die Zerstörung der Biodiversität ist nicht nur normativ falsch, weil Menschen sie bedauern: Sie läuft gegen die Tendenzen der prozessualen Materie, die auf Diversifizierung und Komplexitätssteigerung angelegt ist, und sie zerstört damit irreversibel Möglichkeiten, die in keiner anderen Konfiguration wiederhergestellt werden können.

Die zweite Stärke ist ihre politische Orientierungskraft: Sie kann zwischen verschiedenen Formen der sozialen Organisation und der Naturbeziehung unterscheiden und begründen, warum bestimmte Formen – jene, die die Möglichkeiten aller entfalten und die Tendenzen der Materie unterstützen – anderen vorzuziehen sind. Diese Orientierungskraft ist das, was der New Materialism allein nicht entwickeln kann, weil er normativ indifferent ist, und was Bloch allein nicht vollständig entwickeln kann, weil seine normative Grundlage zu stark in der menschenzentrierten Tradition der Aufklärung verhaftet ist.

Die dritte Stärke ist ihre Pluralitätssensibilität: Sie anerkennt die Vielfalt der Formen, in denen die Tendenzen der Materie sich realisieren können, ohne eine einheitliche Form als universale zu privilegieren. Die normative Prozessontologie ist pluriversal: Sie zeigt, dass es verschiedene Wege gibt, mit den Tendenzen der Materie in Allianz zu treten, und dass diese Vielfalt der Wege eine Ressource der Transformation ist, keine Herausforderung für ihre normative Kohärenz.

Die vierte Stärke ist ihre Verbindung von Ontologie und Praxis: Sie überbrückt die Kluft zwischen der theoretischen Beschreibung der Wirklichkeit und der normativen Orientierung des Handelns, ohne diese Kluft durch einen Naturalismus oder einen Voluntarismus zu schließen. Die normative Prozessontologie zeigt, dass das Handeln, das die Tendenzen der Materie stärkt, kein externes Ziel auf die Wirklichkeit projiziert, sondern in ihr bereits angelegte Möglichkeiten realisiert – und damit eine Form des Handelns entwickelt, die tief in der Wirklichkeit verankert und dennoch über das Gegebene hinausweisend ist: die *docta spes* als materialontologisch fundierte Praxis.

13.2.2 Bloch + Butler = vulnerable Utopie

Die zweite produktive Hybridisierung verbindet Blochs Philosophie des Noch-Nicht mit Judith Butlers Theorie der Performativität, der Prekarität und der relationalen Subjektivität. Diese Verbindung ist in verschiedenen Kontexten dieser Untersuchung bereits angedeutet worden – im Syntheseversuch des zweiten Teils, in der Analyse der feministischen Herausforderung im elften Kapitel –, aber sie verdient eine abschließende synthetische Formulierung, die das Ergebnis der Hybridisierung als eigenständige philosophische Position bestimmt. Das Ergebnis, die vulnerable Utopie, ist eine Form des utopischen Denkens, die den Körper, die Verwundbarkeit und die relationale Konstitution des Subjekts als konstitutive Dimensionen der Hoffnung versteht und die damit die blochsche Utopik aus ihrer implizit maskulin-autonomen Struktur befreit und in einer Form erneuert, die der tatsächlichen Verfassung der meisten Menschen näher ist.

Was Bloch Butler gibt: Die ontologische Verankerung der Hoffnung

Butler hat in ihrem Werk eine außerordentlich präzise Analyse der Mechanismen der Normalisierung, der Prekarisierung und der Unterwerfung entwickelt, die die Subjektivität unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft formen. Ihre Theorie der Performativität zeigt, wie Identitäten durch wiederholende Praktiken konstituiert und stabilisiert werden; ihre Theorie der Prekarität zeigt, wie bestimmte Leben als betrauerungswürdig und andere als nicht-betrauerungswürdig gerahmt werden; und ihre Analyse der kollektiven Handlungsmacht zeigt, wie aus geteilter Verwundbarkeit politische Kraft entsteht.

Aber diese Analysen haben, wie die kritische Auseinandersetzung im zweiten und elften Teil dieser Untersuchung gezeigt hat, eine Lücke: Sie sind primär deskriptiv und kritisch – sie beschreiben, wie Subjekte konstituiert und unterworfen werden, und sie identifizieren die Möglichkeiten der Subversion –, aber sie entwickeln keine positive normative Orientierung auf das Mögliche hin. Butlers Theorie der Performativität beschreibt die Möglichkeit der Subversion durch die Variation der Iteration, aber sie sagt wenig darüber, woraufhin diese Subversion orientiert sein soll; und ihre Theorie der Prekarität beschreibt die politische Kraft der geteilten Verwundbarkeit, aber sie entwickelt keine Utopik der Verhältnisse, in der diese Verwundbarkeit in ein anderes Verhältnis gesetzt wird.

Bloch gibt Butler genau diese normative Orientierung: das Noch-Nicht als Horizont, auf den hin die subversiven Praktiken und die kollektive Handlungsmacht der Verwundbaren ausgerichtet sind. Dieser Horizont ist nicht ein bestimmtes politisches Programm, sondern eine ontologische Überzeugung: dass die Wirklichkeit mehr Möglichkeiten enthält als ihre gegenwärtige Realisierung, und dass die subversiven Praktiken, die Butler beschreibt, nicht bloß Dekonstruktionen des Bestehenden, sondern Antizipationen des Anderen sind – Vorscheine einer anderen Weise des Lebens, in der die Verwundbarkeit anerkannt und die Prekarität durch kollektive Fürsorge überwindbar wird.

Bloch gibt Butler auch die historische Dimension, die in ihrer Theorie tendenziell unterentwickelt ist. Butlers Theorie der Performativität ist primär synchronisch: Sie beschreibt die Mechanismen der Subjektkonstitution ohne diese Mechanismen in einem geschichtsphilosophischen Rahmen zu verorten. Das Noch-Nicht gibt der Butler'schen Analyse eine diachrone Tiefendimension: Es zeigt, dass die subversiven Praktiken nicht nur gegenwärtige Abweichungen von der Norm sind, sondern Momente eines längeren historischen Prozesses, in dem die Möglichkeiten der Befreiung sich akkumulieren und auf qualitative Transformationen hin tendieren.

Was Butler Bloch gibt: Die Verkörperung und Verwundbarkeit des Subjekts

Butler gibt Bloch seinerseits das, was die kritische Bilanz des elften Kapitels als Desiderat identifiziert hat: die Verkörperung und Verwundbarkeit des emanzipatorischen Subjekts. Blochs aufrechtes Subjekt ist, wie gezeigt, implizit autonom und geschlechtslos konstruiert: Es richtet sich auf das Noch-Nicht aus einer Position innerer Stärke heraus und trägt die Verletzlichkeit seiner Lage als zu überwindendes Hindernis, nicht als konstitutive Dimension seiner Orientierungsfähigkeit.

Butler zeigt demgegenüber, dass die Verwundbarkeit keine zu überwindende Schwäche, sondern eine konstitutive Eigenschaft des Subjekts ist, die seine politische Handlungsfähigkeit nicht untergräbt, sondern in einer anderen Weise konstituiert. Das Subjekt, das hofft, ist kein invulnerables Wesen, das aus einer Position der Stärke und der Autonomie auf das Noch-Nicht zuschreitet: Es ist ein verletzliches, in Beziehungen konstituiertes Wesen, das die eigene Verwundbarkeit als Erfahrung der Endlichkeit und der Abhängigkeit trägt und das aus dieser Erfahrung eine spezifische Form der Hoffnung entwickelt – eine, die nicht die Überwindung der Verwundbarkeit, sondern die Transformation der Verhältnisse anstrebt, in denen Verwundbarkeit zu Schmerz und Ungerechtigkeit wird.

Diese Butler'sche Erweiterung des blochschen Subjektbegriffs hat direkte Konsequenzen für die Utopik: Die vulnerable Utopie ist nicht die Utopie des starken, aufgerichteten Wesens, das die Zukunft durch Willen und Kraft herbeiführt, sondern die Utopie der Verwundbaren, die aus ihrer gemeinsamen Prekarität eine kollektive Handlungsfähigkeit entwickeln und die anstreben, nicht unverwundbar zu werden, sondern in Verhältnissen zu leben, in denen die Verwundbarkeit nicht als Waffe gegen sie eingesetzt wird.

Butler gibt Bloch auch eine präzisere Theorie der kollektiven Subjektivität: Blochs Kollektivsubjekt ist, in seiner ursprünglichen Formulierung, primär durch geteilte Klassenlage und geteilte Hoffnung konstituiert; Butlers Theorie zeigt, dass kollektive Subjektivität auch und primär durch geteilte Prekarität und gemeinsame Exposition gegenüber Verletzung konstituiert wird. Diese Erweiterung ist für die gegenwärtige politische Realität wichtig: Die politischen Bewegungen, die in den letzten Jahrzehnten die stärkste transformative Kraft entwickelt haben – die Klimagerechtigkeitsbewegung, Black Lives Matter, #MeToo –, sind nicht primär durch geteilte Klassenlage, sondern durch geteilte Exposition gegenüber spezifischen Formen der Verletzung konstituiert worden. Butlers Theorie gibt Bloch die Kategorien, um diese Form der kollektiven Subjektivierung philosophisch zu verstehen.

Die Synthese: Vulnerable Utopie

Das Ergebnis der Hybridisierung von Bloch und Butler ist die vulnerable Utopie: eine Form des utopischen Denkens und Handelns, die die Verwundbarkeit des Subjekts nicht als Hindernis, sondern als Ressource der Hoffnung begreift und die damit eine philosophisch präzisere und politisch robustere Form des emanzipatorischen Denkens entwickelt als Bloch und Butler je allein.

Die vulnerable Utopie hat vier charakteristische Merkmale, die sie von den Ausgangspositionen unterscheiden und als eigenständige Position kennzeichnen.

Das erste Merkmal ist die Verwundbarkeit als epistemische Ressource: Die vulnerable Utopie entwickelt die Einsicht, dass die Erfahrung der Verwundbarkeit eine spezifische Erkenntnisform erzeugt – eine Aufmerksamkeit für die Verhältnisse, die das Leben ermöglichen oder zerstören –, die aus der Position der Stärke und der Unverwundbarkeit nicht zugänglich ist. Dieser Gedanke verbindet Blochs Überzeugung, dass die utopische Energie an den Orten des größten Leidens am stärksten brennt, mit Butlers Theorie der epistemischen Ressourcen der Prekarität: Die Verwundeten wissen bestimmte Dinge, die

anderen verborgen bleiben, und dieses Wissen ist eine Ressource der Hoffnung, nicht nur eine Konsequenz des Leidens.

Das zweite Merkmal ist die relationale Konstitution der Hoffnung: Die vulnerable Utopie versteht Hoffnung nicht als die Eigenschaft eines autonomen Subjekts, das aus inneren Ressourcen die Zukunft antizipiert, sondern als eine relationale Qualität – eine, die in Beziehungen entsteht, durch Beziehungen getragen wird und auf die Transformation von Beziehungen ausgerichtet ist. Diese relationale Konzeption der Hoffnung ist Blochs kollektiver Hoffnung näher als seiner individuellen, aber sie ist präziser: Sie beschreibt die spezifischen relationalen Strukturen – die Beziehungen der Fürsorge, der Solidarität, der gemeinsamen Praxis –, in denen die Hoffnung sich artikuliert und verstärkt.

Das dritte Merkmal ist die Transformation der Prekaritätsverhältnisse als Ziel: Die vulnerable Utopie zielt nicht auf die Überwindung der Verwundbarkeit – das wäre die Utopie des Unverwundbaren –, sondern auf die Transformation der Verhältnisse, in denen die Verwundbarkeit zu struktureller Prekarität wird. Diese Differenzierung ist philosophisch wichtig: Die universale Verwundbarkeit des Lebendigen ist ontologisch unvermeidlich; die ungleiche Verteilung der Prekarisierung – die Tatsache, dass bestimmte Leben systematisch Schutz genießen, während andere systematisch der Verletzung ausgesetzt werden – ist politisch produziert und politisch transformierbar. Die vulnerable Utopie richtet sich auf die Transformation dieser ungleichen Prekarisierung, nicht auf die Schaffung einer Welt ohne Verwundbarkeit.

Das vierte Merkmal ist die Körperlichkeit des Noch-Nicht: Die vulnerable Utopie entwickelt eine Form des utopischen Denkens, die der Körperlichkeit der Hoffnung Rechnung trägt – der Tatsache, dass die Erfahrung der Unzulänglichkeit des Bestehenden und die Sehnsucht nach dem Anderen primär leibliche Erfahrungen sind, die im Körper verankert sind und die sich in körperlichen Praktiken – der Versammlung, der gemeinsamen Trauer, der kollektiven Freude – materialisieren. Diese Körperlichkeit des Noch-Nicht ist bei Bloch implizit vorhanden – sein Begriff des Hungers als Urform der utopischen Energie ist eine Form der Körperphilosophie –, aber sie wird durch Butlers Theorie der körperlichen Performativität und der kollektiven Körperpolitik präzisiert und vertieft.

Politische Konsequenzen der vulnerablen Utopie

Die vulnerable Utopie hat spezifische politische Implikationen, die sie von anderen Formen des utopischen Denkens unterscheiden und die sie für die politische Praxis des 21. Jahrhunderts besonders relevant machen.

