Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 45 (1989)

Artikel: Ernst Bloch - oder : das philosophisch-politische Erbe von Moses Hess als Korrektiv zum politischen Programm des Zionismus

Autor: Münster, Arno

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961555

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ernst Bloch - oder: Das philosophisch-politische Erbe von Moses Hess als Korrektiv zum politischen Programm des Zionismus*

von Arno Münster

Obwohl Autonomie, Universalismus und die Konzentration auf die Lehren von Tora, Talmud und Midrasch seit den Anfängen der kulturellen, religiösen und nationalen Identität des Judentums die grossen Themen bildeten, die für das hebräische Denken im Laufe der Jahrhunderte prägend waren, ist diese sozusagen unerschütterliche religiöse und kulturelle Autonomie des jüdischen Volkes (sie hat es ihm ermöglicht, im Bewusstsein der eigenen Würde allen Verfolgungen der Geschichte zu trotzen) seit der Antike einhergegangen mit der Aufnahme von nicht-jüdischen Ideen und Denksystemen in den Bereich jüdischen Denkens. Diese von aussen übernommenen Ideen und Denksysteme haben zwar die spezifischen ethischen und kulturellen Grundlagen der jüdischen Identität nicht erschüttert, aber sie haben dennoch auf eine Reihe von jüdischen Denkern einen recht grossen Einfluss ausgeübt. Im Mittelalter waren es unbestrittenermassen die Strömungen des Platonismus und des Aristotelismus, deren Rezeption viel zur Entstehung des Denkens eines *Saadja* (882-942) und eines *Maimonides* (1135-1204) beigetragen hat. Im 17., 18., 19. und 20. Jahrhundert waren es die Werke von *Baruch Spinoza* und vor allem von *Immanuel Kant*, deren Leitideen von jüdischen Denkern aufgenommen und assimiliert wurden, jüdische Denker, welche zumeist deutschsprachig oder an deutsches Denken und deutsche Kultur stark assimiliert waren. In diesem Zusammenhang sind in erster Linie die Namen von *Moses Mendelssohn* (1729-1786)[1], *Samson Raphael Hirsch* (1808-1888), *Moses Hess* (1812-1875)[2] und *Hermann Cohen* (1842-1918)[3] zu nennen.

So ist etwa das Werk von Hermann Cohen, dem Begründer der neukantianischen Marburger Schule und der Akademie für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (an der er von 1910 bis zu seinem Tod im Jahre 1918 lehrte), nichts anderes als der äusserst systematische Versuch, die erkenntnistheoretischen, ästhetischen und moralphilosophischen Ansätze

---

*Aus dem Französischen übersetzt von Clemens Locher.

Prof. Dr. Arno Münster lehrt Sozialphilosophie und zeitgenössische deutsche Philosophiegeschichte an der Universidade Federal von Rio de Janeiro und ist Programmdirektor am Pariser Collège International de Philosophie. - Adresse: 96, Bd. Auguste Blanqui, F-75013 Paris.

Kants weiterzuentwickeln. Diese Weiterentwicklung[4] geschah zum einen im Sinne einer streng wissenschaftlich bestimmten Theorie der Logik der reinen Erkenntnis[5] und der Ästhetik und zum andern im Sinne einer Theorie der Erfahrung (die a priori gegen die zeitgenössischen psychologischen Deutungen gerichtet war), deren Hauptthesen der absolute Primat der transzendentalen Logik der «Kritik der reinen Vernunft» sowie die Identifikation dieser transzendentalen Logik mit einer Ursprungslogik bilden, innerhalb deren – wie bei Hegel – Sein und Denken korrelierende Begriffe sind, wobei die Grundform des Seins als Grundform des Denkens nicht die Grundform des *Begriffs*, sondern diejenige des Urteils ist.

Ernst Blochs kritische Distanz zum Neukantianer Hermann Cohen

Die Originalität von H. Cohens Deutung und Aneignung Kantschen Denkens besteht jedoch nicht nur in der soeben skizzierten ontologischen Ausweitung von Kants Theorien der transzendentalen Logik und der Erfahrung, sondern auch in verschiedenen anderen Weiterentwicklungen von Kants Transzendentalphilosophie, welche teilweise zu ganz anderen Ergebnissen führen, als sie der Begründer des deutschen Idealismus ins Auge gefasst hatte. So definiert der Begründer des deutschen Neukantianismus zum Beispiel das «Ding an sich» anders als der Verfasser der «Kritik der reinen Vernunft», nämlich a) nicht als Kausalität der Erscheinungen der sinnlichen Welt, welche die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten übersteigt, sondern vielmehr als «Grenzbegriff» der rationalen Erkenntnis, jenseits dessen es nur die Kontingenz der Erfahrung gibt[6], ferner b) als regulative Idee, deren Aufgabe die Aufhebung dieser Kontingenz ist, sowie c) als «moralisches Gesetz», in dem Masse als das moralische Gesetz nach Cohens Kant-Deutung nicht nur Prinzip, sondern auch Methode, Inhaltsbestimmung und Möglichkeitsbedingung der von der regulativen Idee erzeugten Handlungen der vernunftbegabten Wesen ist[7].

Selbstverständlich hat *Ernst Bloch*, der Cohens Werke gelesen und im Jahre 1918 mit einer Dissertation über die Erkenntnistheorie des Neukantianers *Heinrich Rickert*[8] in Würzburg promoviert hatte, sich von Cohen für seine eigene Theorie des «Dings an sich» inspirieren lassen. Dieses wird in Ernst Blochs Frühschriften nicht als «moralisches Gesetz» oder als regulative Idee, sondern als «objektive Phantasie»[9] definiert.

Wenn man H. Cohen zu Recht als charakteristischen Zeugen für die tatsächliche Breitenwirkung nennen kann, welche die Assimilation der jüdischen Intelligenzija in Deutschland am Ende des 19. und zu Beginn des

20. Jahrhunderts erreicht hatte, so ist doch Cohens ethische Neudeutung von Kants Lehre vom «Ding an sich» in vieler Hinsicht bezeichnend für die wirkliche Verwurzelung von Cohens Denken im Judentum (eine Verwurzelung, die in den Schriften seiner Berliner Zeit noch deutlicher fassbar ist als in den Schriften seiner Marburger Periode). Die beiden Teile von Cohens Werk illustrieren sehr gut sein dauerndes Schwanken zwischen einer mehr oder weniger dogmatischen Anpassung an die Positionen der damals dominierenden deutschen Philosophie (welche aus der Schule Kants hervorgegangen war) und einem Willen, in dieses Erbe deutscher Kultur die Spezifizität modernen jüdischen Denkens einzubringen. Dieses Bemühen gipfelt in H. Cohens letzten Werken, welche sich mit jüdischer Religionsphilosophie befassen[10].

H. Cohens Spätwerk ist also geprägt von einer bewussten Rückkehr zu den Anschauungen des Judentums. Trotzdem betont Cohen in seiner 1915 erschienenen Schrift «Deutschtum und Judentum»[11] die Notwendigkeit einer kulturellen Konvergenz von Deutschtum und Judentum, wobei die universalistisch ausgerichtete geschichtliche Sendung der beiden Völker vereint werden sollte; im Namen dieser «Sendung» geht Cohen sogar so weit, dass er die Kriegsziele des Deutschen Reiches und seines Kaisers Wilhelms II. im Ersten Weltkrieg billigt – eine Stellungnahme, die Cohen manch herbe Kritik eingetragen hat.

