

Manuel Theophil

Ernst Blochs Realismus einer mittelbaren Sachlichkeit. Ideologiekritik durch literarische Texte

Abstract: Following a Marxist understanding of ideology, Ernst Bloch emphasises its immanent contrariness. Besides carrying false consciousness, ideologies also always capture (at least in part) reality – a feature that criticism of ideology can build on (or in Bloch's terminology: inherit). Subsequent to an attempt to integrate Bloch within the history of the notion of ideology, his concept of a mediate objectivity shall be used in order to examine the potential of literary texts regarding ideological criticism. By doing so, a realism will take shape that does not reproduce ideological illusiveness but is capable of sublating this very illusiveness by connecting with those parts of the ideology that signify reality. To grasp this ideological criticism within literary texts the structuralistic theory of a two-level-semiosis is used.

Kurzfassung: Im Anschluss an den Marxismus betont Ernst Bloch die immanente Widersprüchlichkeit von Ideologien. Neben ihren Anteilen an falschem Bewusstsein erfassen sie immer auch Wirkliches; hieran kann Ideologiekritik produktiv anknüpfen, mithin – in Blochscher Terminologie – Erbschaft finden. Im Anschluss an den Versuch, Bloch ideologietheoretisch einzuordnen, soll dessen Begriff einer mittelbaren Sachlichkeit zur Auslotung des ideologiekritischen Potentials literarischer Texte genutzt werden. Erkennbar wird hierüber ein Realismus, der ideologischen Schein nicht reproduziert, sondern aufzuheben weiß, indem er Anschluss an das findet, was die Ideologie an Wirklichkeit erfasst. Um derartige Ideologiekritik in ihrer Prozesshaftigkeit beschreiben zu können, wird auf die strukturalistische Theorie einer zweistufigen Semiose zurückgegriffen.

1. Ein Selbstmord, die immanente Widersprüchlichkeit von Ideologie und das Verhältnis zwischen Strukturalismus und Hoffnungsphilosophie

Die Beachtung von scheinbar Nebensächlichem – i. e. von kleinen Vorfällen, in denen häufig mehr umgeht als sie im ersten Moment vermuten ließen – ist für Ernst Bloch von eminenter Bedeutung. Derlei Begebenheiten, denen der Philosoph insbesondere in den *Spuren* erzählend nachgeht, können gemäß Bloch zu einem Aufmerken führen, das sich als Spur auf jenes Mehr kenntlich macht und zu fabelndem Denken einlädt (vgl. Bloch, 1985a: 16 f.). Letztgenannte Wendung verweist darauf, wie sehr im Werk Blochs „Kunst zur wesentlichen Grundlage einer Philosophie der Hoffnung wird und, von der ästhetischen Reflexion ausgehend, die Kategorien entwickelt werden, die sowohl die Ästhetik als auch die Philosophie ausmachen“ (Vidal, 2012: 27). Ästhetische Erfahrung ist für Bloch folglich nicht ablösbar von seiner ontologischen Grundannahme, das Sein zeichne sich durch die Eigenschaft eines Noch-Nicht aus, sei also durchwirkt von Möglichkeiten – objektiv in Gestalt von Noch-Nicht-Gewordenem, subjektiv als Noch-Nicht-Bewusstes (vgl. u.a. Bloch, 1985c: 4). Recht vage bleibt bei Bloch, wie dieses Noch-Nicht, als Vor-Schein von objektiv-real Möglichem¹, im literarischen Kunstwerk entsteht; da ist dann etwa in Auseinandersetzung mit realistischer Kunst von „kostbare[n] Worte[n] [die Rede], die das durch sie so treffend Bezeichnete doch ebenso über seinen gegebenen Stand hinaus übertreiben“ (Bloch, 1985c: 246). Wie jene Worte einen „Schein des (...) Überrundens“ (ebd.) erzeugen, lässt sich – so eine These dieses Aufsatzes – mit der strukturalistischen Theorie einer zweistufigen Semiose erfassen.

Wichtig ist, dass sich das Noch-Nicht laut Bloch auch dort erhält und anschlussfähig bleibt, wo es von falschem Bewusstsein verschleiert zu werden droht. Ideologiekritik kann an ihm ansetzen, es verschwindet nicht mit ihr. Bloch verdeutlicht diesen Umstand anschaulich am Schicksal des Studenten Alfred Seidel, der sich Mitte der 1920er Jahre das Leben nahm. Seidel hinterließ ein Manuskript mit dem Titel *Bewusstsein als Verhängnis*. Bloch liest den Text als Zeugnis eines Menschen, dem Wissenschaft nichts als die rückstandslose Entzauberung von Welt war. Insbesondere galt dies gemäß Bloch für Seidels Verständnis des Marxismus. Verkürzt auf reine ideologiekritische Entlarvung, seien für den Studenten nur mehr die „nackten Klasseninteressen“ (Bloch, 1985b: 67) übriggeblieben; sämtliche hehren Ideale und Werte seien ihm durch die Analyse zu bloßen Lügen herabgesunken. Solche Erkenntnis bahnte derart unmittelbar den Weg in den Nihilismus. Bloch führt gegen diesen Nihilismus ein Argument an, das auf die – bereits von Marx deutlich herausgestellte – immanente Widersprüchlichkeit von Ideologie zurückzuführen ist. Stets ist an ihr – in Blochscher Terminologie – ein Überschuss (mithin also ein Noch-Nicht-Sein), der mit dem Nachweis falschen Bewusstseins nicht vergeht, Wahrheit für sich verbuchen und beerbt werden kann. Zumindest eine Ahnung dieses Überschusses muss, so Bloch, Alfred Seidel noch gehabt haben, ansonsten hätte er sich nicht umbringen müssen. Sein Nihilismus war also keineswegs total, das „Glaubenwollen“ (Bloch, 1985b: 70) war ihm nicht abhandengekommen; allerdings fand es keine Inhalte mehr, nach denen sich auch nur zu suchen lohnt, wenn die Wirklichkeit als eine des

¹ Objektiv-real Mögliches meint bei Bloch subjektiv (als Potenz) und objektiv (als Potentialität) mit der Wirklichkeit vermitteltes Mögliches, in Abgrenzung etwa von bloß Denkmöglichem oder nur partiell bedingtem Möglichem (vgl. Bloch, 1985c: 258 ff.).

