

Hoffnung als elementare Kategorie praktischer Vernunft

Kants Postulatenlehre und die kritische Verwandlung konkreten
Handlungs- und Gestaltungsverständnisses durch Hegel und Bloch*

Von Eberhard SIMONS (München)

I.

Der Begründer einer Philosophie der Hoffnung in der neueren Zeit ist nicht Ernst Bloch, sondern Immanuel Kant. Kants Philosophie will antworten auf die drei Fragen: Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen? Dabei ist die Beantwortung der letzten Frage nicht abgetrennt von den ersten beiden Fragen zu verstehen. Vielmehr gibt die Beantwortung der Frage des Hoffendürfens der Frage wie Antwort des Wissenkönnens wie Tunsollens erst ihren Sinn – die Postulatenlehre Kants, die die Frage nach dem Hoffendürfen beantwortet, vollendet sowohl die „Kritik der reinen Vernunft“, die die Frage nach dem Wissenkönnen beantwortet, wie auch die Antwort des Tunsollens in der „Kritik der praktischen Vernunft“.

Im Sinne neuzeitlicher Begründung von Hoffnung ist Kant und Bloch aber gemeinsam, daß beide Hoffnung unter bestimmten – eben neuzeitlich ähnlichen – Bedingungen denken. Kant begründet universale – Natur und Geschichte erfassende und umfassende – Hoffnung agnostisch im metaphysischen Sinn und damit in gewisser Weise atheistisch wie auch Blochs Verständigung über fundamentale Hoffnung als des Prinzips von Geschichte und Natur atheistisch verstanden sein will, ohne allerdings – wie Kant mit seinen Postulaten der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes – die Bedeutung europäischer Traditionen, insbesondere der jüdisch-christlichen Erfahrungen und Überlieferungen, verlieren und vermischen zu müssen – und ebendarin sind beide Denker einander wiederum ähnlich.

Im praktisch-freiheitlichen, postulatorischen und nichtmetaphysischen Sinne war für Kant die Begründung universaler Hoffnung auf Versöhnung von Natur und sittlicher Freiheit, von Vernunft und Geschichte in und durch Gott nicht agnostisch und nicht atheistisch. Agnostisch nicht, weil der Grund universaler Hoffnung zwar metaphysisch nicht zu erkennen, wohl aber praktisch-postulatorisch zu denken war. Die Nichterkennbarkeit der wirklichen Zusammenhänge sinnlicher Natur und sittlicher Freiheit und von Vernunft in der Geschichte war ebenso Konsequenz der Grenzen endlichen, menschlichen Erkennens wie, im Zusammenhang moralischen Handelnskönnens und -sollens, deren denkbare Versöhnung praktisch-notwendiger Ausdruck sich verwirklichender Freiheit.

* Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, der auf der Jahrestagung der Goerres-Gesellschaft in der philosophischen Sektion am 4. Oktober 1980 in Aachen gehalten wurde.

War aber mit der Aussage der (theoretischen) Nichterkennbarkeit Gottes und des praktischen Postulates seines Daseins als der höchsten Versöhnungsinstanz wirklichen Hoffens auf universale Vollendung eigentlich alles beim alten geblieben – nun nur mit einem, bloß für die Philosophen und Fachleute interessanten und wichtigen, anderen Begründungsmodus – statt einer theoretischen, nunmehr bloß einer praktischen Begründung? Oder hatten sich dadurch nicht der Sinn und das Selbstverständnis von Praxis selbst verändert ebenso wie der wirkliche Zusammenhang des menschlichen Hoffenshandelns mit dem, was nunmehr Theorie hieß – einer „kritischen Theorie“ sozusagen? Mußten sich dadurch nicht auch die im „alten“ Sinne verstandene Wirklichkeit der Natur und der Geschichte und die überkommenen Hoffungsüberlieferungen ebenfalls ändern? Wie fand sich nun der „kritische Theoretiker“, der „Moralist“ und der „Postulateur“ im Verständnis Kants in seiner geschichtlichen Welt vor? Etwa bereits im Grunde schon so, wenn auch noch nicht ganz so extrem, wie in unserem Jahrhundert die Vertreter der „Kritischen Theorie“, denen Bloch sehr verbunden war, von denen er sich aber auch wohl absetzte?

Für Kant schien die Frage nach der Möglichkeit von Hoffnung als universaler Versöhnung, trotz bestimmter Bedingungen neuzeitlich-wissenschaftlicher Abgrenzungen und Aufteilungen: des naturwissenschaftlichen Szientismus, metaphysischen Agnostizismus und Atheismus, positiv beantwortet. Die Frage aber, ob und wenn ja, wie der praktisch-postulatorische Begründungsmodus von Hoffnung in der Abgrenzung und Entgegensetzung zu theoretischem Begründen nunmehr nicht nur „Theorie“ und „Praxis“, den Begriff beider, sondern damit auch alle Begriffe, insbesondere den Begriff des Begreifens selbst verändert, stellte Kant nicht mehr oder noch nicht. Er stellte damit auch die Frage nicht, was die Postulatenlehre und die darin vorausgesetzte Struktur ihrer Frage-Antwort-Stellung für den Sinn und das genaue Selbstverständnis konkreten menschlichen Hoffens bedeutet. So konnte der Anschein entstehen (und darauf legte Kant großen Wert), als sei praktisch alles beim alten geblieben. Wie aber, wenn Kant trotz seiner Kühnheit als „Zertrümmerer der Metaphysik“ es nur nicht gewagt hätte, den Gedanken zuzulassen, daß auch praktisch nunmehr nicht mehr alles beim alten bleiben konnte?

Das Problem der Bedeutung der Begründungsveränderung fundamentalen und universalen Hoffendürfens läßt sich, bewußt und ausdrücklich geworden, auf Kantischem Niveau und ohne hinter Kant zurückzufallen nach zwei Richtungen hin auslegen: einmal im Hinblick auf eine Skepsis gegenüber dem kantischen Metaphysikbegriff selbst, vor allem hinsichtlich der generalisierenden Anwendung auf vorkantische Denker: Denker der Renaissance, auch des Mittelalters und insbesondere der klassischen und frühen Antike – als ob dieser Metaphysikbegriff die großen Denker dieser Traditionen beträfe! Vor allem nach Kant hat sich philosophiegeschichtlich eingebürgert, rückblickend den kantischen Metaphysikbegriff pauschal zu verwenden, ohne sich genau und kritisch darum zu bekümmern, wo er zutrifft und wo nicht. Dadurch ist einer Restitution metaphysischer Erkenntnis im genauen Kantischen Sinne nicht das Wort geredet. Zum anderen läßt sich das ausdrücklich gewordene Problem der Relevanz der Begründungsverände-

rung von Hoffnung im Hinblick auf das nachkantische, neuzeitliche und moderne Denken auslegen. Es ließe sich darauf hinweisen, daß Johann Gottlieb Fichte es war, der im Anschluß an Kant das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft auf transzendentelem Niveau und ohne Restitution der Metaphysik im Sinne Kants neu gedacht hat und dadurch in der Lage war, die bloß regulative Kantische Idee universaler und fundamentaler Versöhnung bzw. Hoffnung in einem bestimmten Sinne zu einer konstitutiven Idee zu verwandeln. Für Hegel und in unserer Zeit für Bloch genügt aber diese Lösung Fichtes noch nicht, das Problem begründenden Hoffenwollens und Hoffendürfens zu beantworten, weil es noch einmal anders: konkreter und bestimmter zu explizieren ist – und dies betrifft vor allem das Hoffenkönnen und dessen Entwicklung und Vermittlung. Beide Denker werden die Frage nach der Hoffnung als einer fundamentalen Kategorie praktischer und gleichwohl geschichtlicher Vernunft noch einmal anders als Fichte beantworten, weil sie das Problem bereits anders, konkreter, stellen und stellen müssen.

II.

