

# **Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhaltet ...«**

Beiträge zu Werk und Wirken  
von Walter Markov

Herausgegeben  
von Manfred Neuhaus und Helmut Seidel  
in Verbindung mit Gerald Diesener  
und Matthias Middell

Rosa-Luxemburg-Verein Leipzig

»Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhielt ...« Beiträge zu Werk und Wirken von Walter Markov. Hrsg. von Manfred Neuhaus und Helmut Seidel in Verbindung mit Gerald Diesener und Matthias Middell. – Leipzig: Rosa-Luxemburg-Verein 1995. – 262 S.

ISBN 3-929994-55-0

© Rosa-Luxemburg-Verein e. V. Leipzig 1995  
Sternwartenstraße 31  
D-04103 Leipzig

Redaktion: Manfred Neuhaus  
Korrektur: Ursula Albert und Gerhild Schwendler  
Typographie und Satz: Daniel Neuhaus  
Umschlaggestaltung: Hans Rossmann  
Herstellung: GNN Verlag Sachsen GmbH, Badeweg 1, D-04435 Schkeuditz

Vorbermerkungen der Herausgeber	7	Volker Külow Von Holzhausen nach Summit Anmerkungen zum letzten Lebensabschnitt Walter Markov
<b>Walter Markov</b>	9	65
Wieviel Leben lebt der Mensch?		
Grußworte zur Eröffnung des Walter-Markov-Colloquiums am 16. April 1994 in Leipzig	11	
<b>I. Weg und Werk Walter Markovs</b>		
Erinnerungen von Freunden und Schülern		
Walter Grab	17	Ernstgert Kalbe Und der schwierige Balkan blieb immer im Blick
Walter Markovs Weg und Werk		73
Manfred Kossok	23	
Walter Markov		
Hannes Schmidt		Werner Bahner <sup>1</sup>
Erinnerungen an Walter Markovs Wirken in den Jahren 1935 und 1936	33	Zu einigen spezifischen Aspekten der rumänischen Aufklärung in Siebenbürgen
Herbert Bartholmes	35	81
Erinnerungen an Walter Markov 1945–1949		Erhard Hexelschneider
Eberhard Wächter		Markov liest Karamsin – eine Miszelle
Erinnerungen an die Fachrichtung Geschichte der Universität Leipzig im Jahre 1951	41	85
Velt Didczunetz		
Walter Markov und die SED-Bezirksleitung Leipzig im Dezember 1956	45	III. Geschichtswissenschaft in Deutschland und Universalgeschichte
Peter Sebald	49	Georg G. Iggers Einige Bemerkungen zum historischen Denken und zur Geschichtsschreibung
Das Markovsche »atmosphärische Umfeld«		im 18. Jahrhundert in Europa
Bärbel Plötner	105	93
Erinnerungen an Walter Markov		Werner Berthold
Gedankensplitter zum Kolloquium »Jakobinismus und Volksbewegung«		Walter Markov zur Geschichte und zu Perspektiven der deutschen Geschichtswissenschaft
zu Ehren seines 80. Geburtstages		105
im Oktober 1989	53	Matthias Middell »Gelesen, aber ehrlich gesagt nicht für marxistisch gehalten!« Walter Markov in der DDR-Geschichtswissenschaft
Werner Bramke		113
„Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhält ...«		Wolfgang Küttler »Weitgeschichte im Revolutionsquadrat«
Walter Markov und die Widerstandsforschung in der DDR	59	Zu Theorieaufassung und Geschichtskonzeption

<b>Michail N. Maschkin</b> Walter Markov als Universalhistoriker	141
<b>Rigobert Günther</b> Walter Markovs Forschungsbreite und einige spezielle Probleme des Übergangs von der Antike zum Mittelalter in Westeuropa	143
<b>IV. Walter Markovs Stellung in der Geschichtsschreibung über die »Große Revolution der Franzosen«</b>	
<b>Katharina Middell</b> »Im Niemandsland jenseits von Marat« Walter Markov über »legitime« und »illegitime« Linke in der Französischen Revolution	147
<b>Waltraud Seidel-Höppner und Joachim Höppner</b> »Die Freiheiten des Priesters Roux« und die Sozialismus-Forschung	155
<b>Walter Schmidt</b> Walter Markov und die 1848er Revolutionsforschung in der DDR	165
<b>V. Durchbrechung der eurozentristischen Geschichtsschreibung</b>	
<b>Hans Jürgen Friederici</b> Zum Vorlesungszyklus »Geschichte der Revolutionen der Neuzeit«	179
<b>Lothar Rathmann</b> Walter Markov und die »farbigen Kontinente« Persönliche Reminiszenzen	183
<b>Hans Piazza</b> Von der Totalität der Geschichte	187
<b>VI. Geschichtsphilosophie und Politik</b>	
<b>Dieter Wittich</b> Wie berechtigt ist die Metapher »Wissenschaftliche Revolution«?	197
<b>Hermann Klenner</b> Rechtsentwicklung von Unten versus Rechtsentwicklung von Oben Hommage à Walter Markov	203
<b>Uwe-Jens Heuer</b> Wissenschaft, Politik und Moral gestern und heute Überlegungen und Erfahrungen	207
<b>Wolfgang Eichhorn</b> Überlegungen zum Vico-Theorem	213
<b>Klaus-Dieter Eichler</b> Utopie und Geschichte Anmerkungen zu Walter Markov und Ernst Bloch	221
<b>Volker Caysa</b> Wider das klassizistische Ende des Romans Anmerkungen zu Walter Markov und Georg Lukács	237
<b>VII. Anhang</b>	
Ausgewählte Veröffentlichungen über Walter Markov	251
Personenverzeichnis	253
Autorenverzeichnis	261

# Utopie und Geschichte

## Anmerkungen zu Walter Markov und Ernst Bloch

### I. Übereinstimmung in der Differenz

„Ich räume ein“, so Ernst Bloch, von Walter Markov auf den Unterschied von Philosophie und Geschichte angesprochen, „Geschichte ist eigentlich etwas anderes. Geschichte ist der Friede von Pasarowitz.“<sup>1</sup> Deutlicher läßt sich der Kontrast in der Bestimmung von Unterschieden zwischen philosophischer Erkenntnis und historischer Forschung kaum aussprechen. Hier Bloch, in der Position des spekulativen Denkers, mit seinem jeden ernsthaften Historiker diskriminierenden Satz „um so schlimmer für die Tatsachen“ und dort Markov, der stets davor warnte, das quod erat demonstrandum schon an den Anfang einer Untersuchung zu stellen.

Und dennoch sind ungeachtet der Differenzen in der Sache Motiv und Anliegen so verschieden nicht. Markovs intensive Beschäftigung mit der großen Revolution der Franzosen<sup>2</sup> betont das Unabgegolte und das dem Vergessen zu Entreibende. Er lenkt die Aufmerksamkeit auf die zu kurz Gekommenen, also auf das, was Bloch in einem schon sehr frühen Werk »die unterirdische Geschichte der Revolution«<sup>3</sup> nannte.

Bloch, der schon früh – dabei Nietzsches Kritik am Historismus folgend – auf die Defizite einer nur rationalistisch verfahrenden Analyse der

menschlichen Gesellschaft und ihrer Geschichte hinwies und den offenen Horizont alles Werdens systematisch betonte, konnte andererseits beim Historiker Markov lernen, daß Geschichtsschreibung, wird sie als politische Universalgeschichte betrieben, nicht mit einer bloßen Darstellung globaler Entwicklungsprozesse auskommt.<sup>4</sup> Beide vereint die Lust am Fabulieren, die Berücksichtigung der wachsenden Nachfrage nach in »Fleisch und Blut gelebten Menschenleben«. Blochs »Thomas Müntzer« und Markovs »Jacques Roux« sind Bücher im gleichen Geist. Beide leben von der Faszination des Widerscheins komplexer Wirklichkeit auf einem Gesicht.

Geschichtsforschung – von beiden verblüffend oft mit kriminalistischer Tätigkeit assoziiert – ist im wesentlichen Spurensuche und Spurenisierung auf bisher kaum betretenen Pfaden. Sie ist Thematisierung des Zukünftigen im Vergangenen und wendet sich gegen die zeitlose Erhabenheit des Klassischen, das nur allzu schnell von Patina überzogen wird. Es geht immer um dasjenige, das der offiziellen Aufmerksamkeit entzogen ist und um die, die nicht im Lichte stehen – Verkannte und Ungekannte und nach elitärer Auffassung Verpönte. Blochs Einsatz bei Thomas Müntzer beweist dies. Nicht einer der großen Philosophen ist es, bei dem Bloch nach dem Seinen schürt, auch

1 Walter Markov: Zwiesprache mit dem Jahrhundert. Dokumentiert von Thomas Grimm. Berlin, Weimar 1989 (im folgenden Zweisprache), S. 215.

2 Im folgenden sollen nicht Markovs Verdienste und Leistungen – die in der Fachliteratur durchaus kontrovers diskutiert werden – auf dem Gebiet der Revolutionsforschung und der Universalgeschichte dargestellt werden. Die unterschiedliche Bewertung der Revolutionsforschung, in deren Tradition sich Markov ausdrücklich sieht, ist so alt wie die Französische Revolution selbst. Es erfolgt vielmehr ausdrücklich eine Eingrenzung auf Momente, die Bloch und Markov gemeinsam betreffen. Auch hier ist das Feld noch weit genug.