Prozesses aufgefasst wird, „woraus die Wahrheit des Wirklichen ebenso besteht wie aus Ungekommenen, über das noch nichts fertig ausgemacht sein kann, also auch kein fertiges – Nichts“ (Bloch, 1985b: 71). Doch für ein exakt solches, statisches wie entwertetes Nichts befand Alfred Seidel die Wirklichkeit, unempfänglich für einen Realismus, dem Veränderlichkeit wesentlich zukommt.

Denn erschöpfte sich Ideologie in trügerischem Schein, in nichts anderem als falschem Bewusstsein, so ginge ihr alles Reizvolle ab. Reiner Betrug vermöchte nicht zu locken, er allein wäre „außerstande, eines der wichtigsten Merkmale der Ideologie herzustellen, nämlich verführte Harmonisierung der gesellschaftlichen Widersprüche“ (Bloch, 1985c: 178). Der erzählende Philosoph Bloch verdeutlicht dies in den *Spuren* mit der Geschichte vom Reisenden, der abends in fremder Stadt in einem Gasthof am Marktplatz einkehrt und sich in die warm erleuchteten Wohnstuben der Nachbarhäuser hineinträumt. Da hört man dann „die Quellen des Glücks springen, von Balkonen und Erkern, die wie Träume von innen leuchten, den Frieden, der von den Häusern heratmet“ (Bloch, 1985a: 175 f.). Als der Wirt schließlich an den Tisch tritt, erzählt dieser dem Reisenden von Untreue, Betrug und Gewalt, die sich hinter lockender Gemütlichkeit und Behaglichkeit verbürgen. Und dennoch gilt: „So sprach der Wirt, doch die erleuchteten Fenster schienen nicht weniger warm“ (a. a. O.: 176). Der Schein zeigt immer auch die Möglichkeit echter Ankunft und Geborgenheit an, er verweist auf Vollendung, die tendenziell in den Dingen der Wirklichkeit selbst angelegt ist. „Derart kann das Blendwerk sogar ein Zeichen werden, wider seinen, aber nicht wider unsern Willen“ (a. a. O.: 187); der Schein am Blendwerk sei gemäß Bloch dafür da, besiegt zu werden, seine Spiegelung hingegen um konkret beerbt zu werden. Dialektik² verschafft sich hier Geltung: Die Ideologie ist in der Lage zur Aufhebung ihrer Anteile falschen Bewusstseins, deren Widerspruch aus sich selbst hervorzutreiben, weil sie diesen Widerspruch immer schon mit sich führt; er ist ihr zur Herstellung ihres Blendwerks unentbehrlich.

Bloch hat ideologietheoretisch Anschluss an Marx, im Speziellen an dessen Frühwerk. Zum einen führt ihn dies in eine gleich dreifache Frontstellung (wobei der Nihilismus Seidelscher Prägung hier bereits ausgeklammert ist): gegen ein Einrichten im trügerischen Schein der Ideologie, gegen dessen Substituierung durch faschistischen Schein (mit den entzaubert Suchenden als Adressaten)³ und nicht zuletzt auch gegen die vulgärmarxistische Verkürzung, mehr als bloßer Schein sei gar nicht. Zum anderen impliziert der Bezug auf Marx, insbesondere auf dessen materialistische (Real)Dialektik, stete Vermittlung zwischen Sein und Bewusstsein als einander ebenbürtige Erscheinungsformen der Materie (vgl. Holz, 2012: 494) wie gleichfalls deren wechselseitige (utopische) Fortbildung. Hiermit einher geht beständige Wechselwirkung zwischen Basis und Überbau, was wiederum die herausragende Rolle von Kulturerzeugnissen innerhalb der Philosophie Blochs begründet. Mit Marx gesprochen kann für Bloch nicht nur die Theorie zu einer materiellen Gewalt (vgl. Marx, 1982a: 177), zu einem begreifenden Eingreifen (vgl. Bloch, 1985d: 78) werden, sondern auch die Kunst. Ästhetische Erfahrung kann Erkenntnis von Welt sein – und wirkt als solche auf deren Prozesshaftigkeit zurück. Macht sich Kunst ideologiekritisch geltend, so meint dies folglich nicht nur die Aufhebung des unmittelbaren Scheins der Ideologie, sondern gemäß Bloch auch dessen Einspeisung in den „vermittelten, wahren Prozeß, den der Schein reflektiert. Hier wird überall durch Erkenntnis der Vermittlung die Struktur des Objekts selbst verändert“ (Bloch, 1985e: 83).

Soll dies gelingen, darf der eingangs dargelegte ambivalente Charakter von Ideologie, demgegenüber der Student Seidel sich blind zeigte, nicht unberücksichtigt bleiben. Realismus etwa darf nicht darauf verfallen, ideologischen Schein als einen (vorgeblich) geschlossenen Oberflächenzusammenhang bloß zu reproduzieren. Stattdessen muss Realismus in der Lage sein, über die Aufhebung jenes Scheins mittelbaren Zugriff auf die Wirklichkeit zu finden. Dass Bloch hinsichtlich der Frage, wie einer mittelbaren Sachlichkeit dieser Zugriff gelingt, recht vage bleibt, ist eingangs bereits mit dem Bild von den kostbaren Worten angedeutet worden. Indizien dafür, dass sich diese mittelbare Sachlichkeit mit strukturalistischer Literaturtheorie – im Speziellen mit der bei Jan Mukařovský angedeuteten und von Jurij Lotman weiter ausgearbeiteten Theorie einer zweistufigen Semiose – erfassen lässt, finden sich bereits im bisher Dargelegten: Das Aufmerken etwa, dessen Anlass der Überschuss an den Dingen (auch an Ideologien) ist, lässt gesteigerte Aufmerksamkeit durch Verfremdung (als einer, vielleicht sogar *der* Zentralkategorie strukturalistischer Literaturtheorie) erinnern; die Annahme, ideologischer Schein zehre immer auch von in der Wirklichkeit angelegten Möglichkeiten und könne so zu einem Zeichen wider seinen eigenen Willen werden, kann mit der Selbstreferentialität poetischer Sprache in Verbindung gebracht werden.

