

Weg der Subversion und der Wiederaneignung des Subjekts von Freuds Phänomenalismus leiten: „Wie *Kant* uns gewarnt hat, die subjektive Bedingtheit unserer Wahrnehmung nicht zu übersehen und unsere Wahrnehmung nicht für identisch mit dem unerkennbaren Wahrgenommenen zu halten, so mahnt die Psychoanalyse, die Bewußtseinswahrnehmung nicht an die Stelle des unbewußten Vorgangs zu setzen, welcher ihr Objekt ist. Wie das Physische, so braucht auch das Psychische nicht in Wirklichkeit so zu sein, wie es uns erscheint.“ (GW X, 270) Dieser Phänomenalismus erfährt zunächst eine je verschiedene Ausprägung. Während Ricoeur Anlaß zu der Vermutung gibt, er löse die Andersheit des Unbewußten letztlich in der Reflexion auf, versucht Lacan den Nachweis, solch eine reflexive Vereinnahmung sei prinzipiell unmöglich. In Wirklichkeit aber ist Lacan ebenso auf die Reflexion angewiesen, wie Ricoeur wenigstens ansatzweise dem Unbewußten in seiner Vorgängigkeit Rechnung trägt. Bedarf die Reflexion ihres Anderen als Seinsgrund, so bedarf ihr Anderes der Reflexion als Erkenntnisgrund. Sowohl Ricoeurs explizite als auch Lacans implizite Teleologie sind als hermeneutische Approximationen an die Archaismen der Psyche der Reflexion verpflichtet, ohne das Andere, an das sie sich annähern, in seinem Sein erfassen zu können. Die psychoanalytische Erfahrung des „Es spricht“ wird von beiden Denkern zusätzlich durch die Auffassung vertieft, „daß die Sprache weniger von den Menschen als zu ihnen gesprochen wird“ (HP 200; frz.: 315). Das Subjekt wäre demnach nicht nur den Trieben, sondern auch der Sprache unterworfen. Anders als Lacan bezieht Ricoeur diese These jedoch nicht auf die Sprache als Ganzes, sondern lediglich auf den Bereich der Symbole. Diese empfangen ihre Sinnstruktur von der transzendenten Instanz des Absolut-Anderen, das Ricoeur auch mit „das Heilige“ umschreibt. Die Nähe zu Lacans „Heiligem Geist der Sprache“ ist nicht minder offensichtlich als die Schwierigkeit, die Reflexion mit den Mitteln der Reflexion in Richtung auf das transreflexive Sein des Absolut-Anderen zu transzendieren.

## Das rote Fenster

### Fragen nach dem Prinzip der Philosophie von Ernst Bloch

Von Hinrich FINK-EITEL (Berlin)

Vom „Fall Ernst Bloch“ soll hier die Rede sein. Das Jahr 1985 hat ihn aktenkundig gemacht: zum hundertsten Mal jährte sich der Geburtstag Blochs (und seines Jugendfreundes Georg Lukàcs). Mit wenigen Ausnahmen ging dieser Anlaß spurlos an der akademischen Philosophie vorüber, ganz im Gegensatz zur außerphilosophischen, kulturellen Öffentlichkeit. Auf kaum einen anderen Philosophen unserer Zeit dürfte zutreffen, was dieser – je nachdem – diskriminierende oder ehrenvolle Gegensatz für Blochs Philosophie besagt. Und von kaum einer anderen Philosophie wird man (wie von der Blochschen) sagen können, was die folgenden Überlegungen behaupten und ausführen wollen, daß noch nicht einmal ihr Prinzip hinreichend begriffen worden ist. Allzu unvermittelt hat sie, als hätte es so etwas wie Hermeneutik nie gegeben, die gesamte Philosophiegeschichte beerbt, und allzu unbeirrt hat sie die Erbstücke in der Perspektive ihres einen Grundgedankens zu einer Supersynthese vereint, der sie eher literarisch-expressive denn argumentative Gestalt verlieh. Und so zeichnet sich denn in der Sekundärliteratur ein zweiter, charakteristischer Gegensatz ab. Bislang hat sie fast ausschließlich<sup>1</sup> die unproduktive Alternative nacherzählende Imitation-scharfe Polemik verfochten.

<sup>1</sup> Zu den Ausnahmen zählen vor allem Autoren, die kritische (aber nicht-destruktive) Distanz zur

1) Das Prinzip der Blochschen Philosophie heißt „Hoffnung“. Da Hoffnung ein Affekt ist, bestreitet Bloch die „Grundlegung“ seiner Philosophie als Affekttheorie.<sup>2</sup> Eine philosophisch grundlegende Affekttheorie aber ist nichts anderes als Fundamentalanthropologie.

1907, im Alter von 22 Jahren, sagt Bloch,<sup>3</sup> habe er „die Entdeckung des ‚Noch-nicht-Bewußten‘ und des ‚Noch-nicht-Gewordenen‘“ gemacht, seines „einzigsten und ersten originalen Gedanken“. Aus ihm wurde später das Konstruktionsprinzip seines philosophischen Systems. Die Philosophie fragt letztlich nach etwas, das noch gar nicht ist. Der Anthropologie des „Noch-nicht-Bewußten“ steht die Kosmologie eines noch nicht gewordenen Natursubjekts gegenüber. Die „Ontologie des Noch-nicht-Seins“ schließlich vereinigt Anthropologie und Kosmologie im Anschluß an den Historischen Materialismus zu einer umfassenden Theorie des geschichtlich-gesellschaftlichen Seins.<sup>4</sup> Deren Zielinhalt sei eine Einlösung dessen, worauf die Utopie des jungen Marx hinauswollte: Aufhebung der Entfremdung zwischen Mensch und Natur, „Naturalisierung des Menschen“ und „Humanisierung der Natur“ unter den Bedingungen wirklicher, sozialistischer Demokratie, kurz: die Heimkunft des Menschen in etwas, „worin noch niemand war: Heimat“.<sup>5</sup>

Bloch gibt indessen noch eine dritte Auskunft über das Prinzipiengefüge seiner Philosophie. Weder „Noch-nicht-Sein“ noch Hoffnung, sondern das „Dunkel des gelebten Augenblicks“ sei der „Hauptbegriff“ seiner Philosophie.<sup>6</sup> In der existentiellen Grunderfahrung, daß wir noch nicht wirklich „da“, im je gelebten Augenblick uns auch wirklich präsent sind, verberge sich der „Weltknoten“ oder das „Welträtsel“ – nicht in noch unerhellter Ferne oder Höhe also, sondern in der allernächsten Nähe, der „unmittelbarste(n)

---

Blochschen Philosophie hielten: Th. W. Adorno, Henkel, Krug und frühe Erfahrung, in: Ernst Bloch zu ehren, hg. von S. Unseld (Frankfurt a.M. 1965); ders., Blochs Spuren, in: *Noten zur Literatur II* (Frankfurt a.M. 1970); J. Habermas, Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus, in: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Neuwied und Berlin 1969); Hannah Gekle, Wunsch und Wirklichkeit. Blochs Philosophie des Noch-Nicht-Bewußten und Freuds Theorie des Unbewußten (Frankfurt a.M. 1986); sowie, sympathischer, H. H. Holz, *Logos spermatikos* (Neuwied 1975).

<sup>2</sup> „Zweiter Teil (Grundlegung)“ des Prinzip Hoffnung, 1. Bd. (Frankfurt a.M. 1973); im folgenden beziehen sich alle Seitenangaben ohne weitere Nachweise auf diesen Band. Ferner zitiere ich die Tübinger Einleitung in die Philosophie (Frankfurt a.M. 1977) als TE, die Spuren (Frankfurt a.M. 1978) als Sp, die 1. Auflage des Geist der Utopie als GU, die Philosophischen Aufsätze zur objektiven Phantasie (Werkausgabe Bd. 10, Frankfurt a.M. 1985) als PhA, Erbschaft dieser Zeit (Werkausgabe Bd. 4, Frankfurt a.M. 1985) als EZ, Das Prinzip Hoffnung, 3. Bd. (Frankfurt a.M. 1973) als PH III.

<sup>3</sup> A. Münster (Hg.), *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch* (Frankfurt a.M. 1978) 33.

<sup>4</sup> Vgl. etwa TE 299. Eine genauere Darstellung des Blochschen Systems findet sich bei E. Braun, Antizipation des Seins wie Utopie. Zur Grundlegung der Ontologie des Noch-Nicht-Seins im „Prinzip Hoffnung“, in: B. Schmidt (Hg.), *Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs* (Frankfurt a.M. 1983) 123 ff. Meine Überlegungen orientieren sich an Helmut Fahrenbachs „Versuch, Blochs Philosophie in einen engeren Diskussionszusammenhang mit dem gegenwärtigen Denken zu bringen“ (Ernst Bloch und das Problem der Einheit von Philosophie und marxistischer Theorie, in: ebd. 79). Ich stimme mit Fahrenbach auch überein, wenn er „die bahnbrechende philosophische Leistung Blochs“ in der „anthropologisch-praktischen Grundlegung und Sinnbestimmung seiner Philosophie der Zukunft“ sieht (ebd. 117 f.).

<sup>5</sup> PH III 1628, und PH I 327, 364.

<sup>6</sup> A. Münster (Hg.), *Tagträume ...*, a. a. O. 167, vgl. ebd. 128. Eine detaillierte Interpretation dieses Grundtheorems findet sich bei H.-E. Schiller, *Metaphysik und Gesellschaftskritik. Zur Konkretisierung der Utopie im Werk Ernst Blochs* (Königstein/Ts. 1982).

Unmittelbarkeit, in der der Kern des Sich-befindens und Da-seins noch liegt, in der zugleich der ganze Knoten des Weltgeheimnisses steckt“.<sup>7</sup>

Wie lassen sich diese drei Auskünfte miteinander vereinbaren? Worin begründet sich Blochs Philosophie: in einer Fundamentalanthropologie des Hoffnungsaffektes, in einer Sozialutopie der Heimat oder in deren existenzphilosophischer Wendung, in einer Theorie individuellen „Sich-befindens und Da-seins“?

2) Der Grundlegungsteil seines philosophischen Hauptwerkes beginnt mit der Frage: „Wer treibt in uns an?“ Die Antwort: Es – das Leben. „Was lebt, ist erregt, und zwar zuerst durch sich selbst. Es atmet, solange es ist, und reizt uns auf.“ (49) Leben ist ursprünglich Bewegung – Drang.<sup>8</sup> Die einzige Bestimmung, die sich ihr zunächst zuschreiben läßt, ist, daß sie „sich erhalten will“ (53). Selbsterhaltung hat hier noch keinerlei reflexive, sondern allein intransitive Bedeutung.<sup>9</sup> Vorhanden ist „noch kein Ich“ (ebd.), sondern allein „Es“, eine nicht-reflexive, apersonale, intransitive Bewegung, die allem Lebendigen ursprünglich zukommt. Den ursprünglichen Drang charakterisieren intransitive, also objektlose Verben: leben, atmen, sich regen, wühlen, treiben. Von ihm gilt, daß er „durch sich selbst“ und „in sich“ ist. Der Drang ist eine selbstbewegte, in sich verharrende Bewegung, die von sich aus zunächst einmal auf kein Ziel und keinen Gegenstand aus ist. Diese Bewegung macht es aus, daß wir sind, sie bedingt unser Daß-sein. Jedoch: „Daß man lebt, ist nicht zu empfinden. Das Daß, das uns als lebendig setzt, kommt selber nicht hervor.“ Es zeigt sich in uns „tief unten, dort, wo wir anfangen, leibhaft zu sein“ (49).