Unter denjenigen, welche Cohens Stellungnahme (der übrigens in einer eigenartigen «Symmetrie» die Haltung *Henri Bergsons* im Frankreich des Ersten Weltkriegs entsprach) nicht nur irritierte, sondern geradezu konsternierte, befand sich auch Ernst Bloch. Dieser war zwar von gewissen Aspekten von Cohens neukantianischem System (nämlich von der Cohenschen Revision gewisser «Dogmen» des Kantianismus) und von seinen Schriften über das Judentum angezogen, aber er missbilligte zugleich den politischen Missbrauch, zu dem die kräftige Verteidigung der kulturellen Hegemonie Deutschlands durch den Autor von «Deutschtum und Judentum» Anlass gab. Ohne Zweifel beurteilte Ernst Bloch Deutschland ganz allgemein und das Bismarcksche und wilhelminische Preussen im besonderen wesentlich kritischer. Als dessen soziales und politisches Fundament sah Bloch, wie es die von ihm 1917 und 1918 in der Berner «Freien Zeitung»[12] veröffentlichten Artikel zeigen, die militaristische Kaste der Junker und ein autoritäres, antidemokratisches Herrschaftssystem, dessen Expansionsgelüste die Räume republikanischer Freiheit in Europa und in der ganzen Welt ernstlich bedrohten.

Nach seinen eigenen Aussagen und Artikeln in den Jahren 1914 bis 1918 gab Bloch eindeutig Frankreich, dem Ursprungsland der Menschenrechtserklärung von 1789 und der republikanischen Freiheiten, den Vorzug gegenüber Deutschland, wo diese Freiheiten noch nicht existierten

und wo die republikanischen Bestrebungen demokratischer und sozialistischer Richtung, die im Jahre 1848 zutage getreten waren, immer noch von einem autoritären Regime niedergehalten wurden. Bloch begab sich also 1917 freiwillig ins schweizerische Exil, um der Einberufung zum Dienst in der deutschen Armee zu entgehen, während die meisten von der Assimilation erfassten deutschen Juden sich zuweilen geradezu ultra-patriotisch gebärdeten und sich widerstandslos zum Militär und damit zum Krieg in den Schützengräben einziehen liessen. (Unter ihnen befand sich übrigens auch *Franz Rosenzweig*, der 1917 und 1918 inmitten des Kriegsgeschehens auf dem Balkan sein 1921 veröffentlichtes Hauptwerk «Der Stern der Erlösung» konzipierte.) Die komplexe Beziehung von Ernst Bloch zu Hermann Cohen enthält also das Paradox, dass Bloch zwar mit der Strömung eines «ethischen Sozialismus» sympathisiert, deren Vertreter par excellence H. Cohen gewesen ist, dass er aber aus eindeutigen politischen Gründen sich ganz offen vom Begründer der Marburger Schule distanziert.

In dieser Hinsicht ebenso bezeichnend ist der 1914 praktisch aus denselben Gründen erfolgte Bruch zwischen Ernst Bloch und *Georg Simmel*[13]. Als Pazifist, aber auch als eher frankophil Eingestellter (was die nicht seltenen positiven Äusserungen gegenüber Frankreich in seinen Artikeln in der «Freien Zeitung» von Bern und seinen Wunsch, die Alliierten möchten Deutschland und die Donaumonarchie militärisch besiegen, erklärt) verbringt der junge Ernst Bloch eine Zeit des Exils (1917/18) in der Schweiz, wo er übrigens – in Interlaken – *Walter Benjamin* und *Gershom Scholem* begegnet[14]. In diesem Exil wartet Bloch auf den endgültigen Zusammenbruch der mitteleuropäischen Monarchien, eine Erwartung, die mit der Vision einer heilbringenden Apokalypse gekoppelt ist, welche dem Wiedererstehen eines an Haupt und Gliedern von seinen Sünden und Fehlern gereinigten «neuen Deutschlands» vorausgehen soll. Mit dieser Hoffnung stellt Bloch eine historische Synthese zwischen der messianischen Erwartung der apokalyptischen Strömung im Judentum und dem *Tikkun* (der Wiederherstellung einer gerechten Welt nach der Befreiung vom Bösen) her, wobei diese Hoffnung im konkreten Fall auf den geographischen Raum Mitteleuropas bezogen wird.

Jüdischer Messianismus und Sozialismus: Ernst Blochs begeisterte Lektüre des Buchs «Rom und Jerusalem» von Moses Hess

Während Bloch zur zionistischen Bewegung *Theodor Herzls* und zu *Hermann Cohen* auf kritische Distanz ging, bezeugt er eine tiefe Sympathie für *Moses Hess*, den Autor von «Rom und Jerusalem» (1862), in dem

sich für Bloch ein Wille zur Synthese von Sozialismus und jüdischem Messianismus verkörpert. Bloch kritisiert den bourgeoisen Charakter der Herzlschen Utopie (er sieht in Herzl einen Vertreter des jüdischen Liberalismus und beanstandet bei ihm die Verteidigung der kapitalistischen Interessen), begeistert sich aber für Moses Hess, der in Blochs Augen[15] eine faszinierende Annäherung zwischen dem Messianismus der prophetischen Tradition des Judentums und der geschichtlichen Sendung des revolutionären Proletariats vollbringt (Bloch macht allerdings einige Vorbehalte gegenüber dem idealistischen Erbe in Hess' Philosophie und gegenüber der Rückkehr zur «Tathandlung» Fichtes, welche in Hess' «Philosophie der Tat» vollzogen wird[16]). «Sozialismus», betont Ernst Bloch, «wird für Hess "Sieg der jüdischen Mission im Geist der Propheten"; nur zu diesem Ende plante dieser internationale Sozialist "ein Aktionszentrum in Palästina, worin der Geist der jüdischen Rasse wieder auferstehen kann". Allerdings mit Hilfe Frankreichs, doch nicht des imperialistischen, sondern des Frankreich der grossen Revolution, die Hess in ihm fortwirkend dachte.»[17]

Während für Hess «die zionistische Utopie ... geträumt und entworfen als eine ab ovo, von den Propheten her, sozialistische» war, stellt Bloch bezüglich Theodor Herzls nicht ohne Bitterkeit fest, dass für ihn «die Wege nach Kanaan ... realpolitisch-diplomatisch»[18] waren. Und Bloch zitiert Herzls Formulierung: «Die Judenfrage ist eine nationale Frage; um sie zu lösen, müssen wir sie vor allem zu einer Weltfrage machen, die im Rate der Kulturvölker zu lösen sein wird.»[19]

Was Ernst Bloch im Denken von Moses Hess ausserdem noch anzieht, ist die beim Autor von «Rom und Jerusalem» deutlich werdende Tendenz, die Begriffe von «Kraft» und «Wille» als «Trieb- und Ursprungskraft der Dialektik» einzusetzen und diese Begriffe «nicht primär ökonomisch umwälzend ..., sondern ethisch» zu fassen[20]. Dies entspricht offensichtlich einer Kritik, die Bloch schon recht früh geäussert hat, und zwar in bezug auf eine gefährliche Entwicklung des zeitgenössischen Marxismus (d.h. des Marxismus der zwanziger und dreissiger Jahre) im Sinne einer kritischen Wissenschaft der reinen politischen Ökonomie, bei der die ethische Ausrichtung des Sozialismus völlig vernachlässigt wird. Gleichzeitig steht Bloch aber unter dem Einfluss von *Karl Marx* und *Friedrich Engels* und schwankt offenbar zwischen der Versuchung, sich ganz und gar der Lehre von Hess anzuschliessen (welche dem Volk, und in diesem Zusammenhang in erster Linie dem jüdischen Volk, den Rang einer «geschichtsbildenden Kraft» und eines «ideologiebildenden» Faktors zuschreibt), und der Ideologiekritik, wie sie der dialektische Materialismus formuliert. Deshalb erklärt Bloch einerseits, Hess bleibe «in der idealistischen Dialektik, obwohl, ja weil er Hegels Selbstbewegung der Vernunft

mit der "der Kraft und des Willens" durchsetzen wollte»[21]; andererseits äussert er sich jedoch lobend über Hess, weil dieser in «Rom und Jerusalem» «pathetisch» formuliert: «Nur aus der nationalen Wiedergeburt wird das religiöse Genie der Juden, gleich dem Riesen, der die Muttererde berührt, neue Kräfte ziehen und vom heiligen Geiste der Propheten wieder beseelt werden.»[22]