Dennoch bleibt die Verbindung zwischen Hoffnungsphilosophie und Strukturalismus auf den ersten Blick überraschend bis befremdlich. Bloch selbst geht mit dem Strukturalismus hart ins Gericht, etwa wenn er Lévi-Strauss und Foucault Abstraktion von Wirklichkeit und damit ein unzulässiges Ausmaß an Simplifizierung unterstellt. Am liebsten, so Bloch spöttelnd, würden diese Denker wohl „noch einen Schritt weiter zurück [machen] zu vormenschlichen Zuständen, etwa den gesellschaftlichen Verhältnissen unter Ratten“ (Bloch, 1985d: 157). Dieses Urteil, das sich auch unter Bloch-Schülern erhalten hat (vgl. u. a. Schmidt, 1994: 21 f.), meint, mit

² Ist im Weiteren von Dialektik die Rede, so ist die Realdialektik im Anschluss an Marx gemeint, die Prozesshaftigkeit nicht nur idealistisch, sondern auch in der materiellen Wirklichkeit annimmt und erfasst.

³ Gegen diesen Ausweg in faschistische Täuschung zumindest war Alfred Seidel gefeit: „Wie sich von selbst versteht, ist das für das Seidelsche, das ja gerade aus Moral und idealischem Ernst wider das Bewußtsein tritt, a limine cordis verriegelt; für den als durchschaut angesehenen Platon ist ihm der sonnenklar sichtbare Mörder keine Alternative“ (Bloch, 1985b: 69 f.).

den in Richtung Hermetik tendierenden Ansätzen innerhalb des französischen Strukturalismus die gesamte Theorierichtung verwerfen zu können. Was Vertreter des osteuropäischen Strukturalismus, insbesondere Jan Mukařovský (als einem Vertreter der Prager Schule) wie auch Jurij Lotman, betrifft, ist dies ein Fehler. Bei ihnen zeigt sich die Möglichkeit einer konstruktiven Verbindung zur Philosophie Blochs. Dass diese Verbindung nicht früher hergestellt wurde, hatte unter anderem mit einer schleppenden Rezeption des osteuropäischen Strukturalismus in Westeuropa zu tun (bedingt auch durch eine lange Zeit dürftige Übersetzungslage) sowie – hiermit einhergehend – mit der Hartnäckigkeit des Vorurteils, beim Strukturalismus handele es sich in Gänze um eine gesellschafts-, subjekt- und geschichtsfeindliche Methode (vgl. Theophil, 2017: 258 ff.). Entgegen diesem Vorurteil lässt sich zwischen den Arbeiten Mukařovskýs, Lotmans und Blochs ein Verhältnis der Ähnlichkeit und Komplementarität diagnostizieren. Über geteilte Grundannahmen, die Hermetik in der Auseinandersetzung mit Kunst gerade verhindern, stattdessen von ständiger Wechselwirkung zwischen Kunstwerk, Gesellschaft und Lesersubjekt ausgehen, zeigen sich vielfältige Parallelen und Anknüpfungspunkte (vgl. a. a. O.: 260 ff.).⁴

An einem grundlegenden Aspekt soll dieses Verhältnis im Folgenden plausibel gemacht werden: Explizite Ausführungen zu Fragen der Metaphysik, zu Ontologie oder Epistemologie, finden sich bei strukturalistischen Literaturtheoretikern wie Lotman oder Mukařovský nicht; gleichwohl stoßen sie etwa mit Begriffen wie dem der Struktur oder dem des Modells immer wieder an derart Grundlegendes an. Insbesondere im Fall Mukařovskýs zeigt sich, wie sehr seinen literaturtheoretischen Darlegungen – vor allem in den 1930er und 1940er Jahren – implizit eine Ontologie unentbehrlich ist, die an die Prozessmaterie Blochs erinnert. Eine Sperre verhinderte, dass Mukařovský dies erkannte: Beeinflusst durch die Phänomenologie Husserls konzeptualisierte der tschechische Literaturwissenschaftler Sein einzig als statisches, nicht als eines, dem Veränderlichkeit – damit auch die Kategorie Möglichkeit – wesentlich zukommt. Vor diesem Hintergrund ist Mukařovskýs Weigerung zu verstehen, sich in seinen Arbeiten mit Fragen der Ontologie auseinanderzusetzen (vgl. Mukařovský, 1989b: 139 f.).