Ich fasse zusammen. „Leben“ ist ursprünglich Drang, eine leibhafte, apersonale, intransitive und unbewußte Bewegung. Deren Richtung läßt sich als „Streben“<sup>10</sup> bezeichnen, als unbestimmte Suchbewegung oder der-Welt-Zugewandtsein. Das „Daß“ des Strebens liegt jedoch „vor“ der Welt. Die Intransitivität lebendiger Selbstbewegung beinhaltet einen Überschuß über Welt, eine Triebkraft, die sie immer schon überholt hat (und deswegen auch zu verändern vermöchte).

„Wird das Streben gefühlt, so ist es ‚Sehnen‘, der einzige bei allen Menschen ehrliche Zustand.“ (49)<sup>11</sup> Der ursprüngliche Antrieb ist nicht nur auf Welt „überhaupt“ gerichtet, sondern hat auch eine gleichermaßen unbestimmte Beziehung auf das Subjekt: er wird als Sehnsucht gefühlt.

Blochs Anthropologie ruht auf einem lebensphilosophischen Fundament. Die Grundbe-

<sup>7</sup> PHI 11.

<sup>8</sup> Vgl. F. W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit (Frankfurt a. M. 1975) 57, 69, 87; A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I.2 § 54; M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (1962) 16f.

<sup>9</sup> Vgl. Thomas Hobbes, Leviathan I.2; B. Spinoza, Ethik III.61.

<sup>10</sup> Für Hobbes war der „appetitus“ Inbegriff der „kleinen Anfänge der Bewegung ..., bevor sie als ... Handlungen in Erscheinung treten“ (Leviathan I.6, hg. von I. Fetscher [Frankfurt-Berlin-Wien 1976] 39). Diesen psychologischen Grundbegriff fundiert Hobbes in seiner naturphilosophischen Theorie des „conatus“ (De corpore III. XV, 2), der kleinsten, punktuellen Bewegungseinheit. Bloch knüpft an diese Theorie via Leibniz an, der seinerseits auf Hobbes' conatus-Lehre zurückgreift, wenn er das *ens qua ens als ens percipiens et appetens* denkt: Siehe u. Anm. 32.

<sup>11</sup> Vgl. Richard Wagner, Tristan und Isolde, 3. Auftritt, 1. Auftritt (Stuttgart 1970) 66ff.: „Die alte Weise sehnsuchtsbang zu ihnen wohl auch klagend drang, die einst mich frug und jetzt mich fragt: zu welchem Los erkoren dich damals wohl geboren ...? Die alte Weise sagt mir's wieder: mich sehnen und sterben ...! Sehnen! Sehnen! Im Sterben mich zu sehnen, vor Sehnsucht nicht zu sterben!“ Vgl. Geist der Utopie, 2. Aufl., Werkausgabe Bd. 3 (Frankfurt a. M. 1985) 108ff.

stimmungen „Drang“, „Streben“ und „Sehnen“ bilden in ihrer Unbestimmtheit den diffusen Triebuntergrund unseres Lebens heraus. Auf den nun folgenden Stufen hingegen formieren sich bestimmte, intentionale Beziehungen sowie bestimmte, reflexive Selbstverhältnisse, die bloße Selbsterhaltung durch die Verhältnisse möglicher Selbst-Steigerung ersetzen. Leben ist, so Friedrich Nietzsche,<sup>12</sup> ein Wille zur Macht, wobei unter „Wille“ ein ziel- und absichtsloser Drang und unter „Macht“ die Verausgabung einer Energie oder einer Kraft zu Selbsterhaltung *und* Selbststeigerung zu verstehen sei. Subjekt gesteigerter Lebensverhältnisse ist nicht mehr nur der Leib, sondern die ihrer selbst bewußte Person.

3) Das gerichtete Sehnen bzw. „gezielte Treiben“ (50) bezeichnet Bloch als „Trieb“. Je nach den Gegenständen, auf die er sich richtet, lassen sich (mit Sigmund Freud)<sup>13</sup> die Grundtriebe Hunger und Sexualität unterscheiden, sowie eine dritte Triebart, der Machttrieb. Erst als je gegenstandsbezogener, intentionaler Trieb vermag der Drang seine Unbestimmtheit, sprich: Leere zu „erfüllen“, sein Bedürfnis zu stillen. Aber auch in den Trieben erhält sich sein intransitiver Überschuß. Er stillt oder sättigt sich in keiner einzelnen Triebbefriedigung, sondern treibt je über sie hinaus.

Von „Affekten“ oder „Leidenschaften“ kann die Rede sein, wenn das triebhafte Angezogensein von bestimmten Gegenständen uns *auch* mit uns selber konfrontiert, wenn es mit einem ausdrücklichen „Selbstgefühl“ einhergeht. Affekte sind gefühlte Triebe oder „Triebgefühle“ (50, 77). Die Subjektivität der Affekte ist die Argumentationsstelle, an der Bloch das Zentrum seiner Philosophie betritt, weil sie den Sachverhalt miteinbegreift, den er als Prinzip auszeichnet, die Hoffnung.

Von den „unmittelbaren Triebe(n)“ unterscheiden sich die Affekte dadurch, daß sie „nicht nur unmittelbar, sondern als Gefühl“ treiben (77). Im Gegensatz zum unwillkürlichen Reiz- und Erregungszustand der Triebe besteht die Antriebskraft der Affekte darin, daß in ihnen „Begehren oder Verabscheuung in Stärke ihrer innerwerden“ (ebd.). An späterer Stelle spricht Bloch auch von Zuwendung oder Abkehr, Bejahung oder Verneinung (81). Was in den Affekten antreibt, ist meine emotionale Re-Aktion auf Ereignisse oder Sachverhalte. Antreibt wozu? Zur inneren Gemütsbewegung und/oder zur nach außen gerichteten Handlung, die das Bejehrte oder Begehrte erreichen oder herbeiführen, das Verneinte oder Verabscheute abwehren will. Affektiv bin ich nicht nur (wie durch die Triebe) unmittelbar auf Gegenstände bezogen, sondern ich nehme zu ihnen auch Stellung, ich begehre oder verabscheue, bejahe oder verneine sie.

So scheinen die Affekte zu den komplexesten und reichsten inneren Zuständen zu gehören. Als *Triebgefühle* beinhalten sie unbewußt-physische Anteile, die sich in unserem körperlichen Verhalten auszudrücken pflegen. Ihre spezifisch emotionale Qualität erschließt sich jedoch erst dann, wenn man ihren eigentümlich aktiv-passiven Charakter und ihren kognitiv-praktischen Gehalt beachtet. Sie beinhalten einen intentionalen („ich habe Angst vor den Atomwaffen“) oder propositionalen Gegenstandsbezug<sup>14</sup> („ich hoffe, daß die Friedensbewegung erfolgreich sein wird“). Darüber hinaus haben sie wertschließende Bedeutung, weil ich durch sie erfahre, wie es für mich ist, von bestimmten Ereignissen oder Sachverhalten betroffen zu sein.<sup>15</sup> Indem ich auf diese reagiere, nehme ich zugleich

<sup>12</sup> Jenseits von Gut und Böse, Werke III, hg. von K. Schlechta (Frankfurt-Berlin-Wien 1976) 24, 47.

<sup>13</sup> Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: S. Freud, Studienausgabe, Bd. I (Frankfurt 1969) 530.

<sup>14</sup> Vgl. A. Kenny, Action, Emotion and Will (London 1963); E. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung (Frankfurt a.M. 1979) 200 ff.

<sup>15</sup> Vgl. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (München 1966).

zu ihnen – bejahend oder verneinend – Stellung, was mich wiederum zu bestimmten Handlungen motivieren kann.<sup>16</sup>

Doch Affekte sind nicht nur emotionale Bezugnahmen auf Objekte oder Sachverhalte; sie beinhalten stets auch eine sie auszeichnende Beziehung auf das Subjekt. Ihr propositionaler Gehalt konfrontiert mich nicht nur mit dem Sachverhalt, durch den sie hervorgerufen werden, sondern auch mit mir selbst. Sie sind, wie Bloch sagt, ein „zuständliches Sich-innewerden“ (77). „Und wie in jedem Affekt, zum Unterschied vom Empfinden, Vorstellen, eine innere Temperatur ist, so spürt sich diese auch selbst. Also unterscheiden sich Affekte von Empfindungen, Vorstellungen nicht zuletzt dadurch, daß sie vor sich gehen, indem sie ihres Vorgangs als eines doch noch halb unmittelbaren Selbstgefühls nahe innerwerden.“ (Ebd.)

Als Selbstgefühle unterscheiden sich die Affekte von den passiven Gegenstandsgefühlen der Empfindungen und den aktiven Gegenstandsintentionen der Triebe und Vorstellungen. Empfindungen drücken ein unmittelbares Affiziertsein durch innere Zustände (wie Lust und Unlust) oder äußere Gegenstände (die mir z. B. wehtun) aus. Und Vorstellungen sind intentionale Akte, sie stellen etwas (als etwas) und nicht zugleich auch die Vorstellung selber vor (vgl. 78f.). Demgegenüber bringt ein affektives Betroffensein von einem Sachverhalt zugleich auch zum Ausdruck, daß (und wie) ich es bin, den er betrifft. Dies „Zugleich“ macht es aus, daß die Angst „meine“ Angst, die Hoffnung „meine“ Hoffnung ist. Andere werden in einer vergleichbaren Situation (wie z. B. der atomaren Hochrüstung) anders reagieren, z. B. zuversichtlich (weil sie sich durch die Atomwaffen geschützt fühlen) oder wütend (weil die Friedensbewegung mitunter illegal handelt). Durch meine Affekte erfahre ich, so wurde gesagt, wie es für *mich* ist, von bestimmten Ereignissen oder Sachverhalten betroffen zu sein. Sie drücken aus, wie *ich* zu diesen Stellung nehme. Triebe und Empfindungen hingegen sind unmittelbare, unwillkürliche und sich bei allen Menschen auf ähnliche Weise äußernde Reaktionen auf kausal wirkende (innere oder äußere) Reize.