3 Siehe Ernst Bloch: Thomas Müntzer als Theologe der Revolution. Frankfurt am Main 1985.

4 Siehe Walter Markov: Beim Schreiben einer Biographie... In: Biographie und Geschichtswissenschaft. Aufsätze zur Theorie und Praxis biographischer Arbeit. Hrsg. von Grete Klingenstein, Heinrich Lutz, Gerald Stourzh. Wien 1979 (im folgenden Beim Schreiben einer Biographie), S. 380–401 (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit).

nicht eine der traditionellen Lehren der Philosophiegeschichte steht im Mittelpunkt. Bei dem Verkannten und Vergessenen fühlt er sich zu Hause, hier ist ein Boden, noch nicht ausgesaugt von zahllosen Ernteten. Diese Entdeckerfreude im Apokryphen wird Bloch immer erhalten bleiben. Er schätzt Überlieferungen, die lückenhaft sind, sie geben ihm die Möglichkeit der Interpolation, an den Lücken kann sich seine Phantasie entzünden. Die Geste und die Sprache des Propheten und des Magiers liegen ihm. So ist im »Thomas Münzer« das Vergangene vom Gegenwärtigen nicht zu trennen. Eine der Kapitelüberschriften lautet folgerichtig »Münzer als Gestalt und Gegenwart«<sup>5</sup>. Entdeckerfreude kommt da auf ihre Kosten, wo Nachholbedarf vorliegt. Stammbaumsuche bedarf des detektivischen Spürsins, will man der Restriktion von Entwicklung auf einen Deszendenzstrang und somit auf eine einzige Kausalkette entgehen. Nicht zufällig deshalb die bei beiden anzutreffende Affinität zum Krimi. So ist Ernst Blochs Buch »Spuren« von 1930 ganz dem Anliegen der Spurensuche gewidmet. Der Spurensucher ist der Detektiv mit dem Blick für das Befremdliche am sonst Unauffälligen. Sein Erzählen versteht er als »Spurenlesen kreuz und quer«.

Markov bezeichnet das Genre der historischen Biographie als »gehobene Form« des Krimis. »Hier wie dort werden interessante Leichen ans Tageslicht befördert. [...] Und manchmal entwischen ihre Täter sogar.«<sup>6</sup> Bloch wie Markov verstehen ihre Zeit als eine des Umbruchs und des Aufbruchs zu neuen Horizonten. Entsprechend emphatisch ihr Versuch neuer Positionsbestimmung in bezug auf das Vergangene. Jede Generation verlangt nach ihrem

eigenen Hannibal und nach ihrem eigenen Robespierre und sicher auch nach ihrem eigenen Marx.<sup>7</sup> Die Attraktion des Ausgewählten verdankt sich verschiedenen Ursachen. »Es steht zum Teil – so Markov in einigen seiner eher seltenen Reflexionen über die seinen Arbeiten zugrundeliegenden methodischen Ansätze – »stelltvertretend für etwas, womit sich der Autor identifizieren oder kritisch auseinandersetzen, wogegen er sich unter Umständen durch die Wahrtafel, Würdigung sei nicht Billigung, abgrenzen möchte.«<sup>8</sup> Blochs Anfangssätze aus der Thomas-Münzer-Schrift (»Wir wollen immer bei uns sein. So blicken wir auch hier keineswegs zurück«<sup>9</sup>) und Markovs Bemerkungen über das Schreiben der Jacques-Roux-Biographie (»Stets legt sich die Persönlichkeit des Untersuchenden in all ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit und Standortgebundenheit unausweichlich in die nachgebildete Vita ein«<sup>10</sup>) stecken ein gemeinsames Feld der Untersuchungsrichtung ab: »daß der Auferstandene dennoch ein (etwas) anderer, eben sein [des Autors – K. D. E.] Geschöpf ist; aussagekräftig und stimmig genug, um das Original erahnen zu lassen und Annäherung an es zu gestatten, nicht aber in ihm aufzugehen. Geschichte ist – leider – keine Wissenschaft der ganzen Zahlen.«<sup>11</sup>

Die Diskussion um das Verhältnis von Kunst und Philosophie oder Kunst und Geschichtswissenschaft hat eine lange Tradition, auf die hier nicht in extenso einzugehen ist. Für den im engeren Sinne marxistischen Diskurs spielt die zwischen Georg Lukács und Ernst Bloch geführte Diskussion in den 30er Jahren eine nicht unerhebliche Rolle. Lukács insistiert in einem Aufsatz von 1932 darauf, daß sich die grundlegenden Darstellungs-

methode  
ßen.<sup>12</sup> D  
historisc  
tieren Bi  
gen für  
Kunst. E  
zungen  
wissens-  
Prägt – I  
Wie ist  
möglich?  
Seit f  
poietisch  
den Idee  
starken  
Poietisch  
ropäisch  
tes Verh  
systema  
gnoseok  
Inferiorit  
tens- un  
an den  
gen erfo  
Nach.  
sonderui  
– der ein  
was ges  
Diskussi  
geführt.  
wie z. B.  
genannt  
Jahrhun  
hundert

<sup>12</sup> Siehe  
<sup>13</sup> Siehe  
abgeg  
die gei  
gehalt  
schich  
die Ge  
schun  
<sup>14</sup> Friedr  
<sup>15</sup> Ebenc

<sup>5</sup> Ernst Bloch: Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Frankfurt am Main 1985, S. 23.

<sup>6</sup> Zwiesgespräche, S. 231.

<sup>7</sup> Siehe Beim Schreiben einer Biographie, S. 244.

<sup>8</sup> Ebenda, S. 243.

<sup>9</sup> Ernst Bloch: Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Frankfurt am Main, S. 9.

<sup>10</sup> Beim Schreiben einer Biographie, S. 243.

<sup>11</sup> Ebenda, S. 244.

methoden von Kunst und Wissenschaft ausschließen.<sup>12</sup> Dies ist auch gegen die Möglichkeit einer historischen Belletristik gerichtet. Insofern opptieren Blochs wie später Markovs Unternehmungen für eine Verbindung von Wissenschaft und Kunst. Beide – von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgehend und natürlich auch in ihrer wissenschaftlichen Herkunft unterschiedlich geprägt – rekurrieren auf die grundsätzliche Frage: Wie ist Kunst als Organon der Wissenschaft möglich?

Seit Platons radikaler Dichterkritik, die den poetischen Diskurs dem philosophischen – an den Ideen orientierten – unterordnete, mit einer starken Tendenz zur völligen Vernichtung des Poetischen, sind Kunst und Philosophie in der europäischen Geistesgeschichte in ein ambivalentes Verhältnis geraten. Für Platons Versuche des systematischen Nachweises der ontologischen, gnoseologischen, ethischen und psychologischen Inferiorität des Poetischen gilt dabei das beachtens- und bedenkenswerte Moment, daß die Kritik an den Dichtern in sorgfältig inszenierten Dialogen erfolgt.

Nach Aristoteles<sup>13</sup> bekannter Trennung und Absonderung des Dichters vom Geschichtsschreiber – der eine erzählt, was geschehen ist, der andere, was geschehen könnte – wird immer wieder die Diskussion über Verbindung und Trennung beider geführt. Die Symbiose von »poeta et historicus«, wie z. B. Petrarca 1341 bei seiner Dichterkönigung genannt wurde, scheint doch lange Zeit bis ins 18. Jahrhundert legitim gewesen zu sein. Im 19. Jahrhundert wird die Harmonie zunehmend in Frage

gestellt und zerstört. Mit Hegels Behauptung vom Ende der Kunst ist dann der Hegemonieanspruch der Wissenschaft angemeldet, der unmißverständlich die Weg von der »Poesie der Vorstellung« zur »Prosa des Denkens« eröffnet. So ist es nun nicht mehr verwunderlich, daß der Schriftsteller, der den alten Wahrheitsanspruch der Kunst aufrecht erhalten will, sich demonstrativer Wissenschaftsbeteuerung befleißigt und sich auf den Kontakt zur Soziologie und zur Naturwissenschaft beruft.

Es sind dann Nietzsches Kampfansagen gegen den Allmachtanspruch der Wissenschaft, verbunden mit einer Kritik am historischen Relativismus und Diltheys Kritik der historischen Vernunft, die zu einer Rehabilitierung des Artistischen führen. So heißt es bei Nietzsche: »Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten. [...] Gleicher durch Gleiches! Sonst zieht ihr das Vergangene zu euch nieder [...] der Historiker muß die Kraft haben, das Altbekannte zum Niegehörten umzuprägen und das Allgemeine so einfach und tief zu verkünden, daß man die Einfachheit über der Tiefe und die Tiefe über der Einfachheit vergißt.<sup>14</sup> In solcher Objektivität äußert sich der menschliche »Kunsttrieb – nicht aber sein Wahrheits-, sein Gerechtigkeitstrieb. Objektivität und Gerechtigkeit haben nichts miteinander zu tun. Es wäre eine Geschichtsschreibung zu denken, die keinen Tropfen der gemeinsen empirischen Wahrheit in sich hat und doch im höchsten Maße auf das Prädikat Objektivität Anspruch erheben kann.<sup>15</sup> Nietzsche führt also einen – im aristotelischen Sinne – poetischen Objektivitäts-

<sup>12</sup> Siehe Georg Lukács: Reportage oder Gestaltung? In: Georg Lukács: Literatursoziologie. Neuwied, Berlin 1964, S. 128.

<sup>13</sup> Siehe Aristoteles: Poetik 9, 1451 b 5ff. – Geschichtsschreiber (historikos) und Dichter (poletes) werden deutlich voneinander abgegrenzt: »Der Unterschied ist, daß der Historiker berichtet, was geschehen ist (ta genomena legem), der Dichter aber Dinge, die gegebenfalls hätten geschehen können (ton te hoia an genito). Darum ist die Poesie philosophischer (philosophoteron) und gehaltvoller (spoudaloteron) als die Geschichtsschreibung. Die Poesie stellt mehr das Allgemeine dar (ta katholou), der geschichtliche Bericht aber das Einzelne (ta kathaston legei).« – Siehe dazu Kurt von Fritz: Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtsschreibung. In: Ethik und Politik des Aristoteles. Hrsg. von Fritz-Peter Hager. Darmstadt 1972 (Wege der Forschung 208).

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta. Bd. I. München 1960, S. 219.