Dennoch holt sie ihn wiederholt ein – beispielsweise wenn Mukařovský nach einem allgemeingültigen, überzeitlichen künstlerischen Wert in der Literatur fragt. Er kommt zu dem Ergebnis, einen solchen Wert könne es wegen der Zeit-, Ort- und Leserabhängigkeit einer jeden Wertmessung nicht geben (vgl. a. a. O.: 148). Erstaunlich ist nun seine Schlussfolgerung: Mukařovský verlegt den überzeitlichen Wert einfach in den Prozess selbst, in das sich beständig erneuernde Streben nach Allgemeingültigkeit (vgl. ebd.). Eine solche Zuschreibung findet sich auch in seinen Ausführungen zum Strukturbegriff: Der Struktur schreibt der Philologe ein Korrelat in der Wirklichkeit zu, er sieht sie von dialektischen Widersprüchen geprägt, wodurch allein stete Veränderung zu ihrer einzigen Konstante werde (vgl. Mukařovský, 1977b: 8). Doch wegen exakt dieser Eigenschaft spricht Mukařovský der Struktur in der Folge keine Materialität zu, die „Wechselbeziehungen der Komponenten, ihre Hierarchie, Harmonie und Widersprüche“ würden lediglich eine „gewisse Realität, aber eine im Grunde nichtmaterielle Realität“ (Mukařovský, 1977a: 26) bilden. Es wirkt hier jene Sperre einer strengen Verknüpfung von Seinslehre und Statik, von der oben die Rede war. Zur Annahme einer Ontologie des Noch-Nicht-Seins, in der seine Begriffe unausgesprochen wurzeln, konnte Mukařovský deshalb nicht gelangen.

Lotmans Modellbegriff⁵ steht in einem ähnlichen Verhältnis von Analogie und Komplementarität zur Hoffnungsphilosophie Blochs. Auf diesem Fundament, das Struktur- und Modellbegriff bilden, bauen etliche weitere Parallelen zwischen Lotman, Mukařovský und der Philosophie Blochs auf – etwa ein anthropologischer Ausgangspunkt, ähnliche Verfremdungs- und Funktionsbegriffe, Widerstand gegen rein kontemplative Kunstrezeption, Annahme eines beständigen Fragmentcharakters des Kunstwerks (aufgrund von Prozesshaftigkeit), Parallelen hinsichtlich kunstgeschichtlicher Annahmen sowie nicht zuletzt die Überzeugung, in der Analyse von Kunst müsse die ständige Wechselwirkung und Beeinflussung zwischen Kunstwerk, Schöpfer- und Rezipientensubjekt sowie deren Umwelt berücksichtigt werden. Von diesen hier skizzierten begrifflichen Verflechtungen zwischen Blochs Philosophie und osteuropäischem Strukturalismus nimmt auch der im Folgenden unternommene Versuch seinen Ausgang, künstlerische Ideologiekritik (im Sinne Blochs) mithilfe der Theorie einer zweistufigen Semiose zu erfassen. Doch vor der Hinwendung zur Frage, wie sich die Vorgängigkeit von Ideologiekritik – konkret in Gestalt einer mittelbaren Sachlichkeit – semiotisch erfassen lässt, soll zunächst der Versuch einer Einordnung Blochs in die Geschichte des marxistischen Ideologiebegriffs stehen.

2. Versuch einer ideologietheoretischen Einordnung Blochs

Es ist oben behauptet worden, die immanente Widersprüchlichkeit der Ideologie sei von Marx herausgestellt worden. Tatsächlich ist sie in dessen Auseinandersetzung mit dem Begriff durchgehend präsent, jedoch variiert die Deutlichkeit ihrer Betonung zuweilen stark. Vereinfachend lässt sich behaupten, dass die Ambivalenz von Ideologien im Frühwerk deutlicher hervortritt als in den Arbeiten des späten Marx. Dies hatte Auswirkungen auf

⁴ Hinsichtlich des Werks Mukařovskýs ist dieses Urteil vor allem für dessen Arbeiten seit Mitte der 1930er Jahre bis zum Ende der 1940er Jahre zutreffend. Zuvor war er Anhänger eines in Richtung Hermetik tendierenden Formalismus, im Anschluss an diese Zeitspanne beugte er sich zusehends der sowjetischen Forschungsdoktrin (vgl. Theophil, 2017: 257 f.).

⁵ Kunstwerke sind bei Lotman Modellierung von Wirklichkeit, stehen als solche mit der Wirklichkeit in Wechselwirkung und erlangen über dieses Verhältnis eigene Materialität (vgl. Lotman, 1972: 31 ff.). Die Modellierungen der Kunst sind für Lotman solche der „Lebendigkeit und des Lebens“ (a. a. O.: 37).

die Rezeption des Begriffs: Während eine Entwicklungslinie, die Georg Lukács und die Frankfurter Schule umfasst, dazu tendiert, Ideologie als einen totalen (oder zumindest in Richtung Totalwerdung tendierenden) Verblendungszusammenhang aufzufassen, nimmt eine zweite Entwicklungslinie – im Ausgang vom Frühwerk Marx' sich über Gramsci und Althusser bis zum Projekt Ideologietheorie um Wolfgang Fritz Haug erstreckend – die Eigenständigkeit von Ideologien, sowohl hinsichtlich ihres trügerischen Charakters als auch hinsichtlich ihrer Widerständigkeit, stärker in den Fokus (vgl. Rehmann, 2008: 24).⁶

Ein mindestens latent vorhandener Ökonomismus kann sowohl Lukács als auch der Kritischen Theorie unterstellt werden. Konfrontiert mit der vermeintlichen Natürlichkeit von Warenwelt und Ausbeutung – die Nähe zu Marx' Fetischbegriff ist unübersehbar –, wird der Mensch „als mechanisierter Teil in ein mechanisches System eingefügt, das er fertig und in völliger Unabhängigkeit von ihm funktionierend vorfindet, dessen Gesetzen er sich willenlos zu fügen hat“ (Lukács, 1968: 263); Individualität hat in derartiger Verdinglichung keinen Platz, das Verhältnis von Subjekt und Objekt kehrt sich um – die Produkte beherrschen ihre Produzenten (vgl. u. a. Lukács, 1968: 258 ff.). Insbesondere Horkheimer und Adorno zeigen in der Folge, dass sich dort, wo sich den Menschen doch noch Handlungsspielraum bietet, ideologische Manipulation, verwaltete Welt und Kulturindustrie im Verbund miteinander dafür sorgen, dass dieser Spielraum zuverlässig zur Zementierung eigener Unfreiheit genutzt wird. Basis und Überbau verschmelzen miteinander, Ideologien schreiben sich tief dem Denken und Habitus der Menschen ein (vgl. Amlinger, 2014: 85). Die immanente Widersprüchlichkeit der Ideologie kann hier nicht mehr in Anschlag gebracht werden; als Konsequenz aus ihrer unterstellten Totalisierungstendenz hat auch ihre Aufhebung eine in Totalität zu sein.