Die erste politische Konsequenz ist die Priorität der Fürsorge: Die vulnerable Utopie sieht in der Transformation der Fürsorgeverhältnisse – der Verhältnisse, in denen Menschen füreinander sorgen und sorgen können – einen zentralen, nicht peripheren Aspekt der gesellschaftlichen Transformation. Diese Priorität der Fürsorge ist das, was die feministische Ethik der Fürsorge in die politische Philosophie eingebracht hat und was die vulnerable Utopie als normative Konsequenz aus der Verbindung von Bloch und Butler entwickelt: Eine Gesellschaft, die die Verwundbarkeit aller Menschen als konstitutives Merkmal ihres Lebens anerkennt und die die Bedingungen schafft, unter denen die gegenseitige Fürsorge als Form

der kollektiven Selbsterhaltung gedeihen kann, ist der Heimat näher als eine, die die Autonomie des starken Individuums als höchstes Gut setzt.

Die zweite politische Konsequenz ist die Politik der geteilten Trauer: Die vulnerable Utopie erkennt in der geteilten Trauer um die Verluste und die Zerstörungen des Bestehenden eine politische Ressource – nicht nur als Motivation des Widerstands, sondern als Form der kollektiven Orientierung auf das, was erhalten und entwickelt werden soll. Butlers Theorie der Trauer und des Betrauerns gibt dieser Einsicht ihre philosophische Grundlage: Die Fähigkeit zu trauern – über verlorene Leben, zerstörte Gemeinschaften, ausgerottete Arten – ist eine Form der normativen Sensibilität, die das Mögliche in der Trauer um seinen Verlust ankündigt.

Die dritte politische Konsequenz ist die Solidarität der Verwundbaren über Differenzen hinweg: Die vulnerable Utopie entwickelt eine Form der politischen Solidarität, die nicht auf der Identität der Unterdrückungserfahrungen beruht, sondern auf der gemeinsamen Exposition gegenüber Verletzung: eine Solidarität, die über die Grenzen von Klasse, Geschlecht, Ethnizität und Spezies hinausgeht und die gemeinsame Abhängigkeit von Bedingungen des Lebens als Grundlage des politischen Handelns versteht. Diese Solidarität ist pluriversal: Sie schließt nicht nur menschliche, sondern auch nicht-menschliche Verwundbare ein und verbindet damit die feministische und die ökologische Dimension der vulnerablen Utopie in einem gemeinsamen politischen Horizont.

13.2.3 Bloch + Postkoloniale Theorie = pluriversale Hoffnung

Die dritte produktive Hybridisierung verbindet Blochs Philosophie des Noch-Nicht mit der postkolonialen Theorie – insbesondere mit den Projekten von Dipesh Chakrabarty, Walter Mignolo und Boaventura de Sousa Santos – und erzeugt das, was als pluriversale Hoffnung bezeichnet werden kann: eine Form des utopischen Denkens, die den universalen Anspruch des Noch-Nicht mit der Anerkennung der kulturellen Pluralität der Hoffnungsweisen verbindet und damit die blochsche Utopik aus ihrer eurozentrischen Beschränkung befreit, ohne ihre orientierende Kraft preiszugeben.

Diese Hybridisierung ist in ihrer philosophischen Struktur die schwierigste der fünf, weil sie eine Spannung bearbeiten muss, die sich nicht einfach auflösen lässt: die Spannung zwischen dem universalen Anspruch der blochschen Ontologie des Noch-Nicht – die behauptet, dass das Mögliche in der Struktur der Wirklichkeit selbst verankert ist und deshalb universal gilt – und der postkolonialen Insistenz auf der kulturellen Situiertheit aller Universalitätsansprüche und der epistemischen Ungerechtigkeit, die universale Ansprüche aus partikularen Positionen heraus produzieren. Die pluriversale Hoffnung ist keine Auflösung dieser Spannung, sondern ihre produktive Bewahrung in einer Form, die beide Seiten transformiert.

Was Bloch der postkolonialen Theorie gibt

Die postkoloniale Theorie hat in ihrer kritischen Dimension außerordentliche Stärken: Sie hat die eurozentrischen Annahmen der europäischen Philosophie und Geschichtsphilosophie freigelegt; die epistemische Gewalt der Kolonialität sichtbar gemacht; und die Forderung nach der Anerkennung anderer Wissensformen und Zeitlichkeiten mit philosophischer

Präzision entwickelt. Diese kritische Stärke ist für die Philosophie des 21. Jahrhunderts unverzichtbar: Keine globale Philosophie, die ihren eigenen Ansprüchen gerecht werden will, kann die postkoloniale Kritik ignorieren.

Aber die postkoloniale Theorie hat, in bestimmten ihrer Ausformungen, eine Schwäche, die ihrer kritischen Stärke symmetrisch ist: Sie neigt dazu, in der Dekonstruktion des europäischen Universalismus zu verbleiben, ohne eine alternative normative Orientierung zu entwickeln, die die politische Kraft der Kritik in eine konstruktive Richtung überführt. Die Provinzialisierung Europas, die Mignolo und Chakrabarty fordern, ist eine notwendige Aufgabe; aber sie ist noch keine positive Theorie der normativen Orientierung, die die Frage beantwortet, woraufhin die dekolonisierende Praxis orientiert sein soll.

Bloch gibt der postkolonialen Theorie diese konstruktive normative Dimension: das Noch-Nicht als Horizont, auf den hin die dekolonisierende Praxis ausgerichtet ist – nicht als einen europäischen Horizont, der auf die dekolonisierten Gesellschaften appliziert wird, sondern als einen ontologisch verankerten Horizont, der in den Tendenzen der Wirklichkeit selbst angelegt ist und der sich in den verschiedenen kulturellen Traditionen auf verschiedene Weise artikuliert. Das Noch-Nicht ist in diesem Sinne nicht eine Vorgabe, die Bloch der postkolonialen Theorie macht, sondern eine Frage, die er ihr stellt: Wenn nicht mehr der europäische Entwicklungspfad das Ziel ist – woraufhin tendiert dann die Transformation? Welche Möglichkeiten sind in den spezifischen Verhältnissen, aus denen heraus die postkoloniale Theorie entwickelt wird, angelegt?

Diese Frage ist produktiv, weil sie die postkoloniale Kritik über ihre dekonstruktive Phase hinausführt: Sie verwandelt die Frage von der Ablehnung des Eurozentrismus in die Frage nach dem Möglichen aus den eigenen kulturellen und historischen Ressourcen heraus. Das Noch-Nicht ist in diesem Kontext nicht ein importierter europäischer Begriff, sondern eine philosophische Form für eine Erfahrung, die in den verschiedenen postkolonialen Gesellschaften präsent ist: die Erfahrung, dass das Bestehende – die durch Kolonialismus, Kapitalismus und kulturelle Hegemonien geformten Verhältnisse – nicht das Notwendige ist, und dass in den eigenen kulturellen Ressourcen Möglichkeiten angelegt sind, die eine andere Zukunft antizipieren.

Was die postkoloniale Theorie Bloch gibt

Die postkoloniale Theorie gibt Bloch die Provinzialisierung, die seine Philosophie aus ihrer eurozentrischen Beschränkung befreit und für eine globale Anwendung öffnet. Diese Provinzialisierung hat, wie im elften Kapitel entwickelt, drei Dimensionen: die Situierung der linearen Zeitlichkeit als kulturell spezifische; die Öffnung des Subjektbegriffs für nicht-europäische Formen der kollektiven Identität und politischen Praxis; und die Erweiterung des normativen Horizonts über die Grenzen der europäischen Aufklärungstradition hinaus.

Konkret gibt die postkoloniale Theorie Bloch drei philosophische Ressourcen, die seine eigene Philosophie nicht enthält.

Die erste Ressource ist die Pluralität der Zeitlichkeiten: Die postkoloniale Theorie – insbesondere Chakrabartys Analyse der Geschichte 1 und Geschichte 2 – hat gezeigt, dass

es nicht eine universale Zeitlichkeit der Geschichte gibt, sondern verschiedene, die in den verschiedenen Gesellschaften und Kulturen koexistieren und die nicht durch eine lineare Entwicklungslogik hierarchisiert werden können. Diese Pluralität der Zeitlichkeiten ist für die blochsche Utopik eine Bereicherung: Sie zeigt, dass das Noch-Nicht nicht auf einem einheitlichen temporalen Pfad liegt, sondern in verschiedenen Zeitlichkeiten verschiedene Formen annimmt, und dass die pluriversale Hoffnung eine ist, die mit diesen verschiedenen Zeitlichkeiten in Allianz tritt, anstatt sie in eine einheitliche Entwicklungslogik zu pressen.

Die zweite Ressource ist die Epistemologie der Geschichte 2: Chakrabartys Begriff der Geschichte 2 – der Praktiken, Verhältnisse und Lebensformen, die von der kapitalistischen Logik nicht vollständig subsumiert wurden und die genuine Alternativen zu ihr verkörpern – ist eine Form der blochschen Keimform-Analyse, die aber von einem anderen Ort aus entwickelt wird: von den kolonisierten Gesellschaften aus, in denen die Reste nicht-kapitalistischer Lebensweisen als Ressourcen der Transformation sichtbar sind. Diese Perspektive erweitert Blochs Keimform-Analyse um eine globale Dimension: Die Keimformen des Noch-Nicht finden sich nicht nur in den metropolischen Gesellschaften des Nordens, sondern in den marginalen und kolonisierten Gesellschaften des Südens, wo die kapitalistischen Verhältnisse weniger vollständig durchgesetzt wurden und wo die alternativen Lebensweisen noch lebendig sind.

Die dritte Ressource ist die Kritik der epistemischen Anmaßung: Mignolos Kritik der Kolonialität der Macht und seiner epistemischen Dimension gibt Bloch ein Instrument, das seine eigene Philosophie gegen ihre imperialistische Tendenz schützt: die Tendenz, die europäischen philosophischen Kategorien als universal gültig zu setzen und die nicht-europäischen Denktraditionen als ihr Material zu behandeln. Die pluriversale Hoffnung, die aus der Hybridisierung von Bloch und postkolonialer Theorie entsteht, ist epistemisch bescheiden: Sie beansprucht keine universale Gültigkeit für die blochschen Kategorien, sondern versteht sie als einen Beitrag zu einem Dialog, in dem verschiedene Traditionen verschiedene Artikulationen des Möglichen entwickeln.

Die Synthese: Pluriversale Hoffnung

Das Ergebnis der Hybridisierung von Bloch und postkolonialer Theorie ist die pluriversale Hoffnung: eine Form des utopischen Denkens, die den universalen Anspruch des Noch-Nicht und die kulturelle Pluralität der Hoffnungsweisen in einer produktiven Spannung hält.

Die pluriversale Hoffnung ist in ihrer philosophischen Grundstruktur durch das charakterisiert, was im Zusammenhang mit der pluriversalen Utopik des neunten Kapitels als minimale normative Konvergenz bei maximaler formaler Offenheit beschrieben wurde: Der normative Horizont – die Entfaltung der Möglichkeiten des Lebens aller – ist minimal universell, in dem Sinne, dass er in allen kulturellen Traditionen auf irgendeine Weise resoniert; die konkreten Formen, in denen dieser Horizont realisiert wird, sind maximal offen, in dem Sinne, dass sie aus den spezifischen kulturellen und historischen Ressourcen verschiedener Gesellschaften entwickelt werden müssen.

Die pluriversale Hoffnung hat vier spezifische Merkmale, die sie von der bloß provinzialisierten blochschen Utopik und von der bloßen postkolonialen Kritik unterscheiden.

Das erste Merkmal ist die bidirektionale Transformation: Die pluriversale Hoffnung entsteht nicht durch die einseitige Applikation blochscher Kategorien auf postkoloniale Kontexte, sondern durch die gegenseitige Transformation beider Seiten im Dialog. Die blochsche Zeitontologie wird durch die postkolonialen Zeitlichkeiten provinzialisiert; die postkoloniale Kritik wird durch die blochsche Utopik in eine konstruktive Richtung geöffnet. Das Ergebnis ist eine Position, die keine der Ausgangspositionen einfach reproduziert.

Das zweite Merkmal ist die Mehrsprachigkeit der Hoffnung: Die pluriversale Hoffnung spricht nicht eine einzige Sprache – die der europäischen Aufklärungsphilosophie oder des blochschen Marxismus –, sondern ist in der Lage, in verschiedenen kulturellen Sprachen zu sprechen und gehört zu werden. Das Sumak Kawsay, das Ubuntu, die konfuzianische Harmonie sind nicht Übersetzungen des Noch-Nicht in andere kulturelle Codes: Sie sind eigenständige Artikulationen des Möglichen, die mit dem Noch-Nicht konvergieren, ohne es zu reproduzieren. Die pluriversale Hoffnung kultiviert diese Mehrsprachigkeit als epistemische und politische Ressource.

Das dritte Merkmal ist die Koalitionsfähigkeit: Die pluriversale Hoffnung entwickelt eine Form der politischen Solidarität, die nicht auf der Einheitlichkeit der Hoffnungsweisen beruht, sondern auf ihrer gemeinsamen Ausrichtung auf den Horizont der Entfaltung des Lebens aller. Diese Koalitionsfähigkeit ist für die gegenwärtige globale Politik von fundamentaler Bedeutung: Die Klimagerechtigkeitsbewegung, die indigenen Rechte-Bewegungen, die sozialen Bewegungen des globalen Südens – sie alle haben verschiedene kulturelle Hintergründe und verschiedene primäre Orientierungen, aber sie können durch die gemeinsame normative Ausrichtung auf den Horizont der pluriversalen Hoffnung in einer Koalition verbunden werden, die die globalen Machtverhältnisse herausfordert.