Hegel entwickelt sein Hoffnungsdenken in direktem Bezug zur Kantischen Postulatenlehre, indem er sie kritisch in Bewegung bringt. Die kritische Verwandlung der Postulatenlehre findet sich in Hegels „Phänomenologie des Geistes“, und zwar in dem Kapitel: „Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität“, mit den Abschnitten: „a) Die moralische Weltanschauung“, „b) Die Verstellung“ und „c) Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“.¹

Hegel nimmt zunächst die einzelnen Aussagen und Voraussetzungen der Postulatenlehre Kants beim Wort und vollzieht jede der behaupteten Positionen mit. Dadurch spricht sich jede Position als das aus, was sie ist. Es entsteht eine Bewegung der Bewußtwerdung, in der die Kantische Lehre gerade dadurch, daß sie ausspricht, was sie denkt, nicht mehr das bleibt, für das sie genommen werden wollte. Hegel entdeckt im Rahmen der Formation der Frage-Antwort-Stellung Kants verschiedene Weisen von bestimmteren, besonderen Verhältnissen des handelnden Menschen zum höchsten Gut bzw. der Glückseligkeit. Diese Entdeckung setzt Hegel instand, nicht einzig und allein nur die allgemeinste Frage nach der Begründung universaler Hoffnung oder dessen, was Kant für die allgemeinste Frage gehalten hatte, zu stellen bzw. mitzustellen. Vielmehr lassen sich nunmehr erst einmal die unterschiedlichen, praktizierten Weisen der Fragestellung als solche artikulieren. Sie sind in sich unterschieden und formieren eo ipso jeweils die ihnen entsprechende Antwort. Die durchgängige Überlegung Hegels ist dabei die, daß das sich aussprechende Selbstbewußtwerden der Postulatenlehre insgesamt wie auch der einzelnen Postulate und der darin jeweils vorausgesetzten Konstellation

¹ Ed. Hoffmeister (1952) 433 ff. Die Zahlenangaben in den folgenden Anmerkungen beziehen sich auf die Seitenzahlen dieser Edition.

von Sinnlichkeit und Natur, von Pflicht und Freiheit ein jeweiliges, bestimmtes Verhältnis zum höchsten Gut artikuliert und praktiziert und damit schon einem bestimmten Hoffnungsbewußtsein Ausdruck gegeben hat.

Durch diese Art des Mitvollzuges der Kantischen Postulatenlehre wird diese von Hegel also nicht einfach unmittelbar und allgemein kritisiert, weder bestätigt noch für falsch erwiesen. Deutlich wird vielmehr, daß die Postulatenlehre in ihren einzelnen Postulaten und deren Voraussetzungen jeweils bestimmter, besonderer Ausdruck ihres unterschiedlichen Verhältnisses zum höchsten Gut ist. Die nunmehr bewußt gewordene Bestimmtheit und Besonderheit erlaubt es nicht mehr, von einem einzigen Verhältnis zum höchsten Gut bzw. einem einzigen Selbst- als Hoffnungsbewußtsein zu sprechen, das für das (schlechthin allgemeine) Verhältnis gehalten wird und gehalten werden soll. Vielmehr werden so mehrere Weisen der Verhältniskonstellation zum höchsten Gut oder zur Glückseligkeit eröffnet. Sie stellen bestimmtere Kategorien hoffenden Bewußtseins dar, hängen aber auch prozessual zusammen.

Den einzelnen Postulaten und ihren Voraussetzungen entsprechend handelt es sich um ein primär *moralisch* fundiertes Hoffnungsbewußtsein, das aber zugleich, freilich indirekt (über Gott als die höchste Vermittlungsinstanz) sinnlich erfülltes Hoffnungs- bzw. Glücksbewußtsein sein will und sein soll. Das Zur-Sprache-Bringen der Postulatenlehre läßt, zweitens, ein *final* fundiertes Hoffnungsbewußtsein begreifen, das primär den Endzweck der Welt intendiert und dennoch zugleich nicht von sich selbst, seiner eigenen Freiheit und Sittlichkeit lassen soll. Begriffen wird, drittens, ein *natürliches und sinnliches* Selbst- bzw. Hoffnungsbewußtsein, das primär den Endzweck seiner selbst, sein Glück, intendiert, aber zugleich eben auch seine Freiheit als eine sittliche, strikt nicht-sinnliche, will und wollen soll sowie den Endzweck der Welt.

Moralisches, finales und sinnliches Selbst- bzw. Hoffnungsbewußtsein sind aber nur Grundkategorien, in denen sich im Rahmen Kantischer Konzeption die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit universaler Hoffnung auf Versöhnung stellt. Aufgrund des widersprüchlichen Zusammenhangs der Kategorien der unterschiedlich fundierten Gestalten des Hoffnungsbewußtseins „tut sich ein ganzer Kreis von Postulaten auf“,² der als der genau bestimmte Ausdruck der Bewegung konkreter Hoffnungseinstellung wie Hoffnungsverstellung zu begreifen ist. Dazu Hegel: „Zuerst also ist das moralische Bewußtsein überhaupt vorausgesetzt; die Pflicht gilt ihm als das Wesen, ihm, das *wirklich* und *tätig* ist und in seiner Wirklichkeit und Tat die Pflicht erfüllt.“³ Das moralische Bewußtsein aber „erfährt, daß die Natur unbekümmert darum ist, ihm das Bewußtsein der Einheit seiner Wirklichkeit mit der ihrigen zu geben, und es also *vielleicht glücklich* werden läßt, *vielleicht* auch *nicht*. Das unmoralische Bewußtsein dagegen findet vielleicht zufälligerweise seine Verwirklichung, wo das moralische nur *Veranlassung* zum Handeln, aber durch dasselbe nicht das Glück der Ausführung und des

² 427.

³ 425.

Genusses der Vollbringung ihm zuteil werden sieht. Es (das moralische Bewußtsein, E. S.) findet daher vielmehr Grund zu Klagen über solchen Zustand der Unangemessenheit seiner und des Daseins und der Ungerechtigkeit, die es darauf einschränkt, seinen Gegenstand nur als *reine Pflicht* zu haben, aber ihm denselben und *sich* verwirklicht zu sehen, versagt.

Das moralische Bewußtsein kann nicht auf die Glückseligkeit Verzicht tun, und dies Moment aus seinem absoluten Zwecke weglassen.⁴ „Dies geforderte Dasein oder die Einheit beider (der Natur und Freiheit wie auch des Gedankens und der Wirklichkeit im Handeln, E. S.) ist darum nicht ein Wunsch oder, als Zweck betrachtet, nicht ein solcher, dessen Erreichung noch ungewiß wäre, sondern er ist eine Forderung der Vernunft oder unmittelbare Gewißheit oder Voraussetzung derselben (gerade insofern sie sich in Freiheit sittlich selbst bestimmt, E. S.).“⁵

Dieser ersten postulierten, gleichsam objektiven Einheit von Natur und vernünftiger Freiheit entspricht das andere Postulat von der (subjektiven) Einheit der Sinnlichkeit in Gestalt des leibhaftigen Wollens, der Triebe und Neigungen mit dem individuellen Selbstsein. „Diese Einheit ist gleichfalls ein *postuliertes Sein*, sie ist nicht *da*; denn was *da ist*, ist das Bewußtsein oder der Gegensatz der Sinnlichkeit und des reinen Bewußtseins.“⁶ „Die Vollendung aber ist nicht wirklich zu erreichen, sondern nur als eine *absolute Aufgabe* zu denken, d. h. als eine solche, welche schlechthin Aufgabe bleibt. Zugleich ist jedoch ihr Inhalt als ein solcher zu denken, der schlechthin *sein* müsse und nicht Aufgabe bleibe; es sei nun, daß man sich in diesem Ziele das Bewußtsein ganz aufgehoben, oder auch nicht, vorstelle; wie es eigentlich damit zu halten, läßt sich in der dunklen Ferne der Unendlichkeit, wohin eben deswegen die Erreichung des Zieles zu schieben ist, nicht mehr deutlich unterscheiden.“⁷

„Das erste Postulat war die Harmonie der Moralität und der gegenständlichen Natur, der Endzweck der *Welt*; das andere die Harmonie der Moralität und des sinnlichen Willens, der Endzweck des *Selbstbewußtseins* als solchen.“⁸ „Was aber diese beiden... Endzwecke, die gedacht sind (als denkbar und denk-notwendig praktisch postuliert sind, E. S.) als Mitte verbindet, ist die Bewegung des *wirklichen* Handelns selbst.“⁹

Was Hegel durch das Aufnehmen der einzelnen Forderungen in die Bewegung wirklichen Handelns entdeckt und im weiteren darstellt, ist nicht unmittelbar eine andere und neue, bessere generelle Antwort auf die Frage, wie denn das Dilemma zu lösen sei, sondern es wird erst einmal die besondere Relativität und Korrelativität der jeweiligen Forderung aufgezeigt und die Hegelsche Auskunft heißt: so, wie man die Frage nach dem höchsten Gut stellt oder, ganz praktisch formuliert, so, wie man hofft, so hat man jeweils die Antwort – auch dann, wenn diese sich voll wirklich erst in der Zukunft oder in einem Jenseits erfüllen sollte. Da die Kantische Antwort widersprüchlich ist und das Handeln nicht wirklich befriedigen kann, so

⁴ 426 f.