Aufflend ist, dass das Projekt der Aufhebung von Ideologien – in seiner fast zwangsläufigen Vagheit – sowohl von Lukács⁷ als auch von der Kritischen Theorie an die Kunst abgetreten wird. Lukács etwa merkt an, in der Kunst könne echte Versöhnung zwischen Subjekt und Welt vorgeprägt sein, woran sich die Philosophie ein Beispiel nehmen könne (vgl. Lukács, 1968: 321). Adorno und Horkheimer fordern ihrerseits eine einführend-nachbildende Mimesis ein, die Identifikation mit Natur (mithin also Subjekt-Objekt-Versöhnung) losgelöst von Ausbeutung und Zwang erlauben soll (vgl. Rehmann, 2008: 77). Ohne in Ideologiekritik unmittelbar involviert zu sein, soll Kunst hier gewissermaßen eine Rettung von außen herbeiführen. Am deutlichsten vielleicht zeigen sich, um noch ein drittes Beispiel anzuführen, Unbestimmtheit und letztlich auch Absage an materialistische Dialektik in Marcuses Losung einer Großen Weigerung. Fundiert in der (für sich bereits fragwürdigen) Annahme einer triebpsychologischen Veranlagung des Menschen zu gutem Verhalten (vgl. Marcuse, 1969: 25) kann diese Weigerung – auch dort, wo sie von Marcuse mit der Kunst identifiziert wird – ihre Widerständigkeit einzig als Fundamentalopposition geltend machen. Die Große Weigerung wird dementsprechend von Marcuse, äußerst vage, bestimmt als der „Protest gegen das, was ist“ (Marcuse, 1970: 83). Der Omnipotenz von falschem Bewusstsein, Betrug und Manipulation kontrastieren dann ihre Gegenteile in künstlerischer Produktion, ohne hierbei angeben zu können, wie zu diesem Gegenteil konkret gelangt werden könne, ja ob es überhaupt erreichbar sei. Kunst und Gesellschaft werden so zu zwei getrennten Sphären, wobei die erstgenannte „bei all ihrer Wahrheit ein Privileg und ein Schein“ (ebd.) bleibt. Kunst wird hier weniger zu einem Fenster in eine bessere Gesellschaft als vielmehr zum Kronzeugen theoretischer Impotenz.

Fern davon, Totalität ideologischer Verblendung anzunehmen, ist Bloch in die oben skizzierte zweite Rezeptionslinie des Ideologiebegriffs einzuordnen. Diese nimmt ihren Ausgang im Frühwerk Marx'. Dessen ausdauernder Widerspruch gegen die Verkehrungen Hegelscher Philosophie, die Idee bringe die bürgerliche Gesellschaft und deren Eigentumsverhältnisse hervor, steht zu Beginn der 1840er Jahre noch nicht fest auf einem ökonomischen Fundament. Vielmehr reiht sich das Privateigentum neben Recht, Staat und Religion ein als ein weiterer gesellschaftlicher Bereich, in dem idealistische Philosophie Menschengemachtes anthropomorphisiert (vgl. Marx, 1982b: 115 f.): Das eigentliche Subjekt ist der Besitz, der über die Menschen verfügt. Da Marx seinerzeit allerdings noch kein Primat des Ökonomischen annahm, stellte die Aufhebung derartiger Schimären noch nicht die klassenlose Gesellschaft in Aussicht. Stattdessen ist etwa von einer wahren Demokratie die Rede, die mit dem verdoppelten Subjekt der bürgerlichen Demokratie – die Menschen sind egoistische Privatperson und mit Gemeinsinn ausgestattete Staatsbürger in einem (vgl. a. a. O.: 80 ff.) – Schluss mache und sich hierüber ihren Namen überhaupt erst verdiene (vgl. a. a. O.: 31 f.). Marx begab sich seinerzeit noch in Auseinandersetzungen innerhalb dessen, was er später den gesellschaftlichen Überbau nennen sollte. Am deutlichsten wird dies vielleicht in den Passagen zur Religion aus der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*: Die Religion sei in einem Ausdruck wirklichen Elends wie zugleich Protest gegen genau dieses Elend; in ihrem illusorischen Glück verberge sich die Forderung nach wirklichem Glück (vgl. Marx, 1982a: 171). Anstatt, wie häufig fälschlicherweise behauptet, eine Totalabsage an den Glauben zu formulieren, nimmt Marx ihn

⁶ Rehmann ordnet in seiner Einführung die Begriffsgeschichte der Ideologie in einem dreigliedrigen Schema. Zu den beiden oben genannten Entwicklungslinien tritt noch die Rezeption von Lenin und Stalin hinzu. Beide unterbanden allerdings den ambivalenten Charakter der Ideologie, indem sie sie zu einer objektiven Gedankenform erklärten, die von Partei und Staat verkündet und erzieherisch durchgesetzt wird. Rehmann beschreibt dies als einen Rückfall hinter die Marxsche Praxisphilosophie (vgl. Rehmann, 2008: 56).

⁷ Selbstredend ist bei Lukács die Heilserwartung seit *Geschichte und Klassenbewusstsein* zuallererst ans Proletariat geknüpft. Bereits von der Kritischen Theorie allerdings ist dessen emanzipatorisches Potential deutlich skeptischer eingeschätzt worden.

in seiner inneren Widersprüchlichkeit ernst, wobei als anschlussfähig gilt, was das „*Jenseits der Wahrheit*“ zu verscheuchen und die „*Wahrheit des Diesseits*“ (ebd.) zu etablieren hilft. Eben diese Aufgabe stelle sich einer Philosophie, die im Dienst der Geschichte steht – und dies bedeute, eine Kritik der Religion, des Rechts, der Theologie und der Politik zu leisten.