Nur der Verweis auf Moses Hess lässt einen übrigens die prophetisch-messianische Vision, mit der Ernst Bloch sein Werk «Geist der Utopie» beschliesst, sowie den tieferen Sinn der dort verwendeten Metapher vom «Korn der Selbstbegegnung» verstehen. Diese ist vermutlich nichts anderes als eine Paraphrase eines sehr wichtigen Abschnitts in Moses Hess' «Rom und Jerusalem», in dem das jüdische Volk feierlich angesprochen wird: «In dir ist das lebendige Korn aufbewahrt, welches, wie die Saatkörner in den ägyptischen Mumien, Jahrtausende geschlummert, aber seine Keimkraft nicht verloren hat ...»[23]

Über diese konvergierenden Aussagen hinaus stimmen Ernst Bloch und Moses Hess in ihrem gemeinsamen Engagement für eine Philosophie der Praxis überein, die bei Hess die Gestalt einer «Philosophie der Tat»[24] annimmt (welche sich als Negation der Philosophie versteht), bei Bloch die Gestalt einer Option für eine philosophische Praxis, welche im Sinne von Karl Marx' «Elf Thesen über Feuerbach» definiert wird.[25] Und zu dieser Übereinstimmung gehört auch als gemeinsame Auffassung, dass die Philosophie der Tat notwendig die logische Aneignung der letzten Errungenschaften der von Kant inaugurierten, von Fichte und Hegel zu Ende geführten philosophischen Revolution in sich schliesst.[26]

Ernst Blochs Kritik am politischen Programm des Zionismus von Theodor Herzl

Ernst Blochs Wertschätzung und Lob für Moses Hess stehen in krassem Gegensatz zur Schärfe seines Urteils über den Gründervater der zionistischen Bewegung, Theodor Herzl. Indem er dessen Programm nach 1896 mit der Etikette «zionistisches Programm ... vielleicht mit Jeremia, aber ohne Jesajas»[27] versieht, kritisiert Bloch an Herzls politischer Utopie (die die Konkretisierung des Traums einer jüdischen Heimstätte in Palästina anstrebt) vor allem, dass sie die Lehren der Propheten vergessen habe und dass der Autor von «Altneuland» (1902) den Ideen des Sozialismus ablehnend gegenüberstehe. Als Vertreter eines jüdischen Liberalismus, der für das jüdische Volk einen autonomen, unabhängigen Nationalstaat nach dem Muster der aus der Französischen Revolution hervorgegangenen modernen Nationalstaaten fordert, muss sich Herzl von Bloch

genau diesen Liberalismus («Ideologisch wollte das liberale Judentum selber recht wenig von der parteilichen Liebe hören, von der revolutionären, die seine Propheten gepredigt hatten und die mehr Geld gekostet hätte, als der blossen Wohltätigkeit recht war.»[28]), vor allem aber seinen Bruch «mit dem sozialen Radikalismus der Propheten, mit sozialistischer Mission und anderen sogenannten «Verstiegenheiten des Moses Hess»[29] vorwerfen lassen. Bloch fährt fort: «Was bei Hess Naivität oder eine Art Romantik war, von 1789 her, wurde bei Herzl zu kapitalistischem Einverständnis. Einzige Alternative fürs Judentum schien Aussterben durch Mischheirat oder nationale Wiedergeburt: Herzl predigte letztere, doch in Gestalt eines kapitalistisch-demokratischen Duodezstaats von Englands oder auch Deutschlands Gnaden; unter Souveränität des Sultans.»[30]

Weil der moderne Zionismus den alten jüdischen Messianismus preisgibt und die Utopie eines neuen jüdischen Staates in die Form einer kapitalistischen Demokratie giesst, die sogar mit der schlimmen Möglichkeit eines «jüdischen Faschismus» liebäugelt (nach Ernst Bloch «eine Konsequenz des übernommenen kapitalistisch-demokratischen Gegenwartsstaats»[31]), hält es Ernst Bloch lieber mit Moses Hess als mit Theodor Herzl. Im Unterschied zum Autor des «Judenstaats» wird Hess von Bloch mit der Auszeichnung geehrt, er sei «viel näher mit dem alten Messianismus verbunden, ein Gläubiger ans soziale Zion, der in der Arbeiterbewegung bis zu seinem Tod kämpfte, der gerade in seiner Verbindung mit der internationalen Arbeiterbewegung den Geist der Propheten zu aktivieren glaubte»[32]. Nicht im Namen irgendeiner Orthodoxie, sondern im Namen der Verteidigung eines jüdischen Universalismus, der ein Erbe der sozialen und politischen Lehre der Propheten darstellt und der aufgrund seiner Berufung, den Internationalismus der sozialistischen (Arbeiter-)Bewegung mit dem jüdischen Messianismus zu vereinigen, jegliche staatlichen Grenzen ignoriert und transzendiert – im Namen eben dieses Universalismus formuliert Bloch seine Kritik gegenüber Herzls politischem Programm. Aus der Sicht von Ernst Bloch handelt es sich bei Herzl ganz einfach um eine unverzeihliche Verbürgerlichung der zionistischen Utopie, welche in der Form, die sie in Moses Hess' romantischem Zionismus hatte, völlig akzeptabel und erwünscht war. Die Konzessionen und Kompromisse, die der Jüdische Weltkongress mit der «Schutzmacht», damals also mit Grossbritannien, ausgehandelt hatte (diese Kompromisse ermöglichten es – in einer ersten Phase jedenfalls –, dass das britische Mandatsgebiet «eine öffentlich-rechtliche Heimstätte für das jüdische Volk» wurde), diese Konzessionen und Kompromisse sind es, die wegen ihres zwiespältigen und begrenzten Charakters zur Zielscheibe von Blochs Kritik werden.

Diese Kritik kann zu Recht nicht von der beschämenden Praxis der Einwanderungsquoten abstrahieren, welche die Briten in sehr restriktiver

Weise handhabten – genau zu dem Zeitpunkt, wo eine grosszügige Aufnahme der mitteleuropäischen Juden in Palästina eine absolute Notwendigkeit und eine Überlebensfrage für die meisten jüdischen Gemeinden dargestellt hätte, welche der brutalen Verfolgung durch die Nazis schutzlos ausgesetzt waren. «Ruhige Geschäftslage im arabischen Ägypten, mohammedanischen Indien lag den englischen Menschenfreunden ohne weiteres näher am Herzen als die Lebensrettung der europäischen Juden; – "and", sagte Churchill, "the logic in doing so is simple".»[33] «Sie hat nur mehrere Millionen Juden den Nazis zur Abschlachtung überlassen, ja, durch verhinderte Landung in Palästina, erneut zugetrieben; England leistete Beihilfe zu dem Mord, den es, moralisch wie stets, so warm verurteilte.»[34] Und Bloch fährt fort: «Herzls Judenstaat hatte es derart zu einem numerus clausus des jüdischen Wohnrechts gebracht, wie er vor dem Judenstaat in keinem Land, ausser dem zaristischen Russland, bekannt war.»[35]

Blochs Kritik des jüdischen Nationalismus – als direkte Folge der Realisierung von Herzls politischem Programm in Palästina nach der Balfour-Erklärung von 1917 – gleicht in mancher Hinsicht der Kritik, die *Martin Buber* in seinen politischen Schriften formulierte[36]; Buber stand dem Plan eines nationalistischen jüdischen Staates ebenfalls feindlich gegenüber, eines Staates, der den Konflikt mit den Arabern provozieren und verewigen musste. Dennoch sind Blochs und Bubers Kritik nicht einfach identisch. Obwohl er der Repräsentant par excellence eines modernen jüdischen Humanismus ist, dessen Radikalität keine nationalstaatlichen Grenzen kennt und der deshalb die Preisgabe des jüdischen Universalismus ablehnt, erwägt Buber dennoch die Schaffung eines modernen jüdischen, d.h. jüdisch-arabischen, bi-nationalen und bi-kephalen Staates als einzig gangbare und politisch sowie moralisch vertretbare Lösung des Problems; im Hinblick auf genau dieses Ziel gründet er die *Ichud*, eine politische Partei, deren Hauptabsicht der Einsatz für eine Versöhnung zwischen Juden und Palästinensern ist[37]. Ernst Bloch dagegen scheint sich nicht einmal für diesen versöhnlichen, massvollen Plan Bubers engagieren zu wollen, denn als entschiedener Internationalist und Marxist ist er offenbar überzeugt, dass nur «eine allgemeine soziale Umwälzung», nämlich die Weltrevolution, imstande wäre, sämtliche nationalen Konflikte, auch denjenigen zwischen Juden und Arabern, zu lösen. Aber, so schreibt er, «die Umwälzung kommt dann nicht aufs Konto des Juden Herzl von der Neuen Freien Presse, sondern des Juden Marx, der nicht bloss kein Zionist war, sondern nur wurde, was er ist, und tun konnte, was er tat, weil er keiner war»[38].