<sup>15</sup> Ebenda, S. 250.

begriff gegen den wissenschaftlichen ins Feld. Von dieser Position bis zur politischen Umdeutung des Objektivitätsideals und der damit verbundenen Ermächtigung, Geschichte immer wieder im Sinne faktischer Macht zu »objektivieren«, ist es dann nur noch ein Schritt. Auch Diltrey, dem über Intuition und Empfühlung, die Künstlern und Wissenschaftlern gleichermaßen eigentlich sein können, die Bestimmung der Biographie als Kunst und Wissenschaft möglich ist, stellt hier die Weichen neu: »Die Biographie als Kunstwerk kann sonach die Aufgabe nicht lösen, ohne zur Zeitgeschichte fortzugehen.«<sup>16</sup>

Der Kunst wird somit eine wichtige Erkenntnisfunktion zurückeroberiert. Ein Prozeß wird in Gang gesetzt, der zur Etablierung eines hermeneutischen Diskurses führt, der wiederum in der Konstituierung einer hermeneutischen Vernunft endet. Gefährdet wird dieser Prozeß erneut durch den zu Beginn des 20. Jahrhunderts wieder Macht gewinnenden wissenschaftlichen Purismus mit seiner »Allergie gegen die Formen« (Adorno), wo das Lob des Stils zugleich die wissenschaftliche Disqualifikation bedeutet. Hinzu kommt, daß sich unter den Historikern die Ansicht durchsetzte, daß es sich bei der Kunst nur um eine Darstellungsweise, also um Ornament handelt.

Gegen einen derartigen pejorativen Gebrauch von Stil und Ornament weiß der dem Expressivismus verpflichtete Bloch Erhebliches einzubringen. Im »Geist der Utopie« erfährt das Ornament eine enorme Aufwertung.<sup>17</sup> Blochs unmittelbare Intentionen werden im Medium einer neu zu entwerfenden Geistesgeschichte formuliert, wobei ganz selbstverständlich dem historischen Ablauf Ingredienzien beigemischt werden, die der zukünftigen Gesellschaft entsprechen. Aus der Geschichtse, d. h. aus ihrem Stoff, wächst das Nichtig-Gewordene – hier verfährt Bloch historisch

– andererseits liefert die Geschichte die Ornamente, mit denen die Phänomenologie des utopischen Bewußtseins glanzvoll durchwirkt wird. Zwar volziert sich die Rezeption der historischen Vorgänge bemerkenswert einseitig, so kommen die ökonomische und politische Dimension des Betrachteten kaum zur Sprache – dies im deutlichen Unterschied zum universalhistorischen Ansatz von Markov. Zugleich wird aber in konsequenter Frontstellung zum Historismus jede Spur von antiquarischem Interesse an der Vergangenheit abgestreift und an der Herstellung eines Zusammehangs zwischen dem bedeutungsvollen Gewesenen und dem Jetzt gearbeitet. Aus Geschichter und Gegenwart wird auf diese Weise ein unteilbares Ganzes gemacht, das sich nur in einer neuen Gattung der Geschichtsschreibung manifestieren konnte, in einer Gattung, die die exemplarische Erzählung eines Lebenslaufs mit der historischen Beglaubigung verbindet.

Bloch spricht davon als »begriffener Geschichts-, zur Legende getrieben und durchleuchtet«.<sup>18</sup> Die Transformation der Geschichte zur Legende, die ihre eigene Formgestalt hat, entspricht einer Aneignung des Vergangenen, die aus dem historisch-materialistischen Begriff von der geschichtlichen Sache gewonnen ist. Insofern kann die ästhetische Ausgestaltung zur Legende, auch zum Roman, einen eigenen Wahrheitsgehalt besitzen. Das ist deutlich gegen Lukács' Versuch der Trennung von Kunst und Wissenschaft gerichtet und definiert das Problem des Typischen auf neue Weise. Das Proletariat bemächtigt sich somit der Geschichte als seiner eigenen Genesis.

Blochs Rehabilitierung der Legende als geschichtsphilosophischer Form impliziert den Anspruch, Geschichte gegen den »Strich zu bürsten«. Indem er das Schicksal in Legenden korrigiert und vergessene Revolten in einer Epo-

16 Wilhelm Diltrey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. In: Wilhelm Diltrey: Gesammelte Schriften. Bd. 7. Stuttgart 1958. S. 247.

17 Ernst Bloch: Der Geist der Utopie. Frankfurt am Main 1985. S. 42.

18 Ernst Bloch: Thomas Müntzer als Theologe der Revolution. Frankfurt am Main 1985. S. 14.

pögen  
gen  
lesb.  
ihre  
Es &  
Schr  
vers  
der  
dent  
Dür  
kens  
schic  
nes  
So v  
»zur  
Port  
schi  
Konf  
tier  
dies  
keit -  
die F  
eige  
Zent  
Die  
Sker  
Onto

19 El  
20 El  
21 Fr  
W  
be  
ei  
lu  
im  
dr  
22 Si  
23 Zl  
52  
Mi  
24 Si  
Lü  
wt

pöe der Neuen Welt rettet, wird die niedergeschlagene Revoite als ein Palimpsest der Neuen Welt lesbar: »Alles wartet auf uns, die Dinge suchen ihren Dichter und wollen auf uns bezogen sein.«<sup>19</sup> Es geht für Bloch vor allem im Umkreis seiner Schriften zum Thomas-Münzter-Buch und selbstverständlich in diesem selbst um das Nachleben der historischen Gestalt im geschichtstranszentalen Feld der messianischen Zeugnisse. Durch das »produktive Schema des Eingedekens« wird Erinnerung zum Neudruck der Geschichtsphilosophie, in dem historisch Unbetretenes geschichtsphilosophisch doch betreten wird. So wird Geschichte in revolutionären Koordinaten »zur Legende« getrieben. Das »eingedenkende« Porträt potenziert die historische Person zum geschichtsphilosophischen Mandatar. In direkter Konfrontation zum historischen Relativismus notiert Bloch: »Das Genießen von allen und jedem, dieser völlig unbeteiligte Historismus, ohne Fähigkeit den Prozeß zu erkennen, den Einheitspunkt, die Pointe, das Thema der Geschichte gerade im eigenen Bewußtsein noch zu erfassen [...] ist das Zentrum des Selbstzerrfalls der Bourgeoisie.«<sup>20</sup> Die Gratwanderung zwischen geschichtlichem Skeptizismus und Dogmatismus soll durch eine Ontologie der Geschichte versichert werden.

## II. Differenz in der Übereinstimmung

Explizite vordergründige Verweise auf das Werk von Markov findet man bei Bloch m. E. nicht. Lediglich die Aufnahme und Interpretation eines Marxzitats aus der »Heiligen Familie«<sup>21</sup> über Jacques Roux und die extreme Linke in der französischen Revolution in Blochs Schrift »Naturrecht und menschliche Würde«<sup>22</sup> könnte ein Indiz für die Rezeption des nachhaltigen Eintrittens von Markov für den »Roten Priester« sein.<sup>23</sup> Unmittelbare Zeugnisse, im Sinne von Zitaten und namenlichen Erwähnungen Blochs findet man bei Markov nur selten. Zu erwähnen wäre hier der Aufsatz von 1955 »Die Grenzen des Jakobinerstaates«<sup>24</sup>. Hier wird in vier Fußnoten auf Blochsche Schriften hingewiesen. So auf »Der Geist der Utopie« in der Fassung von 1918, auf »Freiheit und Ordnung«, einen Kapitelvoraabdruck aus »Prinzip Hoffnung« (Berlin 1947) und auf »Prinzip Hoffnung«, dessen erster Band 1954 im Aufbau Verlag erschien. In den gekürzten Nachauflagen dieses Artikels findet man nur noch eine belanglose Fußnote zu Bloch. Die Fußnoten sind reine Seitenangaben ohne Hinzufügung von Text. Ist damit einem Vergleich beider Auffassungen der Boden entzogen?

19 Ebenda, S. 17.

20 Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Frankfurt am Main 1985, S. 598.

21 Friedrich Engels/Karl Marx: Die Heilige Familie. In: MEW, Bd. 2, S. 126: »hat die französische Revolution Ideen hervorgetrieben, welche über die Ideen des ganzen alten Weltzustandes hinausführen. Die revolutionäre Bewegung, welche 1789 im Cercle social begann, in der Mitte ihrer Bahn Leclerc und Roux zu ihren Hauptrepräsentanten hatte und endlich mit Babeufs Verschwörung für einen Augenblick unterlag, hatte die kommunistische Idee hervorgetrieben, welche Babeufs Freund, Buonarroti, nach der Revolution von 1830 wieder in Frankreich einführte. – Siehe auch Walter Markov: Jacques Roux und Karl Marx. In: Weltgeschichte im Revolutionsquadrat, Hrsg. und eingeleitet von Manfred Kossok. Berlin 1979 (im folgenden Weltgeschichte im Revolutionsquadrat), S. 352–363.

22 Siehe Ernst Bloch: Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt am Main 1985, S. 205.

23 Zur Literatur von Walter Markov über Jacques Roux siehe die Bibliographien in: Weltgeschichte im Revolutionsquadrat, S. 527–549. – Siehe auch: Die Französische Revolution 1789 – Geschichte und Wirkung. Hrsg. von Kurt Holzapfel und Matthias Middell. Berlin 1989, S. 326–351 (Studienbibliothek DDR-Geschichtswissenschaft, Bd. 10).

24 Siehe Walter Markov: Die Grenzen des Jakobinerstaates. In: Grundpositionen der französischen Aufklärung. Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft. Hrsg. von Werner Krauss und Hans Mayer. Berlin 1955, S. 209–242 und 319–352. – Dieser Aufsatz wurde in gekürzter Form mehrmals nachgedruckt.

Im Mittelpunkt einer konkreten Analyse von Übereinstimmung und Differenz muß der Beitrag von Walter Markov in der 1955 von Rügard Otto Gropp herausgegebenen Festschrift für Ernst Bloch zum 70. Geburtstag stehen.<sup>25</sup> Sie enthält einen Beitrag von Markov unter dem Titel »Die Utopia des Citoyen«. Hier findet eine explizite Auseinandersetzung mit einigen bis dahin entwickelten zentralen Thesen der Blochschen Philosophie statt. Wie unter einem Vergroßerungsglas werden hier die Schnittpunkte der theoretischen Ansätze beider sichtbar.