Dieser Zug wider die deterministische Annahme, Ideologien seien über ihren Ursprung in der ökonomischen Basis der Gesellschaft hinreichend erfasst, erhält sich auch in späteren Arbeiten wie der *Deutschen Ideologie*, den *Pariser Manuskripten* oder dem *Achtzehnten Brumaire*, in denen Arbeits- und Wertbegriff zusehends zentralere Rollen einnehmen. Ursachen von Ideologien (vor allem Widersprüche in der Entwicklung zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen) als auch ihr Ausmaß (maßgeblich abhängig vom Fortschritt der Arbeitsteilung) werden in diesen Texten angegeben, ohne den Gedanken an ihre partielle Eigenständigkeit vollkommen fallen zu lassen. Entschieden betont wurde diese Eigenschaft von Ideologien in der weiteren Geschichte des Begriffs insbesondere von Louis Althusser und Antonio Gramsci. Während ersterer mit dem Postulat ideologischer Staatsapparate von einem materiellen Niederschlag der Ideologie in gesellschaftlichen Institutionen und Praxisformen ausging, stand bei Gramsci der zivilgesellschaftliche Kampf um Hegemonie – als ein der Revolution notwendig vorgeordneter Schritt – im Mittelpunkt. Und gerade was Gramsci betrifft, sind die Parallelen zu Bloch unverkennbar, obwohl beide offenbar keine Kenntnis vom Werk des jeweils anderen hatten (vgl. Rehmann, 2020: 77). Gleichfalls zu Hause in einem Land, das sich durch einen historischen Sonderweg auszeichnete (was aus marxistischer Perspektive vor allem hieß: ohne erfolgreiche bürgerliche Revolution), betont Gramsci ähnlich wie Bloch die Wichtigkeit, den Alltagsverstand der Menschen mitsamt seinen lokalen Besonderheiten und seinen Residuen aus längst vergangenen Zeiten als auch seine Partizipation an Niederem und Trivialem ernst zu nehmen. „Derselbe Lichtstrahl geht durch verschiedene Prismen hindurch und ergibt verschiedene Brechungen des Lichtes“ (Gramsci, 1991: 94). Sozialistische Propaganda hat laut Gramsci diese windschiefen Widersprüche zum gesellschaftlichen Status quo zu berücksichtigen, will sie eine Massenbasis für sich gewinnen. Ohne diese Perspektive sieht der italienische Philosoph für den Kampf um Hegemonie in Vereinen und Institutionen, im Parlament und im Kulturellen kaum Aussicht auf Erfolg (vgl. Rehmann, 2008: 95).

Bloch konkretisiert jene Widersprüche, die nicht auf der Höhe mit kapitalistischer Wirtschaftsweise sind (in Blochscher Terminologie: sich nicht an der Front des Geschichtsprozesses⁸ befinden), über seinen Begriff der Ungleichzeitigkeit. Hinsichtlich der Fortdauer von Vergangenheit in der Gegenwart unterscheidet er im Wesentlichen zwei verschiedene Arten: Ungleichzeitigkeit, die auf alten Weisen der Produktion basiert, steht neben solcher, die in einem Fortwirken von Bewusstseinsinhalten besteht, denen keine gesellschaftliche Basis mehr entspricht (vgl. Bloch, 1985 f.: 112–116); paradigmatisch für erstgenannte Art steht bei Bloch der Bauer, für letztgenannte der kleinbürgerliche Angestellte. Ohne sich mit ihnen näher auseinanderzusetzen oder sie begrifflich zu fixieren, sind beide Arten der Ungleichzeitigkeit bereits von Marx angegeben worden: Die unorganisierte Klasse der französischen Parzellenbauern etwa konnte in Marxscher Lesart der Erbschleicher Louis Bonaparte für seinen Despotismus nur gewinnen, weil er ihre Ungleichzeitigkeit politisch zu adressieren wusste. Er fand eine Ansprache für Menschen, die hinsichtlich ihrer materiellen Lebensbedingungen mit mindestens einem Bein noch an der letzten Jahrhundertsschwelle standen, sich nach strenger Hierarchie sowie einer starken, anleitenden Hand sehnten (vgl. Marx, 1985: 180 ff.). „Die „Napoleonische“ Eigentumsform [eben die des parzellierten Ackerlandes, Anm. d. Verf.], die im Anfange des neunzehnten Jahrhunderts die Bedingung für die Befreiung und die Bereicherung des französischen Landvolkes war, hat sich im Laufe dieses Jahrhunderts als das Gesetz ihrer Sklaverei und ihres Pauperismus entwickelt“ (a. a. O.: 182). Allein mit klassenkämpferischen Parolen, so ließe sich mit Bloch ergänzen, ist in einem solchen Fall für linke Politik nichts zu gewinnen.