Das vierte Merkmal ist die Reparationsorientierung: Die pluriversale Hoffnung erkennt, dass die Realisierung des Noch-Nicht für die Gesellschaften des globalen Südens von der Überwindung der strukturellen Ungleichheiten abhängt, die durch den Kolonialismus produziert worden sind. Diese Reparationsorientierung ist die politische Konsequenz aus der postkolonialen Historisierung der Ungleichheit: Die pluriversale Hoffnung ist nicht nur auf die zukünftige Realisierung des Möglichen ausgerichtet, sondern auch auf die Wiedergutmachung der historischen Schäden, ohne die die pluriversalen Zukünfte für die meisten Menschen keine reale Möglichkeit sind.

Ein konkretes Beispiel: Buen Vivir als pluriversale Hoffnung

Das Konzept des Buen Vivir – das in verschiedenen andinen Traditionen unter Namen wie Sumak Kawsay, Suma Qamaña und anderen entwickelt worden ist und das in den Verfassungen Ecuadors und Boliviens einen historisch einzigartigen institutionellen Ausdruck gefunden hat – ist das gegenwärtig deutlichste Beispiel für eine pluriversale Hoffnung in der politischen Praxis: eine Form des utopischen Denkens und Handelns, die aus einer spezifischen kulturellen Tradition hervorgeht und zugleich über diese Tradition hinausweist auf einen Horizont, der mit dem blochschen Noch-Nicht konvergiert.

Buen Vivir ist keine blochsche Kategorie und keine Übersetzung europäischer politischer Philosophie in indigene Sprache: Es ist eine eigenständige Konzeption des guten Lebens,

die aus der andinen Kosmologie, aus den kollektiven Praktiken der indigenen Gemeinschaften und aus dem politischen Kampf gegen die neoliberale Entwicklungslogik entstanden ist. Und doch konvergiert es mit dem Noch-Nicht in einer Weise, die philosophisch aufschlussreich ist: Es beschreibt eine Weise des Lebens, die auf Reziprozität, auf Harmonie mit der Natur und auf kollektives Wohlergehen ausgerichtet ist – eine Weise des Lebens, die in den gegenwärtigen kapitalistischen Verhältnissen als Alternative existiert und die auf eine andere mögliche Gesellschaft verweist, die in den Tendenzen der Wirklichkeit angelegt ist.

Aus blochscher Perspektive ist Buen Vivir ein Vorschein des Noch-Nicht aus einem nicht-europäischen Ort: ein konkretes utopisches Bild, das nicht aus der europäischen Aufklärungstradition, sondern aus der andinen Lebensweise entstammt und das damit zeigt, dass das Noch-Nicht in der Wirklichkeit verschiedene kulturelle Formen annimmt. Die pluriversale Hoffnung kultiviert solche Vorscheine und verbindet sie miteinander – nicht in einer Einheitssynthese, sondern in einem Dialog der Hoffnungen, der aus der Verschiedenheit der Artikulationen die Reichhaltigkeit des gemeinsamen normativen Horizonts erschließt.

13.2.4 Bloch + Klimabewegung = konkrete Ökologie

Die vierte produktive Hybridisierung verbindet Blochs Philosophie des Noch-Nicht mit der globalen Klimagerechtigkeitsbewegung als politischer und kultureller Praxis und erzeugt das, was als konkrete Ökologie bezeichnet werden kann: eine Form des ökologischen Denkens und Handelns, die weder in den technokratischen Solutionismus noch in die apokalyptische Resignation verfällt, sondern die die ökologische Transformation als Realisierung real angelegter Möglichkeiten begreift und dabei die Dimensionen der sozialen Gerechtigkeit, der kulturellen Transformation und der politischen Subjektivierung als konstitutiv für die ökologische Transformation selbst versteht.

Diese Hybridisierung unterscheidet sich strukturell von den drei vorangegangenen: Die Klimabewegung ist keine philosophische Tradition, sondern eine politische Praxis, und die Hybridisierung ist deshalb nicht eine zwischen zwei philosophischen Positionen, sondern zwischen einer philosophischen Position und einer politischen Praxis, die ihre eigene implizite Philosophie enthält. Diese Asymmetrie ist philosophisch produktiv: Sie zwingt die blochsche Philosophie, sich an einer konkreten politischen Aktion zu bewähren und sich durch deren Erfahrungen transformieren zu lassen. Gleichzeitig gibt sie der Klimabewegung eine philosophische Fundierung, die ihre impliziten Annahmen explizit macht und ihre Orientierung vertieft.

Was Bloch der Klimabewegung gibt: Die philosophische Fundierung

Die Klimabewegung – in ihren verschiedenen Formen von Fridays for Future über die Klimagerechtigkeitsbewegungen des globalen Südens bis zu den Bewegungen für die Rechte der Natur – ist politisch außerordentlich sichtbar und kulturell transformativ. Aber sie leidet, in bestimmten ihrer Ausformungen, an einer philosophischen Unterbestimmtheit: Sie weiß präzise, was sie ablehnt – die fossile Wirtschaft, die kapitalistische Wachstumslogik, die Externalisierung der Naturkosten –, aber sie entwickelt nicht immer eine ebenso präzise Bestimmung dessen, woraufhin die ökologische Transformation orientiert sein soll.

Diese Unterbestimmtheit produziert zwei politische Gefahren. Die erste ist die Negativismus-Falle: die Tendenz, in der Kritik des Bestehenden zu verweilen, ohne das Mögliche zu vergegenwärtigen, und damit eine politische Energie zu erzeugen, die sich erschöpft, ohne konstruktiv zu werden. Die zweite ist die Technokratismus-Falle: die Tendenz, in die technischen Lösungsversprechen zu fliehen, die eine ökologisch transformierte Gesellschaft versprechen, ohne die politisch-ökonomischen Verhältnisse zu thematisieren, die eine solche Transformation verhindern.

Bloch gibt der Klimabewegung das, was beide Fallen zu vermeiden hilft: die Kategorie des Noch-Nicht als positiven normativen Horizont. Das Noch-Nicht der ökologischen Transformation ist nicht die technisch perfekte Nullemissionsgesellschaft – das wäre die Technokratismus-Falle in utopischer Verkleidung –, sondern eine Gesellschaft, in der die Beziehung zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem auf Allianz statt auf Ausbeutung, auf Reziprozität statt auf Extraktion beruht und in der die Möglichkeiten des Lebens aller – menschlichen und nicht-menschlichen – durch die gesellschaftliche Praxis ermöglicht statt blockiert werden. Dieser Horizont ist normativ gehaltvoll, aber nicht vollständig spezifiziert: Er orientiert die Transformation, ohne sie in eine Blaupause zu verwandeln.

Bloch gibt der Klimabewegung auch die Kategorie der Keimform als methodologisches Werkzeug: die Fähigkeit, in den gegenwärtigen Praktiken – den Energiegenossenschaften, den Solarpunk-Gemeinschaften, den indigenen Naturschutzpraktiken, den regenerativen Landwirtschaftsexperimenten – die Antizipationen der ökologisch transformierten Gesellschaft zu sehen und diese Antizipationen als politische Ressource zu stärken. Diese Keimform-Orientierung verhindert die Erschöpfung durch die Negativismus-Falle, indem sie zeigt, dass die ökologische Alternative nicht nur eine Zukunft ist, auf die man hofft, sondern eine Gegenwart, die in Ansätzen bereits realisiert wird.

Schließlich gibt Bloch der Klimabewegung die dialektische Einheit von Kältestrom und Wärmestrom als epistemische Haltung: die Verbindung der nüchternen Analyse der ökologischen Verhältnisse und der Kräfte, die die Transformation verhindern, mit der affirmativen Antizipation der möglichen anderen Gesellschaft. Diese dialektische Einheit verhindert beide Fallen: Der Kältestrom verhindert den naiven Optimismus, der die Schwierigkeiten der Transformation unterschätzt; der Wärmestrom verhindert die apokalyptische Lähmung, die die Unfähigkeit zur Transformation fatalistisch affirmiert.

Was die Klimabewegung Bloch gibt: Die ökologische Erweiterung

Die Klimabewegung gibt Bloch seinerseits etwas, was seine Philosophie in ihrer ursprünglichen Formulierung nicht enthält: die planetarische Dringlichkeit als konstitutive Dimension des Noch-Nicht. Bloch hat immer die Dringlichkeit der politischen Transformation betont – die Unzumutbarkeit des Bestehenden als Treiber der utopischen Energie –, aber diese Dringlichkeit bezog sich primär auf die soziale und politische Unterdrückung des Menschen. Die Klimabewegung erweitert diese Dringlichkeit um eine ökologische Dimension, die das Noch-Nicht mit einer zeitlichen Engführung verbindet, die in Blochs ursprünglicher Formulierung so nicht vorhanden ist: die Tatsache, dass bestimmte ökologische Kipppunkte irreversibel sind, dass das Fenster für bestimmte Transformationen

sich schließt und dass die Dringlichkeit des Handelns nicht durch die Gewissheit der Tendenz abgemildert werden kann.

Diese planetarische Dringlichkeit transformiert das blochsche Noch-Nicht auf eine wichtige Weise: Sie macht die Offenheit des Horizonts weniger abstrakt und die Kosten der Nicht-Realisierung konkreter. Das Noch-Nicht der ökologischen Transformation ist nicht nur eine Möglichkeit, die durch politische Trägheit ungenutzt bleibt und zu einem späteren Zeitpunkt realisiert werden kann: Es ist eine Möglichkeit, deren Nicht-Realisierung irreversible Verluste produziert – das Aussterben von Arten, die Destabilisierung von Klimasystemen, die Überflutung von Küstengemeinschaften. Diese Irreversibilität gibt dem Noch-Nicht ein Gewicht, das über die abstrakte Normativität hinausgeht und das das politische Handeln mit einer Dringlichkeit verbindet, die keinen Aufschub verträgt.

Die Klimabewegung gibt Bloch auch die Intersektionalität der ökologischen Transformation: die Erkenntnis, dass die ökologische Krise nicht getrennt von der sozialen Ungerechtigkeit, dem Kolonialismus, der Geschlechterungleichheit und der rassistischen Diskriminierung verstanden werden kann. Die Klimagerechtigkeitsbewegung – im Unterschied zur mainstream-ökologischen Bewegung – hat diese Intersektionalität politisch entwickelt und gezeigt, dass eine ökologische Transformation, die die sozialen Ungerechtigkeiten reproduziert, keine Transformation im vollständigen Sinne ist. Diese Einsicht erweitert das blochsche Noch-Nicht um die intersektionale Dimension: Das Noch-Nicht der ökologischen Transformation schließt das Noch-Nicht der sozialen Gerechtigkeit, der dekolonialen Transformation und der Geschlechtergleichheit ein, und diese Verbindung ist nicht eine bloße politische Bündnislogik, sondern eine philosophische Notwendigkeit.

Darüber hinaus gibt die Klimabewegung Bloch die nicht-menschliche Subjektivität als politische Kategorie: die Erfahrung, dass Ökosysteme, Arten, Klimasysteme nicht nur Umgebungen des menschlichen Handelns sind, sondern Akteure, deren Handlungsfähigkeit und Vulnerabilität politisch anerkannt und geschützt werden müssen. Diese Erfahrung hat in den Bewegungen für die Rechte der Natur – der Anerkennung der Pachamama in der ecuadorianischen Verfassung, der rechtlichen Anerkennung des Whanganui-Flusses in Neuseeland als rechtlicher Person – ihre institutionelle Materialisierung gefunden und damit die Grenzen des politischen Subjektbegriffs auf eine Weise erweitert, die mit Blochs Natur-Subjekt-Konzept konvergiert und es zugleich durch die konkrete politische Praxis verankert und konkretisiert.

Die Synthese: Konkrete Ökologie

Das Ergebnis der Hybridisierung von Bloch und Klimabewegung ist die konkrete Ökologie: eine Form des ökologischen Denkens und Handelns, die die philosophische Tiefe der blochschen Utopik mit der politischen Konkretion der Klimabewegung verbindet und dabei beide über ihre jeweiligen Schwächen hinausführt.

Die konkrete Ökologie hat fünf charakteristische Merkmale, die sie als eigenständige philosophisch-politische Position kennzeichnen.

Das erste Merkmal ist die Ontologische Verankerung der ökologischen Normativität: Die konkrete Ökologie begründet die Normen des ökologischen Handelns nicht nur durch den Verweis auf menschliche Interessen oder auf subjektive Wertschätzungen, sondern durch den Verweis auf die prozessuale Materie und ihre Tendenzen: Die Erhaltung der Biodiversität, die Stabilisierung der Klimasysteme und die Regeneration der Ökosysteme sind normativ geboten, weil sie mit den Tendenzen der prozessualen Materie konvergieren, die auf Komplexitätssteigerung, Selbstorganisation und Diversifizierung angelegt ist.

Das zweite Merkmal ist die Verbindung von ökologischer und sozialer Transformation: Die konkrete Ökologie erkennt, dass die ökologische Transformation ohne die soziale Transformation nicht vollständig ist und nicht vollständig realisiert werden kann. Die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, die die ökologische Krise produzieren, produzieren gleichzeitig die sozialen Ungerechtigkeiten, die die politische Mobilisierung für die ökologische Transformation erschweren. Die konkrete Ökologie entwickelt deshalb eine politische Praxis, die ökologische und soziale Transformation nicht als getrennte Aufgaben, sondern als Momente eines einzigen transformativen Prozesses begreift.