⁵ 427.

⁶ 428.

⁷ 428.

⁸ 429.

⁹ 429.

heißt das zunächst nur, daß die Frage bei Kant falsch gestellt war und es gilt, die Struktur der Falschfrage zu begreifen. Erst so eröffnet sich die Richtung einer Lösung.

Mit der Bewußtwerdung der Möglichkeit falscher Frage-Antwort-Konstellation, die das Problem des Hoffens verwandelt und nicht nur auf dieselbe Fragestellung nur eine bessere, befriedigendere Antwort zu geben versucht, ist aber zunächst einmal nur ein angemesseneres Problembewußtsein ausgesprochen, noch nicht aber gründlich begriffen. Es gibt nach Hegel nämlich eine Befriedigung daran, falsche Fragen zu stellen, insbesondere, wenn sie mit dem konkreten Lebensvollzug zutiefst zusammenhängen – wie die Fragen nach dem höchsten Gut bzw. der Glückseligkeit. Solche Befriedigung durch Falschfragen und Falschantworten praktischer Vernunft kennt zwar notwendigerweise auch ihren Schmerz und ihr Leiden, aber vergleichsweise handelt es sich eben auch um Befriedigung. Über die Befriedigung an bestimmten, besonderen, falschen Voraussetzungen hinaus (etwa der Trennung zwischen Freiheit und Natur) gibt es nach Hegel auch eine Befriedigung, sich im allgemeinen über dergleichen Voraussetzungsbeziehungen und ihre Vertracktheiten nicht klar werden zu wollen, sie deswegen am besten gleich gar nicht erst zu artikulieren.

Des weiteren *gibt* es nach Hegel nicht nur Denk- und Sprachverbote, falsche Fragestellungen bewußt zu machen, vielmehr entstehen sie aus dem postulatorischen Begriff von universaler Hoffnung sogar mit einer gewissen Zwangsläufigkeit und machen eben gerade das aus, was Hegel „Weltanschauung“ in diesem Falle, „moralische Weltanschauung“,¹⁰ nennt.

Diesen Zusammenhang entwickelt das Kapitel „b) Die Verstellung“:¹¹ „Die moralische Weltanschauung ist... in der Tat nichts anderes als die Ausbildung dieses zum Grunde liegenden Widerspruchs nach seinen verschiedenen Seiten; sie ist, um einen Kantischen Ausdruck hier, wo er am passendsten ist, zu gebrauchen, ein *ganzes Nest* gedankenloser Widersprüche.“¹² Die Entstehung der Verstellung und die Bewegung der Verfälschung wie ihre (relative) Befriedigung daran artikuliert Hegel so: „Das Bewußtsein verhält sich in dieser Entwicklung so, daß es ein Moment festsetzt und von da unmittelbar zum anderen übergeht und das erste aufhebt; wie es aber nun dies *zweite aufgestellt hat, verstellt* es auch dasselbe wieder und macht vielmehr das Gegenteil zum Wesen. Zugleich ist es sich seines Widerspruchs und *Verstellens auch* bewußt, denn es geht von einem Momente *unmittelbar in Beziehung* auf dieses selbst zu dem entgegengesetzten über; *weil* ein Moment keine Realität für es hat, setzt es eben dasselbe als *reell*, oder, was dasselbe ist, um *ein Moment* als an sich seiend zu behaupten, behauptet es das *entgegengesetzte* als das ansichseiende. Es bekennt damit, daß es ihm in der Tat mit keinem derselben Ernst ist.“¹³

Diese Befriedigung am Wechsel und der Verwechslung der jeweiligen Affirma-

¹⁰ 424.

¹¹ 434.

¹² 434.

¹³ 434 f.

tionen und des damit gegebenen Unerntes des Selbstbewußtseins in seinen fundamentalen Beziehungen (einschließlich der damit auch gegebenen Entlastungen) ist für Hegel eine „schwindelnde Bewegung“ – schwindelnd im Doppelsinne von Falschheit und Bodenlosigkeit. Für die durch die Postulatenlehre begründete, über sich selbst aber nicht verständigte Hoffnung heißt das: explizit weiß sich das universale Hoffnungsbewußtsein ausschließlich moralisch unbedingt fundiert, in Wirklichkeit, d. h. in seinem konkreten Handeln, darf es auch wieder nicht zu sehr auf seine freiheitlich-moralische Selbstbestimmung setzen, weil es sich als solches dem Prinzip nach gewissermaßen anti-bedingt, dem Lebensvollzug nach sogar kompensatorisch-kompromißhaft, triebökonomisch sinnlich fundieren muß. Gerade wenn die sittliche Selbstbestimmung oder Freiheit eigentlich „die Triebfeder der Triebe, der Neigungswinkel der Neigungen,“¹⁴ sein soll, kann es der Freiheit, um ihrer selbst willen, damit auch wieder nicht ernst sein. Gerade die strikt und ausschließlich moralische Begründung von Hoffnung eröffnet, ihrer verstellten Kehrseite nach, die Unterstellung einer strikt und ausschließlich sinnlichen Fundierung von Hoffnung, eben das, was gar nicht sein sollte.

Das wirkliche Handeln bringt es also an den Tag, daß das Handeln, insbesondere das Hoffnungshandeln, an sich selbst bereits immer schon, sofern es wirklich geschieht, einen Zusammenhang von Sinnlichkeit und Freiheit vollzieht, und daß die prinzipielle Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Freiheit nur theoretisch richtig und befriedigend, praktisch aber verfälschend und auch unsinnig ist. Möglich ist das Ernstnehmen der Unterscheidung dem Scheine nach nur dann, wenn, wie das die moralische Weltanschauung nach Hegel tut, sie vom Handlungszusammenhang abstrahiert. Das Begreifen der moralischen Weltanschauung aber deckt auch und insbesondere ihren von ihr vorausgesetzten und verstellten Handlungszusammenhang auf und kann begreifen, daß deren grundlegende Begriffe wie „Sinnlichkeit“ und „Freiheit“ samt deren prinzipieller Unterscheidung zwar, im gegebenen Rahmen, ganz richtig, in Wahrheit aber handlungsabstrakt und bloß verständig (fixiert und fixierend) artikuliert sind, als solche verallgemeinert, aber falsch werden und verfälschend.

Die Beziehungslosigkeit der moralischen Weltanschauung zum wirklichen und konkreten Hoffnungshandeln und die damit gegebene Gedankenlosigkeit einschließlich ihrer Verstellung ist aber ganz sinnlos auch wieder nicht, und zwar gerade für und im Namen eines ganz bestimmten, speziellen Handlungs- und Hoffnungsinteresses, das durch eben die Begriffe der moralischen Weltanschauung universal und fundamental gleichermaßen praktizierbar wie verschweigbar wird. Diese Handlungs- und Hoffnungswünsche im Labyrinth der Irrungen und Wirrungen des nach Versöhnung in Natur und Geschichte sich sehnenenden Selbstbewußtsein expliziert Hegel in dem Kapitel: „c) Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung.“¹⁵

Dieses Kapitel bringt Zusammenhänge zur Sprache, die als Orientierungskate-

¹⁴ 438.

¹⁵ 445.

gorien sehr aufschlußreich sind und auch heute noch nichts an Aktualität verloren haben, obwohl sie sich direkt nur auf die unendlich-sehnsuchtsvolle Innerlichkeit des großen Individuums der Romantik beziehen. Diese Kategorien sind als Verständigungs- und Selbstverständigungsangebote hoffnungsvollen Bewußtseins auch im Zusammenhang zeitgenössischer und gegenwärtiger Fragestellungen – etwa im Hinblick auf Blochs „Hoffnung als Prinzip“ – noch kaum erschlossen.