Bloch unterscheidet die Affekte jedoch nicht nur nach der Seite ihres Objektbezuges von den Trieben, Empfindungen und Vorstellungen, denen gegenüber sie gleichsam subjektiver sind, sondern auch, was ihren Subjektbezug betrifft, vom rein subjektiven Befinden, der Stimmung oder dem Temperament, denen gegenüber sie gleichsam objektiver sind (78). Diese affektiven Gesamtdispositionen bzw., wie Bloch sie nennt, rein „intransitiven Gemütsbewegungen“ (ebd.) können „gegenständlich vage vor sich gehen, bevor noch ein deutlicher äußerer Gegenstand auftritt, auf den sich das bewegte Gemüt bezieht“ (77f.). Dies unterscheidet z. B. die Stimmung intransitiver Verliebtheit (78) vom Affekt der Liebe. „Je mehr freilich Empfindungs- und Vorstellungsinhalte hinzutreten, desto deutlicher werden diese intransitiven Vorgänge auch gegenstandsbezogen und transitiv“ (ebd.): aus der Stimmung wird ein Affekt.

Die Affekte, so können wir jetzt folgern, beziehen sich auch auf das, wovon sie sich zugleich unterscheiden: die Stimmungen, Empfindungen und Vorstellungen. Als dynamische Gemütsbewegungen sind sie stimmungsmäßig prädisponiert. Wenn ich z. B. depressiv gestimmt bin, weil ich über den Verlust einer Liebe trauere, dann kann mir der liebenswerteste und schönste Mensch begegnen, ich werde schwerlich in der Lage sein, ihm gegenüber den Affekt „Liebe“ zu empfinden. Umgekehrt wird mich die Stimmung der Heiterkeit positiv zum gegenstandsbezogenen Affekt der Freude disponieren. In diesem Sinne sind Affekte ein Transitivwerden intransitiver Gemütsbewegungen.

Auf Empfindungen beziehen sich Affekte etwa in dem Fall, daß ein Angreifer mich

<sup>16</sup> Vgl. meinen Aufsatz: Affekte. Versuch einer philosophischen Bestandsaufnahme, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 40 (1986) H. 4.

körperlich verletzt und ich auf die heftige Schmerzempfindung mit Wut reagiere (und zum Gegenangriff übergehe). Die Wut ist meine höchstpersönliche Reaktion auf den Schmerz, denn man kann sich andere vorstellen, die aus Furcht eher zur Flucht neigen oder gar Freude über den Schmerz empfinden, weil sie Masochisten sind. Auf Vorstellungen schließlich beziehen sich etwa der positive Erwartungsaffekt der Hoffnung (z. B. auf die Vorstellung, daß Friede sein wird – folglich auf die Vorstellung von etwas, das ich, weil es noch gar nicht ist, mir nur vorstellen kann) und der negative Erwartungsaffekt der Angst (z. B. auf die Vorstellung, daß es nach einem Dritten Weltkrieg keinerlei Leben mehr geben wird).

Affekte scheinen also gleichsam höherstufige Gefühle zu sein, nämlich Gefühle von Gefühlen (oder Erlebnissen: Empfindungen, Vorstellungen, auch, was noch nicht genannt wurde, Wahrnehmungen, Gedanken oder Entschlüssen).<sup>17</sup> Den intentionalen Erlebnissen verdankt unsere Affektivität ihren Objektbezug, und den Affekten verdanken jene ihre Subjektivität. Wie aber ist diese selber zu denken?

Vielleicht handelt es sich um dieselbe Frage, wenn man sich das folgende Problem stellt. Offensichtlich sind Affekte keine einfachen Sachverhalte, sondern ein vielfach zusammengesetzter und dynamisch bewegter Komplex. Wie ist es folglich überhaupt möglich, *den* Affekt *als* einen zu fühlen und als einheitlichen Zustand anzusprechen? Denn dazu sind wir ja zumeist in der Lage. Es ist offenbar das Subjekt, der Akteur jenes affektiven Sich-Verhaltens zu den eigenen Erlebnissen, der die Mannigfalt des affektiven Komplexes zu *einem*, nämlich meinem Zustand zusammenfügt. Indem ich zusammenfüge, wovon ich als dem meinigen betroffen bin, und ausgrenze, was mir fremd ist oder mich bedroht, wird aus dem Erlebniskomplex *ein* Affekt. Wie also ist dieses „Ich“ selber zu denken?

4) Diese Frage bringt uns nun auch den (bislang noch völlig unaufgeklärten) Grundgedanken Ernst Blochs in den Blick. Es mag zwar sein, daß das affektive Betroffensein eine Weise ursprünglicher Selbsterfahrung ist. Doch die Kenntnis meiner selbst kann nicht erst Folge dieser Selbsterfahrung sein. Daß ich meine inneren Zustände mir selbst zuzuschreiben vermag, setzt Selbstbewußtsein schon voraus. Schon in seinem philosophischen Erstlingswerk, der ersten Fassung des „Geists der Utopie“ (1918), stellte Bloch die „Ichfrage“ (GU 366): „Wir wissen überhaupt nicht, wer wir sind; wenn etwas spukhaft ist, so ist es der, der sich den vorstellen will, der vorstellt.“ (GU 370) Der „Akt des Bewußtwerdens, die Selbstanschauung des Ich ist eben nur deshalb ein Problem, das Weltproblem überhaupt, weil bis zur Stunde . . . noch kein sich vor sich selbst Stellen, sich selbst über sich hinaus Drehen, sich selbst Begegnen und Reflektieren gelungen ist“ (GU 371).

Tatsächlich hat sich die Kantisch-Fichtesche Reflexionstheorie des „Ich“ in unüberwindliche Paradoxien verstrickt.<sup>18</sup> Faßt man das Ich als reflexive Rückwendung auf sich, dann setzt man voraus, was sich erst ergeben soll. Dasjenige nämlich, worauf das Ich sich zurückwendet, soll ja selber bereits das Ich sein. Außerdem soll Selbstbewußtsein ein Sichwissen sein, muß „sich“ jedoch schon *vor* dem Akt seiner Selbstidentifikation wissen, andernfalls es sich (als Ich-objekt) gar nicht mit sich (als Ich-subjekt) identifizieren könnte.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> So kann ich z. B. auf meinen Entschluß, einem Bedrohten in gefährlicher Lage zu helfen, mit Angst oder mit Zuversicht reagieren, was wiederum meine Handlung so oder so beeinflussen wird. Vgl. meinen Aufsatz über Affekte . . . , a. a. O. 528 ff.

<sup>18</sup> Vgl. vom Vf., Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Logik (Meisenheim am Glan 1978) 23 ff., 225 f., 232.

<sup>19</sup> Vgl. D. Henrich, Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: R. Bubner u. a. (Hg.), Hermeneutik und Dialektik, Bd. I (Tübingen 1970) 257 ff.

Im Gegensatz zur bewußtseinstheoretischen Subjektphilosophie vermeidet Blochs Affekththeorie des Subjekts diesen Zirkel in der Argumentation. Sie denkt das Ich nicht nach dem traditionellen Subjekt-Objekt-Modell:<sup>20</sup> ich bin mir nicht gegenständig, sondern affektiv-zuständig gegeben. Weil die Affekte Gegenstandsbeziehungen sind, innerhalb derer zugleich auch ein Selbstverhältnis vorliegt, kann Selbstbewußtsein nicht mehr fichteanisch als reines Selbstverhältnis gedacht werden, demzufolge ich zu meinem Gegenüber nur mich selber habe. Und weil dieses Selbstverhältnis kein bloß kognitiver Vorstellungs- oder Denkkakt, sondern ein affektiv fundierter Vorgang ist, läßt es sich nicht als die pure Aktivität wissender Selbstkonstitution denken. Es ist sich vielmehr ursprünglich in affektiv-passiver Selbsterfahrung gegeben.

Diese Passivität hatten Brentano und Husserl im Sinn, wenn sie von einer „inneren Wahrnehmung“ des Ich sprachen, sich also am Modell des (inneren) Sehens orientierten. Es ist jedoch nicht ganz deutlich, was es da zu sehen gibt, wenn man in sich hineinschaut,<sup>21</sup> und so liegt es denn nahe, auch die bloß metaphorische Rede vom inneren Schauen aufzugeben und statt dessen mit Bloch vom Selbstgefühl der Affekte auszugehen. Wie bei den Affekten, so gäbe es auch „beim Vorstellen, Denken ... einen Akt des Intendierens, er ist ... bei Franz Brentano, dann bei Husserl vom ‚gemeinten Gegenstand‘ abgetrennt worden. Aber dieser Akt wird eben im Vorstellen, Denken nicht selber vorgestellt, gedacht, er mußte vielmehr erst mühselig der ‚inneren Wahrnehmung‘ zugänglich gemacht werden. Bei den Affekten dagegen ist eine nachträgliche Analyse in Brentanos Sinn ... gar nicht erst erforderlich: die Affekte selber sind als Intentionsakte sich zuständig gegeben.“ (78f.) Der affekththeoretische Ausgang vom erlebten Ich<sup>22</sup> ist folglich paradoxienfrei. In den Affekten ist das Ich zweifelsfrei sich selber gegeben – freilich nicht als solches, sofern die Kenntnis meiner selbst nicht Folge, sondern bereits Voraussetzung affektiver Selbsterfahrung ist. Das Ich ist den Affekten im Modus des Vor- und Mitgegebenseins gegeben. Im affektiven Betroffensein von bestimmten Sachverhalten bin ich je situativ *als* „Ich“ nur mitbetroffen. Bloch sprach daher vom „noch halb unmittelbaren Selbstgefühl“ der Affekte (77). Im Gegensatz zur natürlichen Kausalität unwillkürlicher Triebe und Empfindungen dachte der Idealismus das „Ich“ als freie Spontaneität. Im Gegensatz zu diesem wiederum stehen uns die Affekte in der Regel nicht zur Disposition, aber im Gegensatz zu jenen bildet sich in ihnen eine je individuelle Subjektivität heraus, die sich als solche indes nicht präsent wird. Das Ich weiß zwar von sich, jedoch von sich als von einem sich selber Dunklen, wenn anders alle weitergehenden Erhellungsversuche bislang nur in Paradoxien endeten. Dies ist das Grundproblem Ernst Blochs.

Es stellte sich ihm bereits im Alter von acht Jahren, so seine „Geist, der sich erst bildet“ genannte, philosophische Autobiographie (Sp 61 ff.), zu einer Zeit, da die kindliche Phantasie noch unscheinbarste, alltägliche Dinge magisch mit sich auflädt. Etwa eine Nährollen-

<sup>20</sup> Wie es in jüngster Zeit wieder von Tugendhat (a. a. O. 16, 33ff.) und Habermas kritisiert wurde (Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1 [Frankfurt a. M. 1981] 528 ff.).

<sup>21</sup> Vgl. Tugendhat, a. a. O. 15 ff.