Markov konstatiert: »Wir hatten Geschichten der Utopie genug, aber keine Geschichte der Utopie.«<sup>26</sup> Der Singular von Geschichte verweist auf das zentrale Anliegen Blochs, an den genuinen Intentionen utopischen Denkens festzuhalten und sie ausschließlich unter einer philosophischen Perspektive zu behandeln. Die Fragestellung von »Geist der Utopie«, »Thomas Müntzer«, »Freiheit und Ordnung« sowie »Prinzip Hoffnung« ist, so Markov, eine philosophische, keine historische. In Blochs Werk wird über die »Geschichtsmacht Utopie« freigelegt. Markov begrüßt Blochs Versuche, subjektive und objektive Bedingungen der Utopie gleichermaßen zu analysieren und miteinander zu vermitteln, um damit eine utopische Zielbestimmung herauszuarbeiten, an der sich gegenwärtiges Denken und Handeln orientieren können. Der Horizont der Blochschen Untersuchungen ist allerdings weit gespannt, er reicht von einer Betrachtung rudimentärer Formen utopischen Alltagsbewußtseins bis zu einer umfassenden Sichtung utopischer Konzeptionen in der Vergangenheit, die in eine »Ontologie des Noch-Nicht-Seins« transportiert werden. Blochs Werk

stellt somit ein Kompendium utopischen Denkens dar, das seine einheitliche – und zukunftsweisende – Perspektive durch die Fundierung im Marxschen Denken erhält.

Markov weist darauf hin, daß Blochs Bestimmung der Geschichtsmacht Utopie nicht nur neue Akzente setzt, sondern neue Horizonte eröffnet. Blochs Neubestimmung der Utopie bezieht sich sowohl auf die Inhalts- wie auf die Formbestimmung des traditionellen Utopiebegriffs. Inhaltlich erweitert er den Gegenstandsbereich von Utopie um bisher nicht erkundete Räume. Er löst sie aus ihrer traditionellen Beschränkung auf Entwürfe einer möglichen besseren Gesellschaft. Die alltäglichen, rein privat und egozentrisch bleibenden Tagträume bilden nicht nur Auftakt des Blochschen Hauptwerks »Prinzip Hoffnung«, sondern auch den genetischen Ausgangspunkt jeder utopischen Antizipation.

In dieser Enzyklopädie der »Träume von einem besseren Leben« will Bloch den gesamten Horizont menschlichen Wissens aus Vergangenheit und Gegenwart abschreiten, um die freigelegten utopischen und von der Geschichte nicht eingelösten Gehalte fruchtbare zu machen. Auf den Menschen bezogen, widerspricht somit Utopie dem Schein seiner Vollendung und intendiert in ihrer kritischen Funktion die Verwirklichung seines Wesens. Auch formal bestimmt Bloch den Utopiebegriff genauer, indem er zwischen abstrakter und konkreter Utopie unterscheidet. Dieser Unterscheidung folgt auch Markov in seinem Versuch, die Utopie des Citoyen als konkrete Utopie zu bestimmen.

Abstrakte Utopie zeichnet sich dadurch aus,

daß sie – unbekümmert um die Realisierungsmöglichkeiten – ihre Entwürfe einer besseren Welt

an  
ger  
ent  
hinc  
che  
bei  
ein  
Nic  
Kor  
Ter  
veri  
sen  
mit  
[  
gef  
will  
sch  
Abc  
Wa  
Gre  
art  
noc  
vog  
ist i  
der  
A  
Anf  
pisc  
was  
ges  
Uto  
dun  
daß  
stet  
jekt  
Phe  
Anc  
ziell  
—  
27 :  
28 :  
29 :  
30 :  
31 :  
32 :  
——

25 Im März 1955 wird Bloch Mitglied der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Ebenfalls 1955 erhält er den Nationalpreis der DDR und den Vaterländischen Verdienstorden in Silber. Zum 70. Geburtstag bringt – welche Ironie der Geschichte – Rügard Otto Gropp eine Festschrift heraus, in deren Vorwort es heißt: »Ihre Freunde und Kollegen ehren in Ihnen mit dem Philosophen zugleich die Persönlichkeit, die sich leidenschaftlich zum historischen Progreß, zum Sozialismus bekennit.« (S. 7) – Siehe auch: Volker Caysa/Petra Caysa/Klaus-Dieter Eichler/Eike Uhl: Hoffnung kann enttäuscht werden. Ernst Bloch in Leipzig, Frankfurt am Main 1992.

26 Walter Markov: Die Utopia des Citoyen. In: Festschrift. Ernst Bloch zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Rügard Otto Gropp. Berlin 1955. S. 229.

an den Horizont malt und der Wirklichkeit als Gegebild und Sollen entgegenhält. Diese Entwürfe entstehen aus eben jenen Tagträumen ins Blaue hinein, die bis zu Weltverbesserungsplänen reichen können. „Weil“, so Bloch, „die Baukosten bei Luftschlössern keine Rolle spielen“, ist ihnen ein abstrakt-schwärmerischer Charakter eigen. Nicht alles ist zu jeder Zeit und überall möglich. Konkrete Utopie will aber die Wünsche mit den Tendenzen und Möglichkeiten der Wirklichkeit vermitteln. In diesen Vermittlungsversuchen müssen sich sowohl Subjekt als auch Objekt der Vermittlung verändern.

Die Bestimmung der Utopie in einem so weit gefassten Rahmen gebietet aber Vorsicht. Dieser will Markov mit der Unterscheidung von Utopischem und Utopie gerecht werden.<sup>27</sup> Sie dient der Abgrenzung der Utopie von Phantastereien, Wahn und Halluzinationen, auch dem Ziehen der Grenzen zwischen Glauben und Wissen. Die derart vollzogene Reinigung des Utopiebegriffs reicht noch nicht. Die Frage, ob man sie nun als Sturm- vogel ihrer Zeit oder als Irrlicht bezeichnen kann, ist noch nicht entscheidbar. Den Beweis, so sagt der Historiker Markov, liefert die Geschichte.<sup>28</sup>

Als Geschichtliches hat Utopie Ort und Zeit, Anfang und Ende, auch wenn die Inhalte der utopischen Visionen wechseln. Es ist aufzuzeigen, was die Utopie wem und wozu gewesen ist. Die gesellschaftliche Notwendigkeit der Funktion von Utopie wird dabei aus einer doppelten Unterscheidung geschlußfolgert. Einerseits wird bekraftigt, daß im utopischen Vorg riff „Frischschwebendes“ nistet<sup>29</sup>. Wo dies aber keine Entsprechung zu „objektiven Tendenzen“ besitzt, verkommt Utopie zur Phantasterei und Utopisches wird sentimental. Andererseits dort, wo Utopie „gesellschaftlich zielbestimmt“ als Opposition gegen Noch-Seien-

des auftritt, schafft sie „jenen begeisterten Elan, der sich über die immanenten Grenzen jedes in der Klassengesellschaft tatsächlich statuierbaren Fortschritts hinwegzuheben vermag“.<sup>30</sup>

Die somit thematisierte universelle Funktion der Utopie konstituiert das Utopische als eine »geschichtlich lokalisierte Eigenart revolutionärer Romantik, als Stiftungsbeitrag zu einer revolutionären Ideologie«.<sup>31</sup> Markov installiert nun die Geschichte als Gerichtshof. Hier werden der Utopie ihre Zeugungswilligkeit und Zeugnisbereitschaft attestiert oder abgesprochen. Die Forderung der Einlassung des Utopischen in geschichtliche Prozesse führt folgerichtig zum Zentrum der kritischen Anmerkungen Markovs. Es sind die Themen Naturrecht und Utopie sowie Revolution und Utopie, die in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken. Für Bloch und für Markov stehen dabei die Dialektik der Vermittlung von Bürger- und Menschenrechten und die Frage nach dem Stellenwert der revolutionären Gewalt bei dem Versuch der Errichtung einer gerechten Gesellschaft im Vordergrund. Die Diktatur der Jakobiner und ihre Berufung auf Rousseaus »Contrat social« werden zum exemplarischen Untersuchungsgegenstand.

Bloch notierte in »Freiheit und Ordnung«, daß Utopie im Naturrecht verdorrt oder auf ein Anstandsrecht reduziert ist.<sup>32</sup> Naturrecht wird zur Theorie der bürgerlichen Revolution, dem haben die »Sozialutopien deshalb nichts an die Seite zu stellen, weil sie kaum von Revolutionen selber handeln, weil sie deren erträumtes Ergebnis bereits als geschehen voraussetzen«.<sup>33</sup> Sozialutopien haben mit ihrem Glücksanspruch dem am wirtschaftlichen Erfolg Orientierten nichts zu bieten. Erst nach der Etablierung der prosaischen Welt des Bourgeois wird erneut Utopisches inszeniert.

27 Siehe ebenda, S. 229.

28 Siehe ebenda, S. 230.

29 Ebenda, S. 231.

30 Ebenda.

31 Siehe Ernst Bloch: Freiheit und Ordnung, Berlin 1947, S. 73.

32 Ebenda, S. 47.

Die Erosionen des krisenfesten Gewißheitspathos im 19. Jahrhundert setzen, nun aber im Horizont des Proletariats, Utopisches frei.