Im Aufdecken und Entwickeln von Verständigungskategorien falsch-richtig hoffnungsvollen Bewußtseins im Kontext der „moralischen Weltanschauung“ zeigt sich, als Leitfaden der Ariadne, ein Hoffnungsverständnis im Sinne einer Elementarkategorie praktischer Vernunft – praktische Vernunft von Hegel nunmehr aber anders als von Kant verstanden. Die Postulatenlehre wird von Hegel immer durchgreifender und vollständiger begriffen: nicht als Theorie dessen, wofür sie sich ausgab: als Anhangs- bzw. Voraussetzungstheorie des endlichen, auf sinnliche Erfahrung – im Kantischen Sinne – angewiesenen und von dieser beschränkten Menschen, sondern selbst bereits als Ausdruck eines bestimmten Handelns und Handelns wollens, also auch eines bestimmten so und nicht anders Hoffenwollens, ja Hoffenmüssens.

Die Frage so stellen, wie Kant sie stellt, und die Postulate so aufstellen, wie dies Kant tut, ist für Hegel Ausdruck einer bestimmten, gedankenlos gesetzten und vorausgesetzten Grund- und Falschstruktur des Verhältnisses von Denken und Sein, Begriff und Wirklichkeit, genauer: vom Begriff dessen, wie Begriff geschieht. Und dieses, über sich selbst nicht verständigte, Begriffsgeschehen bezeugt seinerseits nichts anders als ein bestimmtes so und nicht anders Handelnwollen und Handelnmüssen, auch wenn und gerade weil es sich bei Kant darstellt in der Beziehungslosigkeit oder Abstraktion der Postulatenlehre vom menschlichen Handeln. Dies gerade ist in aller Differenziertheit der Kritik der moralischen Weltanschauung und ihrer unterschiedlichen Positionen von Hegel als durchgehender Mangel erkannt, nämlich daß Kants Postulatenlehre, obwohl sie Antwort geben möchte auf die praktische Frage: Was dürfen wir hoffen?, ein Verhältnis zum menschlichen Handeln nicht herstellt, genauer begriffen sogar verweigert. Aufgrund der immanenten Widersprüche und Konflikte und der durchgängigen, impliziten Abstraktion vom Handeln bei gleichzeitiger expliziter, radikaler Beziehung aufs menschliche Handeln, sogar im höchsten Sinne, heißt die Postulatenlehre ernstnehmen, in einen Konflikt hineingezogen werden, der, als solcher begriffen, eine bestimmte Konstellation struktureller Handlungsunfähigkeit besagt. Die strukturelle Handlungsunfähigkeit wird zur Handlungsverweigerung und damit auch Hoffnungsverweigerung dann, wenn sie als solche nicht begriffen und zum Ausdruck gebracht werden darf. So gesehen, ist de facto die Kantische Handlungsvernunft der über sich selbst unverständigte Ausdruck von Handlungs- und damit auch Hoffnungsverweigerung – unverständigt, aus Naivität oder Verzweiflung, oder weil die Verhältnisse nun einmal so sind? Auch hier ist die Nähe zur „Kritischen Theorie“ und auch zu Blochs „offenem System“ der Hoffnung als „Prinzip“ größer, als meist angenommen wird.

Für Hegel werden durch die Verständigungsarbeit an der Postulatenlehre deren Begriffe, aber vor allem deren Grundbegriffe wie der der „Theorie“ und der

„Praxis“ selbst dialektisch-kritisch lesbar und begreifbar als Ausdruck eines einzelnen, sich gleichwohl verallgemeinern wollenden, universalen Welt und Selbstverständigungsinteresses, das sein Grund in einer sprachvergessenen oder sprachverweigernden, strukturellen Handlungs- und Hoffnungsunfähigkeit hat. Dies macht aus dem – von Hegel nicht kritisierten – sittlichen Freiheitsdenken Kants eine Weltanschauung in moralischer und praktischer Absicht. In ihr soll ein „Zwischenzustand der Nichtvollendung das Gültige“¹⁶ sein – „ein Zustand, der aber doch ein *Fortschreiten* zur Vollendung wenigstens“ auch ermöglichen soll. Dieser „Zwischenzustand“ oder „Mittelzustand“¹⁷ wird jedoch durch die Postulatenlehre gerade mit Aussicht auf Überwindung und Vollendung festgeschrieben. Darüber hinaus wird für Hegel durch die Verständigungsarbeit an der Postulatenlehre Kants ein neues und verwandeltes Verständnis von praktischer Vernunft als Handlungsvernunft möglich. Selbst das Handlungs- und vor allem sprachvergessene, postulatorisch praktische Denken Kants vernimmt nämlich bereits schon mehr vom wirklichen menschlichen Handeln, als es seinem Begriff nach wissen dürfte: es vollzieht bereits eo ipso durch sein, auch selbst postulatorisch strukturiertes, Handeln in wirklicher und konkreter Weise einen Zusammenhang von Sinnlichkeit und Selbstbewußtsein, von Natur und Freiheit, von Welt und Geschichte und weiß dies auch. Nicht erst, wie postulatorisch projiziert, der glücklich und seligmachende Vollendungszustand würde solchen Zusammenhang herstellen, vielmehr vollzieht das geringfügigste, sogar falsche oder auch unmoralische Handeln diesen Zusammenhang, ist seine, wenn man so will, Herstellung wie Zusammenstellung. Und es vergegenwärtigt auch eine der jeweiligen Konstellation entsprechende Offenbarkeit seiner, wenn auch eher in der Form des Leidens oder der Gleichgültigkeit als der des Glücks. Dieses Leiden kann aber durch die Kategorien der moralischen Weltanschauung nicht ausgetragen und verwandelt werden. Sie ist nicht nur sprachvergessen im Sinne des praktisch gleichgültigen Begriffes, sondern in ihrem wirksamen Anerkennungskonflikt und -unglück auch mitteilungslos. Sie kann nicht für das danken, was handelnd immerhin dadurch, daß Menschen noch einigermaßen sinnvoll leben und miteinander umgehen können, noch gegenwärtig ist, noch um das trauern, was leidvoll und sinnlos ist und in Bewegung zu bringen wäre auf ein anderes, neues sprachlich-mitmenschliches Verständigungs- und Anerkennungs- wie Selbstanerkennungsniveau hin. Lapidar dazu Hegel: „Das moralische Bewußtsein... ist noch *stumm*, bei sich in seinem Innern verschlossen, denn in ihm hat das Selbst noch nicht Dasein, sondern das Dasein und das *Selbst* stehen erst in äußerer Beziehung aufeinander.“¹⁸

Positiv heißt dies nun für Hegels eigenes Handlungsverstehen: „Wir sehen hiermit wieder (d. h. wie am Schluß des Kapitels über die Bildung, E. S.) die *Sprache* als das Dasein des Geistes.“¹⁹ „Der Inhalt, den die Sprache hier gewonnen, ist nicht mehr das verkehrte und verkehrende und zerrissene Selbst in der Welt der

¹⁶ 439.

¹⁷ 439.

¹⁸ 458.

¹⁹ 458.