Diese kategorische Erklärung, die in Israel auf vehemente Kritik stiess, setzt Blochs Parteinahme für die «prä»-zionistische, romantische

Utopie eines Moses Hess dennoch nicht ausser Kraft; Hess kommt nach Bloch das Verdienst zu, betont zu haben, dass «das Einzigartige der jüdischen Utopie die mit ihr gesetzte ... Verpflichtung (ist), gemäss der Intention der Propheten zu handeln»[39]. Aber – und auf diese Weise will Ernst Bloch Hess' Konzeption gleichzeitig vervollständigen und korrigieren (eine Konzeption, zu der natürlich bereits der Traum der Konkretisierung dieser Utopie in der Gestalt eines jüdischen Staates in Palästina gehörte) – diese Verpflichtung ist ganz gewiss nicht mehr auf ein «Aktionszentrum in Palästina»[40] angewiesen; «sie braucht keinen geographischen Zionismus»[41]. Dies genau deshalb, weil «Judentum nicht nur eine mehr oder minder anthropologische Eigenschaft darstellt, sondern einen gewissen messianischen Affekt, *einen für das echte Kanaan*, der nicht mehr national beschränkt ist»[42].

Nichts könnte in Blochs Text besser die Herausforderung illustrieren, die der Autor des «Prinzips Hoffnung» allen nationalistischen Plänen (einschliesslich der politischen Utopie des Zionismus) entgegenschleudert, als die Gegenüberstellung zweier Symbolfiguren. Die eine, *Thomas Münzer*, war bereits beim jungen Bloch Gegenstand einer ideologisch-politischen Apotheose (in seiner durch *K. Kautsky* angeregten Untersuchung über den deutschen Bauernkrieg[43]), während die andere, *das Haus Rothschild*, sozusagen die Dynamik von Herzls Plan eines jüdischen Nationalstaats nach den Regeln des modernen Kapitalismus symbolisiert. Und natürlich entspricht die Glorifizierung der einen Symbolfigur der Kritik an der andern: *«Thomas Münzer, "mit dem Schwert Gideonis", zeigte ihn* [sc. diesen "messianischen Affekt"], *das Haus Rothschild zeigte ihn nicht.»*[44]

Ernst Blochs (sozialpsychologische) Analyse des modernen Antisemitismus und Faschismus

Was die allgemeine Analyse des Antisemitismus und seiner tieferen Beweggründe angeht, so muss man feststellen, dass Blochs Analyse zwar gewisse Ähnlichkeiten mit der Antisemitismus-Untersuchung von *Max Horkheimer* und *Theodor W. Adorno* in deren «Dialektik der Aufklärung»[45] aufweist, dass sie aber in bedeutend geringerem Umfang sozialpsychologisch orientiert ist. Bloch nennt im wesentlichen drei historische Beweggründe, die im Laufe der Jahrhunderte zum Judenhass geführt hätten:

1. die Tatsache, dass *die Antike* den angeblichen «Hochmut», mit dem die Juden sich durch ihre Speisegesetze (*Kaschrut*), ihre Festtage und weitere Besonderheiten von den Heiden unterschieden, als eine Provokation empfand[46];

2. der Umstand, dass im *Mittelalter* «Judas dem Judenhass das Motiv ab(gab), ungeachtet dessen, dass auch alle anderen Jünger Juden waren, gleich Jesus selbst»[47];

3. die Entstehung und gefährliche Propagierung einer rassistisch begründeten antisemitischen Theorie *in der Ära des Faschismus*, welche die Juden als «minderwertige Rasse» brandmarkte, als Urheber sämtlicher Übel und Träger aller negativen Charakterzüge in den Augen einer sozialen Vorstellungswelt, die jederzeit bereit war, ihre wirtschaftlichen Entbehrungen auf die Schultern einer ethnischen und religiösen Minderheit abzuwälzen, die als «Sündenbock» diente.

Diese drei Motive sind, so stellt Bloch fest, «unvereinbare Motive, ersichtlich und trotzdem, wie die Antisemiten sagen, im Instinkt gegen den Juden verbunden. So dass der Jude dem falschen Bewusstsein und der Ideologie um wirtschaftliche Pogromgründe herum immerhin einen einzigartigen Ansatz bot. Als läge wirklich in dieser Menschengruppe etwas, das sie seit zweitausend Jahren dazu verdammt, sich bei jeder Schwierigkeit als schuldige Ursache behandeln zu lassen.»[48]

Für *Hannah Arendt* standt der moderne, aus der Französischen Revolution hervorgegangene Nationalstaat dem Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts Pate.[49] Im Gegensatz zu dieser Theorie ist Ernst Bloch – wie Horkheimer und Adorno – der Auffassung, dass die Entstehung des modernen Antisemitismus ein direktes Entwicklungsprodukt der fortgeschrittenen kapitalistischen Industriegesellschaft darstellt, in der immer mehr «auf den urteilslosen Vollzug des Urteils regrediert» (wird)[50] und wo im Verblendungszusammenhang der Verdinglichung der fortschreitende Prozess der Enteignung von Subjektivität des Individuums die massenhafte Verbreitung diskriminierender Etikettierungen bestimmte Minderheiten betreffend ermöglicht: «Die Spielmarke wird aufgeklebt: jeder zu Freund oder Feind. Der Mangel an Rücksicht aufs Subjekt macht es der Verwaltung leicht. Man versetzt Volksgruppen in andere Breiten, schickt Individuen mit dem Stempel Jude in die Gaskammer.»[51]

«Die antisemitische Verhaltensweise wird in den Situationen ausgelöst, in denen verblendete, der Subjektivität beraubte Menschen als Subjekte losgelassen werden. ... Der *Antisemitismus* ist ein eingeschliffenes Schema, ja ein Ritual der Zivilisation, und die Pogrome sind die wahren Ritualmorde. In ihnen wird die Ohnmacht dessen demonstriert, was ihnen Einhalt bieten könnte, der Besinnung, des Bedeutens, schliesslich der Wahrheit.»[51a]

Aber obwohl Blochs Faschismus-Analyse in dieser Hinsicht mit der Argumentation der «Dialektik der Aufklärung» übereinstimmt, unterscheidet sie sich doch von der Analyse der Gründerväter der Frankfurter Schule durch die Einführung und Anwendung eines in diesem Zusammenhang neuen soziologischen Theorems, nämlich der *Theorie von der «Ungleichzeitigkeit»* des Bewusstseins der Massen. Dieses Theorem ermöglicht eine Verdeutlichung der Genese des modernen faschistischen und antisemitischen Bewusstseins auf dem Hintergrund eines Zusammenpralls zwischen den Kräften eines rückständigen, archaischen und der modernen Industriegesellschaft nicht angepassten Bewusstseins einerseits und den für die moderne Gesellschaft der Vermassung und des verdinglichten Bewusstseins typischen Bewusstseinsformen andererseits.

In der von Ernst Bloch vorgelegten politischen Soziologie figuriert Deutschland als «das klassische Land der Ungleichzeitigkeit»[52], weil die neuzeitliche Geschichte dieses Landes – wie es auch die entsprechenden Untersuchungen von *Georg Lukács*[53] zeigen – von einer ökonomischen, politischen und sozialen Entwicklung gekennzeichnet ist, die (zwischen 1870 und 1914) zu rasche Entwicklungs- und Wachstumsphasen erlebte, welche zwar die vorindustrielle deutsche Gesellschaft erschütterten und überwanden, welchen aber paradoxerweise keine Revolution und keine adäquate Anpassung der Mentalitäten der deutschen Gesellschaft als ganzer an eine moderne Industriegesellschaft entsprach. Industriell und kulturell hochentwickelt, ist Deutschland in seiner politischen Kultur (die jedoch niemals das Niveau der politischen Kultur seiner westlichen Nachbarn erreicht hat) zurückgeblieben, ebenso übrigens hinsichtlich der (rückständigen) Mentalität weiter Teile der Bevölkerung, bei denen der Soziologe erstaunt das Fortbestehen von extrem konservativen und archaischen Bewusstseinsstrukturen feststellt.