Das dritte Merkmal ist die Keimform-Orientierung in der ökologischen Praxis: Die konkrete Ökologie identifiziert und stärkt die gegenwärtig existierenden Keimformen des ökologischen Noch-Nicht: die regenerativen Landwirtschaftspraktiken, die Rewilding-Projekte, die kommunalen Energiesysteme, die indigenen Naturschutzpraktiken. Diese Keimformen sind nicht bloße Modellprojekte, die auf eine zukünftige Verallgemeinerung warten: Sie sind gegenwärtige Realisierungen des Möglichen, die durch politische Unterstützung, institutionelle Verankerung und kulturelle Sichtbarkeit gestärkt werden können.

Das vierte Merkmal ist die Dringlichkeit ohne Apokalyptik: Die konkrete Ökologie erkennt die Dringlichkeit der ökologischen Transformation und die Irreversibilität bestimmter ökologischer Verluste an, ohne in einen apokalyptischen Diskurs zu verfallen, der die politische Handlungsfähigkeit lähmt. Diese Haltung ist die ökologische Form der *docta spes*: eine gelehrte Hoffnung, die die Ernsthaftigkeit der Krise kennt und dennoch auf die Möglichkeit der Transformation besteht – nicht weil die Transformation garantiert ist, sondern weil die Keimformen des Anderen real und die Tendenzen der Transformation in der Wirklichkeit verankert sind.

Das fünfte Merkmal ist die Pluriversalität der ökologischen Transformation: Die konkrete Ökologie erkennt, dass es keine einheitliche Form der ökologischen Transformation gibt, die für alle Gesellschaften und Kulturen gilt, sondern eine Pluralität von Wegen, die aus den spezifischen kulturellen und ökologischen Bedingungen verschiedener Gesellschaften entwickelt werden müssen. Diese Pluriversalität verbindet die vierte Hybridisierung mit der dritten: Die konkrete Ökologie ist eine pluriversale Hoffnung, die aus verschiedenen kulturellen Traditionen und politischen Praktiken schöpft und die ihre normative Orientierung im Dialog zwischen ihnen entwickelt.

Politische Konsequenzen: Die ökologische Transformation als gesamtgesellschaftliches Projekt

Die konkrete Ökologie hat spezifische politische Konsequenzen, die über die ökologische Bewegung im engeren Sinne hinausgehen und die zeigen, wie die ökologische Transformation als gesamtgesellschaftliches Projekt gedacht und praktiziert werden kann.

Die erste Konsequenz ist die Politisierung der Infrastruktur: Die konkrete Ökologie erkennt, dass die ökologische Transformation eine Transformation der Infrastruktur – der Energiesysteme, der Mobilitätssysteme, der Nahrungssysteme – erfordert, und dass diese Infrastruktur nicht durch Marktmechanismen allein, sondern durch demokratische politische Entscheidungen gestaltet werden muss. Diese Politisierung der Infrastruktur ist die institutionelle Form der blochschen Allianztechnik: die Entwicklung von Infrastrukturen, die mit den Tendenzen der natürlichen Systeme in Allianz treten und die die demokratische Kontrolle über die Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens stärken.

Die zweite Konsequenz ist die Ökologisierung der sozialen Sicherheit: Die konkrete Ökologie entwickelt eine politische Praxis, die die soziale Sicherheit und die ökologische Transformation als zusammengehörig begreift – die zeigt, dass ein Leben in ökologischer Nachhaltigkeit nicht mit Armut und Entbehrung verbunden sein muss, sondern mit einer anderen, nicht-wachstumsorientierten Form des Wohlstands. Diese Ökologisierung der sozialen Sicherheit ist die politische Konsequenz aus dem blochschen Prinzip der Reform als Moment der Revolution: Die sozialen Reformen, die das Leben der Menschen verbessern, und die ökologischen Transformationen, die die Bedingungen des Lebens erhalten, sind Momente eines einzigen politischen Projekts.

Die dritte Konsequenz ist die kulturelle Transformation als ökologische Aufgabe: Die konkrete Ökologie erkennt, dass die ökologische Transformation eine kulturelle Transformation erfordert – einen Wandel der Werte, der Imaginationen, der ästhetischen Sensibilitäten und der kollektiven Sehnsüchte, durch den das ökologisch nachhaltige Leben als wünschenswert und lebenswert erscheint. Diese kulturelle Transformation ist die Aufgabe, für die der ästhetische Vorschein – der Solarpunk, der Afrofuturismus, die ökologische Kunst – als politische Ressource eingesetzt werden kann: die affektive Vergegenwärtigung der anderen möglichen Welt, die die kollektive Imagination erweitert und die politische Energie für die konkrete ökologische Transformation mobilisiert.

13.2.5 Bloch + Benjamin = messianischer Materialismus für die Gegenwart

Die fünfte und letzte produktive Hybridisierung ist in gewissem Sinne die persönlichste: Die Verbindung von Bloch und Walter Benjamin ist nicht die Begegnung zweier gegensätzlicher Philosophien, die ihre jeweiligen Stärken und Schwächen kompensieren, sondern die Vertiefung einer philosophischen Verwandtschaft, die in der Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts einzigartig ist. Bloch und Benjamin kannten sich persönlich, schätzten einander, und ihre philosophischen Projekte berühren sich in einer Reihe von zentralen Punkten: im Begriff des Jetztzeit und des Noch-Nicht, in der Idee der dialektischen Bilder und des Vorscheins, im Verhältnis von Geschichte und Messianismus, in der materialistischen Aufnahme der religiösen Tradition. Und doch sind ihre Philosophien nicht identisch: Sie entwickeln dasselbe Grundmotiv – die Unterbrechung der homogenen Geschichte durch das Messianische – auf fundamental verschiedene Weisen, und diese Verschiedenheit ist es, aus der die Hybridisierung ihre produktive Kraft gewinnt.

Das Ergebnis der Hybridisierung ist ein messianischer Materialismus für die Gegenwart: eine philosophische Position, die die materialistische Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse mit der messianischen Erfahrung der Unterbrechung verbindet und die dabei weder in den Determinismus des historischen Materialismus noch in die theologische Transzendentalität des religiösen Messianismus verfällt.

Die Verwandtschaft und die Differenz: Philosophische Topographie

Um die Hybridisierung zu verstehen, ist es notwendig, zunächst die Topographie der Verwandtschaft und der Differenz zwischen Bloch und Benjamin zu kartieren – präziser als es in den früheren Analysen dieser Untersuchung geschehen ist.

Die Verwandtschaft ist fundamental: Beide denken die Geschichte nicht als linearen Fortschrittsprozess, sondern als ein Feld von Unterbrechungen, Überschüssen und unterdrückten Möglichkeiten; beide beziehen ihre Kategorien aus einer materialistischen Aufnahme der religiösen und messianischen Tradition; beide insistieren auf der Sprengkraft des gegenwärtigen Augenblicks gegenüber dem historischen Kontinuum; und beide verbinden die philosophische Reflexion mit der politischen Praxis in einer Weise, die die Grenze zwischen Theorie und Kritik aufhebt.
Aber die Differenzen sind ebenso wichtig. Bloch entwickelt eine Ontologie des Noch-Nicht, die das Mögliche als in der Materie angelegt beschreibt: Die Tendenz auf das Noch-Nicht ist immanent – sie gehört zur Struktur der prozessualen Materie –, und die politische Praxis besteht in der Stärkung dieser Tendenz. Benjamin hingegen entwickelt eine Philosophie der Unterbrechung, die das Messianische als Einbruch des radikal Anderen in die kontinuierliche Geschichte beschreibt: Die Jetztzeit ist nicht die Realisierung einer in der Geschichte angelegten Tendenz, sondern die Unterbrechung des historischen Kontinuums durch etwas, das aus ihm nicht ableitbar ist. Für Bloch ist das Mögliche immanent; für Benjamin ist es transgressiv.

Blochs immanente Teleologie gibt damit der politischen Praxis eine Orientierung: Sie kann die Tendenzen der Wirklichkeit identifizieren und stärken, weil das Mögliche in der Wirklichkeit angelegt ist. Benjamins transgressiver Messianismus hingegen gibt keine solche Orientierung: Die Jetztzeit kann nicht planmäßig herbeigeführt werden; sie bricht ein, wenn man es nicht erwartet, und die politische Praxis besteht nicht in der Stärkung von Tendenzen, sondern in der Bereitschaft – der Eingedenken –, die Unterbrechung zu empfangen und zu nutzen, wenn sie sich ereignet.

Diese kontrastive Topographie ist der Ausgangspunkt für die Hybridisierung: Was entsteht, wenn man Blochs immanente Tendenzontologie mit Benjamins transgressiver Unterbrechungsphilosophie verbindet?

Was Benjamin Bloch gibt: Die Unterbrechung gegen die Teleologie

Benjamins wichtigster Beitrag zur Transformation der blochschen Philosophie ist die Kategorie der Unterbrechung: die Überzeugung, dass das Neue nicht nur aus den Tendenzen der Wirklichkeit hervorgeht, sondern auch durch Momente des radikalen Einbruchs, die die bisherigen Tendenzlinien unterbrechen und die Möglichkeiten in einer

Weise neu konfigurieren, die aus den vorangegangenen Tendenzen nicht vollständig ableitbar war.

Diese Kategorie der Unterbrechung ist für die blochsche Philosophie eine wichtige Korrektur: Sie verhindert, dass die immanente Teleologie in einen neuen Determinismus umschlägt – in die Überzeugung, dass das Noch-Nicht sich durch die kumulativen Tendenzen quasi-automatisch realisiert, wenn nur die richtigen Praktiken der Tendenzstärkung vollzogen werden. Die Geschichte ist nicht nur die Realisierung angelegter Tendenzen: Sie ist auch die Geschichte der Unterbrechungen, der unerwarteten Ereignisse, der revolutionären Augenblicke, die die Tendenzlinien selbst transformieren und neue Möglichkeiten erschließen, die vorher nicht auf dem Horizont des Möglichen lagen.

Benjamins Konzept des Tigersprungs in die Vergangenheit – die Fähigkeit, in einem revolutionären Moment auf vergessene oder unterdrückte Möglichkeiten der Vergangenheit zuzugreifen und sie in die Gegenwart zu retten – gibt der blochschen Analyse der Ungleichzeitigkeit eine spezifische Schärfe: Die ungleichzeitigen Gehalte, die in der Vergangenheit latent geblieben sind, sind nicht nur Ressourcen der gegenwärtigen Tendenzarbeit; sie können in Momenten der politischen Unterbrechung plötzlich und unerwartet aktuell werden und die politische Energie einer Bewegung auf ganz neue Weise orientieren.

Benjamins Konzept der Trauer und des Gedenkens gibt dem blochschen Wärmstrom eine Dimension, die in Blochs eigener Formulierung unterentwickelt ist: die Trauer um die unterdrückten und vergessenen Möglichkeiten der Vergangenheit als politische Energie. Der Wärmstrom der Hoffnung ist bei Bloch primär zukunftsorientiert: Er richtet die Aufmerksamkeit auf das Kommende, auf die noch nicht realisierten Möglichkeiten. Benjamin ergänzt diese zukunftsorientierte Energie durch eine vergangenheitsorientierte: die Trauer um das, was hätte sein können und durch die Geschichte der Unterdrückung nicht realisiert worden ist – die ungehörten Stimmen, die gescheiterten Bewegungen, die ausgebeuteten Leben. Diese Trauer ist keine Resignation: Sie ist eine Form der politischen Aufmerksamkeit, die die Vergangenheit als Reservoir von unerfüllten Möglichkeiten hält und die bereit ist, diese Möglichkeiten in geeigneten Momenten zu mobilisieren.

Was Bloch Benjamin gibt: Die ontologische Verankerung und die politische Praxis

Benjamin gibt Bloch die Unterbrechung; Bloch gibt Benjamin seinerseits die ontologische Verankerung und die politische Praxis.

Benjamins Philosophie der Jetztzeit und der messianischen Unterbrechung ist philosophisch außerordentlich suggestiv, aber ontologisch unterbestimmt: Sie beschreibt die Struktur der messianischen Erfahrung – die Unterbrechung des historischen Kontinuums durch den Einbruch des Anderen –, aber sie gibt keine Antwort auf die Frage, warum und wie diese Unterbrechung möglich ist. Die messianische Kraft bei Benjamin bleibt theologisch aufgeladen: Sie kommt von außen in die Geschichte, und ihre Quelle ist im Materialismus nicht vollständig angegeben.

Bloch gibt Benjamin die ontologische Antwort: Die Unterbrechung ist möglich, weil die Wirklichkeit prozessual und auf Überschuss angelegt ist – weil die Materie in sich immer

mehr ist als ihre bisherige Realisierung, und weil die messianische Unterbrechung keine externe Intervention in eine geschlossene Wirklichkeit ist, sondern die Realisierung eines Überschusses, der immer schon in der Wirklichkeit angelegt war. Diese ontologische Verankerung gibt der Benjamin'schen Unterbrechungsphilosophie eine materialistische Grundlage, die ihr in der ursprünglichen Formulierung fehlt: Die Jetztzeit ist nicht der Einbruch einer transzendenten Kraft in die immanente Geschichte, sondern die Realisierung immanenter Möglichkeiten, die durch die politische Praxis erschlossen werden.