Bildung²⁰ und, wie sich nun hinzufügen läßt, des konflikthafter-stummen Selbst der moralischen Weltanschauung. „Die Sprache aber tritt nur als die Mitte selbständiger und anerkannter Selbstbewußtsein(e) hervor.“²¹ Dieses und nicht das bloß moralische Selbstbewußtsein „vernimmt ebenso sich, als es von den anderen vernommen wird, und das Vernehmen ist eben das zum *Selbst gewordene Dasein*“.²² „Der Inhalt der Sprache... ist *das sich* (in diesem Sinne, E. S.) *als Wesen wissende Selbst*. Dies allein spricht sie (die Sprache, E. S.) aus, und dieses Aussprechen ist die wahre Wirklichkeit des Tuns und das Gelten der *Handlung*.“²³

Im Hinblick auf die Letztversöhnungsinstanz der Postulatenlehre, die Kant, freilich nicht beim alten – jüdischer, christlicher oder griechischer Überlieferung – bleibend, immer noch Gott nennt, schließt Hegels Auseinandersetzung mit diesem Denken mit einem ebenfalls verwandelten Gottesverständnis. „Wer also sagt, er handle so aus Gewissen (oder wirklicher Überzeugung, E. S.), der spricht wahr, denn sein Gewissen ist das wissende und wollende Selbst. Er muß dies aber wesentlich *sagen*, denn dies Selbst muß zugleich *allgemeines* Selbst sein. Dies ist es nicht in dem *Inhalt* der Handlung, denn dieser ist um seiner *Bestimmtheit* willen an sich gleichgültig; sondern die Allgemeinheit liegt in der Form derselben; diese Form ist es, welche als wirklich zu setzen ist; sie ist das *Selbst*, das als solches in der Sprache wirklich ist, sich als das Wahre aussagt, eben darin alle Selbst anerkennt und von ihnen anerkannt wird.“²⁴ Das moralische Selbstbewußtsein, „welches das Heraustreten seines Innern in das Dasein der Rede verweigert und dem bösen die Schönheit seiner Seele, dem Bekenntnisse aber den steifen Nacken des sich gleichbleibenden Charakters und die Stummheit, sich in sich zu behalten... entgegensetzt“,²⁵ macht auch den Gott zu einer zum Schweigen verurteilten, handlungssohnmächtigen, gleichwohl allmächtig sein sollenden Instanz. Dem – von Hegel artikulierten – Sprachhandlungsvernehmen ist der Zusammenhang von Sinnlichkeit und Freiheit, Natur und Selbstbewußtsein in „seinem Geist und Herzen, seinem Selbst *gegenwärtig*“ – „es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen“.²⁶

Damit schließt Hegels Kapitel der Kritik der moralischen Weltanschauung sowie der Darstellung und Bildung verwandelnder und verwandelter Kategorien der Verständigung über hoffendes Handeln. Dies ist nun auch die Stelle, an der Ernst Bloch einsetzt.

²⁰ 458.

²¹ 458 f.

²² 458.

²³ 459.

²⁴ 460.

²⁵ 469.

²⁶ 472.

III.

Die tragende Erfahrung, die das gesamte Denken und Schreiben von Ernst Bloch bestimmt, ist nämlich jene Art versammelnder und verdichtender, das höchste Gut zur Erscheinung bringender Vergegenwärtigung, wie sie Hegel am Ende des Geistkapitels der „Phänomenologie“ artikuliert und die in der Tradition auch „illuminatio“ heißt. Es ist die Erfahrung einer Geschichtsvergegenwärtigung als Erleuchtung, die, je nach sprachlich-kulturellem Interpretationshorizont unterschiedlich, im Zusammenhang Kantischer Sprache und Begrifflichkeit aber ausgedrückt werden kann als die Versöhnung von Natur und Freiheit, die als Verwirklichung des höchsten Gutes offenbar und gegenwärtig wird und in der der Mensch seine Erfüllung findet – eine Versöhnung, die Kant zwar postuliert, aber eben auch bloß postuliert hatte.

Bloch bekennt sich in „Geist der Utopie“ ausdrücklich zur Erfahrung einer „illuminatio“. Sie ist es, die ihn philosophisch auf den Weg bringt und die offenbar auch dann noch trägt, wenn die philosophische Form ihrer Mitteilung versagt, scheitert oder sich sogar gegen sie kehrt. „Vielleicht glaubte Nietzsche an das, was er sagte, vielleicht auch Schopenhauer, der gewaltig Erlebende, vielleicht auch Spinoza, der nicht widerrief, aber allen fehlt das selbst ‚Gesehenhaben‘, das selbst ‚Erlebthaben‘ und der Tag von Damaskus ist nicht zu ersetzen.“²⁷

In dieser Erfahrung teilt sich Bloch jenes schwerst Mitteilbare mit, nämlich Hoffnung und Erfüllung von Hoffnung, und zwar in einem ebenso persönlichen wie allgemeinen, fundamentalen wie universalen Sinne. Es besteht nunmehr für Bloch – ähnlich wie für Walter Benjamin²⁸ – das Problem, das einzige Problem gleichsam, nämlich: wie diese Erfahrung verstehen, auslegen und begreifen und in welcher Sprache, welchem Überlieferungskontext sie anderen verständlich machen und mitteilen. Von vorneherein ist für Bloch klar, daß solcher Versöhnungserfahrung nicht ein Problem der bloßen Information oder der begrifflich-analytischen Reflexion, freilich auch nicht nur des Geschichte- und Geschichtenerzählens ist, sondern ein Mitteilungsproblem aufgibt. Die verwandelnde Hoffnungs- als Versöhnungserfahrung ist aus Mitteilung offenbar und gegenwärtig geworden und will selbst mitgeteilt werden, sie geschieht durch Kommunikation (nicht durch Reflexion oder allenfalls in einer Art Reflexion durch Kommunikation). Philosophisch entsteht somit das Problem: gibt es eine Art Reflexion, die als solche Kommunikation ist? Die Erfahrung des Angesprochenwerdens im „Tag von Damaskus“ mit der Anspielung auf die Verwandlung des Saulus zum Paulus, und der aus dem Antworten folgende Auftrag, stellt sich für Bloch als die Aufgabe der Welt- und Geschichtsauslegung wie -verwandlung aus der Erfahrung elementarer Versöhnung und der daraus entstehenden fundamentalen wie universalen Hoffnung. Die Erfahrung war in ihrer Mitteilung nicht verständnis- und in diesem Sinne

²⁷ E. Bloch, Geist der Utopie, Faksimile-Ausgabe von 1918, Gesamtausgabe Bd. 16 (1971) 361 f. (Signatur im folgenden: U plus Seitenzahl).

²⁸ Vgl. Bewußtmachende oder reflektierende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins 1972, in: J. Habermas, Kultur und Kritik. Vermischte Aufsätze (1973) 302 ff.

vernunftlos. Aber um welche Art von Vernunft handelt es sich und wie läßt sich darüber noch einmal verständigen? Welcher Art der Verständigung und Selbstverständigung bedarf diese Art Vernunft- als Versöhnungserfahrung?

„Mich wundert, daß ich fröhlich bin!“ – ist eine andere Form der Aussage von Versöhnungserfahrung, die eine offenbar aus den gegebenen Verhältnissen nicht ableitbare oder erklärbare Grundlosigkeit artikuliert, die trotz Not und Leid, für das konkrete, gegenwärtige Welt- und Selbstverständnis dennoch den wirksamsten Grund bedeutet. So kann Bloch auch sagen: „Daß er möglich ist, der Humor, bedeutet nicht, unter Tränen zu lächeln in dem Sinn, daß man jederzeit aufs Neue in Träumen eingesperrt, sein Leben glücklich und vornehm führen könnte, indes der Grund der Welt unverändert, real traurig sei. Sondern sein Leichtmachen, Hinausheben bedeutet gerade – und hier blitzt ein feiner, rätselhafter Lichtstrahl, ein nur von innen genährtes, unerklärliches, in nichts geschütztes, mystisches Wissen in Leben herein –, daß darin etwas nicht stimmt, daß die Tränen nicht ganz ernst zu nehmen sind gegen unsere unsterbliche Seele, so entsetzlich real sie auch mitsamt dem Weltgrund erscheinen mögen, dem sie entstammen.“²⁹