Dagegen reklamiert Markov: »Dies scheint in vielfem halbwahr und darum im Widerspruch zu Blochs eigener Grundposition, der Einlassung des Utopischen in seine universalgeschichtlichen Zusammenhänge«<sup>33</sup> zu stehen. Im Unterschied zu Bloch betont Markov, daß das Naturrecht nicht diese zentrale Stellung für die Ausformung revolutionärer Ideen im 17. und 18. Jahrhundert besitzt. Es ist eine – obwohl typische, weil mit einem unmittelbaren politischen Effekt verbundene – Waffe der Aufklärung unter anderen. Es ist praktikabler als seine »theologische Variante im Deismus«, seine »naturwissenschaftliche im mechanischen Materialismus«, seine »denksystematische im Rationalismus«, seine »wirtschaftstheoretische im Physiokratismus«<sup>34</sup>. Das Naturrecht thematisiert aber zugleich nur eine sektorale Dimension und artikuliert eine eingeschränkte Argumentation. Der Blochsche Standpunkt, so Markov, läßt die Schlußfolgerung zu: Ist der Weg zum Erfolg gewiß, erlischt das Bedürfnis nach Formulierung der Fernsichten. Markov moniert die trügerische Intention dieser Analogie. Sie legt die Vermutung einer Finalität des Klassenkampfes nahe.<sup>35</sup> Allein mit der naturrechtlichen Begründung des praktischen Anspruchs auf Liquidierung der Feudalität kann keine »siegreiche Schlacht« geführt werden: »Industrielle stehen seitens auf Barrikaden, Bankiers nie.«<sup>36</sup> Aus diesem Umstand schlußfolgert Markov, daß auch die Aufklärung »in ihrem kritischen, revolutionären Stadium einiges energetischen Überschusses über die Grenzen naturrechtlichen Denkens«<sup>37</sup> hinaus bedurfe.

Obwohl in der französischen Aufklärung ein innerweltlicher Utilitarismus englischer Prägung sich immer mehr etablierte und den utopischen Staatsroman von seinen Aufgaben entlastete, bedeutet das nicht ein Absinken der Sozialutopie in die Bedeutungslosigkeit. Das heißt aber, daß das Utopische sich andere Kleider suchte und in anderen Gewändern auf der Bühne der geschichtlichen Veränderungen agierte – ohne seine chilastischen Motive zu verleugnen. Exponential zum Anwachsen der deduzierenden Aufklärungsrationaliät verbreitern sich die Massenbasis und die Massenresonanz des Utopischen. »Die Grundriß-Utopie der revolutionären Spätäufklärung ist von anderer Artung, nennt sich *Vertu, Volonté de tous, Dritter Stand als ganze Nation in Ketten*.«<sup>38</sup> Dieser Traum vom besseren Leben wurde nicht nur geträumt, sondern »geliessen, sein Manifest nicht nur mit Tinte geschrieben«.<sup>39</sup>

Der so namhaft gemachte utopische Überschuß in der bürgerlichen Revolution eröffnet einen neuen Problemkreis. Markov bemerkt, daß die Revolution ihrem objektiven Inhalt nach eine bürgerliche bleibt, aber gleichzeitig ist sie nicht »uniform« und schon gar nicht »eingleisig«. Sie ist antifeudale Bauernerhebung an der Basis und Angriff auf Geburts- und Besitzprivilegi in der sansculottischen Vorhut. Die Bourgeoisie: »Das sind die Menschenrechte von 1791.«<sup>40</sup> Der *Citoyen* en bedarf des heroisch-utopischen Überschusses. Die rasch saturierte Bourgeoisie gleitet sonst zu schnell in den Bonapartismus ab. Sie kommt mit einem Mindestmaß an republikanisch-demokratischer »Selbststätigung« aus. Gegen Blochs Diktum, daß das bisher überschaubarste Exemplar einer Wende in der Geschichte die Renaissance

33 Walter Markov: Die Utopia des *Citoyen*. In: Festschrift. Ernst Bloch zum 70. Geburtstag. Berlin 1955, S. 234.

34 Siehe ebenda, S. 234.

35 Siehe ebenda.

36 Ebenda, S. 235.

37 Siehe ebenda, S. 236.

38 Ebenda, S. 237.

39 Ebenda.

40 Ebenda, S. 236.

darstellt, antwortet Markov mit einem Ja und Nein. Wenn die Entscheidung für ein „Ganzes“ – d. h. für ein „Jahrhundert“ – verlangt wird, dann ist die „exemplarischste unter allen geschichtlichen Utopien der Jakobinerstaat“<sup>41</sup>. Hier erfolgt – in dieser Interpretation sind sich Bloch und Markov allerdings einig – die Lösung des Citoyen vom Bourgeois. Beide beziehen sich dabei auf die Untersuchungen von Marx in der „Judenfrage“<sup>42</sup>.

Der hatte sehr deutlich die Grenzen der Citoyen-Ideale diskutiert. Die deklarierte Freiheit basiert auf der Absonderung des Menschen von den Menschen. Die individuelle Freiheit lässt jeden Menschen im anderen Menschen nicht die Verwirklichung, sondern vielmehr die Schranke seiner Freiheit finden. Keines der Menschenrechte geht über den egoistischen Menschen hinaus, das einzige Band, das sie zusammenhält, sind das Bedürfnis und das Privatinteresse.<sup>43</sup>

Daß der egoistische Bourgeois den idealen Citoyen in sich zurücknimmt und somit die Ideale der Revolution in Mittel ihrer Depravierung verkehrt werden, ist auch bei Markov zu lesen. In der entschiedenen Suche nach einem gemeinsamen Nenner für Bourgeois, Bauer und Arbeiter, in der Konstruktion eines höchsten Wesens für Katholiken wie für Atheisten und in der herzustellenden Synthese der Sicherheit von oben und von unten wird dabei – hier korrigiert Markov wiederum Bloch – konkrete Utopie sichtbar. Die angestrebte Übereinstimmung von Einzelinteresse und gesellschaftlicher Allgemeinheit der Nation erfolgt durch die gewaltsame Versöhnung der Gegensätze,

d. h. sie vollzieht sich im Modus revolutionärer Gewalt. Für Markovs Einschätzung der Rolle revolutionärer Gewalt ist wichtig: »Die Guillotine arbeitet im vollen Tageslicht, die Terreur ist Bürgerpflicht.«<sup>44</sup> Das eigene Tun wird verstanden als ein Mitschaffen am Fernhorizont der Revolution. Utopisches wird im Jakobinertum vor allem in der Verwechslung von Ewigkeit und Ankunft in der Zeit sichtbar, in der unterschätzten Ausgangssbasis des bürgerlichen Beginns, aber auch in der Artikulation des Bewußtseins, »Sprosse zu einem Höheren zu sein«. Damit sprengt der Jakobiner die idealistische Abstraktion des Citoyen. Dadurch, daß die Ideale des Citoyen letztlich dem ökonomischen Streben nach Realisierung der Mehrwertrate unterliegen, provoziert der Staat der Jakobiner, so Markov, die Entscheidung; »entweder ihre bürgerliche Verhaftung oder aber den Traum nach vorn, auf die Emanzipation des Menschen hin, preiszugeben«<sup>45</sup>. Es gibt somit keine vergleichbare Utopie mit einer derart »revolutionären Sprengkraft«.

Mit dem 9. Thermidor trennt sich das Unabgängliche und utopisch Überschüssige von der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft. Das Gegenseitliche beider bewußt und das »Unversöhnliche ihres Wesens im tödlichen Selbstopfer des tertium non datur« zum Ausdruck gebracht zu haben, gereicht der Utopia des »Citoyen zu unvergänglichem Ruhm«<sup>46</sup>.

Der Versuch der Bestimmung des Verhältnisses von Revolution und Aufklärung führt Markov zu der interessanten Frage: »Erkennt sich gleich

41 Ebenda, S. 298.

42 Siehe Karl Marx: Zur Judenfrage. In: MEW, Bd. 1, S. 347–377. – Die Interpretation der „Menschen- und Bürgerrechte“ nimmt hier einen zentralen Platz ein – Siehe dazu Hans-Peter Jaek: Die französische bürgerliche Revolution von 1789 im Frühwerk von Karl Marx (1843–1846). Geschichtsmethodologische Studien. Berlin 1979.

43 Siehe Karl Marx: Zur Judenfrage. In: MEW, Bd. 1, S. 364–370. »Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit.« (S. 366.)

44 Walter Markov: Die Utopia des Citoyen. In: Festschrift, Ernst Bloch zum 70. Geburtstag, Berlin 1955, S. 239.

45 Ebenda, S. 239.

46 Ebenda.

dem Revolutionär in der Aufklärung auch der Aufklärer in der Revolution?«<sup>47</sup> Gegen den sicher gewichtigen Einwand Hannah Arendts, daß dort, wo die Revolution über die Aufklärung hinausgeht, sie zum Übel wird und deshalb die amerikanische Revolution mit der Bill of Rights der Declaration des droits de l'homme vorzuziehen sei, betont Markov, daß Aufklärung ihre Erfüllung in der Revolution findet. Revolution geht über Aufklärung hinaus, denn es war der Revolutionär, »der die Texte der Lumieres aus erfahrener Notwendigkeit [...] zu berichtigten begann«<sup>48</sup>. Die dem Aufklärungsarsenal entliehene »Substitution des Bourgeois« durch die »Idealgestalt des Citoyen« machte sich aber entbehrlich, sobald die Herrschaft des Bourgeois etabliert war.<sup>49</sup>

Das Verhältnis von Utopie und realem historischen Ort, hier am Verhältnis von Aufklärung und Revolution thematisiert, verweist auf den Versuch des Jakobinertums, Idealformen des gesellschaftlichen Zusammensebens in einer reinen Volksherrschaft zu errichten, die vom Prinzip der Demokratie gegenüber ihrer bourgeois Basis aussehen. Die unter Berufung auf Rousseaus »Contrat social« geforderte Unterwerfung unter einen außerökonomischen Zwang führt in der Praxis zur Etablierung der revolutionären Diktatur und der damit verbundenen Terrors.