Bloch gibt Benjamin auch die Praxis der Tendenzarbeit als Vorbereitung der Unterbrechung: die Überzeugung, dass die messianischen Momente nicht ohne Vorbereitung kommen, sondern durch die geduldige Arbeit an den Tendenzen und Keimformen des Möglichen vorbereitet werden. Diese Verbindung von Tendenzarbeit und messianischer Unterbrechung ist die spezifische Stärke des messianischen Materialismus, der aus der Hybridisierung entsteht: Er verbindet die geduldige, strategische Praxis der Reform als Moment der Revolution mit der Offenheit für die revolutionären Momente der Unterbrechung, in denen die akkumulierten Tendenzen einen qualitativen Sprung vollziehen, der aus den Tendenzen allein nicht ableitbar war.

Die Synthese: Messianischer Materialismus für die Gegenwart

Das Ergebnis der Hybridisierung von Bloch und Benjamin ist ein messianischer Materialismus für die Gegenwart: eine philosophische Position, die die materialistische Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse mit der messianischen Erfahrung der Unterbrechung verbindet und dabei weder in den Determinismus noch in die Theologie verfällt.

Der messianische Materialismus hat vier charakteristische Merkmale, die ihn als eigenständige philosophische Position konstituieren.

Das erste Merkmal ist die Doppelstruktur der Zeit: Der messianische Materialismus denkt die historische Zeit als eine, die sowohl durch Tendenzen strukturiert ist – durch Kräfte, die über längere Perioden in bestimmte Richtungen drängen –, als auch durch messianische Unterbrechungen unterbrochen werden kann – durch Momente, in denen die Kontinuität der Geschichte durch das radikal Neue gesprengt wird. Diese Doppelstruktur ist die temporale Form des Verhältnisses von Bloch und Benjamin: Die blochsche Tendenzarbeit und die Benjamin'sche Unterbrechungsbereitschaft sind nicht zwei alternative Orientierungen, sondern zwei komplementäre Momente derselben politischen Haltung.

Das zweite Merkmal ist die Politisierung der Erinnerung: Der messianische Materialismus versteht die Erinnerung an die unterdrückten und gescheiterten Möglichkeiten der Vergangenheit als politische Ressource der Gegenwart. Diese Politisierung der Erinnerung ist Benjamins spezifischer Beitrag: Das Eingedenken – die Aufmerksamkeit für das, was in der Geschichte zum Opfer gefallen ist – ist nicht bloße Nostalgie, sondern eine Form der politischen Energie, die die Gegenwart mit der Verpflichtung gegenüber den Unterdrückten der Vergangenheit verbindet. Bloch ergänzt diese Erinnerungspolitik durch seine Kategorie der Erbschaft: die aktive Aufnahme der utopischen Überschüsse vergangener Kämpfe und Kulturen in die gegenwärtige politische Praxis.

Das dritte Merkmal ist die Bereitschaft zur Unterbrechung: Der messianische Materialismus entwickelt eine spezifische politische Aufmerksamkeit – die Fähigkeit, die messianischen Momente zu erkennen und zu nutzen, wenn sie sich ereignen. Diese Bereitschaft ist nicht passiv: Sie ist durch die aktive Tendenzarbeit vorbereitet, die die materiellen Bedingungen für die messianische Unterbrechung schafft. Aber sie ist auch nicht voluntaristisch: Sie anerkennt, dass die revolutionären Momente nicht erzwungen werden können, und bewahrt damit die Offenheit für das Unerwartete, das aus den Tendenzen nicht vollständig ableitbar ist.

Das vierte Merkmal ist die Verbindung von Materialismus und Messianismus ohne Theologie: Der messianische Materialismus nimmt die religiösen und messianischen Gehalte der Hoffnungsphilosophie ernst – die Dimension der Unterbrechung, des Einbruchs des radikal Anderen, der Erlösung des Vergessenen –, ohne diese Gehalte in einem theologischen Rahmen zu verankern. Diese atheistische Aufnahme der messianischen Tradition ist Blochs spezifisches Erbe, das er an die Hybridisierung weiterggibt: Die messianische Energie wird materialistisch verankert, in der Prozessualität der Materie und in den Tendenzen der Geschichte, ohne die transzendente Quelle zu postulieren, aus der religiöse Mesianismen schöpfen.

Die Relevanz für die Gegenwart: Jetztzeit und Klimakrise

Der messianische Materialismus für die Gegenwart hat eine spezifische Relevanz für die gegenwärtige historische Konstellation, die durch die Verbindung von ökologischer Krise, demokratischer Erosion und technologischer Transformation charakterisiert ist.

Benjamin hat in seiner achten geschichtsphilosophischen These den Gedanken entwickelt, dass der Begriff des Notstands, der für die Unterdrückten die Regel ist, in der politischen Tradition des Fortschritts zur Ausnahme erklärt wurde. Die ökologische Krise der Gegenwart ist eine Form dieses Dauernotstands, die für bestimmte Bevölkerungen bereits zur täglichen Erfahrung geworden ist und die für die gesamte Menschheit zu werden droht. Diese Erfahrung des Dauernotstands ist, in der Logik des messianischen Materialismus, ein Moment der Bereitschaft für die messianische Unterbrechung: ein Moment, in dem die kontinuierliche Geschichte des fossilen Kapitalismus so unerträglich geworden ist, dass die Möglichkeit ihres radikalen Bruchs in das politische Bewusstsein tritt.

Aber der messianische Materialismus verhindert, dass die Erfahrung des Dauernotstands in apokalyptisches Warten umschlägt: in die passive Erwartung der Katastrophe oder der Erlösung, die von außen kommt. Die blochsche Komponente des messianischen Materialismus insistiert darauf, dass die messianische Unterbrechung durch die Tendenzarbeit vorbereitet werden muss: durch die Stärkung der Keimformen des ökologischen Noch-Nicht, durch die Politisierung der ökologischen Dringlichkeit, durch die Entwicklung der politischen Subjekte, die die Unterbrechung nutzen können, wenn sie sich ereignet.

Die Verbindung dieser beiden Komponenten – die Benjamin’sche Bereitschaft für die Unterbrechung und die blochsche Arbeit an den Tendenzen – ist das, was der messianische Materialismus für die Gegenwart als politische Orientierung bedeutet: eine Haltung, die weder in die Resignation des Wartens noch in den Aktivismus der planmäßigen

Herbeiführung verfällt, sondern die geduldige Vorbereitung der Möglichkeit mit der offenen Bereitschaft für das Unerwartete verbindet. Diese Haltung ist die *docta spes* in ihrer reifsten Form: die gelehrte Hoffnung, die weiß, dass das Noch-Nicht sowohl durch Tendenzarbeit vorbereitet als auch durch messianische Unterbrechung realisiert wird – und die deshalb weder im Aktivismus der Effizienz noch in der Kontemplation des Wartens aufgeht, sondern in der dialektischen Einheit beider: in der politischen Praxis des messianischen Materialismus für das 21. Jahrhundert.

13.3 Die offene Baustelle

Die fünf produktiven Hybridisierungen des vorangegangenen Abschnitts haben Blochs Philosophie mit Denktraditionen verbunden, die sie transformieren, ohne sie preiszugeben: Die normative Prozessontologie, die vulnerable Utopie, die pluriversale Hoffnung, die konkrete Ökologie und der messianische Materialismus sind keine bloßen Ergänzungen, die Bloch vervollständigen, sondern Transformationen, die seine Philosophie für das 21. Jahrhundert produktiv machen – eine neue Gestalt seines Denkens, die den Herausforderungen der Gegenwart gewachsen sein will.

Aber diese Transformationen sind nicht abgeschlossen. Sie sind selbst Keimformen – partielle Realisierungen einer philosophischen Praxis, die weiter entwickelt, weiter erprobt und weiter korrigiert werden muss. Der abschließende Abschnitt dieser Untersuchung trägt deshalb den Titel *Die offene Baustelle*: eine Metapher, die den Charakter der blochschen Philosophie als unabgeschlossenes Projekt aufgreift und zugleich den Status dieser Untersuchung selbst benennt – nicht als Abschluss, sondern als Moment in einem philosophischen Prozess, der über sie hinausgeht und weiterer Arbeit bedarf.

13.3.1 Philosophie als Orientierung, nicht Dogma

Das erste Moment der offenen Baustelle ist eine philosophisch-methodologische Selbstreflexion: die Bestimmung der blochschen Philosophie und dieser Untersuchung als *Orientierung*, nicht als *Dogma*. Bloch selbst hat immer darauf insistiert, dass die Philosophie des Noch-Nicht keine Lehre ist, die gelernt und angewandt werden kann, sondern eine Haltung – die *docta spes* –, die durch das Denken hindurchgegangen ist und das Denken in seiner Praxis orientiert, ohne es zu determinieren.

Die Unterscheidung von Orientierung und Dogma

Die Unterscheidung zwischen Dogma und Orientierung verläuft nicht zwischen Überzeugung und Skepsis, zwischen Substanz und Leere. Eine Philosophie, die sich als Orientierung versteht, hat durchaus starke Überzeugungen, hält diese aber in einer Weise, die ihre Revision durch die Erfahrung der Wirklichkeit ermöglicht und fordert. Eine Philosophie, die sich als Dogma versteht, besitzt dieselben Überzeugungen, immunisiert sie jedoch gegen Revision: Sie behandelt ihre Kategorien als abschließende Beschreibungen der Wirklichkeit, die durch keine Erfahrung widerlegt werden können, und verwendet ihre normativen Prinzipien als Maßstäbe, die über die Praxis urteilen, ohne selbst durch die Praxis in Frage gestellt werden zu können.

Der Unterschied ist epistemisch und politisch. *Epistemisch*: Die Orientierungsphilosophie weiß, dass ihre Kategorien provisorisch sind – dass sie das Mögliche in der Wirklichkeit

aufsuchen, dieses Mögliche aber nicht vollständig beschreiben können und dass neue Erfahrungen neue Kategorien erfordern können. Die Dogmaphilosophie beansprucht demgegenüber eine epistemische Vollständigkeit, die sie von der Revision entlastet. *Politisch*: Die Orientierungsphilosophie hält die politische Praxis offen für das Unerwartete, für messianische Unterbrechungen und für Möglichkeiten, die aus den Tendenzen nicht vollständig ableitbar sind. Die Dogmaphilosophie schließt die politische Praxis auf einen einmal festgelegten Kurs fest, der durch keine kontingente Entwicklung revidiert werden kann.

Diese Unterscheidung ist für Blochs Philosophie von fundamentaler Bedeutung. Die Geschichte seines Werkes zeigt, dass es beide Tendenzen enthält: die Tendenz zur Orientierung (in der *docta spes*, in der Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Utopie, in der Revision der regulativen Teleologie) und die Tendenz zum Dogma (in der gelegentlichen Gewissheit, mit der Bloch die Tendenzen der Geschichte identifiziert und die politischen Konsequenzen bestimmt). Die Schlussbetrachtung, die die blochsche Philosophie für das 21. Jahrhundert produktiv machen will, muss deshalb die Tendenz zur Orientierung stärken und die Tendenz zum Dogma kritisch einschränken.

Die philosophische Praxis der Orientierung: Drei Charakteristika

Die Philosophie als Orientierung zeichnet sich durch drei charakteristische Praktiken aus, die sie von der Dogmaphilosophie unterscheiden und die zusammen eine Denkform beschreiben, die dem Geist der blochschen *docta spes* entspricht.

Erstens die *produktive Aporie*: die Bereitschaft, in Fragen zu verweilen, die keine vollständige Antwort zulassen, und diese Verweildauer als epistemisch produktiv zu begreifen – nicht als Scheitern, sondern als angemessenen Umgang mit Problemen, die ihrer Tiefe nach keine abschließende Lösung erlauben. Die produktive Aporie ist die philosophische Entsprechung des Dunkels des gelebten Augenblicks: Das Denken bleibt in einer Frage, die es nicht vollständig ausleuchten kann, und hält diese Dunkelheit als den Ort offen, aus dem das Neue sich artikulieren kann, sobald die Bedingungen es erlauben.

Zweitens die *iterative Selbstkritik*: die regelmäßige Rückkehr zu den eigenen Kategorien und Überzeugungen, um sie an der Wirklichkeit zu prüfen und gegebenenfalls durch neue Erfahrungen zu transformieren. Diese iterative Selbstkritik ist die epistemische Form des Kältestroms – die nüchterne Prüfung, ob die eigenen Hoffnungen und Orientierungen der Wirklichkeit standhalten, und die Bereitschaft, sie zu revidieren, wenn sie es nicht tun.

Drittens die *dialogische Offenheit*: die Bereitschaft, die eigene Position durch den Dialog mit anderen Denkweisen transformieren zu lassen, und die Fähigkeit, auch aus Positionen zu lernen, die der eigenen widersprechen. Die produktiven Hybridisierungen des vorangegangenen Abschnitts sind konkrete Beispiele dieser dialogischen Offenheit in der Praxis.

Das philosophische Erbe und seine Weitergabe

Die Bestimmung der Philosophie als Orientierung hat unmittelbare Konsequenzen für die Frage, wie das blochsche Erbe weitergegeben werden soll. Ein Erbe, das als Dogma behandelt wird, kann nur kanonisiert und reproduziert werden. Ein Erbe, das als

Orientierung verstanden wird, muss dagegen durch die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Gegenwart immer wieder neu transformiert werden. Die Kategorie des Noch-Nicht ist keine Lektion, die man einfach lernen und anwenden könnte, sondern eine Haltung, die in der philosophischen und politischen Praxis der Gegenwart weiterentwickelt wird.