Dieses feine, rätselhafte, beglückende Licht betrifft aber nicht nur die eigene Existenz und ihre Tröstung im Privaten und Intimen, vielmehr hat das Licht zu tun mit der Stimmigkeit des Gangs der Geschichte, der Wahrheit wie Unwahrheit der Welt: „Wie wir wandern, so will die Welt selber in unserer Wanderschaft zu Ende wandern. Mit uns wachen die Dinge auf, völlig jenseits ihrer gerade zuständlichen Logik, und treiben in der objektiven Phantasie. Wir aber machen uns Licht, um zu sehen, um Licht zu schlagen, und nicht, um zu zeigen, daß alles gut sei, daß alles unter allen Umständen zur Philosophie komme. Es ist nicht zu verstehen, wie man den Abstand nicht noch furchtbarer sah, wenn man die Idee hatte, wie man durch die Idee nun gar noch zu Idealisten werden konnte, mag unserer Seele auch der Funke ihres Endes noch so unauslöschlich, unbeirrbar zur apokalyptischen und doch erst zur apokalyptischen Seligkeit hingeboren erscheinen. Darum herrscht in allem, was wir gestalten, ewig gestalten... ein Sturm, der aus dem Maßlosen der Menschennatur stammt und zu dem Maßlosen auf Erden, zu der Stichflamme des Worts, zu dem ausgesprochenen Individuum ineffabile, zu dem Zerreißen der Vorhänge, zu dem Rauch und Donner der gesprungenen Türen und dem Feuer, in dem sich das Wir und das Unsterbliche Gottes zur Höhe trägt, zu dem über alle Maße und Begriffe hinaus Unbegreiflichen, zu den Füßen des Messias und dem ruhend absoluten Pleroma der Liebeslust hindrängt. Es gibt noch nichts, das dieses einfakte, wo wir uns unbekannt treiben, im Dunkel versunken. Es gibt noch nicht einmal eine Einsicht in die schweren Vorgänge, die sich fast schon ohne uns in der eigenen Form der Auflösung und Heraufkunft, in dem ruhigen, richterlichen sich Umsetzen der Geschichte und Wiederaufrollen unserer Aktualität abspielen. Aber ihr Gedachtwerden steht vor der Tür... in treibender Existenz, im Dunkel, im Urproblem des gelebten Augenblicks, das Umgedachtwerden der Welt auf ‚den großen Menschen‘ in ihr steht vor der Tür... Es gilt einen Begriff zu finden, der sich bemüht, alles Vergangene neu zu betreiben und das Zukünftige neu zu

²⁹ U 75.

beraten, ... einen Begriff, der dazu verhilft, überall und in allen Teilen und Sphären der Welt die Pforten Christi zu öffnen, das Ende der Geschichte zu entdecken, Gott zu rufen, wie er am Ende der Geschichte sein wird, hinter dem ungeheuren Problem einer Kategorienlehre der unfertigen Welt. Gerade dieses, daß wir Menschen nicht entsagen können, gießt ein anderes Gewißsein aus, als das erloschene Hinnehmen des Glaubens und schenkt unserer Logik endlich die wohlbesprechbaren Flammen einer Wahrheit, die nicht mehr nimmt, sondern gibt, die nicht mehr begreift, sondern mit Werken und Gebeten erneuert. Denn das Nichtwissen ist der letzte Grund für die Erscheinung dieser Welt, und darum eben konstituiert das Wissen, der in unser Dunkel und die unkonstruierbare Frage einschlagende Blitz dereinstiger Erkenntnis auch den unausweichlich ausreichenden Grund für die Erscheinung, für das Angelangtsein in der anderen Welt.³⁰

Wie diese Sprache, mit ihren eigentümlichen Beziehungen zu jüdisch und christlich biblischen Überlieferungen und zu bestimmten kulturellen Rezeptionen, zeigt, ist das Element und der Ort solcher ekstatischer Mitteilung die expressionistische Werk- und Wirkensgemeinschaft Anfang unseres Jahrhunderts – eine Sprache, die damals im Vergleich mit anderen Literaten und Künstlern des Expressionismus nicht ausnehmend ungewöhnlich ist. Läßt sich der Erfahrungszusammenhang und der daraus sich erzeugende Lebens- und Mitteilungswille auch in der Begrifflichkeit und Sprache philosophischer Traditionen reflektiert zum Ausdruck bringen? Für Bloch, zunächst, nicht. Die philosophischen Traditionen, die er kennengelernt hatte, verurteilen ihn eher zur Sprachlosigkeit. Der Neukantianismus, den Bloch in seinem Studium kennengelernt, liegt weitab von derartigen Mitteilungserfordernissen und -bedürfnissen. Und auch der ihm später durch seinen Freund Georg Lukács vermittelte Neuhegelianismus liegt mit dem darin formulierten Praxisproblem auch woanders, als daß sich darin wiederfinden ließe, was Bloch nunmehr zum elementaren Lebens- und Mitteilungsbedürfnis geworden ist. Am ehesten scheint noch ein apokalyptisch verstandener und verwandelter Maximus eine Sprache zu geben, in der diese Art „objektive Phantasie“, ebenso radikal wie universal, sich sagen läßt. Das jedenfalls ist die Auskunft Blochs in seinem Erstlingswerk „Geist der Utopie“ von 1918. Die adäquateste Sprache läßt sich für Bloch aber in diesem Werk vor allem im künstlerischen Sprachhandeln, insbesondere dem Handeln und Mitteilen der Musik, der Vergegenwärtigung ihrer Geschichte,³¹ finden. „Geist der Utopie“ stellt denn auch eine gewisse Absage an die Philosophie dar – mit der dennoch ausgesprochenen Hoffnung, eine eigene Kategorienlehre zu finden – eine Kategorienlehre, die am ehesten noch in der Geschichte europäischer Kunsttraditionen vorgebildet zu sein scheint. Was „Geist der Utopie“ im kleinen und großen künstlerischen Ausdruckshandeln an Verständigungs- und Mitteilungsarbeit leistet, ist gleichsam das kanonische Themenmaterial für das gesamte weitere Werk Blochs – durch- und ausgearbeitet zu einer großen „Enzyklopädie der Hoffnung“. So vielfältig und weitgestaltet diese

³⁰ U 387 ff.

³¹ U 79 ff.

Enzyklopädie in „Das Prinzip Hoffnung“ wie im gesamten weiteren Werk auch werden mag, Bloch bekennt: „... schließlich ist alles, was einem begegnet und auffällt, dasselbe“.³²

Wie aber entwickelt sich die reflektiert-begriffliche, philosophische Kategorienbildung im nun folgenden Werk? Ohne dies hier im einzelnen darlegen zu können,³³ muß man sagen, daß die Kategorienbildung im gesamten Werk Blochs nicht zu einer einigermaßen zureichenden Artikulation, geschweige zu einem sinnvollen Zusammenschluß (nicht einem ein für allemal fertigen Abschluß) gekommen ist, ja die Kategorien des später entfalteten „offenen Systems“ stellen in grundlegenden Zusammenhängen und Strukturen geradezu eine Verkehrung des expressiven Erfahrungszusammenhangs und seines Mitteilungswillens dar. Sie lassen sich verstehen und, wenn man will, erklären,³⁴ sogar als Inversion abgebrochenen Erfahrungsflusses, als steckengebliebenes Ausdruckshandeln und als scheiternde und gescheiterte Mitteilungsform. Das hatte Adorno schon sehr früh erkannt und trotz, ja wegen seiner Verwandtschaft zum „expressionistischen Motiv“ hellichtig diagnostiziert: „Zuweilen embrouilliert sich Bloch mit ‚allem Starken‘, schwärmt für ‚offene und kollektive Schlacht‘, die da ‚zu dem Unsrigen zwingen soll‘.“³⁵ Dann ist von dem ursprünglichen Hoffnungszuspruch nur noch „eine Art von Lärm“ übriggeblieben, die sich vom Grandiosen, sei's vergangener Kunst, sei's vergangener Philosophie, imponieren läßt. „Von der Totale des deutschen Idealismus ist eine Art von Lärm übriggeblieben, an dem Bloch, der Musikalische und Wagnerianer, sich berauscht.“³⁶ Adorno resümiert: „Die Gestalt der ‚unkonstruierbaren Frage‘ wird zum System... der Allgemeinbegriff, der die Spur wegwischt und sie kaum wahrhaft in sich aufzuheben vermag, muß doch, um seiner eigenen Intention willen, reden, als wäre sie ihm gegenwärtig. Er verurteilt sich auf Überforderung auf Lebenszeit. Das übertäubt der expressionistische Schrei: die Gewalt des Willens, ohne den keine Spur entdeckt würde, arbeitet dem Gewollten entgegen... Ihre Nivellierung auf Intention frevelt an ihr, so wie, nach Hegels Einsicht in der Phänomenologie, Beispiele an der Dialektik freveln. Die Farbe, die Bloch meint, wird grau als Totale. Hoffnung ist kein Prinzip.“³⁷ Das zum, wie immer „offenen“, System einer Ontologie des Noch-Nicht gewordene Hoffnungsdenken scheitert.