<sup>22</sup> Diese Position scheint sich einem noch völlig unerforschten Einfluß auf Blochs philosophische Entwicklung zu verdanken: dem seines Lehrers Theodor Lipps (Das Selbstbewußtsein. Empfindung und Gefühl [Wiesbaden 1901]; Vom Fühlen, Wollen, Denken [Leipzig 1907]). Auch die für Blochs Philosophie zentrale Bedeutung der „Stimmungen“ scheint der Lippschen Psychologie abgeschaut zu sein: Vgl. PHI, 117. Vgl. auch A. Münster (Hg.), Tagträume ..., a. a. O. 28. – Die bislang ausführlichste, aber insgesamt enttäuschende und konfuse Studie zur Entwicklungsgeschichte der Blochschen Philosophie, Arno Münsters: Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch (Frankfurt a. M. 1982), streift diesen wichtigen Zusammenhang nur en passant (44f.). Vgl. meinen Aufsatz über Affekte ..., a. a. O. 530ff.

schachtel im Schaufenster, auf ihr ein Bildchen mit Hütte, „viel Schnee, der Mond stand hoch und gelb am blauen Winterhimmel, in den Fenstern der Hütte brannte ein rotes Licht. Unter dem Bildchen stand ‚Mondlandschaft‘, und ich glaubte zuerst, das sei eine Landschaft auf dem Mond...; aber ich hatte eine durchdringende Erschütterung dabei, die ganz unaussprechlich war, und ich habe das rote Fenster nie vergessen.“ (Sp 64)

Zur selben Zeit das erste „Icherlebnis“: „ich spürte ‚mich‘ als den, der sich spürte, der herausah, von dem man nie mehr loskommt, so schrecklich wie wunderbar... und der zuletzt einsam stirbt, aber freilich das rote Fenster hat, ewig dahinter ist“ (ebd.). Das wichtigste Wort des Kapitels ist zugleich (mit Ausnahme von Namen und Zitaten) das einzige, das in Anführungszeichen steht: „mich“. Als wen spüre ich „mich“? Als „den, der sich spürte“. Und wer ist dieser „sich“? Derjenige, der „sich“ spürt usw. Ich erlebe mich zwar, aber frage ich nach mir, dann weiche ich beständig (in der Gestalt eines infiniten Regresses) hinter mir zurück. In Blochs Bildersprache: das Ich bleibt ewig hinter dem verborgen, woran das Icherlebnis sich entzündete, hinter dem roten Fenster. Es ist ein „Hinterglas-Ich“ (Sp 65). Weil dies Selbstbild das einzige ist, was der Sich-erlebende von „sich“ wirklich auch vor sich hat, mag es ihm „wichtiger (sein) als er selbst, ja als sein ganzes Leben“ (Sp 64). In einer durchdringenden Erschütterung erlebte er „sich“ in einem Erlebnis des Fremden (ja des Fremdesten: einer Mondlandschaft) und dieses als das Eigene, denn das Fenster und sein Hinterglas-Ich sind nirgends anders denn in der eigenen Phantasie auf dem Mond. Das Ich ist von sich als von einem Sich-fremden betroffen. So ist das rote Fenster ein Zeichen, ebenso spezifisch wie austauschbar, „ein Zeichen, das gar nichts ist, ... aber alles zudeckt, wenn man will“ (Sp 64).

Ein Zeichen wofür? Für das Ich, das aus Ferne, Kälte und Dunkel (so die Bilderszenerie des jungen Bloch) „nach Hause“ käme in die Geborgenheit einer Wärme, deren rotes Licht in die Finsternis hinausstrahlt; für das Ich, das *dann* endlich hinter dem Glas hervorträte „ins Freie“ (Sp 65). Ein Zeichen für „Heimat“ (PH III 1622 ff.). So ist Selbstbetroffung, weil das Ich sich zwar intendiert, aber noch nicht hat, ein Selbst-Projekt. „Ich bin“, so lautet das Motto der Blochschen Philosophie, „aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“<sup>23</sup>

Künstlerisch elaborierte Bilder scheinen diesen Freiraum des un-scheinbaren Zeichens eher zuzudecken. „In ‚gebildeten‘ Bildern oder Büchern ist das Fenster niemals; doch freilich, ich vergesse: das Zimmer in der Bakerstreet, wo Sherlock Holmes wohnt, liegt noch heute manchmal dahinter: wenn der Regen an die Scheiben schlägt, Sherlock Holmes sitzt mit Dr. Watson am Kamin, und es schellt. Mit dem Fenster wie mit einer Maske angetan trat man heraus und endlich nach außen: *ins Freie*.“ (Sp 65)

5) Bevor wir Blochs Grundproblem weiterverfolgen können, muß noch ein letztes und entscheidendes Merkmal der Affekte genannt werden, ihre existentielle Bedeutung. Wenn sich Bloch in der affekttheoretischen Grundlegung seiner Philosophie auf Kierkegaards „Sich-in Existenz-Verstehen“ beruft, dann benennt er damit die Dimension seiner eigenen Überlegungen. „Denn nur einer, Kierkegaard“, sagt Bloch im „Geist der Utopie“ (GU 368), habe gedacht, worauf es im Gegensatz zum bloß „objekthaften Denken“ (80) wesentlich ankomme, eine „Metaphysik der Innerlichkeit“ (GU 363) im Sinne „affektionierten Subjekt-Denkens“ (80).

Wenn ich vorhin die Affekte als gleichsam reflexive Gefühle von Gefühlen faßte, so ist dies nur ein anderer Ausdruck für ihre Innerlichkeit. Sie sind zwar auf äußere Gegenstände oder Ereignisse bezogen, jedoch jeweils vermittelt über ein (intentionales) subjektives

<sup>23</sup> Sp (Motto); TE 13.

Erlebnis, auf das sie ihrerseits Bezug nehmen. Affekte sind in keiner Weise objektivierbar oder vertretbar, sondern nur in der ersten Person zugänglich, als Weisen existentiellen Selbstverhältnisses.

Wenn ich affektiv mit mir selber konfrontiert bin, dann verhalte ich mich nicht schlicht zu „mir selber“, sondern zu meiner Existenz. Die aber ist primär zeitlich strukturiert. Weil „alle Affekte ... auf den Horizont der Zeit bezogen“ sind (83), kann Bloch sie nach den Zeitdimensionen der Gegenwart und der Zukunft klassifizieren, als auf Gegenwärtiges bezogene, „gefüllte Affekte (wie Neid, Habsucht, Verehrung)“, und als auf Zukünftiges bezogene „Erwartungsaffekte (wie Angst, Furcht, Hoffnung, Glaube)“ (82).<sup>24</sup>

In die existentiell-zeitliche Dimension übersetzt, lautet Blochs Grundproblem: das Ich weiß zwar von sich, vermag sich selbst aber nicht zu vergegenwärtigen, ist sich nicht präsent. „Wir haben kein Organ für das Ich oder Wir, sondern liegen uns selbst im gelben Fleck, im Dunkel des gelebten Augenblicks, dessen Dunkel letzthin *unser eigenes Dunkel*, uns Unbekanntsein ... ist.“ (GU 371 f., Hervorhebg. von E. B.) Das „Dunkel“ des gelebten (nicht aber auch erlebten) Augenblicks (334) ist die existentiell-zeittheoretische Fassung der ursprünglichen „Ichfrage“ Blochs. Er hat sie später, nach dem „Geist der Utopie“, allein in dieser Fassung gestellt. Daß er seine „Ichfrage“ jedoch nicht als allzu „idealistisch“ aufgegeben, sondern existenzphilosophisch bloß transformiert hat, zeigt das „Prinzip Hoffnung“.<sup>25</sup> Werde ich mir nur über meine inneren, affektiven und zeitlich strukturierten Zustände meiner selbst bewußt, so scheiden doch Vergangenheit und Gegenwart als Zeitmodi gelingender Selbstvergegenwärtigung aus, wenn anders gilt, daß von einer paradoxienfreien Selbstpräsenz bislang noch nie die Rede sein konnte. Der einzige Zeitmodus, der dies in Aussicht stellt, ist daher die Zukunft. Folglich ist der auf Zukunft bezogene, positive Erwartungsaffekt der einzige Kandidat paradoxienfreier, affektiver „Selbstbetrofung“: die Hoffnung. Deswegen ist sie „Prinzip“.<sup>26</sup>

Bloch denkt sie denn auch im „Prinzip Hoffnung“ als den „eigentlichen Selbstaffekt“ (83). In ihr liegt so etwas wie ein reines Selbstverhältnis vor, sofern ihr Subjekt zugleich auch ihr Objekt ist: ich beziehe mich auf mich selbst als auf einen, der sich zwar intendiert,

<sup>24</sup> Es fällt auf (und wäre auf seine Konsequenzen hin zu überprüfen), daß Bloch die auf Vergangenheit bezogenen Erinnerungsaffekte (wie Trauer, Heimweh oder Reue) völlig übergeht.

<sup>25</sup> Vgl. 167 f., wo Bloch das „Subjekt“ von Selbstbewußtsein (im Zusammenhang mit der stoischen, Kantischen und Fichteschen Theorie des Selbstbewußtseins) als den „eigentümlichen Punkt“ bestimmt, „von dem her“ die Bewußtseinsleistung erfolgt. Dieser Gedanke findet sich wieder bei Dieter Henrich, *Fluchtlinien* (Frankfurt a. M. 1982) 142 ff. Vgl. PhA 82, 88 f., 159 ff.

<sup>26</sup> Ich hoffe, an anderer Stelle ausführen zu können, was ich hier übergehen muß: das Problem „negativer“ Selbstbetrofung, die Erschließungsfunktion der Angst (und des negativen Staunens: 91 f., 123 ff., 350 f.) und die Bedeutung des Todes (PH III 1297 f.), kurz, die Beziehung von Blochs Prinzip Hoffnung, Heideggers Prinzip Angst (Sein und Zeit, § 29, 30, 40, 68) und Kierkegaards Theorie der Angst („Der Begriff Angst“) und Verzweiflung („Die Krankheit zum Tode“). Bezieht sich die Hoffnung auf etwas, das noch gar nicht ist, dann impliziert sie die Angst, das Erwartete könne auch ausbleiben. Umgekehrt unterscheidet sich die Angst dadurch von Verzweiflung, daß sie beinhaltet, was Verzweiflung (als endgültig Negiertes) nur voraussetzt: Hoffnung. Die Erwartungsaffekte Angst und Hoffnung implizieren sich wechselseitig. Angst ist Erwartung eines künftigen Übels, auf dessen Vermeidung der Sich-Ängstige hofft, so wie Hoffnung die Erwartung eines künftigen Gutes ist, um dessen unsicheres Eintreten der Hoffende sich ängstigt. Aber es ist zu fragen, ob sich Angst und Hoffnung auf symmetrische Weise implizieren, ob nicht Angst und Verzweiflung *letztlich* in dem begründet sind, was sie implizieren bzw. voraussetzen, in der Hoffnung (auf Erhaltung meiner selbst in einem lebenswerten Leben) – ohne die Angst bloße Unlust und Verzweiflung bloße Gleichgültigkeit wäre. Siehe u. S. 337, und PH I 83, 127 ff., sowie Angst und Hoffnung in unserer Zeit, in: *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz, Werkausgabe Bd. 11* (Frankfurt a. M. 1985) 425 ff.

aber noch nicht hat.<sup>27</sup> In dieser Gestalt der Hoffnung bin ich nicht von einem bereits vorliegenden Sachverhalt affektiv betroffen, sondern von etwas, das noch gar nicht ist oder nur insofern ist, als ich es antizipiere. Es ist meine eigene Antizipation endlich gelingender Selbstpräsenz, die mich affektiv betrifft. In dieser Gestalt zielt Hoffnung auf das „Novum“ schlechthin.