Als charakteristische Beispiele solcher ungleichzeitigen Bewusstseinsstrukturen nennt Bloch unter anderen die deutschen Bauern (die bewusstseinsmässig in keiner Weise an den Neuerungen der modernen kapitalistischen Gesellschaft partizipieren), die verelendete Mittelschicht und vor allem die kleinen Angestellten, die wirtschaftlich und sozial zwar bereits dem Proletariat nahestehen, aber trotzdem eine bürgerliche Ideologie behalten, wenn sie nicht gar zur leichten Beute der faschistischen Propaganda werden. Bei diesen Schichten der Bevölkerung «wirken dann Antriebe und Reserven aus vorkapitalistischen Zeiten und Überbauten, echte Ungleichzeitigkeiten mithin, die eine sinkende Klasse in ihrem Bewusstsein rezent macht oder rezent machen lässt»[54]. Zweifellos hat Marxens Theorie vom «unegalen Verhältnis der ökonomischen Entwicklung» (die

er in seiner 1859 publizierten «Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie» dargestellt hat) Ernst Bloch hier als Vorbild für die Generalisierung seiner Theorie der Ungleichzeitigkeit gedient. Wie zahlreiche Verweise bezeugen, hat auch *Siegfried Kracauers* Studie über «Die Angestellten»[55] hinsichtlich des rückständigen, unangepassten Bewusstseins dieser Schicht einen direkten Einfluss auf den Verfasser der «Erbschaft dieser Zeit» ausgeübt. Übrigens ist es kein Zufall, wenn Bloch im Zusammenhang mit der Begründung von Deutschlands rückständiger Massen-Mentalität häufig auf die negative Rolle hinweist, welche die Junker der deutschen Ostgebiete in Deutschlands Geschichte gespielt haben («Mit dem ostelbischen Feudalismus hielt sich jedenfalls ein ganzes Museum deutscher Wechselwirkungen, ein anachronistischer Überbau, der, so ökonomisch überaltert und stützungsbedürftig er ist, dennoch herrscht»[56]); die reaktionäre Rolle dieser Schicht der deutschen Gesellschaft war bereits die Zielscheibe mehrerer politischer Artikel gewesen, die Ernst Bloch während seines ersten Schweizer Exils (1917/18) veröffentlicht hatte.[57]

Wenn Ernst Bloch diesen speziellen Aspekt des «deutschen Elends» betont, so tut er dies vor allem um zu zeigen, dass die marxistische Revolution unter diesen besonderen geschichtlichen und sozio-politischen Voraussetzungen nicht nur das Bürgertum und das Grosskapital zum unerbittlichen Feind hat (dies entspräche der klassischen marxistischen Analyse), sondern «auf neue Reaktionen der Ungleichzeitigkeit» stösst; «sie stösst auf deren gepolsterten "Widerspruch" zum Kapital, scharf gemachten zum Marxismus»[58]. «Neben und in viel falscher Ungleichzeitigkeit steht darum ebenso diese gewisse: dem verzweifelten Bauern, fallierten Kleinbürger kommt in Deutschland besonders leicht die Natur, erst recht der Spuk der Geschichte; die Wirtschaftskrise, welche den Spuk freisetzt, vollzieht sich in einem Land mit besonders viel vorkapitalistischem Material.»[59]

In beinahe prophetischer Vorahnung sieht Ernst Bloch den unglaublichen Abstieg zur Hölle voraus, auf den sich Deutschland mit der Machtübernahme der Nazis eingelassen hatte, und fragt sich, «ob Deutschland seiner *Kraft* nach noch ungewordener, gar vulkanischer ist als etwa Frankreich; sicher aber hat es die kapitalistische Ratio nicht entfernt so gleichzeitig durchformt und ausgeglichen. Eben dies relative Chaos nun wälzte dem Nationalsozialismus "Unzeitgemässes", Ungleichzeitiges auch aus noch "tieferer" Zurückgebliebenheit, nämlich aus der *Barbarei* zu.»[60]

Über die sozialpsychologischen Motive hinaus, die von Horkheimer und Adorno herausgestellt werden[61], weist Ernst Bloch so auf das «ideologische Potential» der künftigen konservativen Revolutionen hin: «Durch den Relativismus der allgemeinen Müdigkeit brechen folglich Bedürfnisse und Bestände der Vorzeit wie Magma durch eine dünne Kruste;

ja, der Nihilismus des bürgerlichen Lebens, dieses Zur-Ware-Werden, Entäussert-Werden der ganzen Welt zeigt hier erhaltene Ungleichzeitigkeiten doppelt "naturhaft" und erhaltene "Natur" doppelt magisch. So brennen denn Lagerfeuer und Opferrauch im völkischen Saal. Posaunenstösse künden stärker als nur wilhelminisch den Führer an, die dünnen Gärtchen Ideologie, welche den Mythos falsifizieren, verschwülen real und gehen – in einer rasenden Mittelmasse – als Dschungel auf.»[62]

Um den mit dem Faschismus der dreissiger Jahre unerwartet gekommenen Rückfall Deutschlands in die Barbarei zu erläutern, greifen Horkheimer und Adorno häufig auf ein sozialpsychologisches Verstehensmodell zurück: Sie stellen die Hypothese auf, wonach der Rückfall in die Barbarei eine direkte oder indirekte Folge der Versagungen und Frustrationen sein könnte, welche der moderne Zivilisationsprozess der menschlichen Natur auferlegt hat.[63] Über eine lange Zeit der Anpassung an die Rationalität der modernen Welt geknebelt, verdrängt und diszipliniert, können diese mehr oder weniger grausamen, barbarischen Elemente der menschlichen Natur plötzlich wieder auftauchen und sich in explosiver Weise Luft verschaffen, wenn bestimmte historische, wirtschaftliche, politische und soziale Voraussetzungen gegeben sind. (In diesem Zusammenhang sind die wirtschaftlichen Folgen der Versailler Verträge für das Deutschland der zwanziger und dreissiger Jahre sehr wohl zu berücksichtigen.) Auf diese Theorie scheint Ernst Bloch anzuspielen, wenn er im gleichen Zusammenhang vom «Dschungel» spricht, der «in einer rasenden Mittelmasse» aufgeht, von «echten Vulkanen», von «Schlammvulkanen, doch auch ... solchen einer dunkelsten Primitivierung, eines völlig ungleichzeitigen, ja disparaten Irreseins»[64].