Genau dies hätte Bloch selbst von seiner Philosophie erwartet. Sie ist kein abgeschlossenes System, sondern ein offenes Projekt, das der Weiterentwicklung und Revision bedarf. Die offene Baustelle ist deshalb kein Zeichen des Scheiterns, sondern der Lebendigkeit: Eine Philosophie, die noch nicht fertig ist, ist eine Philosophie, die noch lebt – die noch antwortet, noch lernt und noch zu überraschen vermag.

Die philosophische Verantwortung: Gegen die Versteinerung

Die abschließende Konsequenz dieser Bestimmung ist eine Warnung vor der *Versteinerung*: vor der Tendenz, das philosophische Erbe in Institutionen und Kanonisierungen so zu verfestigen, dass es von der lebendigen Auseinandersetzung mit der Gegenwart abgeschnitten und zum Museum des Vergangenen wird.

Die philosophische Verantwortung gegenüber dem blochschen Erbe ist daher eine doppelte: Treue zu seinen genuinen Einsichten und zur normativen Kraft seiner Kategorien *einerseits*, und die Bereitschaft, diese Kategorien durch die Konfrontation mit den Herausforderungen der Gegenwart zu transformieren und weiterzuentwickeln *andererseits*. Diese doppelte Verantwortung selbst ist eine Form der *docta spes* – die gelehrte Hoffnung, die das philosophische Erbe nicht als Besitz, sondern als Aufgabe begreift: als eine offene Baustelle, an der weitergearbeitet werden muss, weil das, worum es geht, noch nicht vollständig realisiert ist.

13.3.2 Das Prinzip Hoffnung als unabgeschlossenes Projekt

Die Bestimmung der Philosophie als Orientierung statt als Dogma führt zur expliziten Reflexion auf den Status von Blochs Hauptwerk selbst: Das Prinzip Hoffnung als unabgeschlossenes Projekt. Diese Reflexion ist keine Verlegenheitsgeste, die das Unvollendete als Tugend umdeutet, sondern eine philosophische These: Das Prinzip Hoffnung ist strukturell unabgeschlossen – nicht weil Bloch keine Zeit hatte, es zu vollenden, sondern weil sein Gegenstand, das Noch-Nicht, prinzipiell nicht vollständig erfasst werden kann, ohne sich selbst zu widersprechen. Eine vollständig ausgearbeitete Theorie des Noch-Nicht wäre eine Theorie, die das Noch-Nicht in ein Schon-Gesagtes verwandelt hätte – und damit genau das zunichte gemacht hätte, was sie zu beschreiben vorgibt.

Die strukturelle Unabgeschlossenheit

Das Prinzip Hoffnung ist unabgeschlossen in drei verschiedenen, aber verbundenen Sinnen: im werkimmanenten Sinne, im systematischen Sinne und im historischen Sinne.

Im werkimmanenten Sinne ist Das Prinzip Hoffnung ein Werk, das die Vollständigkeit, die es in seiner enzyklopädischen Anlage verspricht, nicht einlöst. Die drei Bände, die Bloch zwischen 1938 und 1947 im amerikanischen Exil schrieb und die 1954 und 1959 erschienen,

sind ein Monument philosophischer Ambition: Sie durchqueren die gesamte Breite der menschlichen Kultur auf der Suche nach den utopischen Überschüssen in Märchen und Oper, in Architektur und Medizin, in Politik und Religion. Aber diese Breite ist erkauft durch eine ungleichmäßige Tiefe: Manche Bereiche sind mit außerordentlicher philosophischer Intensität entwickelt – die Ontologie des Noch-Nicht, die Stufenleiter der Möglichkeit, die Auseinandersetzung mit Hegel und Marx –, andere bleiben skizzenhaft und angedeutet. Die Abschnitte über Geographie und über Technik, über die nicht-westlichen Kulturen und über die ökologische Dimension sind so knapp, dass sie Desiderata hinterlassen, die erst durch die Weiterarbeit anderer – und durch diese Untersuchung – partiell gefüllt worden sind.

Im systematischen Sinne ist das Prinzip Hoffnung unabgeschlossen, weil die systematischen Spannungen und Aporien, die in seiner Grundstruktur angelegt sind – die Spannung zwischen immanenter Teleologie und regulativer Offenheit, zwischen univeralem Anspruch und kultureller Pluralität, zwischen der Autonomie des Subjekts und seiner relationalen Konstitution –, keine abschließende Auflösung gefunden haben. Diese Spannungen sind, wie die kritische Bilanz des elften Kapitels gezeigt hat, keine Fehler, die durch bessere philosophische Arbeit eliminiert werden könnten: Sie sind die produktiven Aporien der Philosophie des Noch-Nicht, die das Denken in Bewegung halten und die systematische Schließung verhindern, die dem Geist der Philosophie widersprechen würde.

Im historischen Sinne ist das Prinzip Hoffnung unabgeschlossen, weil die Wirklichkeit, auf die es sich bezieht – die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Tendenzen des Wandels, die Keimformen des Anderen –, sich weiterentwickelt hat und weiterentwickeln wird. Das Prinzip Hoffnung wurde in einer spezifischen historischen Konstellation geschrieben: in der Erfahrung des Exils, angesichts des Nationalsozialismus, in der Hoffnung auf den Aufbau einer sozialistischen Alternative. Diese Konstellation hat das Werk tief geprägt, und bestimmte seiner Analysen – über die Klasse als politisches Subjekt, über den Sowjetkommunismus als Träger der utopischen Energie, über die technische Zivilisation als Vehikel der Emanzipation – sind durch die historische Entwicklung überholt worden. Das Prinzip Hoffnung als Werk des 21. Jahrhunderts kann nicht dasselbe sein wie das Werk, das Bloch geschrieben hat: Es muss die historischen Veränderungen aufnehmen und die Analysen transformieren, ohne die Grundkategorien preiszugeben.

Die produktive Unabgeschlossenheit: Das Erbe als Aufgabe

Die Unabgeschlossenheit des Prinzips Hoffnung ist nicht ein Defizit, das durch eine vollständigere Fassung behoben werden müsste: Sie ist die philosophische Form der Treue zu seinem Gegenstand. Eine Philosophie des Noch-Nicht, die abgeschlossen wäre, hätte ihr eigenes Prinzip verraten: Sie hätte das Noch-Nicht in das Schon-Gesagte verwandelt und damit die Offenheit des Möglichen zugunsten der Sicherheit des Vollendeten geopfert.

Diese produktive Unabgeschlossenheit beantwortet die Frage, was das Erbe des Prinzips Hoffnung ist und wie es weitergegeben werden soll. Das Erbe ist nicht die Summe der Thesen, Analysen und Kategorien, die Bloch ausgearbeitet hat: Diese Thesen, Analysen und Kategorien sind historisch situiert und in ihrer konkreten Gestalt teilweise überholt. Das Erbe ist die philosophische Haltung der docta spes – die Verbindung von nüchterner Analyse und affektiver Orientierung auf das Mögliche, von kritischer Wachheit und hartnäckiger

Hoffnung –, die in verschiedenen historischen Konstellationen verschiedene konkrete Formen annimmt.

Diese Bestimmung des Erbes hat eine wichtige Implikation für die Praxis der Bloch-Rezeption: Die treue Weiterführung des Prinzips Hoffnung ist nicht die philologische Dokumentation von Blochs Thesen, sondern die Anwendung der *docta spes* auf die gegenwärtige Situation – die Suche nach den Keimformen des Noch-Nicht in der gegenwärtigen Wirklichkeit, die Analyse der gegenwärtigen Tendenzen und Latenzen, die Entwicklung der gegenwärtigen Formen des utopischen Denkens und Handelns. Diese Anwendung ist keine bloße Übertragung: Sie ist eine Transformation, die das Erbe durch die Auseinandersetzung mit der Gegenwart verändert und damit lebendig hält.

Die drei Desiderata: Was noch aussteht

Die Untersuchung hat im Verlauf ihrer Entwicklung verschiedene Desiderata identifiziert: Punkte, an denen das blochsche Erbe der Ergänzung und der Weiterentwicklung bedarf. Eine abschließende Benennung dieser Desiderata ist sinnvoll, um die Aufgaben zu markieren, die das Prinzip Hoffnung als unabgeschlossenes Projekt der philosophischen Arbeit der Zukunft hinterlässt.

Das erste Desideratum ist die Ausarbeitung einer pluriversalen Erkenntnistheorie des Noch-Nicht: eine Erkenntnistheorie, die zeigt, wie das Noch-Nicht aus verschiedenen kulturellen und epistemischen Positionen heraus erkannt werden kann und wie die verschiedenen Erkenntnisse in einem Dialog zusammenkommen, der ihre jeweiligen Stärken erhält und ihre Blindstellen kompensiert. Diese Erkenntnistheorie ist in Ansätzen in den Überlegungen zur Epistemologie der Hoffnung und zur Transdisziplinarität des Noch-Nicht entwickelt worden, aber sie bedarf einer systematischeren Ausarbeitung, die die postkoloniale Epistemologie, die feministische Standpunkttheorie und die Theorie der Trading Zones in eine kohärente Gesamtkonzeption integriert.

Das zweite Desideratum ist die Entwicklung einer Theorie der ökologischen Subjektivität: eine Theorie, die zeigt, wie das politische Subjekt der ökologischen Transformation verfasst ist – wie es die relationale Verbundenheit mit nicht-menschlichen Akteuren in seine Handlungsmacht integriert und wie es die verschiedenen Formen der menschlichen und nicht-menschlichen Verwundbarkeit in seine normative Orientierung einschließt. Diese Theorie ist in den Analysen der neunten und zehnten Kapitel in Ansätzen entwickelt worden, aber sie bedarf einer eigenständigen systematischen Entfaltung, die die Erkenntnisse der Ökologiewissenschaften, der multispecies-Theorie und der politischen Theorie der Klimabewegung integriert.

Das dritte Desideratum ist die Entwicklung einer politischen Ökonomie des Noch-Nicht: eine Analyse, die zeigt, welche wirtschaftlichen Verhältnisse und institutionellen Arrangements die Keimformen des Noch-Nicht begünstigen und welche sie blockieren, und die damit die Verbindung zwischen philosophischer Utopik und politisch-ökonomischer Analyse herstellt, die Bloch immer gefordert, aber nicht systematisch ausgearbeitet hat. Diese politische Ökonomie des Noch-Nicht würde die blochschen Kategorien in den Dialog mit der zeitgenössischen heterodoxen Ökonomie – der feministischen Ökonomie, der Postwachstumsökonomie, der sozial-ökologischen Transformation – bringen und damit die

philosophische Orientierung mit der institutionellen Konkretheit verbinden, die für die politische Praxis notwendig ist.

Das Prinzip Hoffnung im 21. Jahrhundert: Eine neue Gestalt

Was wäre das Prinzip Hoffnung, wenn es heute geschrieben würde? Diese Frage ist nicht müßig: Sie benennt das, was die Untersuchung als ihre eigentliche Aufgabe verstanden hat – nicht die Dokumentation von Blochs Thesen, sondern die Entwicklung des Prinzips Hoffnung für die Gegenwart.

Das Prinzip Hoffnung im 21. Jahrhundert würde die Grundkategorien Blochs – Noch-Nicht, Vorschein, Keimform, Latenz, Tendenz, docta spes – in einer Weise entwickeln, die die kritischen Herausforderungen der letzten Jahrzehnte aufnimmt: die postkoloniale Herausforderung, die feministische Herausforderung, die ökologische Herausforderung, die digitale Herausforderung. Es würde die Suche nach den utopischen Überschüssen in den Keimformen der gegenwärtigen Wirklichkeit durchführen – in den Energiegenossenschaften und den Rewilding-Projekten, im Afrofuturismus und im Solarpunk, in den Klimagerechtigkeitsbewegungen und den Bewegungen für die Rechte der Natur, in den Trading Zones der Transdisziplinarität und den pluriversalen Dialogen der Hoffnung. Und es würde die Grundhaltung der *docta spes* entwickeln als eine, die durch die Schule der postkolonialen Kritik, der feministischen Theorie, der ökologischen Wissenschaften und der digitalen Gesellschaft hindurchgegangen ist – und damit gelehrter geworden ist, ohne aufgehört zu haben zu hoffen.

Diese neue Gestalt des Prinzips Hoffnung ist das, was diese Untersuchung angestrebt hat: nicht als vollendetes Projekt, sondern als Beitrag zu einer philosophischen Praxis, die die offene Baustelle weiterführt. Das Prinzip Hoffnung bleibt, was es immer war: kein System, das abgeschlossen werden kann, sondern eine Haltung, die praktiziert werden muss – und eine Baustelle, an der weitergearbeitet werden muss, solange das Noch-Nicht noch nicht ist.

13.3.3 Schlusswort: Heimat als Versprechen

Die Untersuchung ist an ihrem Ende angelangt – und zugleich, dem Geist ihrer eigenen Überzeugung treu, nicht am Ende, sondern an einem Ort des Übergangs: dem Ort, von dem aus das Denken weitergeht, weil das, worum es geht, noch nicht ist. Das Schlusswort ist deshalb kein Abschluss im gewöhnlichen Sinne – keine Summe, die das Gesagte zusammenfasst und damit definitiv beschließt –, sondern ein letztes Innehalten, das den Blick auf das richtet, was das gesamte Werk trägt und orientiert: den Begriff der Heimat.