Für die Utopiekritiker – nicht nur neuester Provenienz – ist die Terrorherrschaft des Wohlfahrtausschusses mit Robespierre an der Spitze seit jeher das Paradebeispiel für die katastrophenalen Folgen utopischen Denkens. So steht

dem Revolutionär in der Aufklärung auch der Aufklärer in der Revolution?«<sup>47</sup> Gegen den sicher gewichtigen Einwand Hannah Arendts, daß dort, wo die Revolution über die Aufklärung hinausgeht, sie zum Übel wird und deshalb die amerikanische Revolution mit der Bill of Rights der Declaration des droits de l'homme vorzuziehen sei, betont Markov, daß Aufklärung ihre Erfüllung in der Revolution findet. Revolution geht über Aufklärung hinaus, denn es war der Revolutionär, »der die Texte der Lumieres aus erfahrener Notwendigkeit [...] zu berichtigten begann«<sup>48</sup>. Die dem Aufklärungsarsenal entliehene »Substitution des Bourgeois« durch die »Idealgestalt des Citoyen« machte sich aber entbehrlich, sobald die Herrschaft des Bourgeois etabliert war.<sup>49</sup>

Das Verhältnis von Utopie und realem historischen Ort, hier am Verhältnis von Aufklärung und Revolution thematisiert, verweist auf den Versuch des Jakobinertums, Idealformen des gesellschaftlichen Zusammensebens in einer reinen Volksherrschaft zu errichten, die vom Prinzip der Demokratie gegenüber ihrer bourgeois Basis aussehen. Die unter Berufung auf Rousseaus »Contrat social« geforderte Unterwerfung unter einen außerökonomischen Zwang führt in der Praxis zur Etablierung der revolutionären Diktatur und der damit verbundenen Terrors.

Für die Utopiekritiker – nicht nur neuester Provenienz – ist die Terrorherrschaft des Wohlfahrtausschusses mit Robespierre an der Spitze seit jeher das Paradebeispiel für die katastrophenalen Folgen utopischen Denkens. So steht

die Revolutionsgeschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhunderts selbst im Spannungsfeld zwischen Utopie und Antiutopie.<sup>50</sup> An der Person des Robespierre wird – wie an kaum einer anderen in der europäischen Geschichte – verdeutlicht, daß das utopische Kalkül, eingeführt in die politische Realität, notwendig in Gewaltherrschaft endet. Robespierre lebt – so die Vorstellungen vieler seiner moderneren Interpreten, gegen die sich Markovs Analysen doch deutlich absetzen – den Traum der Utopisten, der, weil er ihn lebt, zum Alpträum wird: »Der Terror ist nichts anderes als [...] eine Emanation der Tugend«, sagt Robespierre den Abgeordneten des Nationalkonvents, d. h., so schluffig er Markov, die Revolutionsregierung realisiert den Despotismus der Freiheit.<sup>51</sup> Trotz aller Betonung der Notwendigkeit des revolutionären Terrors durch Markov finden sich – verhüllt in historische Gewänder – doch ernüchternde Passagen, die auf die Gegenwart zielen: »Jedoch knüpften die Robespieristen die Intonierung ihres Finale an die Bedingung, zuvorig der heimischen Hydra sämtliche Köpfe abzuschlagen. Und da der Uhrzeiger zu rennen anhob [...] bürokratisch regiert werden mußte [...], rafften sie das Tempo. Das Prairialgesetz vom 10. Juni zog in schwermütigem Kontrast zu den Blumensträußen für das *Ètre Suprême* die Terrorschraube an, indem es Voruntersuchung, Gerichtsverhandlung und Verteidiger einsparte. Formelle Feststellung der Zugehörigkeit zur Kategorie der Verdächtigen genügte fortan, Bürger ohne Ansehen ihrer Verdienste um die Revolution und ohne Überprüfung

<sup>47</sup> Walter Markov: Aufklärung und Revolution. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Dem Wirkten Auguste Cornu gewidmet. Berlin 1973, S. 14 (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, H. 20).

<sup>48</sup> Ebenda, S. 132.

<sup>49</sup> Siehe Walter Markov: Grenzen des Jakobinerstaates. In: Walter Markov: Volksbewegungen der französischen Revolution. Hrsg. von Manfred Hahn. Frankfurt am Main, New York 1976 (ungekürzt; in: Grundpositionen der französischen Aufklärung. Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft. Hrsg. von Werner Krauss und Hans Mayer. Berlin 1955, S. 209–242 und 319–352). – Siehe auch Walter Markov: Robespieristen und Jacqueroutins. In: Walter Markov: Volksbewegungen der französischen Revolution. Frankfurt am Main, New York 1976, S. 180.

<sup>50</sup> Siehe dazu Kurt Holzapfel/Matthias Middell: Einführung. 1789: Ereignis – Wirkung – Rezeption. Ein Forschungsbericht. In: Die französische Revolution 1789 – Geschichten und Wirkung. Berlin 1989, S. 9–61 (Studienbibliothek der DDR-Geschichtswissenschaft. Bd. 10).

<sup>51</sup> Siehe dazu Walter Grab: Die französische Revolution. Eine Dokumentation. München 1973, S. 60ff.

der Sachverhalte außerhalb des Gesetzes, das hieß aber automatisch unter das Fallbeil zu stehlen.“<sup>52</sup> Markov spricht von „Dirigenten, die sich ihrerseits der Überwachung entzogen“, von einer „Diktatur, deren demokratisches Fundament sich höhlte“ und deren „revolutionäres Mandat anfechtbar“<sup>53</sup> wurde. Wer ist „geschützt davor, daß nicht ihm das nächste Messer bestimmt ist?“<sup>54</sup> Und in dem 1985 geschriebenen Essay »Der beschwerliche Weg zur Gleichheit oder die Erkenntnisse des Jacques Roux« heißt es: »Galten die Gesetze der Revolution nur so lange, bis man selbst weit genug oben war [...]?“<sup>55</sup>

In dem Versuch der Setzung der Dominanz der Citoyen-Ideale gegenüber der Sphäre des selbstsüchtigen Bürgers sieht Markov etwas für den Sozialismus Unabgegoltes. Auf damit verbundene Probleme der Begründung eines sich ethisch legitimierenden Gewaltrechts des Guten, wie es in der Diktatur der Jakobiner als ideologische Grundlage der Terreur formuliert wurde und somit die grundsätzliche Beantwortung der Frage verlangt, ob bereits der Kampf für die neue Gesellschaft die Moral selber sei, geht Markov jedoch nicht ein. Die Prämisse eines aufrechten Gangs werden als historische Akteure vorgeführt, aber der entschiedene Versuch eines kritischen Erbes am Naturrecht, wie ihn Bloch etwa in »Naturrecht und menschliche Würde« unternimmt, erfolgt nicht.

### III. corruptio optimi pessima oder: Gibt es ein Gewaltrecht des Guten?

Die Verderbnis der Besten sei die schlechteste, schreibt Bloch allen Anhängern einer sich auf den Automatismus des Geschichtsverlaufs berufenden Ideologie ins Stammbuch. Der Versuch der Bestimmung des Verhältnisses von Demokratie und Diktatur impliziert bei Bloch schon sehr früh die Frage nach den Ursachen für die Verseßständigung revolutionärer Gewalt. Von der Kritik der Depravierung demokratischer Werte in der Weimarer Republik bis hin zum Versuch, Naturrecht und Marxismus zu verbinden, um dem kommunistischen Visionär die »Würde des Menschen« zurückzugeben, reicht hier die Spannweite des theoretischen Entwurfs. Von der Überzeugung, daß »das Selbstleben des staatlichen Apparats [...] als der Erzfeind des Menschen und aller Humanismen wirkt“<sup>56</sup> bis zur Feststellung des späten Bloch, »daß die Prämissen zum aufrechten Gang im Marxismus nicht genügend ausgedacht sind [...] Die staatskritischen Prämissen, dieses: Wie rette ich den einzelnen Menschen vor dem Staat? sind nicht zu Ende gedacht worden.“<sup>57</sup> Die Ideale von 1789 haben die soziale Demokratie zur Konsequenz. Ihre Realisierung ist Voraussetzung für die Vereinbarkeit von Sozialismus und Freiheit. »Erst muß diese Phase: die bürgerliche, die politische Freiheit, das demokratische Minimum überall, vor allen in den Zentralstaaten, zu Ende gebracht werden, dann erst kann die soziale Freiheit, die ökonomisch-soziale Demokratie, das demokratische Maximum wahrhaft Freiheit sein und bleiben.“<sup>58</sup> Die zentrale Stelle für dieses grundlegende Verständnis der politischen Theorie

52 Walter Markov: Die Freiheiten des Priesters Jacques Roux. Berlin 1967. S. 356.

53 Ebenda.

54 Ebenda.

55 Jacques Roux: Freiheit wird die Welt erobern. Reden und Schriften. Hrsg. von Walter Markov. Leipzig 1985. S. 24.

56 Ernst Bloch: *Vademecum für heutige Demokraten*. In: Kampf nicht Krieg. Politische Schriften 1917–1919. Hrsg. von Martin Korol. Frankfurt am Main 1985. S. 483.  
57 Ernst Bloch: Über ungelöste Aufgaben der sozialistischen Theorie. Ein Gespräch mit Fritz Vilmar (1965). In: Tendenz–Latenz–Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe. Frankfurt am Main 1978. S. 201.

58 Ernst Bloch: *Vademecum für heutige Demokraten*. In: Kampf nicht Krieg. Politische Schriften 1917–1919. Hrsg. von Martin Korol. Frankfurt am Main 1985. S. 489.

formuliert Bloch in der Aufsatzsammlung »Politische Messungen«. Eine nachträgliche Einfügung lautet: »Jedes Volk hat nur derjenigen Sozialismus zu erwarten, den es aufgrund seiner errungenen bürgerlichen Freiheiten verdient. Sozialismus ohne weitgehende Kontrolle von unten, ohne durchgängige, zwar regulierte, doch nicht dominante Demokratie ist lediglich ein Preußentum ohne Privateigentum, also Staatssozialismus (mit Akzent mehr auf dem Staat). Der Geist von 1789 kann nicht erspart werden [...] Bürgerliche Freiheiten sind gewiß erst die halbe Sache und nicht einmal so viel, doch sie sind deswegen nicht etwa gar nichts, sondern erst freier Grund.«<sup>59</sup>

Für den frühen Bloch ist das Jahr 1789 nicht nur eine wesentliche Grundlage für einen erfolgreichen Sozialismus, sondern auch Ausgangspunkt seines ethischen Intuitionismus. Das wird deutlich in der Feststellung, daß es nicht nur um soziale, sondern vor allem um »ethische Demokratie«<sup>60</sup> geht. Russland und Amerika versteht er als Vertreter und Kinder des »radikal Guten«, d. h. hier findet er eine Haltung erneuterter »Mythik der Brüderlichkeit«. In der russischen Revolution sieht er deshalb einen »Umbruch zur Macht der Liebe«, die ihn dann zu einer Verbindung von russischer Wärme und deutscher Philosophie als dem eigentlichen Heilmittel der Moderne hoffen läßt. Hier vollzieht sich die Konstitution einer universalistischen Brüderlichkeitsethik, die im verkeirzten Christentum bedeutende Vorformen besitzt.