Gründe für dieses Scheitern lassen sich kenntlich machen. Sie gehen nicht alle, wie Adorno noch meint, zu Lasten Blochs. Der Expressionismus von dem Bloch in seinem Alter nicht mehr viel wissen will, obwohl sein Schreiben und Denken davon bleibend mehr bestimmt ist als er zuzugeben bereit ist, hatte allgemein das Problem, esoterische Erfahrung verallgemeinern zu wollen und zu müssen. Aber

³² E. Bloch, Spuren, Gesamtausgabe Bd. 1 (1969) 17.

³³ Begründet ist die folgende Aussage in der Arbeit des Verfassers, Verwandlung des Denkens. Kritik und Logik des expressiven Denkens Ernst Blochs (erscheint bei Alber, Freiburg/München 1982).

³⁴ Verwandlung des Denkens, a. a. O. II. Teil, Abschnitt B.

³⁵ Th. W. Adorno, Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften Bd. 11 (1974) 237 f. (Signatur: NL).

³⁶ NL 237 f.

³⁷ NL 247 f.

die Energie des Mitteilungswillens mußte nicht selten unter dem Zwang der eigenen Verhältnisse wie der verzweifelten Notwendigkeit, sofort und unmittelbar alles zu ändern: das Esoterische exoterisch zu machen, umschlagen in eine Gewalttätigkeit des Mitteilens, die zum Verlust eben des Mitteilens führte und damit – bei bleibendem Willen zur Mitteilung – eine Institutionalisierung und Selbstinstitutionalisierung (im „Werk“) betreiben mußte, welche Realsetzung von Abstraktion, immer formeller und leerer werdend, produziert.

Das schwierige Verhältnis zwischen Esoterik und Exoterik war weder in der Geschichte europäischer Kunst noch Philosophie, noch Religion zum ersten Male im Expressionismus aufgetaucht. Bloch hat offenbar in einer Attitüde souveräner Einmaligkeit und Neuartigkeit seines Erfahrens und Denkens – „Vielleicht glaubte Nietzsche an das, was er sagte, vielleicht auch Schopenhauer, der gewaltig Erlebende, vielleicht auch Spinoza, der nicht widerrief, aber allen fehlt das selbst ‚Gesehenhaben‘ und das selbst ‚Erlebthaben‘ und der Tag von Damaskus ist nicht zu ersetzen“³⁸ – auf ähnliche Mitteilungskonflikte nicht bezug genommen und zumindest von deren Erfahrungen der Gefährlichkeit unmittelbarer, unreflektierter „Lösungen“ des Konfliktes nicht lernen wollen oder können. Andererseits ist eine bestimmte Attitüde souveräner Einmaligkeit ja wohl auch nichts anderes als das Resultat schwieriger und schlimmer Verständigungsverhältnisse, in der der einzelne sich gegen eine Übermacht von Unverständnis zur Wehr setzt – gegen das Unverständnis nicht zuletzt jener Massen des Volkes, in die das Licht der Erleuchtung gerade getragen werden soll. Der esoterisch-exoterische Mitteilungskonflikt wird von Bloch als Konflikt nicht recht wahrgenommen und zugelassen, schon gar nicht in genaue kritische Kategorien der Verständigungsarbeit übersetzt. Bloch greift vielmehr wieder zurück auf einen bestimmten Allgemeinbegriff als *die* europäisch-traditionelle Möglichkeit der Mitteilungsverallgemeinerung und überläßt, nie genau reflektiert, sehr pauschal, in Wahrheit sehr Blochisch, einer Art, seiner Art Marxismus die Last der Verständigungsarbeit. Der Blochsche Marxismus fungiert als ein Vehikel für die Verwirklichung des Allgemeinbegriffs. Für die Arbeit am Allgemeinbegriff selbst, die für Bloch immer mehr die Philosophie und nicht die Kunst wichtig werden läßt, greift er aber nicht so genau auf jene philosophischen Traditionen zurück, die ihm in seiner „ungeheuren Aufgabe einer Kategorienlehre“³⁹ durchaus hätten behilflich sein können. Trotz der im Werk Blochs manifesten vielfältigen Bezüge zur europäisch-philosophischen Tradition, bleibt solcher Bezug doch stets so allgemein, sei’s schematisch negierend, sei’s – als Vorläufer – selbstbestätigend positiv, daß eine genaue, kritisch-kommunikative und argumentative Kategorienbildung nicht zustandekommt.

Deshalb war es zwar sachlich, nicht aber historisch gesehen richtig, Blochs Hoffnungsdenken – wie oben – genau am Ende von Hegels Kritik der Kantischen Postulatenlehre in der „Phänomenologie“ und seinem Konzept des Sprach-Handlungs-Denkens beginnen und einsetzen zu lassen. Bloch bezieht sich in seinem gesamten, auch Hegel betreffenden Werk, nicht auf diese Stelle und setzt

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

damit auch ausdrücklich nicht so an. Dennoch hätte solcher genaue Ansatz in der Phänomenologie (denn im allgemeinen schätzt Bloch die Phänomenologie über alles, so daß Lukács sagen kann, Blochs Denken wäre eine Mischung aus Hebels Schatzkästlein und Hegels Phänomenologie des Geistes)⁴⁰ sehr nahegelegen und ist sachlich berechtigt. Nicht zuletzt aus solchen Gründen bleibt Blochs Kategorienbildung sehr unvollendet, und die scheinbare Vollendung in der Ontologie des „offenen Systems“ bedeutet eher deren Destruktion denn deren genuine, selbstverständigte Formation.

In sehr vorläufiger, bloß philosophisch beschreibender Weise lassen sich die Kategorien, wie sie in Blochs expressiv-literarischen Hoffnungsdarstellungen wirksam sind und von ihm selbst in den begrifflichen Partien seines Werkes nur teilweise reflektiert werden, wie folgt für sein tragfähiges Hoffnungsdenken zusammenfassen:⁴¹

1) Die in der Erfahrung der ‚illuminatio‘ zur Erfüllung kommende Hoffnung, die, mutatis mutandis, besonders auch in den großen Kunstwerken zum Vorschein kommt und deren ‚Spuren‘ Bloch auf vielen Wegen nachgeht, versteht sich als kommunikativ-sinnliches Licht-Wissen. Diese ‚illuminatio‘ als der eine Quell ihres vielfältigen Scheinens in der Geschichte entsteht aus Mitteilung und ist gemeint für Mitteilung, sie ist auf ein Wir-Leben und Wir-Wissen angelegt. Das Interesse der Artikulation, deren Sprache und Begriffe, ist zunächst und zuerst nicht auf Information, auch nicht Argumentation ausgerichtet. Solche Erfahrung zur Sprache bringen, will primär nicht erklären und beweisen, sondern mitteilen: durch überzeugen und bezeugen. Die Mitteilung des ‚Gesehenhabens‘ will einen leibhaftig-lebendigen und damit kommunikativ-sinnlichen Überzeugungsprozeß in Gang bringen, sie hat deshalb ansprechenden, anrufenden und beanspruchenden Charakter. Die expressive Sprache intendiert einen gemeinsamen Beziehungs- und Handlungszusammenhang, der auf Verständigung in einem fundamentalen und universalen Sinne aus ist: auf Welt als Menschheits- und Naturgemeinschaft; sie will selbst diesen Zusammenhang erzeugen und ist nicht bloß Information oder Reflexion für eine stets woanders gemachte oder zu machende Erfahrung. Welt ist Sprachhandlungsspiel⁴² und kommt durch eben das expressive Sprachhandeln zur Erzeugung und Erscheinung.

2) Das schöpferische Überzeugungs- und Handlungswissen bezieht sich zwar auf alles: die Natur und die Geschichte, insbesondere die Kunst und die Philosophie, ist aber nicht einfach identisch mit ihnen, kann aber alles transparent machen, ohne sich von außen her ein- und zuordnen zu lassen. Das Transparenz-Wissen als schöpferische Transparenzkraft der erleuchteten Welt-Seele realisiert wirkenden und wirksamen, verwandelnden Welt-Sinn auch angesichts der Verhältnisse, wie sie sind, und nimmt daher ebenso deren möglichen Sinn vorweg. Das Transparenz-Wissen ist – in diesem Sinne – utopisch.