Nun stellt sich die Frage, ob Blochs Philosophie nicht weit über ihr Ziel hinausschießt, indem sie hinter einer Einsicht zurückbleibt, die sie ihrer existenzphilosophischen Wendung verdankte. Denn die Einsicht, daß ich mich affektiv nicht schlicht auf „mich selber“ beziehe, sondern auf meine zeitlich verfaßte Existenz und „auf das eigentlich Zeithafte in der Zeit ..., nämlich auf den Modus der Zukunft“ (83), scheint endlich eine zirkel- und regreßfreie Fassung der „Ichfrage“ zu ermöglichen. Auch handelt es sich in der existentiellen Dimension offensichtlich gar nicht um das strukturelle Problem des Selbstbewußtseins, des Sich-wissens oder Von-sich-Kenntnishaftens, sondern um das Problem praktischen Sich-zu-sich-Verhaltens.<sup>28</sup> Daß ich mich zu „mir“ verhalte, heißt dann, ich verhalte mich zu meinen Wünschen und Hoffnungen, Handlungszielen und Sinnkonzeptionen, letztlich zur Frage: wer will ich eigentlich sein? Die Antworten auf diese Frage stehen mir innerhalb der Grenzen meiner Existenzbedingungen mehr oder weniger frei. Hingegen scheint mir nicht zur Disposition zu stehen, daß ich mich immer schon in einer (wie auch immer gearteten) wissenden Selbstbeziehung vorfinde. Das Problem des Zirkels oder Regresses, das sich hier stellt, scheint sich im Falle des praktischen Sich-zu-sich-Verhaltens zu erübrigen, weil die beiden Relata des Selbstverhältnisses gar nicht ein- und dasselbe sind. „Ich“, die Person, verhalte mich zu den praktischen Zielen meiner Existenz, etwa zu dem, worauf das Bild des „roten Fensters“ hinauswill. Tatsächlich hatten wir die Affekte, die mich allererst mit mir selber konfrontieren, als wertschließende, re-aktiv stellungnehmende und zu Handlungen motivierende Gefühle bezeichnet. Bloch scheint also zwei völlig verschiedene Weisen und Probleme des Sich-zu-sich-Verhaltens miteinander zu vermischen und theoretisch das „Dunkel“ zu erzeugen, das er dann auf den Gegenstand seiner Theorie projiziert. Man wird auch nicht sagen können, daß er sich jemals hinreichende Klarheit verschafft hätte über die subjektivitätstheoretischen Voraussetzungen und Implikationen seines Grundproblems. Vielleicht hat er sie *deshalb*, als sein Hauptwerk konkrete Gestalt annahm, immer weniger erwähnt – ohne allerdings davon Abstand zu nehmen, ständig – wie gezeigt – mit ihnen zu arbeiten. In der Interpretation ist man folglich zu dem gezwungen, was meine Überlegungen versuchen, zu argumentativen Interpolationen.

Die existenzphilosophische Argumentation, die eine fundamentale Unklarheit in Blochs Philosophie enthüllte, scheint indessen auch die Mittel bereitzustellen, die deren Aufklärung erlaubten. Die philosophische Bedeutung der Affekte erschöpft sich nicht in ihrem praktisch-passiven Gehalt, der mir anzeigt, *wie* ich von bestimmten Sachverhalten und Ereignissen betroffen bin. Auch über ihre praktisch-aktive, nämlich zu Handlungen motivierende Seite hinaus hatten wir ihnen einen theoretisch-kognitiven Gehalt zugeschrieben. Sie konfrontieren mich mit mir als demjenigen, von dem ich zugleich annehmen muß, daß sich seiner („meiner“) verbindenden Aktivität der Affekt *als solcher* allererst verdankt. Doch der Ich-Akteur scheint nicht nur die jeweiligen affektiven Komplexe zum jeweils *einzelnen* Affekt zusammenzufügen, sondern auch zu gewährleisten, daß ich *alle* meine Affekte und Stimmungen über meine ganze Lebensgeschichte hinweg *als* die meinigen weiß. Innerhalb der zeitlichen Dimension meiner Existenz macht er aus der Geschichte verschiedenster, ja kontradiktorischer Erfahrungen, Meinungen, Affekte und Handlungs-

<sup>27</sup> Vgl. GU 372 f.; PhA 84, 116, 144, 150 f., 157, 158.

<sup>28</sup> Zu dieser Unterscheidung vgl. Tugendhat, a. a. O. 27 ff.

ziele *meine* Geschichte, die Geschichte *eines* Subjekts.<sup>29</sup> Nun ist deutlich, wie verschieden oder gar gegensätzlich auch die praktischen Lebenskonzeptionen ausfallen müssen, je nach dem, wie man *diese* Subjektivität deutet: ob sie ihren Grund in sich selber (Fichte), in der Anerkennung durch andere (Hegel), in (s)einem unverfügbaren Sein (Schelling-Heidegger), in Gott (Kierkegaard) oder in utopischer Selbstbegegnung (also noch nicht) hat (Bloch). Offenbar stellt sich das Problem menschlicher Subjektivität als existentielles *Strukturproblem*, und niemand wird sagen können, es sei schon gelöst.<sup>30</sup> Und es stellt sich in existentiell dramatischer Form, wenn man – wie Bloch – glaubt, hinreichende Gründe zur Annahme zu haben, daß sich im tiefsten Grunde der Subjektivität ein Strukturdefekt verbirgt, ja, daß ihr Selbstsein (noch) dieser Strukturdefekt *ist*. Dies scheint mir der tiefste Berührungspunkt der Philosophie Blochs und Kierkegaards<sup>31</sup> zu sein. Als wen kann ich mich denn wollen, wenn ich mich überhaupt noch nicht vor mir habe? Wer wäre ich als der, der sich vor sich hat? Eine Antwort auf diese Frage wäre dann die Voraussetzung, die der praktischen Frage nach mir selber ihre Richtung weist.

6) Um diese Voraussetzung mit Bloch wenigstens ein Stück weit zu klären, gehe ich über den praktischen und theoretisch-kognitiven Gehalt der Affekte zurück zu ihren triebmäßig-physischen Bestandteilen, also zu Blochs anfänglicher Lebensphilosophie. Genausowenig, wie er seine ursprüngliche Ichphilosophie durch deren existenzphilosophische Wende bloß ersetzte, genausowenig hat er seine lebensphilosophische Argumentation in der existenzphilosophischen aufgegeben. Alle drei Theoriedimensionen laufen im selben Resultat zusammen, im Theorem des „Dunkels des gelebten Augenblicks“, und erst dieses Zusammenlaufen ist hinreichende Bedingung dafür, ausgerechnet die Hoffnung als Prinzip auszuzeichnen.

Bloch unterscheidet die Dimensionen des gelebten und des erlebten Lebens (334). Das gelebte Leben ist das, was ich anfangs als den diffusen Triebuntergrund unseres Lebens bezeichnet hatte, die Vitalität jenes unbewußten Lebensdranges, desjenigen also, was ich mit allem Lebendigen gemeinsam habe. Das erlebte Leben hingegen gründet in der Subjektivität der Affekte; es umfaßt dasjenige, was ich soeben als die Geschichte *meiner* Erfahrungen und Meinungen, Handlungsziele und Sinnkonzeptionen bezeichnet habe. Beide Dimensionen teilen sich in eine fundamentale Gemeinsamkeit: die Unbewußtheit ihres Grundes. Das Unbewußte oder Noch-nicht-Bewußte *im* Ich kann mit Freud als Vorbe-

<sup>29</sup> Dies ist eines der Argumente von Dieter Henrich gegen die sprachanalytische Reduktion des „Subjekts“ auf die „Person, die sich an bestimmtem Ort zu bestimmter Zeit der Sprache bedient“ (a. a. O. 137).

<sup>30</sup> Die interne Verfassung des Selbstbewußtseins ist nicht „anders als in einer Approximation zu beschreiben, die grundsätzlich nicht in eine direkte und volle Aufklärung seiner Strukturverfassung überführt werden kann“. „Durch die Gegenläufigkeit seiner Auslegung und die Uneindeutigkeit seiner Kenntnis von Wirklichem kommt im Selbstbewußtsein der von Erfahrungen des Selbstverstehens und des Scheiterns von Selbstverstehen gesättigte Gedanke von der Dunkelheit des eigenen Daseins auf. Und aus ihm gewinnt, was ‚Metaphysik‘ heißt, seine Unabweisbarkeit und Menschheitsbedeutung.“ (Henrich, a. a. O. 152, 160)

<sup>31</sup> Der, wie Bloch, von einem in der Struktur des „Selbst“ verankerten und daher notwendigen Nicht-Selbstsein des Menschen ausgeht (Die Krankheit zum Tode [Gütersloh 1985] 8f.), diese als Verzweiflung faßt und alle Verzweiflung schließlich auf deren Grundform zurückführt, verzweifelt man selber sein zu wollen (ebd. und 67ff.). Ist die Verzweiflung Nicht-Selbstsein, so ist Nicht-Verzweiflung nur möglich durch Hoffnung (Bloch) bzw. Glaube (Kierkegaard, a. a. O. 77ff.). Folglich muß Verzweiflung in letzter Instanz als Hoffnungslosigkeit bzw. Nicht-Glaube (Sünde) begriffen werden. Siehe u. Anm. 37.

wußtes bezeichnet werden, jedoch als eines, das *noch nie* bewußt war.<sup>32</sup> Das physische Unbewußte in der Dimension des gelebten Lebens hingegen dürfte mehr oder weniger mit dem zusammenfallen, was der späte Freud als primäres Unbewußtes oder als primäre Triebhaftigkeit im Es dachte,<sup>33</sup> und zwar im Unterschied zum sozusagen sekundären, psychischen Unbewußten, das Resultat einer Ichleistung, nämlich der Verdrängung ist.<sup>34</sup> Wird die doppelte Unbewußtheit des erlebten Ich und des gelebten Lebens existentiell als Dunkel des gelebten Augenblicks erlebt, dann läßt sich die Unbewußtheit unserer Existenzbedingungen zeittheoretisch reformulieren: als Dunkel des „Jetzt selber, worin wir als Erlebende uns jeweils befinden“. Das „gerade Gelebte selber (ist) am meisten unmittelbar, also am wenigsten bereits erlebbar. Nur wenn ein Jetzt gerade vergangen ist oder wenn und solange es erwartet wird, ist es nicht nur gelebt, sondern auch erlebt. Als unmittelbar daseiend, liegt es im Dunkel des Augenblicks. Nur das gerade Heraufkommende oder das gerade Vergangene hat den Abstand, den der Strahl des Bewußtseins braucht, um zu scheinen. Das Daß und Jetzt, der Augenblick, worin wir sind, wühlt in sich und empfindet sich nicht.“ (334f.)