Diese Diagnose besitzt auch dann Gültigkeit, wenn es nicht überkommene Produktionsweisen, sondern alte Bewusstseinsinhalte sind, die bis in die Gegenwart hinein aktuell bleiben. Mitunter erhalte sich, so notiert es Marx in der *Deutschen Ideologie*, ein früheres Interesse, bleibe auch „noch lange im Besitz einer traditionellen Macht“ (Marx, 2017: 104), obwohl seine gesellschaftliche Grundlage längst verschwunden ist. Auch an derartige Rückstände können Demagogie und Populismus laut Bloch Anschluss finden, sofern die ungleichzeitigen Widersprüche von links mit Verachtung gestraft, weil als bloß rückständig und reaktionär angesehen werden. Mit großem Nachdruck betont Bloch immer wieder eine mögliche Erbschaft an Ungleichzeitigkeiten, die nur antreten kann, wer mit der immanenten Widersprüchlichkeit von Ideologien kalkuliert. In jeder Ungleichzeitigkeit verbirgt sich folglich stets auch ein Moment der Gleichzeitigkeit. Sowohl im bäuerischen Eigensinn, der die Produktionsmittel noch in den eigenen Händen weiß, als auch in den vom – längst proletarisierten – Angestellten hochgehaltenen Bürgertugenden verbirgt sich ein Antikapitalismus, an den sich anzuschließen lohnt. „Ideologie bleibt also übrig, die *nicht bloßer Schein, bloße Lüge* ist. (...) Diese Art Ideologie ist ihrer kämpferischen Absicht und zu großem Teil ihren Inhalten nach (...) als kontrastierende [nicht als vernebelnd-rechtfertigende, Anm. d. Verf.] auf die gesellschaftliche Basis bezogen“ (Bloch, 1985c: 1081 f.).

Wenn auch weit weniger nachdrücklich als Althusser mit seinen ideologischen Staatsapparaten oder Gramsci mit dem zivilgesellschaftlichen Kampf um Hegemonie nahm auch Bloch materiellen Niederschlag von Ideologien an.

⁸ Die Front ist für Bloch der Ort einer mit der Wirklichkeit vermittelten, „materialistisch begriffenen Hoffnung“ (Bloch, 1985c: 230), an dem Neues entsteht.

Bereits in seinem Buch über Thomas Münzer notiert er mit deutlich marxistischer Wortwahl, dass sich ökonomische Basis und Überbau nicht allein wechselseitig durchdringen und beeinflussen, sondern auch dass die kulturell-religiösen Inhalte nicht nur durch die Wirtschaftsweise erzeugt würden (vgl. Bloch, 1985g: 55). Angedeutet ist an dieser Stelle das, was Bloch später als einen „politisch-sozialen Unterbau“ (Bloch, 1985h: 452) bezeichnen wird, der zwar durch den ökonomisch-technischen Unterbau bedingt sei, dem allerdings auch Eigenständigkeit zukomme – und zwar im Positiven wie im Negativen. Gilt zum einen, dass der Privatbesitz an Produktionsmitteln nur den halben Grund für Unterdrückung angibt (vgl. a. a. O.: 454), dass also Entfremdung und Verdinglichung Allianzen aus dem politisch-sozialen Unterbau zuwachsen können, so ist zum anderen jedoch wahr, dass in jenem Unterbau immer auch Widerspruch gegen „bloße Ideologie“ (Bloch, 1985i: 400) umgeht. Diesen Widerspruch erfasst Bloch über das eingangs bereits angeführte Bild eines Überschusses, mit dem Wahres und deshalb Beerbbares am Ideologischen bezeichnet ist. Bloch liest antikapitalistische Momente in der gesamten Kulturgeschichte auf, in entsprechend vielfältiger Gestalt zeigt sich folglich jener Überschuss: Er kann sich als „*utopische Überholung*“ (ebd.) in Mythen verbergen, dem christlichen Widerstandseifer eines Thomas Münzer entnommen werden, der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Naturrecht zukommen (für Bloch ein ausgewiesenes Stiefkind marxistischer Philosophie) und vor allem eben auch in Kunst enthalten sein. Wie zur Beglaubigung, dass sein Marxismus zwar ein unorthodoxer sein mag, aber immer noch ein Marxismus ist, führt Bloch in diesem Zusammenhang mit Vorliebe Marx' Bemerkung aus der Einleitung *Zur Kritik der politischen Ökonomie* an, wonach die griechische Kunst Norm und unerreichtes Muster sei. „Die Akropolis gehört zwar zur Sklavenhaltergesellschaft, das Straßburger Münster zur Feudalgesellschaft, dennoch sind sie mit dieser ihrer Basis bekanntlich nicht vergangen“ (Bloch, 1985c: 176).

3. Ideologie und Sprache

Die immanente Widersprüchlichkeit der Ideologie zwischen falschem Bewusstsein und wahren, unabgeholtem Überschuss lässt sich als eine zwischen Statik und Prozess beschreiben. Spiegelung (im Sinne einer bloßen Abbildlichkeit) und Rechtfertigung des Status quo stehen einem utopischen Aufreißen und Weitertreiben von Wirklichkeit gegenüber (vgl. Bloch, 1985i: 405). Wird in diesem Zusammenhang Sprache in den Blick genommen, so lässt sich feststellen, dass dasjenige an Ideologie, das täuscht, meistens intendiert, die Sprache in ihrer – wie es Hans Heinz Holz einmal in einem Gespräch mit Bloch formulierte – Eigenschaft als ein Dialektikum (vgl. Bloch/Holz, 2010: 32) zu beschneiden. Sprache wird von Bloch in ihrer Entstehung wie Entwicklung phylogenetisch bestimmt: Sie „nahm ihren Weg durch Erfordernisse der Arbeit als wachsend nötiges Verständigungsmittel zwischen den arbeitenden Menschen, als tunlichst genaues namentliches Bezeichnen der zur Arbeit, also zum Leben wachsend nötigen Gegenstände“ (Bloch, 1985d: 36). Unverkennbar zeigt sich Bloch auch in dieser Hinsicht als Marxist (vgl. Marx, 2017: 30) – Sprache steht in einem nach- wie fortbildenden dialektischen Widerspiegelungsverhältnis zur Wirklichkeit.