Heimat als philosophische Kategorie

Heimat ist bei Bloch keine sentimentale Kategorie – keine Verklärung des Hergebrachten, des Vertrauten, des Schon-Dagewesenen. Es ist eine zutiefst antinostalgische Kategorie: Heimat ist das, worin noch niemand war. Diese Formulierung, die Bloch am Ende des Prinzips Hoffnung verwendet, ist in ihrer philosophischen Dichte kaum zu überbieten. Sie sagt alles Entscheidende: Das Ziel der Geschichte ist nicht die Wiederherstellung einer verlorenen Idylle; es ist die Realisierung einer Möglichkeit, die noch keine kulturelle oder

historische Gestalt vollständig verkörpert hat; es ist das, worauf alle Sehnsüchte in ihrer tiefsten Dimension verweisen, ohne es je vollständig besitzen zu können.

Diese Formulierung ist zugleich eine Warnung gegen jede Form der politischen Romantik, die eine bestimmte Vergangenheit als das Ziel der Geschichte setzt – gegen den reaktionären Nationalismus, der die Heimat im ethnisch-kulturellen Erbe sucht; gegen den religiösen Fundamentalismus, der die Heimat in der Reinheit der ursprünglichen Offenbarung sucht; gegen den nostalgischen Sozialismus, der die Heimat in der nicht-entfremdeten vorkapitalistischen Gemeinschaft sucht. Keine dieser Gesuchten ist die blochsche Heimat, weil keine von ihnen das Noch-Nicht artikuliert: Sie suchen alle das Wiederzugewinnende, nicht das noch nie Verwirklichte.

Und zugleich ist diese Formulierung eine Ermutigung: Das Ziel ist nicht unerreichbar, weil es irreal wäre; es ist unverwirklicht, weil die Geschichte noch nicht am Ende ist. Heimat ist ein Versprechen, das in der Struktur der Wirklichkeit selbst angelegt ist – in der Prozessualität der Materie, in den Tendenzen des Lebens auf Entfaltung hin, in der nie ganz zu unterdrückenden Sehnsucht des Subjekts nach einem Leben, das seiner Möglichkeit entspricht. Dieses Versprechen ist nicht garantiert: Es kann verfehlt werden, durch Regression, durch Katastrophe, durch die Erschöpfung der utopischen Energie. Aber es ist auch nicht aufhebbar: Solange die Materie prozessual ist und das Subjekt in sich mehr ist als seine bisherige Realisierung, bleibt die Möglichkeit der Heimat real – auch wenn sie noch nicht realisiert ist.

Die Heimat des 21. Jahrhunderts

Was bedeutet Heimat als philosophische Kategorie für das 21. Jahrhundert – für eine Zeit, in der die ökologische Krise die Lebensbedingungen des Planeten bedroht, in der die algorithmische Gouvernementalität den Möglichkeitsraum administriert, in der die demokratische Erosion die kollektive Selbstregierung unterhöhlt, und in der die Hoffnung selbst unter dem Druck des kapitalistischen Realismus und des spekulativen Nihilismus zu verblassen droht?

Die Heimat des 21. Jahrhunderts ist nicht identisch mit der Heimat, die Bloch im Blick hatte, als er sein Werk im amerikanischen Exil schrieb. Sie ist weiter geworden: Sie schließt nicht nur die Befreiung der Menschheit von Ausbeutung und Entfremdung ein, sondern die Befreiung des Lebens überhaupt – menschlichen und nicht-menschlichen – von den Verhältnissen, die es zerstören. Sie ist pluraler geworden: Sie hat keine einheitliche kulturelle Form mehr, sondern artikuliert sich in verschiedenen Traditionen, Sprachen und Praktiken, die jeweils einen Aspekt des Versprechen verkörpern, ohne es zu monopolisieren. Und sie ist dringlicher geworden: Die Fenster der Möglichkeit schließen sich in bestimmten Hinsichten – ökologisch, demokratisch, kulturell –, und die Arbeit an den Keimformen der Heimat hat eine Unmittelbarkeit gewonnen, die Bloch in seiner ursprünglichen Formulierung noch nicht kannte.

Aber die Grundstruktur der Heimat als philosophische Kategorie ist dieselbe geblieben: Sie ist das, worin noch niemand war; das, worauf die tiefsten Sehnsüchte des Lebens verweisen; das, was in der Wirklichkeit als Möglichkeit angelegt ist und das durch die politische Praxis, die künstlerische Vergegenwärtigung und die philosophische Orientierung

realisiert werden kann – nie vollständig, immer partiell, immer in Spannung mit den Kräften, die die Realisierung verhindern, aber doch real: als Keimform, als Vorschein, als Tendenz, die auf Entfaltung wartet.

Heimat und die drei Korrektive: Eine Rückbindung

Der Begriff der Heimat bindet die drei Korrektive des dreizehnten Kapitels zurück in eine gemeinsame Grundüberzeugung.

Gegen den präsentistischen Konstruktivismus: Die Heimat ist nicht das, was in den gegenwärtigen diskursiven Konstruktionen als möglich gilt. Sie ist das, worin noch niemand war – das, was die gegenwärtigen Konstruktionen noch nicht erfassen konnten und was sich in den Überschüssen und Widersprüchen der Wirklichkeit ankündigt. Der präsentistische Konstruktivismus schließt die Heimat in der Gegenwart ein; die blochsche Philosophie öffnet sie auf das noch nicht Realisierte hin.

Gegen den spekulativen Nihilismus: Die Heimat ist nicht das Produkt einer bedeutungslosen Wirklichkeit, die keine normative Orientierung trägt. Sie ist das Versprechen einer Wirklichkeit, die prozessual und auf Überschuss angelegt ist – einer Wirklichkeit, die in ihrer Tiefenstruktur mehr ist als die Sinnlosigkeit, die der Nihilismus ihr attestiert. Das Versprechen der Heimat ist nicht eine menschliche Projektion auf eine gleichgültige Wirklichkeit: Es ist die Artikulation einer ontologischen Tendenz, die in der Materie selbst angelegt ist und die durch keine nihilistische Desillusionierung vollständig eliminiert werden kann.

Gegen die mikropolitische Resignation: Die Heimat ist nicht das, was durch die Transformation der persönlichen Lebensstile oder durch die Kultivierung alternativer subkultureller Praktiken allein realisiert werden kann. Sie ist das, worin noch niemand war – ein gesellschaftlicher Zustand, dessen Realisierung die Transformation der Strukturen erfordert, die das Leben der meisten Menschen formen. Die mikropolitischen Keimformen sind Vorscheine der Heimat, keine Heimat selbst; und die Resignierten der Mikropolitik bleiben in den Vorscheinen stecken, weil sie die Verbindung zur systemischen Transformation nicht mehr herzustellen wagen.

Die fünf Hybridisierungen und die Heimat: Eine Synthese

Die fünf produktiven Hybridisierungen, die das Kapitel 13.2 entwickelt hat, sind in ihrer Verschiedenheit Artikulationen desselben Versprechens: Sie beschreiben verschiedene Aspekte der Heimat für das 21. Jahrhundert.

Die normative Prozessontologie beschreibt die Heimat als den Zustand, in dem die Wirklichkeit ihre eigenen tiefsten Möglichkeiten realisiert hat: in dem die Materie in ihrer Prozessualität und ihrem Überschuss nicht durch Verhältnisse der Ausbeutung und der Unterdrückung blockiert, sondern durch Verhältnisse der Allianz und der Resonanz gefördert wird.

Die vulnerable Utopie beschreibt die Heimat als den Zustand, in dem die Verwundbarkeit des Lebens nicht als Waffe eingesetzt, sondern als Grundlage der Solidarität anerkannt wird

– in dem die Menschen und anderen Lebewesen füreinander sorgen können, weil die Verhältnisse der Fürsorge institutionell unterstützt statt systematisch entwertet werden.

Die pluriversale Hoffnung beschreibt die Heimat als den Zustand, in dem verschiedene Kulturen und Traditionen ihre eigenen Möglichkeiten entfalten können, ohne von einem einheitlichen Entwicklungsmodell unterworfen zu werden – in dem die Vielfalt der Hoffnungsweisen als Reichtum gilt, nicht als Problem.

Die konkrete Ökologie beschreibt die Heimat als den Zustand, in dem das menschliche Leben in Allianz mit den natürlichen Systemen steht – in dem die geologische Kraft des Menschen nicht zur Zerstörung, sondern zur Entfaltung des Lebens eingesetzt wird, in dem die Natur als Mitsubjekt der Geschichte anerkannt ist.

Der messianische Materialismus beschreibt die Heimat als den Zustand, der durch die Verbindung von geduldiger Tendenzarbeit und messianischer Unterbrechung herbeigeführt wird – der nicht prophetisch vorhergesagt werden kann, aber in den Keimformen der Gegenwart antizipiert wird und der sich in Momenten der politischen Intensität als reale Möglichkeit zeigt.

Diese fünf Beschreibungen sind keine Definitionen der Heimat: Sie sind Vorscheine – Antizipationen, die in verschiedenen Dimensionen der gegenwärtigen Wirklichkeit die Konturen des Noch-Nicht anzeigen. Und als Vorscheine gehören sie zur Philosophie des Noch-Nicht nicht als abschließende Beschreibungen, sondern als orientierende Bilder: als Bilder, die das Begehren wecken, die das Denken orientieren und die die politische Praxis ausrichten – ohne je vollständig auszusprechen, was Heimat in ihrer vollen Wirklichkeit bedeutet, weil das erst gesagt werden kann, wenn die Heimat realisiert ist.

Das Versprechen als philosophische Haltung

Das Schlusswort will nicht mit einer These enden, sondern mit einer Haltung: der Haltung des Versprechens. Das Versprechen ist die angemessene Form der Hoffnung, weil es weder die Gewissheit des Wissens noch die Ohnmacht des bloßen Wünschens ist: Es ist die Haltung dessen, der weiß, dass das, worum es geht, noch nicht ist, und der sich gleichwohl darauf verpflichtet – nicht weil die Verpflichtung garantiert wird, sondern weil sie gefordert ist. Das Versprechen der Heimat ist das Versprechen, das die Menschen einander und sich selbst geben, wenn sie sich auf das Noch-Nicht einlassen: das Versprechen, nicht aufzugeben, nicht zu resignieren, nicht die Möglichkeit für die Wirklichkeit zu halten und die Wirklichkeit für die Notwendigkeit.

Dieses Versprechen ist die letzte und tiefste Form der docta spes: die gelehrte Hoffnung, die nicht mehr begründet werden muss, weil sie sich durch das Denken, die Erfahrung und die Praxis hindurchgearbeitet hat und dabei zu einer Haltung geworden ist, die keiner weiteren Rechtfertigung bedarf – die selbst ihre eigene Rechtfertigung ist. Eine Hoffnung, die durch die Schule des Kältestroms, der postkolonialen Kritik, der feministischen Herausforderung, der ökologischen Dringlichkeit und der algorithmischen Gouvernementalität hindurchgegangen ist und dabei nicht aufgehört hat zu hoffen: das ist die docta spes für das 21. Jahrhundert – das ist das Versprechen der Heimat als philosophische Haltung.

Das „worin noch niemand war“ bleibt das entscheidende Wort. Es ist kein romantisches Echo vergangener Idyllen, sondern das radikale Versprechen einer noch ausstehenden Wirklichkeit. In diesem Versprechen liegt die bleibende Kraft der blochschen Philosophie für das 21. Jahrhundert: eine Hoffnung, die weder naiv noch resigniert ist, sondern sich – geschult durch die Krisen der Gegenwart – als *docta spes* bewährt hat. Heimat als Versprechen heißt, das Noch-Nicht nicht preiszugeben, auch und gerade dort, wo die Fenster der Möglichkeit kleiner werden. Es heißt, in den Keimformen des Heutigen schon das zu erahnen und zu stärken, was allen erst noch entgegenkommen soll. Darin besteht das bleibende Vermächtnis Blochs: nicht ein fertiges Bild der Heimat zu liefern, sondern die unbeirrbare Bereitschaft zu wecken, an ihrer wirklichen Genesis mitzuarbeiten.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Ernst Bloch

Bloch, Ernst: *Abschied von der Utopie? Vorträge*, hg. v. Hanna Gekle. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.
Bloch, Ernst: *Atheismus im Christentum* [1968]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 (Gesamtausgabe Bd. 14).
Bloch, Ernst: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* [1972]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 (Gesamtausgabe Bd. 7).
Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung* [1954–1959]. 3 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 (Gesamtausgabe Bde. 5–7).
Bloch, Ernst: *Erbschaft dieser Zeit* [1935]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1962 (Gesamtausgabe Bd. 4).
Bloch, Ernst: *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis* [1975]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 (Gesamtausgabe Bd. 15).
Bloch, Ernst: *Geist der Utopie* [1918/1923]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1964 (Gesamtausgabe Bd. 3).
Bloch, Ernst: *Literarische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 (Gesamtausgabe Bd. 9).
Bloch, Ernst: *Naturrecht und menschliche Würde* [1961]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 (Gesamtausgabe Bd. 6).
Bloch, Ernst: *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 (Gesamtausgabe Bd. 11).
Bloch, Ernst: *Spuren* [1930]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 (Gesamtausgabe Bd. 1).
Bloch, Ernst: *Tendenz – Latenz – Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978 (Ergänzungsband zur Gesamtausgabe).
Bloch, Ernst: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* [1921]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 (Gesamtausgabe Bd. 2).
Bloch, Ernst: *Tübinger Einleitung in die Philosophie* [1963]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970 (Gesamtausgabe Bd. 13).
Bloch, Ernst: *Werkausgabe in 16 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

Sekundärliteratur zu Bloch

Boldyrev, Ivan: *Ernst Bloch and His Contemporaries: Locating Utopian Messianism*. London: Bloomsbury 2014.
Dietschy, Beat / Zeilinger, Doris / Zimmermann, Rainer E. (Hg.): *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*. Berlin/Boston: De Gruyter 2012.
Fiorelli, Anna: *Ernst Bloch und die Autonomia-Bewegung. Utopie als politische Praxis*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2009.
Gare, Arran: *Nihilism Inc.: Environmental Destruction and the Metaphysics of Sustainability*. Sydney: Eco-Logical Press 1996.
Geoghegan, Vincent: *Ernst Bloch*. London: Routledge 1996.
Hudson, Wayne: *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*. London: Macmillan 1982.