Genau in diesem Augenblick wird das bisher mehr oder weniger tolerierte, freilich stets marginalisierte Anderssein, des Juden nämlich, mehr und mehr zur Zielscheibe dieser barbarischen Ausbrüche von Hass und Ressentiment. «Man erinnert sich der Veitstänzer und latenten Kinderschlächter, die: "Haltet den Dieb!" rufen, wenn sie Juden des Ritualmords anklagen. Man erinnert sich der Weise: "Wenn Judenblut vom Messer spritzt", die als Hakenkreuz in Musik über den SA-Truppen zieht, man spürt den Traum erhaltenen Irreseins, erhaltener Überkompensierungen aus der Pubertät in dieser Art Nationalsozialismus.»[65]

Man kann sich zu Recht fragen, ob die von Bloch beschriebenen Äusserungen eines abweichenden, abnormen Verhaltens, welche nach Blochs Meinung einem Rückfall in mittelalterliche Barbarei mitten in einer hochindustrialisierten, jedoch «ungleichzeitigen» Gesellschaft entsprechen, nicht in einer anderen Terminologie das wiedergeben, was von Horkheimer und Adorno als Rückkehr der zerstörerischen, durch den Zivilisationsprozess verdrängten Triebkräfte analysiert wird. Umso mehr

wundert man sich über Blochs Zurückhaltung, ja Feindseligkeit gegenüber der psychoanalytischen Methode[66], die von Adorno, Horkheimer und *Herbert Marcuse* in ihrem Recht voll und ganz bestätigt wurde. Wie nämlich Blochs Analyse des deutschen Faschismus zeigt, ist er – zumindest auf eine subtile, vorsichtige Weise – auf die Ergebnisse dieser Methode durchaus angewiesen, um eine Reihe von psycho-soziologischen Phänomenen zu verstehen, die sich nur von einer auf der Grundlage der Psychoanalyse arbeitenden Sozialpsychologie her erklären lassen. Hinsichtlich der «logischen Beschaffenheit der ungleichzeitigen Widersprüche» unterstreicht Bloch bezeichnenderweise den dialektischen Gegensatz zwischen einer «inneren» und einer «äusseren» Seite: «Weiter hat jeder aufrührende Widerspruch, sogar sein Schein, zwei Seiten: eine *innere* sozusagen, der etwas nicht passt, eine *äussere*, worin etwas nicht stimmt.»[67]

Einmal mehr zieht Bloch die Mittelschicht als Demonstrationsbeispiel heran:

«Die verelendete Mitte nun, überwiegend nicht von heute, widerspricht dem Jetzt, das sie immer weiter fallen lässt, innerlich *dumpf* und äusserlich mit Resten, die dem Jetzt *fremd* sind. Das Widersprechende ist hier also, innerlich oder subjektiv, ein dumpfer, es ist ebenso in der Zeit selber, äusserlich oder objektiv, ein fremder und übriggebliebener, kurz, ein ungleichzeitiger Rest. Als bloss dumpfes Nichtwollen des Jetzt ist dies Widersprechende *subjektiv* ungleichzeitig, als bestehender Rest früherer Zeiten in der jetzigen *objektiv* ungleichzeitig. Das *subjektiv* Ungleichzeitige, nachdem es lange bloss verbittert war, erscheint heute als *gestaute Wut*. In ruhiger Zeit war sie das Verdrossene oder Besinnliche des deutschen Kleinbürgers, der sich vom Leben, worin er nicht mitkam, schimpfend oder innig zurückzog. Subjektiv ungleichzeitig im dürreren Sinn, aber ein Brennholz in der Wut sind auch die abgefallenen Zweige der Pflicht, der Bildung, des "Stands" der Mitte in einer Zeit, welche keine Mitte mehr kennt. Dem entspricht das *objektiv* Ungleichzeitige als Weiterwirken älterer, wenn auch noch so durchkreuzter Verhältnisse und Formen der Produktion sowie älterer Überbauten. Das *objektiv* Ungleichzeitige ist das zur Gegenwart Ferne und Fremde; es umgreift also *untergehende Reste* wie vor allem *unaufgearbeitete Vergangenheit*, die kapitalistisch noch nicht "aufgehoben" ist. Der subjektiv ungleichzeitige Widerspruch aktiviert diesen objektiv ungleichzeitigen, so dass beide Widersprüche zusammenkommen, der rebellisch schiefe der gestauten Wut und der objektiv fremde des übergebliebenen Seins und Bewusstseins.»[68]

Die Darlegung dieser neuen Dialektik der ungleichzeitigen und gleichzeitigen Widersprüche gipfelt für Bloch in folgender These: «Das Kapital gebraucht das ungleichzeitig Konträre, wo nicht Disparate zur Ablenkung von seinen streng gegenwärtigen Widersprüchen; es gebraucht

den Antagonismus einer noch lebenden Vergangenheit als Trennungs-und Kampfmittel gegen die in den kapitalistischen Antagonismen sich dialektisch gebärende Zukunft.»[69]

Diese recht abstrakten Formulierungen stehen für einen bezeichnenden Teil der politischen Wirklichkeit der Weimarer Republik, als diese bereits im Niedergang begriffen war: Mit Unterstützung des Grossbürgertums und der Grossindustrie gingen die Nazis daran, die utopische Nostalgie und die romantische Grundstimmung der deutschen Jugend sowie die allgemeine Unzufriedenheit der Mehrheit der deutschen Bevölkerung mit dem Monopolkapitalismus für ihre demagogischen und reaktionären Ziele auszubeuten. (Genau diesen Zielen dienten Phrasen wie die vom «Goldenen Zeitalter» oder vom «Tausendjährigen Reich»; die Nazi-Propaganda zögerte keine Sekunde lang, den «Führer» als «Messias» eines neuen Deutschlands auszugeben, das man aus einem langen Schlaf und aus tiefer «Demütigung» endlich «erwecken» müsse.) «Der ungleichzeitige Widerspruch ist derart das Gegenteil eines treibenden, sprengenden, er steht nicht beim Proletariat als der heute geschichtlich entscheidenden Klasse, nicht im Kampffeld zwischen Proletariat und Grosskapital als dem Raum der heutigen Entscheidung.»[70] Typisch für diesen «ungleichzeitigen Widerspruch» ist, dass er sich «nur im *Umkreis* der kapitalistischen Antagonismen freigesetzt» hat «und ... daran fast eine zufällige, mindestens windschiefe Anderheit»[71] ist.

Es handelt sich daher nicht um einen Widerspruch, der den von Marx und Engels (zum Beispiel im «Anti-Dühring») definierten Gesetzen der Dialektik gehorcht; insbesondere gilt die Regel vom Umschlagen der Quantität in eine neue Qualität in diesem Fall nicht: «Die revolutionäre Knotenlinie, worin sich der Widerspruch schliesslich an einem einzigen Punkt verknäuelt und sprunghaft zur revolutionären Lösung drängt, kann sinngemäss nur an gleichzeitigen Widersprüchen statthaben, die das wachsende Kind Zukunft oder Anderssein selber sind ...»[72]

Mehrschichtige Dialektik statt vulgärmarxistischer Polit-Ökonomie

Mit diesen Bemerkungen will Ernst Bloch vor allem ein kritisches Korrektiv gegenüber der von der kommunistischen Internationalen in den dreissiger Jahren vorgelegten politischen Analyse vorlegen. Diese dogmatische, oberflächliche und falsche Analyse der Situation angesichts der faschistischen Gefahr ist die deutsche Arbeiterbewegung teuer zu stehen gekommen. Obwohl Ernst Blochs Kritik zurückhaltend ist (etwa gegenüber dem rhetorischen Wortfeuer, mit dem die deutschen Kommunisten gegen die von ihnen als «Sozialfaschismus» gebrandmarkte Politik der Sozialde-

mokratischen Partei vorgingen), so wendet sie sich doch mit Nachdruck gegen eine Reihe von Simplifizierungen in der kommunistischen These, wonach der Faschismus «den dialektischen Widerspruch der kapitalistischen Spätentwicklung und damit seinen eignen Untergang» spiegle. «Vollkommen richtig», kommentiert Ernst Bloch (von dem der folgende politische Aphorismus stammt: «Was die Kommunistische Partei vor dem Aufstieg Hitlers getan hat, war richtig; nur das, was sie nicht getan hat, war falsch»[73]), «doch nicht auch den ungleichzeitigen Inhalt erschöpfend, der in gestauter Wut und übergebliebenen Bindungen sich entlegen genug ausdrückt»[74].