Nur als je gegenwärtig sind die Bewegung des Lebens und „Akte wie Vollzug des Wollens, Vorstellens“ (334), des Ich selber, was sie sind. Über diese verfügen wir nicht in den drei Zeitdimensionen gleichermaßen, sondern wir *sind* sie ganz unmittelbar, also je „im Präsens“. Als solche aber haben wir uns gar nicht vor uns. Die Reflexion auf uns selbst ist je nachträglich, und auch das Reflektierte selber, der gelebte Augenblick, ist je über sich hinaus. Eine Selbst-Vergegenwärtigung mißlingt, weil ich mich selber nur als soeben vergangen oder zukünftig, mir je bevorstehend zu erleben vermag. In einer Zeit, die ich als kontinuierlichen Fluß oder als ständiges lineares Fortschreiten erfahre, wird der Augenblick transitorisch.<sup>35</sup> Auch das *in* ihm Treibende, jene intransitive Bewegung des Lebens, drängt unaufhörlich vorwärts. Diese drei Gründe (mißlingende Selbstvergegenwärtigung, progressives Sich-überschreiten der Gegenwart, Vorwärtstreiben je gegenwärtigen Lebens) berauben das Jetzt seiner augenblicklichen Präsenz. Es erscheint uns als leer.

Das Gegenteil von Leere wäre Erfüllung. „Der letzte Wille ist der, wahrhaft gegenwärtig zu sein. So daß der gelebte Augenblick uns und wir ihm gehören und ‚verweile doch‘ zu ihm gesagt werden könnte. Der Mensch will endlich als er selber in das Jetzt und Hier, will ohne Aufschub in sein volles Leben. Der echte utopische Wille ... will das bloß Unmittelbare und derart so Unbesessene des Sich-befindens und Da-seins als endlich vermittelt, erhellt und erfüllt, als glücklich-adäquat erfüllt. Das ist der utopische Grenzinhalt, der im ‚Verweile doch, du bist so schön‘ des Faustplans gedacht ist. Die objektiven Hoffnungsbilder ... drängen so unweigerlich zu denen des erfüllten Menschen selber und ihrer mit ihnen voll vermittelten Umwelt, also Heimat.“ (15)

Erfüllung in der Dimension des gelebten Lebens bedeutete vitale Erfüllung, sich in gegenwärtigem Genuß verzehrende Befriedigung der vitalen Bedürfnisse. Erfüllung in der Dimension existentiellen Erlebens hingegen bedeutete Sinn-Erfüllung, dieses, daß ich mein Leben als eine Ganzheit erlebe, deren Kohärenz sich der Verwirklichung dessen

<sup>32</sup> S. Freud, Das Unbewußte, in: Studienausgabe Bd. III (Frankfurt a. M. 1975) 132ff. Vgl. PHI 130ff. Bloch knüpft mit seiner Theorie des Noch-Nicht-Bewußten im Sinne eines „Vorbewußten“ an Leibniz' Theorie der „petites perceptions insensibles“ an, der kleinsten, unmerklichen Vorstellungs-„Atome“, die „bei hinreichender Summierung ... durchaus bewußt werden“ (150; vgl. PhA 90ff.). Siehe o. Anm. 10.

<sup>33</sup> Vorl. z. Einf. i. d. Psychoanalyse, a. a. O. 509ff.

<sup>34</sup> Die Verdrängung, in: Freud, Studienausgabe Bd. III, a. a. O. 103ff.

<sup>35</sup> Vgl. GU 364, 369f.; PHI 338ff.

verdankte, was mir wichtig erscheint.<sup>36</sup> Für Goethe und Bloch (wie auch Kierkegaard oder Freud) ist eine andauernde vitale Erfüllung unabsehbar. Und die Sinnfrage stellt sich unter den Bedingungen jenes grundsätzlichen Mangels an Selbstsein und Selbstpräsenz, geschweige denn, daß das Selbst sich bereits als Ganzes vor Augen haben könnte. Sinnerfüllung gelingt also allein utopisch, indem ich antizipiere, was sich noch hinter dem „roten Fenster“ verbirgt, die Utopie der Heimat. Das je gegenwärtige affektive Betroffensein von meiner eigenen utopischen Antizipation heißt Hoffnung. Dieser ihrer sinnerfüllenden Bedeutung wegen ist sie Prinzip.

An der passiven Seite des Hoffnungsaffektes liegt es, daß ich je *gegenwärtig* von seinem Zielinhalt betroffen bin (letztlich von mir selber als einem, der „endlich *als er selber* ... in sein volles Leben“ will), und an seiner aktiven Seite liegt es, daß es meine, mich zu Handlungen motivierende Antizipation eines *Zukünftigen* ist, die mich betrifft. Diese Erlebnis- und handlungskonstituierende Bedeutung teilt die Hoffnung mit dem Glauben.<sup>37</sup>

Wie aber verhält sich das Von-vorne-leben hoffnungsbestimmter Existenz zum Nach-vorne-leben ihres vitalen Triebuntergrundes?<sup>38</sup> Beinhaltet das Verhältnis von finalem Erleben und intransitivem Leben nicht einen unauflösbaren Widerspruch, der einen zweiten Strukturdefekt menschlichen Existierens ausmache?

Dieser Interpretation scheint Sigmund Freud zuzuneigen. Wie Bloch unterschied auch er zwischen dem Primärprozeß, unserer ursprünglichen, unbewußten, ungerichteten und zeitlosen Triebhaftigkeit, und den einzelnen, objektbezogenen Trieben und ichbezogenen Affekten. In der Entwicklung der letzteren, dem Sekundärprozeß, werde unsere ursprünglich intransitive Triebhaftigkeit ausgerichtet. Die Libido- und Ichentwicklung weise ihr Objekte, Körperzonen und soziokulturell geforderte Ziele zu. Doch das zugunsten notwendiger Ichintegration und sozialer Anpassung Eingegrenzte sei beständig dabei, seine Grenzen zu sprengen. Diese nur schwer vermeidbare Grenzverletzung disponiere den Menschen zu einem höchst labilen Gleichgewicht seiner inneren Kräfte, sprich: zur Krankheit – handle es sich nun um die den Bestand des Ich noch nicht grundsätzlich gefährdende Neurose (sofern die Integration die Gestalt grausamer Unterdrückung hat) oder gar die Psychose, die zur Auflösung möglicher Ichkontrolle führe.<sup>39</sup>

Der Primärprozeß geht in alle einzelnen Triebe ein, aber in keinem auf, sättigt sich an keinem einzelnen Objekt, schießt über jedes Ziel hinaus, treibt über einzelne Triebbefriedigungen hinweg zu immer neuen Lüsten. Im Traum, dem unmittelbarsten Ausdruck des Unbewußten, äußert er sich als Wunsch,<sup>40</sup> in den einzelnen Triebbefriedigungen als Lust.

<sup>36</sup> Zur Sinnfrage vgl. PH III 1555f.

<sup>37</sup> Der im Sinne Kierkegaards diese gedoppelte Bewegung des Sich-Transzendierens (Zukunft) und Zu-sich-Zurückkehrens ist (Gegenwart – vgl. Michael Theunissen, Kierkegaards Negativistic Method, in: Psychiatry and the Humanities, Bd. 5 [Kierkegaard's Truth: The disclosure of the Self], hg. von J. H. Smith [New Haven/London 1981] 413). – Auch für Kierkegaards Theorie des Selbstwerdens spielt der Prozeß des Sich-Transzendierens durch Selbstimagination, durch das Entwerfen phantasievoller Selbst-Bildnisse eine entscheidende Rolle (vgl. Die Krankheit zum Tode, a. a. O. 26f., und Theunissen, a. a. O. 420). Und wie Bloch (PH III 1534ff.) begreift Kierkegaard die Zukunft als „Inkognito des Ewigen“ (Der Begriff Angst [Gütersloh 1981] 91), das sich mit dem Zeitlichen im erfüllten Augenblick berührt (ebd. 88 ff.; vgl. PHI 336f., 347).

<sup>38</sup> Ich übernehme diese Unterscheidung von Theunissens Vorlesung über „Zeit und menschliches Dasein“, die er im Wintersemester 1985/1986 an der Freien Universität Berlin gehalten hat.

<sup>39</sup> Vgl. etwa Das Unbehagen in der Kultur, in: Studienausgabe Bd. I (Frankfurt a. M. 1974) 216.

<sup>40</sup> Hannah Geke rekonstruiert (a. a. O.) Blochs Philosophie des Noch-Nicht-Bewußten als Phänomenologie des Wunsches, indem sie sie in Freuds Theorie eines Unbewußten einarbeitet, dessen einziger Inhalt – so Freud – die Wünsche sind. Sie ist die erste, die Blochs Philosophie en detail auf der Ebene

Aus der Struktur der Träume hat Freud auf die Struktur des Unbewußten geschlossen. Ihre uns absurd erscheinende Verfassung zerstört die Ordnungen von Raum, Zeit und Logik, die unser Alltagsbewußtsein beherrschen. Im Traumbewußtsein regiert die Wunschennergie als schweifende, ungerichtete und ziellose Bewegung.<sup>41</sup>

Genau diese Struktur war uns schon im Falle der Stimmungen begegnet. Wie das Unbewußte sind sie emotionale Gesamtdispositionen, sie teilen mit ihm den intransitiv-ungerichteten Charakter ihrer objekt- und ziellosen Bewegung. In den Stimmungen berühren sich die beiden Dimensionen des gelebten und des erlebten Lebens unmittelbar.<sup>42</sup> Von ihrer Struktur her scheinen sie – wie der Traum – unmittelbarer Ausdruck des Unbewußten zu sein. Doch als *affektive* Gesamtdispositionen sind sie ein Zustand des Ich und nicht mehr nur des Es.