Levitas, Ruth: *The Concept of Utopia*. New York: Philip Allan 1990.
Levitas, Ruth: *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2013.
Münster, Arno: *Ernst Bloch: Messianismus und Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.
Münster, Arno: *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.
Raulet, Gérard: *Humanisierung der Natur oder Naturalisierung des Menschen? Ernst Bloch, der Marxismus und die Naturphilosophie*. Frankfurt am Main/New York: Campus 1983.
Schmidt, Burghart: *Ernst Bloch*. Stuttgart: Metzler 1985.
Thompson, Peter / Žižek, Slavoj (Hg.): *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*. Durham/London: Duke University Press 2013.
Vidal, Francesca: *Kunst als Vermittlung von Welterfahrung. Zur Rekonstruktion der Ästhetik von Ernst Bloch*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1994.
Zipes, Jack / Mecklenburg, Frank (Hg.): *Ernst Bloch: The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*. Cambridge, MA: MIT Press 1988.

Prozessphilosophie und New Materialism

Alfred North Whitehead

Whitehead, Alfred North: *Adventures of Ideas* [1933]. New York: Free Press 1967.
Whitehead, Alfred North: *Process and Reality. An Essay in Cosmology* [1929], hg. v. David Ray Griffin / Donald W. Sherburne. New York: Free Press 1978.
Whitehead, Alfred North: *Science and the Modern World* [1925]. New York: Free Press 1967.
Whitehead, Alfred North: *The Concept of Nature* [1920]. Cambridge: Cambridge University Press 1964.

New Materialism und verwandte Positionen

Barad, Karen: *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham/London: Duke University Press 2007.
Bennett, Jane: *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham/London: Duke University Press 2010.
Braidotti, Rosi: *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press 2013.
Coole, Diana / Frost, Samantha (Hg.): *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham/London: Duke University Press 2010.
Haraway, Donna: *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge 1991.
Haraway, Donna: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press 2016.
Prigogine, Ilya / Stengers, Isabelle: *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. New York: Bantam 1984.

Existenzialontologie und Phänomenologie

Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann 1989 (Gesamtausgabe Bd. 65).
Heidegger, Martin: *Brief über den Humanismus* [1947]. In: ders.: *Wegmarken*. Frankfurt am

Main: Klostermann 1976, S. 313–364.
Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerkes* [1935/36]. In: ders.: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann 1950, S. 1–72.
Heidegger, Martin: *Die Frage nach der Technik* [1954]. In: ders.: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta 1985, S. 9–40.
Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen: Niemeyer 1986.
Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [1929], hg. v. Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff 1973 (Husserliana Bd. 1).

Frankfurter Schule und Kritische Theorie

Theodor W. Adorno

Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie* [1970], hg. v. Gretel Adorno / Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973 (Gesammelte Schriften Bd. 7).
Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1951]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980 (Gesammelte Schriften Bd. 4).
Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik* [1966]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975 (Gesammelte Schriften Bd. 6).
Adorno, Theodor W.: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* [1955]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977 (Gesammelte Schriften Bd. 10.1).
Adorno, Theodor W.: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel* [1963]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990 (Gesammelte Schriften Bd. 5).

Max Horkheimer

Horkheimer, Max: *Eclipse of Reason* [1947]. New York: Oxford University Press 1947.
Horkheimer, Max: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* [1967]. Frankfurt am Main: Fischer 1985.
Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1947]. Frankfurt am Main: Fischer 1969.

Jürgen Habermas

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [1962]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.
Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

Unorthodoxe Marxismen

Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* [1935/36]. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann / Hermann

Schweppenhäuser, Bd. I.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, S. 431–469.
Benjamin, Walter: *Einbahnstraße* [1928]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1955.
Benjamin, Walter: *Passagen-Werk*, hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983 (Gesammelte Schriften Bd. V).
Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte* [1940]. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann / Hermann Schweppenhäuser, Bd. I.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, S. 691–706.
Gramsci, Antonio: *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Klaus Bochmann / Wolfgang Fritz Haug. Hamburg/Berlin: Argument 1991ff.
Gramsci, Antonio: *Selections from the Prison Notebooks*, hg. v. Quintin Hoare / Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers 1971.
Lefebvre, Henri: *Critique of Everyday Life* [1947–1981]. 3 Bde. London/New York: Verso 2014.
Lefebvre, Henri: *La production de l'espace* [1974]. Paris: Anthropos 2000.
Lefebvre, Henri: *Le droit à la ville* [1968]. Paris: Anthropos 1972.
Marcuse, Herbert: *An Essay on Liberation* [1969]. Boston: Beacon Press 1969.
Marcuse, Herbert: *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* [1955]. Boston: Beacon Press 1966.
Marcuse, Herbert: *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* [1964]. Boston: Beacon Press 1991.

Poststrukturalismus und Dekonstruktion

Deleuze, Gilles: *Différence et répétition* [1968]. Paris: PUF 2003.
Deleuze, Gilles: *Logique du sens* [1969]. Paris: Minuit 1969.
Deleuze, Gilles / Guattari, Félix: *L'Anti-Œdipe* [1972]. Paris: Minuit 1972.
Deleuze, Gilles / Guattari, Félix: *Mille plateaux* [1980]. Paris: Minuit 1980.
Deleuze, Gilles / Guattari, Félix: *Qu'est-ce que la philosophie?* [1991]. Paris: Minuit 1991.
Derrida, Jacques: *De la grammatologie* [1967]. Paris: Minuit 1967.
Derrida, Jacques: *Force de loi. Le „fondement mystique de l'autorité"* [1994]. Paris: Galilée 1994.
Derrida, Jacques: *La dissémination* [1972]. Paris: Seuil 1972.
Derrida, Jacques: *Spectres de Marx* [1993]. Paris: Galilée 1993.
Foucault, Michel: *Dits et écrits*, hg. v. Daniel Defert / François Ewald. 4 Bde. Paris: Gallimard 1994.
Foucault, Michel: *Histoire de la sexualité*. 3 Bde. Paris: Gallimard 1976–1984.
Foucault, Michel: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* [1966]. Paris: Gallimard 1966.
Foucault, Michel: *Surveiller et punir. Naissance de la prison* [1975]. Paris: Gallimard 1975.

Psychoanalyse und Ideologietheorie

Butler, Judith: *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* [1993]. New York: Routledge 2011.
Butler, Judith: *Frames of War: When Is Life Grievable?* London/New York: Verso 2009.
Butler, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* [1990]. New York: Routledge 1999.
Butler, Judith: *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA: Harvard

University Press 2015.
Butler, Judith: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London/New York: Verso 2004.
Lacan, Jacques: *Écrits* [1966]. Paris: Seuil 1999.
Lacan, Jacques: *Le Séminaire*, hg. v. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil 1973ff.
Žižek, Slavoj: *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London/New York: Verso 1991.
Žižek, Slavoj: *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London/New York: Verso 2012.
Žižek, Slavoj: *Living in the End Times*. London/New York: Verso 2010.
Žižek, Slavoj: *The Parallax View*. Cambridge, MA: MIT Press 2006.
Žižek, Slavoj: *The Sublime Object of Ideology*. London/New York: Verso 1989.

Ästhetik, Politik und Bildtheorie

Fisher, Mark: *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Winchester: Zero Books 2009.
Fisher, Mark: *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Winchester: Zero Books 2014.
Rancière, Jacques: *Aux bords du politique* [1990/1998]. Paris: Gallimard 2004.
Rancière, Jacques: *La mésentente. Politique et philosophie* [1995]. Paris: Galilée 1995.
Rancière, Jacques: *Le partage du sensible. Esthétique et politique* [2000]. Paris: La Fabrique 2000.
Rancière, Jacques: *Le spectateur émancipé* [2008]. Paris: La Fabrique 2008.
Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* [1795]. Stuttgart: Reclam 2000.

Digitale Gouvernementalität und Technikphilosophie

Lanier, Jaron: *Who Owns the Future?* New York: Simon & Schuster 2013.
Rouvroy, Antoinette / Berns, Thomas: „Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?" In: *Réseaux* 177 (2013), S. 163–196.
Stiegler, Bernard: *Technics and Time*. 3 Bde. Stanford: Stanford University Press 1998–2011.
Williams, Alex / Srnicek, Nick: *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. London/New York: Verso 2015.
Zuboff, Shoshana: *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs 2019.

Politische Ökologie, Anthropozän und Klimagerechtigkeit

Chakrabarty, Dipesh: „The Climate of History: Four Theses." In: *Critical Inquiry* 35/2 (2009), S. 197–222.
Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press 2000.
Latour, Bruno: *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte 2015.
Latour, Bruno: *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* [1991]. Paris: La Découverte 2005.

Mignolo, Walter D.: *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press 2000.
Moore, Jason W.: *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London/New York: Verso 2015.
Morton, Timothy: *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press 2016.
Morton, Timothy: *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2007.
Morton, Timothy: *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2013.
Quijano, Aníbal: „Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.“ In: *Nepantla: Views from South* 1/3 (2000), S. 533–580.

Postkoloniale Theorie

Bhabha, Homi K.: *The Location of Culture* [1994]. London/New York: Routledge 2004.
Fanon, Frantz: *Les damnés de la terre* [1961]. Paris: La Découverte 2002.
Said, Edward W.: *Orientalism* [1978]. New York: Vintage 1994.
Spivak, Gayatri Chakravorty: „Can the Subaltern Speak?“ In: Cary Nelson / Lawrence Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press 1988, S. 271–313.

Radikale Demokratie und politische Theorie

Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* [1985]. London/New York: Verso 2001.
Mouffe, Chantal: *For a Left Populism*. London/New York: Verso 2018.
Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*. London/New York: Verso 2000.

Philosophische Klassiker und Bezugstexte

Aristoteles: *Metaphysik*, übers. v. Hermann Bonitz, hg. v. Horst Seidl. Hamburg: Meiner 1982.
Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. v. Olof Gigon. München: dtv 1991.
Bergson, Henri: *L'évolution créatrice* [1907]. Paris: PUF 1969.
Cusanus, Nikolaus von: *De docta ignorantia* [1440], hg. v. Paul Wilpert. Hamburg: Meiner 1994 (Philosophische Bibliothek Bd. 264a).
Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia* [1641]. Hamburg: Meiner 1992.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes* [1807], hg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Meiner 1952.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik* [1812/16], hg. v. Georg Lasson. Hamburg: Meiner 1975.
Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* [1781/1787], hg. v. Jens Timmermann. Hamburg: Meiner 1998.
Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft* [1790], hg. v. Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner 2009.
Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie* [1714], hg. v. Hartmut Hecht. Stuttgart: Reclam 1998.
Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding* [1689], hg. v. Peter H. Nidditch.

Oxford: Clarendon 1975.
Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* [1867]. Berlin: Dietz 1975 (MEW Bd. 23).
Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* [1844]. Berlin: Dietz 1981 (MEW Bd. 40).
Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie* [1845/46]. Berlin: Dietz 1978 (MEW Bd. 3).
Meister Eckhart: *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. v. Josef Quint. München: Hanser 1977.
Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften* [1930/32], hg. v. Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1981.
Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [1872]. In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari, Bd. 1. München/Berlin: dtv/de Gruyter 1988, S. 9–156.
Platon: *Politeia*, übers. v. Rudolf Rufener, hg. v. Thomas A. Szlezák. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2000.
Spinoza, Baruch de: *Ethica ordine geometrico demonstrata* [1677], hg. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner 1999.

Soziologie und Gesellschaftstheorie

Bourdieu, Pierre: *La distinction. Critique sociale du jugement* [1979]. Paris: Minuit 1979.
Lukács, Georg: *Die Eigenart des Ästhetischen*. 2 Bde. Neuwied/Berlin: Luchterhand 1963.
Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* [1923]. Neuwied/Berlin: Luchterhand 1968.
Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [1905]. Tübingen: Mohr 1934.
Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* [1922], hg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr 1980.

Transformationsforschung und politische Praxis

Boltanski, Luc / Chiapello, Ève: *Le nouvel esprit du capitalisme* [1999]. Paris: Gallimard 1999.
Gibson-Graham, J.K.: *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2006.
Harvey, David: *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. London/New York: Verso 2012.
Harvey, David: *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2000.
Polanyi, Karl: *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* [1944]. Boston: Beacon Press 2001.
Wright, Erik Olin: *Envisioning Real Utopias*. London/New York: Verso 2010.

Zeitschriften und Sammelbände (Auswahl)

Bloch-Almanach. Periodikum der Ernst-Bloch-Gesellschaft. Mössingen-Talheim: Talheimer Verlag 1982ff.
New German Critique. Durham: Duke University Press 1973ff.
Telos. Critical Theory of the Contemporary. New York 1968ff.

Utopian Studies. Journal of the Society for Utopian Studies. University Park: Penn State University Press 1990ff.