Allerdings scheint Bloch auch wieder in vollem Einklang mit der traditionellen Marxschen Theorie zu stehen, wenn er behauptet, dass die Not des Arbeiters auf der Ebene des gleichzeitigen Widerspruchs der Gegenwart der wichtigste Faktor sei; die «subjektive Erscheinung» dieses Widerspruchs sei «nicht gestaute Wut, sondern der klassenbewusste revolutionäre Prolet», die «objektive Erscheinung» dieses Widerspruchs dagegen seien «nicht untergehender Rest oder auch *unaufgearbeitete Vergangenheit*, sondern *verhinderte Zukunft*», welche im «Dasein des Proletariers selbst», im «Missverhältnis zwischen den kapitalistisch entfesselten Produktivkräften zu den kapitalistischen Produktionsverhältnissen»[75] zum Ausdruck komme. «Aber das hindert freilich nicht, dass der gleichzeitige Widerspruch zum Teil von demselben Stoff betrieben wird, den auch der ungleichzeitige im Jetzt vermisst, den er im Vergangenen so schief sucht.»[76] Der ungleichzeitige Widerspruch steht also in einem schiefen Verhältnis zu den gleichzeitigen Widersprüchen und manifestiert sich nur an deren Rand bzw. stellt nur ein Randphänomen dieser Widersprüche dar; denn «die Materie der gleichzeitigen Widersprüche ist ja nicht nur die der ... entfesselten Produktivkräfte, sondern ebenso nur die äusserste, "daher" zum Umschlag treibende *Negativität* des heutigen Zustands: der entäusserte Mensch oder Proletarier, die entäusserte Arbeit oder der Fetisch der Ware, die Haltlosigkeit des Nichts»[77]. Diese Negativität hat «ihr dialektisch Positives in sich», und diese Positivität «berührt sich», so betont Bloch, «mit dem Subversiv-Utopischen "des Menschen", "des Lebens", dem noch in keiner Zeit Erfüllung wurde»[78]. Aber, so ergänzt Bloch, diese utopische Dimension ist nicht ausschliesslich revolutionär und subversiv, sie ist vielmehr eine Art Gemisch, in dem sich revolutionäre Bestrebungen mit nostalgischen, romantischen und vergangenheitsbezogenen Bewusstseinsformen verbinden. Noch genauer: «Das Fundament des ungleichzeitigen Widerspruchs ist das unerfüllte Märchen der guten alten Zeit, der ungelöste Mythos des dunkeln alten Seins oder der Natur; hier ist, streckenweise, nicht bloss klassenmässig unvergangene, sondern auch materiell noch nicht ganz abgegoltene Vergangenheit.»[79]

Deshalb müsste man die traditionelle Marxsche Konzeption der Dialektik korrigieren und ergänzen, indem man sich einer «mehrschichtigen Dialektik» zuwendet, deren Spezifikum darin besteht, dass sie sowohl die gleichzeitigen als auch die ungleichzeitigen Widersprüche in ihrer ganzen Breite umfasst. *«Der subjektiv ungleichzeitige Widerspruch ist gestaute Wut, der objektiv ungleichzeitige unerledigte Vergangenheit; der subjektiv gleichzeitige die freie revolutionäre Tat des Proletariats, der objektiv gleichzeitige die verhinderte, im Jetzt enthaltene Zukunft, die verhinderte technische Wohltat, die verhinderte neue Gesellschaft, womit die alte in ihren Produktivkräften schwanger geht.»*[80]

Die heute anstehende Aufgabe besteht für Ernst Bloch daher in der kritischen und dialektischen Arbeit, um «die zur Abneigung und Verwandlung fähigen Elemente auch des ungleichzeitigen Widerspruchs herauszulösen, nämlich die dem Kapitalismus feindlichen, in ihm heimatlosen, und sie zur Funktion in anderem Zusammenhang umzumontieren»[81].

Im Rückblick auf die Niederlage der deutschen Arbeiterbewegung in den dreissiger Jahren meint Ernst Bloch, dass der grosse Irrtum der marxistischen Parteien in der Weimarer Republik in ihrer Unfähigkeit bestanden habe, diese Arbeit zu verwirklichen; diese Unfähigkeit hatte zur Folge, dass man ein weites, an Möglichkeiten reiches Feld kurzerhand der nazistischen Propaganda überliess. Indem sich die Weimarer Linke bei ihrer Propagandaarbeit unter den Massen ausschliesslich auf eine dialektische Logik der politischen Ökonomie beschränkte und indem sie sich der von Ernst Bloch entwickelten Argumentation verschloss, nahm sie gegenüber der nazistischen Demagogie eine rein defensive Haltung ein. Die damalige Linke litt an einer unheilbaren «Unterernährung der sozialistischen Phantasie», so dass sie nicht imstande war, den fälligen «"Dreibund" des Proletariats mit den verelendeten Bauern und dem verelendeten Mittelstand, unter proletarischer Hegemonie» zu realisieren; dies führte unweigerlich zum Scheitern, denn der politische Gegner wusste das Ungenügen und die Schwächen dieser Strategie der Linken nur allzu gut auszunützen.

Der mechanistischen Dialektik-Konzeption des Vulgär-Marxismus stellt Ernst Bloch eine «mehrschichtige», «mehrzeitliche und mehrräumige Dialektik», ja eine Dialektik der «Polyrhythmik»[82] entgegen. Damit will er nicht nur die Grundbegriffe einer marxistischen Praxis-Philosophie den Bedingungen einer modernen Gesellschaft anpassen, sondern er will auch ein neues, verbessertes kritisches Instrumentarium zur kritischen, dialektischen Erfassung der Gesamtheit der Widersprüche der modernen Gesellschaft erarbeiten. Es geht also um eine kritische, «mehrstimmige Dialektik», deren Funktion es ist, die Probleme und Widersprüche der Gesell-

schaft besser zu erfassen (wobei die Scheuklappen des Vulgär-Marxismus abgestreift werden), Probleme von komplexer Eigenart, «die noch nicht "durch den Gang der ökonomischen Entwicklung überholt sind"»[83]. Für Ernst Bloch bedeutet dies notwendigerweise eine Revision der traditionellen marxistischen Methodologie in ihrer Anwendung auf das Verhältnis von «Basis» und «Überbau».

Zusammenfassung

Zusammenfassend wäre zu unterstreichen, dass Blochs Apologie von Moses Hess' grossartiger Synthese des jüdischen Messianismus mit der säkularisierten Heilserwartung der entstehenden Arbeiterbewegung und die gleichzeitig damit verbundene – im Namen eines ethischen Universalismus und Internationalismus formulierte – kritische Abgrenzung des Autors des «Prinzips Hoffnung» vom politischen Programm des Zionismus und von allen nationalistischen politischen Realutopien – und somit auch von der eines unabhängigen, in festen und sicheren Grenzen definierten jüdischen Nationalstaats – konstitutiv sind für eine besondere Form des jüdischen Bewusstseins der Modernität, die sowohl Martin Bubers wie Ernst Blochs wie auch *Gustav Landauers* Denkhorizont entscheidend geprägt hat, wo zentrale Motive des utopischen Sozialismus sich verschränken mit ethischem Universalismus und Internationalismus und mit dem Festhalten am ethischen Rigorismus der jüdischen Tradition.

Ob – trotz aller Klarheit bei der Analyse der sozialpsychologischen Ursachen des modernen Antisemitismus und Faschismus – Ernst Blochs Studie vorbehaltlos *allen* relevanten Aspekten des Problems, vor allem hinsichtlich des verbrieften Existenzrechts des Staates Israel, gerecht wird, bleibt freilich dahingestellt. Und dass Ernst Bloch in seinem kategorischen Urteil über das politische Programm des Zionismus und über die zionistische Siedlungspolitik im ehemaligen britischen Mandatsgebiet Palästina im Zeitraum von 1936 bis 1956 nicht immer ganz unbeeinflusst von der antizionistischen Propaganda des Stalinismus geblieben ist (mit dem Bloch erst 1956 definitiv brach), ist ein Tatbestand, der im Kontext dieser Betrachtungen nicht leichtfertig bagatellisiert oder verschleiert werden sollte, wenngleich Blochs Kritik am Vulgärmarxismus seit Mitte der dreissiger Jahre eine eindeutige Spitze gegen die Verflachungen, Entstellungen und unmenschlichen Dogmatisierungen des Stalinismus beinhaltete.