Freud hat seine Theorie des Unbewußten primär anhand des Nachtraums entwickelt, in welchem das Ich vor allem eine einschränkende, defensive, die unbewußten Wünsche zensurierende Rolle spielt. Im Zentrum der Blochschen Anthropologie hingegen steht der Tagtraum, dessen Medium das „Ichgefühl“ der Stimmungen (117) ist.<sup>43</sup>

Im Tagtraum gestaltet das Ich seine Wünsche bildhaft aus und erfüllt sie sich nicht, wie im Nachtraum, nur so, daß es sie zugleich entstellt. Das tagträumende Ich wird von seinen unbewußten und stimmungshaften Antrieben in einen bilderreichen Assoziationsstrom hineingezogen, den es seinerseits zu lenken und zu gestalten vermag. Der Tagtraum ist die vielleicht reichste Bewußtseinsgestalt, deren Rationalität keine abspaltende und abstrahierende, sondern produktiv integrierende Kraft ist. Das tagträumende Ich befindet sich im Einklang mit dem Unbewußten, den Stimmungen, den Affekten und Gedanken. Und als

---

ihrer wirklichen (fundamentalanthropologischen) Grundlegung abhandelt, und zwar in der Perspektive derjenigen Anthropologie, der sie (uneingestandenermaßen) am meisten verdankt, der Freudschen Psychoanalyse. Gekle kritisiert Blochs utopische Forderung nach einer vollständigen Versöhnung von Wunsch und Wirklichkeit, der sie Freuds Einsicht in die regressiven Tendenzen bloß halluzinatorischer Wunschbefriedigung in der Phantasie entgegenhält. Weil die Kluft zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip unüberbrückbar ist, muß Blochs Philosophie einer einseitig progressiven Erweiterung der Wirklichkeit durch sich realisierende Wünsche die Gefahr regressiver Verarmung entgegeng gehalten werden, die (wie Freud gezeigt hat) einem bloßen Wunschenken droht. Umgekehrt ist Freuds einseitige Betonung regressiver Tendenzen durch Blochs Einsicht zu korrigieren, daß die unbewußten Wünsche etwa in den Tagträumen oder den Künsten durchaus einer progressiven Verwandlung fähig sind. – Gekles an Freud orientierte Korrektur utopistischer Tendenzen im Denken Ernst Blochs ist ebenso wichtig wie produktiv, greift aber leider zu kurz. Sie fängt nämlich gleichsam zu spät an und hört zu früh auf. Sie fängt zu spät an, weil sie Blochs und Freuds gemeinsames lebensphilosophisches Fundament übersieht. Gegenüber dem ursprünglichen Drang bzw. der primären Triebhaftigkeit im *Es* kommt den unbewußten Wünschen (zumindest in genetischer Hinsicht) nur eine sekundäre Bedeutung zu, verdanken sie doch ihre Objekt- und Zielgerichtetheit einer (dann vom Ich verdrängten) *Ichleistung*. Und sie hört zu früh auf, weil sie Blochs philosophisches Hauptwerk von ihren psychoanalytischen Prämissen her als „Prinzip Wunsch“ und nicht als das analysiert, was es ist, als „Prinzip Hoffnung“. Der Autorin kommen die entscheidenden affekt- und subjekttheoretischen Implikationen der Blochschen Philosophie gar nicht mehr in den Blick (vgl. Wunsch und Wirklichkeit ..., a. a. O. 27f., 72, 75, 245f., 254ff.; vorzüglich dagegen ihre existenzphilosophischen Ausführungen: Teil 1 [„Erfahrungen“], Teil 3 [„Formen des Unbewußten“], 221 ff.). Gekles allzu einseitige Korrektur Blochs durch Freud wäre ihrerseits durch eine Korrektur Freuds durch Bloch zu ergänzen. Blochs Affekttheorie stellt Mittel bereit, die es erlauben, ungelöste Probleme der Freudschen Theorie des Unbewußten und der Triebe aufzuklären: vgl. meinen Aufsatz über Affekte ..., a. a. O. 529ff., 540ff.

<sup>41</sup> Die Traumdeutung, Studienausgabe Bd. II (Frankfurt a. M. 1972) 525 ff., 559 ff.

<sup>42</sup> Vgl. meinen Aufsatz über Affekte ..., a. a. O. 540 ff.

<sup>43</sup> PHI 96 ff.

Zustand eines seiner selbst noch nicht bewußten Ich sind die Tagträume Selbst-Projekte, Selbstexperimente, Träume von einem besseren Leben. In ihnen spielen nicht Worte und Gedanken, sondern vor allem Bilder<sup>44</sup> die Hauptrolle, Wunschbilder oder Hoffnungsbilder wie das „rote Fenster“. Hier hat nun auch das altehrwürdige Subjekt-Objekt-Modell des Selbstbewußtseins als Modell inneren Sehens einen guten, paradoxienfreien Sinn. Träume sind Selbst-Anschauung. Ich bin Publikum und Schau-Spieler zugleich, passiv-aktiv, ich betrachte eine Bilderwelt, in der ich selber vorkomme und deren Bildqualität und Formzusammenhang ganz nur meine eigene Kreation ist.

Durch das tagträumende Ich wird die vom Unbewußten ausgehende Bewegung nicht eingeschränkt, sondern erweitert. Der unbewußte Drang strebt nach Lust, und das von ihm bewegte Sehnen ist die Grundbefindlichkeit unserer Stimmungen, sofern sie im Einklang mit dem Unbewußten stehen. Nun bezeichnet Bloch die Hoffnung nicht nur als den eigentlichen „Selbstaffekt“, sondern auch als den eigentlichen „Sehnsuchtsaffekt“ (83). In ihr findet die dranghafte, auf je Zukünftiges hin unaufhörlich überschreitende Bewegung des Lebens ihren unmittelbaren Affektausdruck. Gleichzeitig ist die Hoffnung Inbegriff final-antizipierenden Er-Lebens. In diesem „Zugleich“ der beiden Grunddimensionen menschlichen Lebens findet Blochs Deduktion des *Prinzips* Hoffnung ihren Abschluß.

Die Affekte sind von den Stimmungen abhängig, die ihrerseits Ausdruck des Unbewußten sind. Dem Unbewußten verdankt sich der Wunschcharakter des Traums und der Sehnsuchts- und Hoffnungscharakter der Stimmung. Zum Prinzip wird Hoffnung an der Stelle, an der die diffus-stimmungshafte Gemütsbewegung umschlägt in den einzelnen, klaren Affekt Hoffnung. Wir sprechen ja sowohl von einer hoffnungsvollen Stimmung als auch von Hoffnung im Sinne eines einzelnen, gedanklich klar ausgerichteten Affektes. Als diese dynamische Größe nimmt der positive Erwartungsaffekt Hoffnung die vom Unbewußten ausgehende, vorwärts treibende, nach Lust und Erfüllung strebende Bewegung auf, und zugleich ist es erst die Hoffnung als einzelner Affekt, der diese Bewegung intentional ausrichtet, bewußt auf Ziele hin einstellt und so praktisch folgenreich macht. Sie ist die Weise, in der unsere zunächst anonyme Triebhaftigkeit sich zur spezifisch humanen Möglichkeit von Selbststeigerung und Weltveränderung hin erweitert.

7) Woher aber wissen wir, daß Leben nicht nur dieses ist, beständiges Vorwärtsdrängen und damit prinzipielle Verdunkelung des haltlosen gelebten Augenblicks, über den ich je schon hinaus bin? Wie steht es um jenen Widerspruch zwischen intransitivem Leben und einem Er-Leben, das auf Ankunft in erfüllter Gegenwart aus ist?

Der Widerspruch erscheint nicht unaufhebbar, so Bloch, weil wir zu bisweilen aufblitzenden Erfahrungen eines Da-Seins im Augenblick fähig sind, zu Erfahrungen „eines antizipierten Stillehaltens“ (337). Die schon von Platon verwendete Metapher des Aufblitzens<sup>45</sup> meint die Plötzlichkeit, mit der sie über uns hereinbrechen, eine Plötzlichkeit, die das verfließende Zeitkontinuum für einen Augenblick unterbricht. Gegen Zeitstromtheoretiker wie James und Bergson beruft sich Bloch auf das  $\epsilon\zeta\alpha\iota\sigma\tau\eta\varsigma$ , den Augenblick oder das Plötzliche des platonischen Parmenides. „Denn aus der Ruhe geht nichts über, solange es noch ruht, noch aus der Bewegung während es sich noch bewegt, in die Ruhe; sondern der Augenblick, dieses sonderbare Etwas, liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe, keiner Zeit angehörig; und in ihm, aus ihm geht das Bewegte in die Ruhe über und das Ruhende zur Bewegung.“<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Vgl. PH I 181 ff.; PhA 133 ff.

<sup>45</sup> Siebter Brief 340b, 341 c.

<sup>46</sup> Zit. n. PH I 340.

Die Erfahrung eines solchen „keiner Zeit angehörigen Augenblicks“ faßt Bloch als „blitzhaftes Anzeichen eines Da-seienden Jetzt“ (348), als „Aufblitzen von utopischem Endzustand“ (337); die in ihr enthaltene Selbsterfahrung sei vergleichbar einem „in sich selbst einschlagenden Blitz“ (353).

Zwei solcher Erfahrungen hat Bloch immer wieder beschrieben. Ich meine erstens die Erfahrung mystischer Selbstbegegnung, einer augenblickshaften Verschmelzung dessen, was als Eines gewöhnlich in die paradoxe Zweierheit von Ichsubjekt und Ichobjekt auseinandergerissen ist – die Erfahrung eines Einsseins mit sich und demjenigen, was jeweils als Grund des Ich erlebt wurde, die Natur, Gott oder der andere Mensch. Mystiker aller Zeiten haben von der Plötzlichkeit, aber auch der Unbeschreiblichkeit berichtet, mit der diese Erfahrung sie überwältigte. Plötzlich, so berichten sie, hielt dann auch die Zeit zur Ewigkeit eines „Nunc stans“ inne.<sup>47</sup>

Und ich meine zweitens das Staunen, das schon für Platon und Aristoteles das Grundmotiv war, sich auf das mühevoll Geschäft des Philosophierens einzulassen. Auch im Staunen<sup>48</sup> werde plötzlich, vom einen Augenblick auf den anderen, die gewohnheitsmäßige Konditionierung unserer Wahrnehmung durchschlagen. „Staunen“ und „Sich-wundern“ meinen ungefähr das Gleiche. Wir sind betroffen, vielleicht sogar überwältigt von etwas, das uns, weil wir es nicht verstehen, als „Wunder“<sup>49</sup> erscheinen mag. Deshalb ist das Staunen vor allen Dingen eine Frage<sup>50</sup> – eine Frage, deren Beantwortungsversuche man einst Philosophie genannt hat. Bloch ist der Meinung, daß sie bis heute die Antwort nicht hat finden können – wenn sie sich nicht schon längst das Staunen abgewöhnt hat. Sie hat die Antwort nicht finden können, weil das Staunen nach etwas fragt, was noch im Dunkel des gelebten Augenblicks verborgen sei – zum Beispiel hinter dem roten Fenster, von dem uns Bloch als von einem der frühesten Anlässe überwältigenden Staunens (Sp 65) berichtet hatte. Und so vertraut er nicht nur auf die Tagträume, auf Kunst und Religion, sondern auch auf die Philosophie: sie alle seien (noch) Zukunftsprojekte, deren wir bedürfen, um, was wirkliches Leben hieße, nicht zu verfehlen.