Die emphatische Hinwendung zur Brüderlichkeit als einem Citoyen-Ideal steht in unmittelbarer Verbindung zur These von einer gemeinsamen Gotteskindschaft aller Menschen. Für Bloch ist die französische Revolution ein »allerchristliches Ereignis«<sup>61</sup> und der Citoyen – nur am Gemeinwohl orientiert – ist als Mensch die Verkörperung der volonté générale. Bloch verweist schon 1921, lange bevor die Revolutionsforschung dieses Problem thematisiert, auf das Fortwirken chiliasmischer Motive aus den Bauernaufständen, z. B. des Camisarden-Aufuhrs um 1700 in den Cevennen, in der Revolution der Bauern von 1789. Trotz dieser Betonung der Affinität von Citoyen-Ideal und christlich-sozialistischer Brüderlichkeitsethik kommt es dann in »Naturrecht und menschliche Würde« zu einer Relativierung, denn das Citoyenbild ist wegen seiner starken Absonderung von der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft schon vom Ursprung her beschädigt.<sup>62</sup> Hier erfolgt eine starke Betonung ihrer Einschränkung, und die Fortsetzung nach Kritik wird stärker: »Indem die bürgerlichen Freiheiten immer noch mehr bürgerliche als Freiheiten sind, ist die Prüfung der Menschenrechte auf ihren ideologischen Inhalt ganz selbstverständlich«<sup>63</sup>. Blochs permanenter Verweis auf Marx' Kritik an den Citoyen-Idealen führt zur Aufdeckung ihres Schein-Charakters. Ihre Konstitution erfolgt in der Sphäre der Zirkulation. Ihre Destruktion in der Sphäre der Produktion.<sup>64</sup> Die Marxsche Kritik, so betont Bloch, legt die bürgerlichen Ideale keineswegs ausschließlich auf ihren

59 Ernst Bloch: Das falsche Geleise Zimmerwalds. In: Politische Messungen. Frankfurt am Main 1985. S. 28.

60 Ernst Bloch: Der Geist der Utopie. Ausgabe 1918. Frankfurt am Main 1985. S. 301.

61 Ernst Bloch: Thomas Müntzer als Theologe der Revolution. Frankfurt am Main 1985. S. 94.

62 Ernst Bloch: Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt am Main 1985. S. 203 und 206.

63 Ebenda. S. 201.

64 Vor allem in den »Grundrisse zur Kritik der Politischen Ökonomie« (MEW, Bd. 42, S. 151–162 und 901–918) wird dieser Zusammenhang expliziert. Marx betont, daß das Austauschverhältnis Freiheit und Gleichheit der Personen unterstellt und hervorbringt und daß der Austausch, d. h. die Sphäre der Zirkulation, geradezu die »reale Basis aller Freiheit und Gleichheit« (ebenda, S. 156) sein soll. Mit dem »entwickelten Tauschwert [...] Grundlage« wird historisch die Gleichheit der Subjekte und ihre Freiheit gesezt, d. h., sie wird historische Wirklichkeit und ist nicht mehr bloß eine Idee. (Siehe ebenda, S. 915.) Daß Marx mit seiner Kritik an den »nur formalen« Strukturen von Freiheit und Gleichheit einer denunziatorischen Behandlung von Freiheits- und Gleichheitsvorstellungen zugearbeitet hat, ist nicht von der Hand zu weisen. (Siehe dazu Georg Lohmann: Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx. Frankfurt am Main 1991. Kapitel VI.) Lohmann macht auf fatale

bürgerlichen Horizont fest. Sie „verdienen und brauchen“ vielmehr „ihre sozialistisch geprägte Rechnung.“<sup>65</sup> Gleichheit fungiert somit als entscheidendes Konstruktionsprinzip. Es bestimmt die Form der gesellschaftlichen Ordnung, während die Freiheit das Bestimmungsprinzip des Inhalts darstellt, das, „was des Tuns und Lassens wäre.“<sup>66</sup> Sozialutopie und Naturrecht sind funktional zu verbinden. Schnittpunkt beider Probleme ist die sokratische Frage nach dem „Verhältnis von Freiheit und Ordnung.“ Das heißt aber, Bloch thematisiert das klassische Naturrecht nicht nur soweit, wie es in die Konstitution des *Citoyen-Berwüttseins* eingehet, sondern es interessiert ihn wegen der Anmeldung subjektiver Rechte, welche als Aktionsgarantien für die Handlungsfreiheit die Möglichkeit bieten, die individuelle Freiheit als Ausgangspunkt für die Gestaltung der Sozialordnung zu begreifen.

Die Verleugnung des Rechts, so heißt es vor allem in Verarbeitung seiner Erfahrungen mit dem realen Sozialismus, zugunsten der Sozialutopie führt in die Diktatur. Das Naturrecht besitzt einen somit antizipatorischen, zukünftigen utopischen Charakter. Die Hoffnung, die die Utopie des Naturrechts beseelt, gilt der Erlangung der Würde des Menschen. Diese Würde setzt die vollkommen zu begreifenden.

Die Verleugnung des Rechts, so heißt es vor allem in Verarbeitung seiner Erfahrungen mit dem realen Sozialismus, zugunsten der Sozialutopie führt in die Diktatur. Das Naturrecht besitzt einen somit antizipatorischen, zukünftigen utopischen Charakter. Die Hoffnung, die die Utopie des Naturrechts beseelt, gilt der Erlangung der Würde des Menschen. Diese Würde setzt die vollkommen zu begreifenden.

Wirkungen der von Marx in Anspruch genommenen Form-Inhalt-Unterscheidung in bezug auf Freiheit und Gleichheit aufmerksam. Die Bestimmung der Rechtsverhältnisse als „bloße Form, die dem Inhalt selbst fremd ist und ihn nur mystifiziert“ (Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 609), lässt den Begriffen nur eine formale, keine inhaltliche Bedeutung zukommen. Der „Inhalt“ hätte demnach keinen Grund, im Geltendmachen seiner unterdrückten Ansprüche sich an ihnen zu orientieren. Nicht aufgrund eines moralisch höherwertigen Anspruchs, sondern nur im Vertrauen auf siegreiche Gewalt kann dann der Sozialismus beanspruchen, gesellschaftlich bestimmende Form zu werden.

65 Ernst Bloch: Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt am Main. S. 263.

66 Ebenda. S. 197.

67 Siehe Georg Lukács: Die moralische Grundlage des Kommunismus. In: Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I. Neuved., Berlin 1975, S. 86ff. – Lukács vollzieht hier eine, schon früh von Bloch kritisierte, Verkehrung der Moral in einem politischen Rechtsfeldungsgrund des Klassenkampfes. Wenn sich das Interesse der „politischen Avantgarde“ nicht mehr auf die Seele, sondern auf „soziale Gebilde“ richtet, müssen ihre Vertreter zu „grausamen Realpolitikern werden und das absolute Gebot, das nicht eine Verpflichtung gegen die Gebilde ist, das ‚Du sollst nicht töten‘ verletzen.“ (Lukács an Paul Ernst, 4. Mai 1915. In: Georg Lukács; Briefwechsel 1902–1917. S. 352). Für die ethische Bestimmung, die damit ihre ursprüngliche Autonomie verliert, bleibt dann nur noch die Aufgabe, taktilische Fragen der richtigen Aktionsform und Schritte zur Realisierung der gerechten und universellen Gesellschaft zu diskutieren. Damit verkehrt sich Moral in Politik und hebt sich im objektiv determinierten Verlauf des Geschichtsprozesses selber auf. – Siehe dazu auch Manfred Riedel: Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen Denkerfahrung. Frankfurt am Main 1994. S. 157–163.

68 Ebenda. S. 203.

mene und endgültige Aktualisierung der drei revolutionären Prinzipien von 1789 – der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – voraus. Freiheit ohne Gleichheit bleibt ein schöner Traum, wie Gleichheit ohne Freiheit schnell zum Alpträum verkommen kann.

Trotz des in der Thomas-Münzter-Schrift geforderten »Gewaltrecht des Guten« und der Formulierung des »kategorischen Imperativs mit dem Revolver in der Hand« besteht Bloch – im deutlichen Unterschied etwa zu Lukács – auf der Unauflöslichkeit von Moral in Politik.<sup>67</sup> Zum Verhältnis von Diktatur des Proletariats und Demokratie heißt es deshalb auch, daß die Demokratie das Ziel ist, das noch auf jedem Umweg sichtbar und leitend bleibt, sie ist programmatische Substanz. Entscheidend ist für Bloch – hier folgt er Marx’ Analyse aus der „Judenfrage“ – die Ablösung des Freiheitsbegriffs vom Eigentum, d. h. die Freiheit vom Eigentum und nicht die Freiheit zum Eigentum. Erst dann könne der „Nebenmensch nicht mehr wie im Egoismus der droits de l’homme als Schranke der Freiheit, sondern als deren Verwirklichung“<sup>68</sup> leben. Das Privateigentum ist deshalb die „bürgerliche Schranke der Menschenrechte“<sup>69</sup>. Diese Schranke hatte in der französischen Revolution sogar rechtliche Gestalt angenom-

65 Ernst Bloch: Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt am Main. S. 263.

66 Ebenda. S. 197.

67 Siehe Georg Lukács: Die moralische Grundlage des Kommunismus. In: Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I. Neuved., Berlin 1975, S. 86ff. – Lukács vollzieht hier eine, schon früh von Bloch kritisierte, Verkehrung der Moral in einem politischen Rechtsfeldungsgrund des Klassenkampfes. Wenn sich das Interesse der „politischen Avantgarde“ nicht mehr auf die Seele, sondern auf „soziale Gebilde“ richtet, müssen ihre Vertreter zu „grausamen Realpolitikern werden und das absolute Gebot, das nicht eine Verpflichtung gegen die Gebilde ist, das ‚Du sollst nicht töten‘ verletzen.“ (Lukács an Paul Ernst, 4. Mai 1915. In: Georg Lukács; Briefwechsel 1902–1917. S. 352). Für die ethische Bestimmung, die damit ihre ursprüngliche Autonomie verliert, bleibt dann nur noch die Aufgabe, taktilische Fragen der richtigen Aktionsform und Schritte zur Realisierung der gerechten und universellen Gesellschaft zu diskutieren. Damit verkehrt sich Moral in Politik und hebt sich im objektiv determinierten Verlauf des Geschichtsprozesses selber auf. – Siehe dazu auch Manfred Riedel: Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen Denkerfahrung. Frankfurt am Main 1994. S. 157–163.