ANMERKUNGEN

1. Vgl. M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, in: ders., Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 8, bearbeitet von A. Altmann, Stuttgart 1983, S. 99-204. (Zu Mendelssohn und S.R. Hirsch vgl. auch M.R. Hayoun, *Von Moses Mendelssohn zu Moritz Goldstein*, in: Judaica 44 [1988], S. 160-176, bes. S. 161-170.)
2. Vgl. M. Hess, Rom und Jerusalem: Die letzte Nationalitätenfrage, Leipzig [1]1862, [2]1899; Tel Aviv [3]1939.
3. Vgl. H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Berlin 1918.
4. Vgl. H. Cohen, System der Philosophie, Bd. I: Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902; Bd. II: Ethik des reinen Willens, Berlin 1904; Bd. III: Ästhetik des reinen Gefühls, Berlin 1912.
5. Vgl. H. Cohen, System, Bd. I (s.o. Anm. 4).
6. Vgl. H. Cohen, ebd.
7. Vgl. H. Cohen, ebd.
8. Vgl. E. Bloch, Kritische Erläuterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie [= Inauguraldissertation der Universität Würzburg, 1908], Ludwigshafen 1909.
9. Vgl. E. Bloch, *Über die Kraft und ihr Wesen* (1902), in: ders., Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie (= Gesammelte Werke, Bd. 10), Frankfurt a.M. 1969, S. 3.
10. Vgl. H. Cohen, Jüdische Schriften (Vorwort: Franz Rosenzweig), Berlin 1924; H. Cohen, Religion (s.o. Anm. 3).
11. Vgl. H. Cohen, Deutschtum und Judentum, 1915 (Broschüre).
12. Vgl. E. Blochs Artikel: *Schadet oder hilft Deutschland eine Niederlage seiner Militärs?* (1917), in: ders., Kein 1917 ohne 1789. Frühe politische Aufsätze, hrsg. von Martin Korol, Frankfurt a.M. 1985. (Der Band enthält die vollständige Sammlung der von Bloch während seines Schweizer Exils für die Berner «Freie Zeitung» verfassten Artikel.).
13. Vgl. E. Blochs Bemerkungen zur Komplexität seines Verhältnisses zu G. Simmel, in: Tagträume vom aufrechten Gang (Sechs Interviews mit E. Bloch), hrsg. von A. Münster, Frankfurt a.M. 1977, S. 35f.
14. Zu den philosophischen und persönlichen Beziehungen zwischen E. Bloch, W. Benjamin und G. Scholem vgl. meine Untersuchung: *E. Bloch et W. Benjamin: Eléments d'analyse d'une amitié difficile*, in: L'homme et la société n° 69-70, Paris: Anthropos 1983, S. 55-77.
15. Vgl. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a.M. 1959 (= Gesamtausgabe, Bd. 5), hier der Abschnitt «Altneuland, Programm des Zionismus», S. 698ff.
16. Vgl. E. Bloch, ebd., S. 700f.
17. Ebd., S. 702.
18. Ebd., S. 702 und 703.
19. Ebd., S. 703.
20. Vgl. ebd., S. 701.
21. Ebd., S. 700.
22. Ebd., S. 702.

23. Vgl. M. Hess, Rom und Jerusalem (s.o. Anm. 2), S. 159; E. Bloch, Geist der Utopie (= Gesamtausgabe, Bd. 3), Frankfurt a.M. 1964 (bearbeitete Neuauflage der 2. Fassung von 1923), S. 346. (Das Hess-Zitat findet sich auch im «Prinzip Hoffnung», [s.o. Anm. 15], S. 702.)
24. Vgl. M. Hess, Die europäische Triarchie, Leipzig 1841; in: ders., Philosophische und sozialistische Schriften (1837-1850), hrsg. von A. Cornu und W. Mönke, Berlin (DDR): Akademie-Verlag 1961, S. 75-166. (Bezeichnend für die Zensurpraxis der DDR-Behörden ist der beklagenswerte Umstand, dass in der offiziellen Ostberliner Ausgabe der Gesammelten Schriften von Moses Hess das Hauptwerk «Rom und Jerusalem» [1862] fehlt und offensichtlich aus antisemitischen Motiven nicht aufgenommen wurde.) Vgl. dazu auch Gérard Bensussan, Moses Hess: La philosophie, le socialisme (1836-1845), Paris: P.U.F. 1985, S. 52-71.
25. Vgl. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (s.o. Anm. 15), S. 288-324 (= Kap. 19: «Weltveränderung oder die Elf Thesen von Marx über Feuerbach»).
26. Vgl. M. Hess, Philosophie der Tat (1843), in: ders., Philosophische und sozialistische Schriften (s.o. Anm. 24), S. 210-226; vgl. auch die ausgezeichnete Analyse von Hess' politischer Philosophie durch G. Bensussan (s.o. Anm. 24).
27. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (s.o. Anm. 15), S. 702.
28. Ebd., S. 703.
29. Ebd.
30. Ebd., S. 703f.
31. Ebd., S. 705.
32. Ebd.
33. Ebd., S. 707.
34. Ebd.
35. Ebd.
36. Vgl. M. Buber, Israel und Palästina, Zürich 1950.
37. Vgl. ebd.
38. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (s.o. Anm. 15), S. 708.
39. Ebd., S. 709.
40. Ebd.
41. Ebd.
42. Ebd.
43. Vgl. E. Bloch, Thomas Münzer als Theologe der Revolution (= Gesamtausgabe, Bd. 2), Frankfurt a.M. 1969.
44. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (s.o. Anm. 15), S. 709.
45. M. Horkheimer / Th.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a.M. 1969, bes. das Kapitel «Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung», S. 177-217. Im Mittelpunkt von Horkheimers und Adornos Faschismus-/Antisemitismus-Analyse steht die Theorie von der Entstehung des Judenhasses als Folge einer kollektiven paranoiden Projektion, in der der Kastrationswunsch umschlägt in blinden Zerstörungswahn (vgl. Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, S. 196ff.). Ernst Bloch war bezüglich dieses psychoanalytischen Erklärungsansatzes skeptisch.
46. Vgl. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (s.o. Anm. 15), S. 710.
47. Ebd.
48. Ebd., S. 710f.
49. Hannah Arendt, Antisemitismus, in: dies., Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (Serie Piper, Bd. 645), München 1986, S. 15-206.
50. Horkheimer / Adorno, Dialektik (s.o. Anm. 45), S. 211.
51. Ebd., S. 212.

51a. Ebd., S. 200.
52. E. Bloch, Erbschaft dieser Zeit (= Gesamtausgabe, Bd. 4), Frankfurt a.M. 1962; Zitat: S. 113.
53. G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1955.
54. Bloch, Erbschaft (s.o. Anm. 52), S. 113.
55. S. Kracauer, Die Angestellten, Berlin 1929.
56. Bloch, Erbschaft (s.o. Anm. 52), S. 114.
57. Siehe oben Anm. 12.
58. Bloch, Erbschaft (s.o. Anm. 52), S. 114.
59. Ebd.
60. Ebd., S. 114f.
61. Vgl. Anm. 45.
62. Bloch, Erbschaft (s.o. Anm. 52), S. 115.
63. Vgl. Horkheimer / Adorno, Dialektik (s.o. Anm. 45). Hier sei nur der folgende Satz zitiert (S. 190): «Die Gesellschaft setzt die drohende Natur fort als den dauernden, organisierten Zwang, der, in den Individuen als konsequente Selbsterhaltung sich reproduzierend, auf die Natur zurückschlägt als gesellschaftliche Herrschaft über die Natur.»
64. Bloch, Erbschaft (s.o. Anm. 52), S. 115.
65. Ebd.
66. Dennoch ist Blochs Kritik an der Freudschen Psychoanalyse sehr nuanciert: vgl. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (s.o. Anm. 15), S. 56ff., bes. S. 59-62, S. 86-98.
67. Bloch, Erbschaft (s.o. Anm. 52), S. 116.
68. Ebd., S. 116f.
69. Ebd., S. 118.
70. Ebd.
71. Ebd.
72. Ebd., S. 118f.
73. Vgl. Tagträume (s.o. Anm. 13), S. 64.
74. Bloch, Erbschaft (s.o. Anm. 52), S. 119.
75. Ebd.
76. Ebd., S. 120.
77. Ebd.
78. Ebd., S. 121.
79. Ebd., S. 122.
80. Ebd.
81. Ebd., S. 123.
82. Ebd., S. 122 und 124.
83. Ebd., S. 126.