⁴⁰ Gespräche mit Ernst Bloch, hg. von R. Traub u. H. Wiesner (1975) 34.

⁴¹ Die ausführliche Entwicklung dieser Kategorien in der Arbeit des Verf., *Verwandlung des Denkens*, a. a. O.

⁴² Dieser Begriff wie auch andere folgende zentrale Kategorien, entwickelt in: *Verwandlung des Denkens*, a. a. O., stammen vom Verfasser, nicht von Bloch.

3) Die Utopie im expressiven (und nicht abstrakt-ontologischen) Sinn ist nicht totalitär. Sie bezieht sich zwar auf den Sinn von allem und – im Werk Blochs – auf den Sinn von Vielem, aber sie führt ihre Bestimmung jeweils nur an Ort und Stelle aus, vollzieht ihre Aufgabe, ohne wissen zu müssen, wie sich die sprachhandelnde Sinnbewegung einordnet in ein Ganzes der Welt und Geschichte; sie weiß nur, daß in allem, was begegnen kann, die Wahrheit dieser Wissenskraft sich bewähren wird, weil sie selbst Herkunft und Identität von allem ist, was begegnet.

4) Dieses Transparenz- und Identitätswissen, als Herkunfts- und Zukunftsleben, steht als schöpferische Hoffnungsphantasie in Spannung, auch in Widerspruch zur vorhandenen, gegebenen Situation. Aus der Auseinandersetzung mit den gegebenen Verhältnissen und um diese voll austragen zu können, gestaltet sich das utopisch-präsentische Wissen expressiv. Um die Auseinandersetzung aufnehmen und sich elementar äußern zu können, ergreift das expressive Sprachhandeln nicht nur alle irgendmöglichen Mittel zur Mitteilung, vielmehr weiß es, daß Welt als Geschichte selbst nichts anderes ist oder doch sein will als Mitteilung und Äußerung.

In diesem Sinne legt sich der „erfüllte Augenblick“ erfahrener Hoffnung aus als selbst- und geschichtsbezogenes, kommunikativ-sinnliches, präsentisch-topisches Ausdrucks-, Mitteilungs- und Erzeugungshandeln, ist das leidvolle wie selige Sprach-Spiel, das das Geschichts-Spiel der Welt selbst ausdrückt und mitteilt.

Die öffentliche Wirkung des Werkes Blochs (das philosophisch-akademische Adressaten und deren Kritik eher vermieden hat, als daß es durch sie hindurch gegangenen wäre) dürfte auf diesen beschriebenen Weisen des praktizierten Sprachhandelns beruhen. Wo sich Blochs Denken zum materialistisch-ontologischen System verallgemeinert, läßt es eher ratlos. Adorno, der zu den hellstichtigsten und schärfsten Kritikern dieser, nur scheinbar offenen, Systemontologie gehört, bekennt trotz dieser Belastung seine bleibende Kommunikation mit der expressiven Intention Blochs: „Dies Motiv, allem theoretischen Inhalt vorausgehend, habe ich mir sosehr zugeeignet, daß ich meine, nie etwas geschrieben zu haben, was seiner nicht, latent oder offen, gedächte.“⁴³

IV.

Die Erinnerung an die postulatorische Konstruktion des Hoffnungsdenkens Kants und die dynamisierende Kritik dieser Konstruktion als einer bloßen (moralischen) Weltanschauung, wie sie im Durchgang des Kantischen Denkens Hegel vollzieht, und schließlich der (auf Hegelschem Niveau interpretierte) Neuansatz des Blochschen Praxisdenkens haben Hoffnung als elementare Kategorie praktischer Vernunft ausgewiesen. In diesem Durchgang hat sich freilich das Verständnis von „Vernunft“ und damit auch das Verständnis und der Sinn von „praktisch“ verwandelt. Damit wandelte sich auch der genaue Sinn von Hoffnung

⁴³ NL 557. Zur Auseinandersetzung zwischen Adorno und Bloch vgl. vom Verf., Die Wirklichkeit der Hoffnung, in: *Katoble. Zeitschrift für experimentelle Philosophie*, H 1 (1981).

als „universaler“, „fundamentaler“, „elementarer“ wie „exstatischer“ Kategorie praktischer Vernunft – wie eben auch der Sinn von „Kategorie“ selbst.

Diese Veränderung des Hoffnungsdenkens auf die sich darin vollziehende Verwandlung dessen, was Vernunft heißt, allgemein zu reflektieren, würde im Rahmen des Verhältnisses Kant-Hegel-Bloch eine kritische Neubestimmung des Philosophiebegriffes implizieren. Das (im vorliegenden Beitrag) nicht eigens befragte, möglicherweise wechselseitig kritische Verhältnis zwischen Hegelschem Sprach-Handlungs-Denken, wie es die Phänomenologie eröffnet, und dem expressiven Sprachhandeln Blochs, wie es dessen Werk kategorial unausgearbeitet dennoch anbietet, ist damit noch keineswegs erschöpfend artikuliert. Zumindest ist in kritischer Verständigungsarbeit erst einmal ein Grund sichtbar gemacht, der eine kritische Verhältnisbestimmung: Hegel – Bloch möglich und sinnvoll werden läßt – ein Grund, von dem aus gesehen auch die Adornosche Alternative, Hoffnungsdenken als expressionistisches Motiv unmittelbar gegen die Theorie der Hoffnung als inhaltlichem und allgemeinem Prinzip zu wenden, so, wie dies Adorno ausschließlich sieht, nicht mehr notwendig wäre.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Bereits die Kantische Postulatenlehre hatte den Sinn von Hoffnung als Vergegenwärtigung von Versöhnung bzw. Ankunft von Erfüllung, wie er von der Antike und dem Christentum überkommen war, entgegen der Beteuerung Kants, verändert. Das Problem Kants ist nicht mehr die gläubige oder vernünftige Vergegenwärtigung der Erfüllung und Versöhnung. Aus dem Hoffen als einem universalen Lebens- und Geschehen wird eine, zwar fundamentale, aber bloß konstruiert-verstandesmäßige Hoffnungs begründung. Hegel zeigt in seiner Kritik, daß solche Hoffnungs begründung durchgängig vom wirklichen menschlichen, sinnlich-sittlichen Handeln absieht und absehen muß und sogar als solche unbewußter, unverständigter Ausdruck struktureller Handlungsunfähigkeit, ja Handlungsverweigerung ist – mit dem (idealistischen) Anschein des Gegenteils. Für Hegel stellt sich die Frage nach dem „höchsten Gut“ als Frage nach der Hoffnung erst einmal in kritischer Aufklärungs- und Selbstaufklärungsbewegung der besonderen (praktizierten) Möglichkeiten, diese Frage – so oder so – zu stellen. Aus dem Interesse an konstruierter (theoretischer) Hoffnungs begründung wird kritisch-dialektische Hoffnungsverständnis. Erst diese Handlungsverständnis darüber, was man denn eigentlich tue, wenn man die Frage so oder so praktisch stellt, erstellt die Verständigungs- und Selbstverständigungskategorien, aus dem Labyrinth der Falschfragen herauszukommen und eröffnet ein neues Verständnis der Vergegenwärtigung des „höchsten Gutes“ und damit einen neuen elementaren Begriff von Hoffen als Handeln wie auch der Gemeinsamkeit von Freiheit und Natur, der Geschichte und Gott. Bloch geht es darüber hinaus aufgrund der exstatischen Erfahrung des „höchsten Gutes“ nicht nur um einen neuen kritischen Begriff des Hoffens als elementaren Sprach-Handelns, sondern, im Medium der die Gemeinsamkeit von Freiheit und Natur in der Geschichte transparent machenden „illuminatio“, um wirkliche Hoffnungsmitteilung. Der Sinn der Hoffnung als Kategorie praktischer Vernunft ändert sich: aus der Kantischen Hoffnungs begründung wird die Hegelsche Hoffnungsaufklärung als Bewegung und aus dieser die Blochsche Hoffnungsmitteilung.