68 Ebenda. S. 203.

men. Denn nach der monarchistischen Verfassung von 1791 gebürt das Wahlrecht nur Besitzbürgern; die darauf folgende Jakobinerkonstitution von 1793 hob diese Beschränkung auf, aber mit Einschränkungen.<sup>70</sup>

Die Thermidorianer-Verfassung von 1795 führte die Bindung an den Besitz wieder ein. Mit dem Tode bedroht wurde, wer – in der Endphase der Revolution Babeuf, zuvor Jacques Roux – das Agrargesetz, die Enteignung der großen Landbesitzer, forderte. Das Privateigentum verhindert »Gleichheit ohne Einschränkung [...] und Brüderlichkeit ohne Komik«<sup>71</sup>. Ziel der sozialistischen Revolution ist es deshalb für Bloch, »daß der Citoyen aus dem abstrakt-moralistischen Jenseits, welches er in der Ideologie der französischen Revolution bewohnt, ins Diessseits der vergesselschafteten Menschheit«<sup>72</sup> zurückgeht wird. Bei Bloch wird diese soziale und politische Perspektive entscheidend erweitert durch eine metaphysische Dimension der anzustrebenden Identität von Sein und Sollen. Dieser Umstand verweist auf den besondern Typ der Blochschen Theoriebildung. Sie ist weder unmittelbar auf die Tatsachen anwendbar, um nachträglich ihre immanente Richtigkeit zu belegen, noch ist sie durch bloße Tatsachen ohne weiteres ad absurdum zu führen. Konkrete Utopie, so wird allen Kritikern der Utopie ins Stammbuch geschrieben, wird durch Schaden, den sie an Tatsachen leidet, zwar klug, doch ebenso nicht weiter, das heißt, sie wird berichtigt, doch nie durch die bloße Macht des Fiktischen widerlegt. Die Blochsche Theorie ist somit eine bessere Form einer Immunisierungsstrategie, angehichts des Scheiterns des Versuchs der Verwirklichung der Ideale, den Plan seiner Ausführung zu retten.

Als Sympathisant der großen französischen Revolution und »Ideege der Aufklärung« gehört in diesem Zusammenhang Kant für Bloch in die vorderste Reihe der Vertreter jenes anderen, demokratischen Erbes am Naturrecht. Schon früh greift Bloch den Primat der praktischen Vernunft auf und vollzieht dabei eine Transformation der Kantschen Postulatenlehre. Dabei steht die Unendlichkeit des Sollens im Mittelpunkt der Kritik am Kantischen Moralprinzip. Bloch vollzieht in diesem Zusammenhang eine Relativierung, indem er das unsichtbare historische Gesicht des Kantischen universalen Sollens herausstellt. Es ist das Ideal des Citoyen, das in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts nicht zu politischer Programmatik und zum revolutionären Versuch ihrer Verwirklichung gekommen ist. Es konstituiert sich moralisch als revolutionäres Ideal im philosophischen Gewand. Die Idee der Freiheit enthält zwar den großen Gedanken der Selbstbestimmung – als Autonomie der Selbstgesetzgebung im Unterschied zur göttlichen<sup>73</sup> – aber sie bleibt »vom schlecht Empirischen gerade hoffnungslos abhängig, indem sie von allem und jedem Empirischen unablässig sich halten will«<sup>74</sup>. Dies gilt in besonderem Maße für das Verhältnis von Citoyen und Bourgeois, der privatwirtschaftliche Interessen verfolgt. Die »Abstraktheit des Citoyen als moralischer Person«<sup>75</sup> ist die Verinnerlichung jenes Allgemeinen, das dem »bürgerlich-individuлистischen Menschen« als Fremdes entgegentreten muß. Insofern ist Moralphilosophie mit ihrer ambiguiären Kategorie des Gewissens ins Zentrum – vor allem der Moderne – gerückt. Solcherart ideologiekritische Betrachtung der Kantischen Ethik ermöglicht eine Theorie der Moral, welche in ihrer Historizität und Materialität vor allem der

<sup>70</sup> Ebenda.

<sup>71</sup> Ebenda, S. 204.

<sup>72</sup> Siehe Ernst Bloch: Subjekt–Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Frankfurt am Main 1985, S. 494.

<sup>73</sup> Ebenda, S. 497.

<sup>74</sup> Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt am Main 1985, S. 173.

Rolle der moralischen Affekte gerecht zu werden vermag. Dieselben seien auf den »moralischen Impuls«, der seine Wurzeln in der klassenlosen Urgesellschaft habe, zurückzuführen.<sup>75</sup> Blochs Formulierung, daß »wahrer Kommunismus« sei, was »unter dem Namen der Moral vergebens bisher gesucht worden ist«<sup>76</sup>, ist also weder als Inanspruchnahme einer moralphilosophischen Begründung des gesellschaftlichen Ziels zu verstehen, noch in dem Sinne, daß das Kantische Moralprinzip die formelle Generalisierbarkeit der Maximen in der anzustrebenden Soziätät endlich zu realisieren vermag. Die damit implizierte Kritik am ethischen Apriorismus, »daß es [...] überhaupt kein Prinzip konkret allgemeiner Gesetzgebung bei währender Klassengesellschaft geben kann«<sup>77</sup>, führt allerdings zur Utopie des höchsten Gutes. Das Reich der Freiheit wird bestimmt als »summum bonum«, als Endzweck.

Gegen die Gefahr der Identifizierung von Moral und politischer Gewalt gerichtet, heißt es: »Es geht nicht an [...] für die Moral einen Ersatz zu suchen, der gestattet, daß bereits der Kampf für eine bessere Gesellschaft die Moral selber sei.«<sup>78</sup> Politik und ihre Praktiken müssen sich der moralischen Bewertung unterwerfen lassen, also der Frage, ob die der Idee widerstreitenden Mittel notwendig und nicht etwa geeignet, den Zweck selbst zu vereiteln. So widerlegt die Blochsche Philosophie die gängige Behauptung, die Utopie der Gesellschaftskritik müsse nach jacobinischem Vorbild zu einem moralischen Terrorismus führen, d. h. jeder wechselseitige Ersatz von Politik und Moral wird von Bloch zurückgewiesen.

Die Preisgabe des Naturrechts an die Verwirklichung der Sozialutopien führt zur Auslöschung des Rechts in der Diktatur und zur Reduktion der

Moral auf das Politische. Die Kritik der sozialistischen Gesellschaft erfolgt aus dem Geist des Naturrechts. Naturrecht, verstanden als Rechtsutopie, mit dem Ziel des aufrechten Gangs und der individuellen Freiheit, stellt ein sachliches Erbsubstrat dar. Individuelle Freiheiten sind unveräußerlich. Bloch will die Trennung des abstrakten Prinzips von der Geschichte aufheben. Wird das Prinzip utopisch verstanden – als Vorstellung von dem, was noch fehlt – dann wird es zu einem negativen Bezugspunkt, der mit der Geschichte vermittelt werden muß. Das utopisch gewendete Ideal braucht die historische Tendenz des menschlichen Handelns zu ihrer Realisierung, das Ideal eine konkrete Analyse der Möglichkeiten seiner Realisierung. Ausgangspunkt ist dabei die Marxsche Kritik am ausgrenzenden Charakter bürgerlicher Freiheitsrechte. Die privatwirtschaftliche Wurzel kann als bloß ausgrenzende Freiheit eines Privateigentümers die abstrakt anerkannte Rechtssubjektivität nicht garantieren, weil sie über die Gesetze des Marktes diese wieder entsubjektiviert. Forderung ist somit die Ablösung der subjektiven Rechte von ihren Eigentumswurzeln der »Eierschale am klassischen Naturrecht«<sup>79</sup> und am darin Weitergeleitenden. Damit wird die liberale Verbindung von Freiheit und Eigentum durchgetrennt, die Ablösung der subjektiven Rechte vom Eigentum. Bloch fordert weiterhin eine Werteschätzung des Individuellen in der Diskussion des Zusammenhangs von ethischer Autonomie und politischer Handlungsfreiheit: »Jeder wechselseitige Ersatz von Politik und Moral ist unecht. Wohl aber gilt, Moral, damit sie ohne Heuchelei und Ideologie sein könne, verlangt den Bau des öffentlich Rechten, und dieser Bau hat nicht nur sein Richtfest, sondern eine notwendig präparierende Heim-

75 Siehe Ernst Bloch: Pestzeit. Vormärz. In: Ernst Bloch: Politische Messungen. Frankfurt am Main 1985. S. 241; Experimentum Mundi, Frankfurt am Main 1985. S. 193.

76 Ernst Bloch: Pestzeit. Vormärz. In: Ernst Bloch: Politische Messungen. S. 244.

77 Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt am Main. S. 142.

78 Ernst Bloch: Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt am Main. S. 204.

79 Ebenda. S. 213.

bildung selber in der Moral.<sup>80</sup> Das Recht soll deshalb eine autonome Moral ermöglichen. Damit ist erneut das spannungsvolle Verhältnis von geschichtsphilosophischer und moralphilosophischer

Komponente angesprochen. Das Problem von Moralität und geschichtlichem Handeln führt somit bei beiden hier zur Diskussion gestellten Denkkern in das Zentrum ihrer Auffassungen.