Es seien ganz kleine, alltägliche und unscheinbare Anlässe (wie jene Nährollenschachtel oder Sherlock Holmes' Zimmer), an denen sich das Staunen entzünde.<sup>51</sup> In ihnen kündige sich „der Gehalt des tiefsten Staunens an, zwischen Subjekt und Objekt, beide in durchdringender Betroffenheit auf einen Augenblick identifizierend. So läuft die unkonstruierbare ... Frage allerdings auch wieder auf den Augenblick zu, in sein Dunkel hinein. (...) Wäre der Inhalt des im Jetzt Treibenden, im Da Berührten positiv heraus, ein ‚Verweile doch, du bist so schön‘, dann wären gedachte Hoffnung, gehoffte Welt am Ziel.“ (338)

8) Von den eingangs gestellten Fragen ist eine noch unerörtert geblieben. Die Utopie der Heimat – ein sozialphilosophisches Prinzip? Blochs Philosophie begründet sich in einer Fundamentalanthropologie des Hoffnungsaffektes, die sie existenzphilosophisch als Theorie individuellen „Sich-befindens und Da-seins“ ausführt. Die Selbstpräsenz im als erfüllt

<sup>47</sup> PH III 1537.

<sup>48</sup> Sp 216 ff.; PH I 337 f.; TE 16 ff.

<sup>49</sup> Hesiod nannte die Götterbotin Iris des Thaumass Tochter (Theogonie, V. 780), was Platon zu einem Wortspiel veranlaßte. Ist das Staunen („thaumazein“) der Anfang aller Philosophie, so hat Iris, als Vermittlerin zwischen Gott und Mensch eine Personifikation der Philosophie, den richtigen Vater („thauma“ = Wunder; Theaitetos, 155 d).

<sup>50</sup> Vgl. B. Schmitt, Das Fragen nach dem Augenblick in der Geschichte, in: Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Gegenwart VI (Göttingen 1984).

<sup>51</sup> Hier wird der Einfluß Walter Benjamins und Siegfried Kracauers am deutlichsten. Vgl. Tagträume ..., a. a. O. 47 ff.

erlebten Augenblick ist ein Ideal individuellen Existierens. Es ist nicht zu sehen, wie Bloch erreichen kann, worauf seine Philosophie hinauswill, die soziale Dimension dieses Ideals. Blochs Fundamentalanthropologie liefert, wie gezeigt, eine vollständige Phänomenologie der Affekte, aber sie übergeht *eines* ihrer Hauptmerkmale: ihre intersubjektiv-soziale Konstitution. Das Merkmal ihrer Subjektivität meint nur den je individuellen, weil privilegierten Zugang des Subjekts zu seinen inneren Zuständen, von denen nur es ein unmittelbares Wissen haben kann. Was die Affekte indessen bedeuten, sagt uns die intersubjektiv-sprachliche Verwendung der Affektwörter.<sup>52</sup> Deren Bedeutung erlernen wir, indem wir mit anderen Personen interagieren und sprechen und die Fähigkeit erwerben, die beiden Weisen, in denen diese ihre jeweiligen Affekte äußern, eindeutig und dauerhaft zu koordinieren: die verhaltensmäßig-expressive und die sprachliche Affektäußerung. Wir lernen die Bedeutung der Affektwörter (wie „Angst“) durch das Verstehen von Affektsätzen in der 3. Person („Er hat Angst“) oder auch durch die Koordination von Selbstbeobachtung (Schweißausbruch-beschleunigter Herzschlag) und Affektsätzen in der 2. Person („Du hast ja Angst“).

Dies ist die allgemeine Bedingung für den Wahrheitsgehalt der Freudschen Theorie des „Über-Ich“. Das Über-Ich sei die Rede der anderen, von deren Verinnerlichung es größtenteils abhängt, *wie* wir uns affektiv zu unseren inneren Zuständen verhalten, bejahend, wenn sie positiv, verneinend, wenn sie negativ sanktioniert sind. Die Verinnerlichung sozial geforderter, elterlicher Ge- und Verbote bildet eine innere Zensurinstanz heraus, die unser gesamtes Gefühlsleben überwacht und gerade auch den subjektiven Gefühlsaspekt der Affekte mitträgt. Ihr Wertcharakter verdankt sich also nicht nur je individuellen Bewertungen, sondern auch sozialen Werten oder Normen.<sup>53</sup>

Blochs Philosophie geht auf der Ebene ihrer Grundlegung noch hinter die grundlegende Bedeutung intersubjektiver Verständigung und sozialen Handelns zurück. So wird die soziale Dimension selber utopisch: *Ich* bin; aber *ich* habe *mich* nicht; darum werden *wir* erst. In eine utopische Zukunft wird verlegt, was Bedingung wäre, sie überhaupt erreichen zu können. In dieser zirkulären Gestalt verdankt sich die Diagnose eines erneuten, diesmal sozialen Strukturdefektes eher Blochs begründungstheoretischer Reduktion und gesellschaftstheoretischer Verkürzung denn sozialphilosophischer Weisheit: daß die A-Sozialität kapitalistischer Klassengesellschaft die vergesellschafteten Menschen zu schlechthin monadischen Subjekten vereinzelt.<sup>54</sup> Es ist Blochs philosophische Vorentscheidung, die das Wirwerden ganz einseitig vom Ich-werden, die soziale von der individuell-existentiellen Utopie abhängig macht. Am Ende hat er doch noch unvermittelt miteinander vermischt, was theoretisch erst ineinander zu reflektieren wäre, den individuellen und sozialen Strukturdefekt, die individuelle und soziale Utopie. Darüber hinaus ist zu fragen, ob es nicht zu einer Verarmung der Probleme praktischer Philosophie führt, wenn man diese ganz von einem *Strukturproblem* theoretischer Philosophie *abhängig* macht, statt nur zu zeigen, daß jene ohne ein *vorgängiges* Verständnis des letzteren gleichsam bodenlos bleiben.

Weil er die soziale Dimension anthropologisch begründete, kann auch die soziale Utopie nur in anthropologischer Perspektive in den Blick kommen: als Forderung nach dem „neuen Menschen“. Bloch ist stets der Zeitgenosse des Expressionismus geblieben, als der er seine philosophische Laufbahn begann.<sup>55</sup> Unübersehbar ist die Nähe des „neuen Men-

<sup>52</sup> L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, § 244 ff.

<sup>53</sup> S. Freud, Das Ich und das Es, Kap. III.

<sup>54</sup> Vgl. etwa PH I 171 ff., PH III 1139.

<sup>55</sup> Vgl. Tagträume ..., 37 ff., 107 ff., und Th. W. Adorno, Blochs Spuren, a. a. O. 145.

schen“ Blochs zu dem Nietzsches, zum „Übermenschen“. <sup>56</sup> Dieser ist es, und nicht wir Normalmenschen, der Utopia bevölkern wird. Warum? Die Lebensphilosophie steht in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis zur Existenzphilosophie, auf die Bloch hinauswill und die die Grundverfassung menschlicher Existenz seit Kierkegaard als deren *eigene* Versteheleistung erschließen will. Aus der methodisch kaum noch kontrollierbaren Perspektive objektivistischer Lebensphilosophie muß dies Spannungsverhältnis als Strukturdefekt eben dieser Existenz erscheinen. Ist Leben in jenem intransitiven, beharrlich progredierenden Drang *begründet*, dann kann der Mensch nur in einem ganz anderen, „neuen Leben“ erreichen, worauf die Teleologie seines Existenzverstehens aus ist: die Ankunft im verweilenden Augenblick. Daß man die Einsichten der Lebensphilosophie erneuern kann, ohne ihren reduktiven Objektivismus zu übernehmen, zeigt Freuds methodisch vorsichtige Behandlung dessen, was er als ursprüngliche Triebhaftigkeit im „Es“ begreift. Unter den Bedingungen analytischer Vernunft können wir dessen Verfassung allein negativ erschließen. <sup>57</sup>

Faßt man indessen das Verhältnis von Anthropologie und Sozialphilosophie nicht – wie Bloch – als einseitiges, sondern als wechselseitiges Bedingungsverhältnis, dann spricht für Blochs Perspektive eine charakteristische Asymmetrie im Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität der Affekte. Zwar können wir die Affekte nicht ohne Sprache, aber auch nicht allein durch sie verstehen. Das soziokulturell vorgegebene, sprachliche Ausdrucksmedium ist immer zu allgemein für den je individuellen Ausdruckswillen. Blochs besondere Aufmerksamkeit gilt der Kunst, <sup>58</sup> deren Aufgabe es spätestens seit Beginn der kulturellen Moderne war, diese strukturelle Diskrepanz zu überbrücken und erfindungsreiche, immer differenziertere Formen individuellen Selbstausdrucks zu entwickeln. In dieser Hinsicht erscheint die zu präzisiertem Ausdruck drängende Subjektivität der Affekte als Produktivkraft kreativer Überschreitung und Umgestaltung überlieferter Ausdrucksmedien.

Und was schließlich noch den anthropologisch tiefsitzenden Grundaffekt der Hoffnung betrifft, so dürfte uns niemand besser als Ernst Bloch das Unbegreifliche annähernd verständlich machen, das uns von einem Ort berichtet wird, der das genaue Gegenteil Blochscher Utopie war, von einem Ort absoluter Hoffnungslosigkeit, sprich: Verzweiflung. Während des „Dritten Reiches“ vermochten KZ-Häftlinge zu überleben, indem sie in aussichtsloser Lage und wider alle Realität und Vernunft hofften, die Hölle möge ein Ende haben. Als sie die Hoffnung aufgaben, so wird berichtet, starben sie. Die Aufgabe der Hoffnung bedeutete Selbstaufgabe. <sup>59</sup>

<sup>56</sup> Zum Verhältnis Bloch-Nietzsche vgl. PH III 1113 ff.; EZ 358 ff. Siehe auch Th. W. Adorno, a. a. O. 137. Eine Kritik an Blochs expressionistischer Lebensphilosophie findet sich bei O. K. Werckmeister, Ernst Blochs Theorie der Kunst in: Die neue Rundschau 79, Nr. 2 (1968), und Renate Damas, Ernst Bloch. Hoffnung als Prinzip – Prinzip ohne Hoffnung (Meisenheim am Glan 1971).

<sup>57</sup> Siehe o. Anm. 33.

<sup>58</sup> G. Ueding (Hg.), Ernst Bloch, Ästhetik des Vorscheins (Frankfurt a. M. 1974).

<sup>59</sup> Vgl. dagegen Jean Améry, Die Erfahrung der Tortur, in: Merkur (Juli 1965).