Deren Prozesshaftigkeit wird nicht allein von Ideologien unterdrückt: Hinsichtlich der Ontogenese macht Bloch in der Kindheit Zeiten aus, in denen die Dinge der Welt – gewissermaßen metonymisch – mit einer ihrer Eigenschaften starr verknüpft werden. Das Schiff etwa ist dann ohne Fahne an seinem Mast schlichtweg kein Schiff – „[d]er Name bezeichnet nicht nur (sodaß sich Menschen durch ihn über ein sogenanntes Ding verständigen können, es wiedererkennen), er bannt zugleich, er schafft an einigen, praktisch wichtigen Punkten des unablässigen Wirrsals Ruhe“ (Bloch, 1985i: 22); für Lotman ist es, um an dieser Stelle auch den Strukturalismus ins Spiel zu bringen, die automatisierte Verwendung von Zeichensystemen, die Bezeichnendes (Signifikant), Vorstellung (Signifikat) und außersprachliches Objekt miteinander verschmolzen erscheinen lässt (vgl. Lotman, 1973: 33 f.). Wenn er in diesem Zusammenhang das Beispiel der Pharaonin Hatschepsut anführt, die anordnete, in den Tempeln von Deir el-Bahari ihre eigene Geburt, streng der Konvention folgend, als die eines Jungen aufzutragen, so impliziert dies, dass auch Kunst Ideologien festigen kann, mitnichten also zwangsläufig zu ihrer Aufhebung beitragen muss.

Anschaulich verdeutlicht das Beispiel der Tempelbilder Hatschepsuts, wie sich Ideologien von der Wirklichkeit lösen und für gegeben erklären, was kaum eine Grundlage hat. Einer Verselbstständigung des Denkens folgen sodann Zeichensysteme wie die Sprache, insofern sie die Wirklichkeit des Gedankens sind, mit eigener Verselbstständigung nach (vgl. Marx, 2017: 503 f.). Innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft bedeutet dies für Marx zuvorderst, dass „die Verhältnisse des Schachers zur Grundlage aller andern“ (a. a. O.: 286) gemacht werden. Mithilfe von Appositionen und falscher Etymologie wird zusammengeführt und für natürlich erklärt, was tatsächlich unvereinbar ist (vgl. a. a. O.: 330 ff.).⁹ Die Ideologie hat gewissermaßen ihre eigene Art der Montage, um einen möglichst geschlossenen Verblendungszusammenhang herzustellen. Ihre Sprache ist eine der Verkündigung – und zwar von Notwendigkeit und Zwangsläufigkeit; sie ist, wie es Adorno formulierte, eine der Eigentlichkeit und als solche der Priesterrede nicht unähnlich. Transzendenz jedweder Art müsse sie um jeden Preis beschneiden, weshalb sie sich aufs Einzelwort konzentrierte. „Was die Worte mehr sagen als sie sagen, wird ihnen ein für allemal als Ausdruck zugeschanzt, Dialektik abgebrochen“ (Adorno, 1964: 14). Der „*Bedeutungshof*“

⁹ Vgl. hierzu Bloch in Bezugnahme auf „heideggernde Kalauer höherer Ordnung (vom Zukommen auf Zukunft kommend, oder, warum nicht auch?, von der Rose auf Geröstetes.“: Bloch, 1985j: 163.

(Bloch, 1985j: 214), der laut Bloch jedes Wort umgibt und aus dem sich seine dialektische Negation speist¹⁰, wird von Ideologie abgeriegelt.

Sprache soll abbilden und etikettieren, was vorgeblich als statisch Gegebenes vorliegt und schon immer vorlag. Sie zielt ab auf einen Realismus der bruchlosen Oberfläche einer bereits zum Besten eingerichteten Welt. Was an Unrecht noch existiert, muss als unausweichliches Schicksal erduldet werden. Doch wie nun kann der – gleichwohl immerzu gegebenen – immanenten Widersprüchlichkeit der Ideologie zu ihrem Recht verholfen werden? Wie können ihre Schimären mit dem konfrontiert werden, was sie stets auch an Wirklichem bezeichnet? Nur wenn dies gelingt, kann von einem wahren Realismus gesprochen werden, der dialektische Prozesshaftigkeit nicht allein reflektiert, sondern in und durch ihre Reflexion selbst ein Teil dieser Prozesshaftigkeit ist, im Idealfall ein dem Weltprozess vor-scheinender Teil. Allein das wäre „Realismus, wenn auch gewiß nicht Naturalismus; es ist jener Realismus der Tendenz und Latenz (des Einschwingens in beide), der der starken Wirklichkeit an einem Velasquez, Balzac, Tolstoi ebenso die latenten Ränder einbezogen hat, wie er der starken Latenz des Goethischen Faust die breiteste Wirklichkeit betretbar gemacht hat“ (Bloch, 1985i: 415).

4. Ideologiekritik über mittelbare Sachlichkeit (erfasst mittels zweistufiger Semiose)

Marxistische Philosophie ist – das Verhältnis von Sein und Bewusstsein betreffend – Absage an (idealistische wie materialistische) Erzeugungs- und Abbildlehren; sie nimmt stattdessen ein wechselseitiges Fortbilden beider an (vgl. u. a. Bloch, 1985j: 165 ff.), dessen Ursache die Realdialektik ist. Deren Grundwiderspruch wiederum zwischen angenommener Identität der Dinge in der Welt mit sich selbst (um gesicherte Aussagen über sie treffen zu können) und ihrer zu beobachtenden steten Veränderlichkeit macht das Falsche zu einem Moment der Wahrheit (vgl. Holz, 2015: 60). Wenn Differenz als zugehörig zu Identität verstanden wird, ist einem die Ideologie ständiger Begleiter – deshalb sprach Marx von notwendig falschem Bewusstsein (als einer Erscheinungsform der Ideologie), deshalb auch ist Sprache nie getreues Abbild von Wirklichkeit. Vielmehr ist sie immerzu perspektivenabhängig und in der je individuellen Widerspiegelung von Welt vorgeprägt durch vorherige Widerspiegelungen anderer Subjekte. Sprachlich liegt folglich stets die Reflexion einer Reflexion vor, Widerspiegelung von Welt geht mit deren eigener Widerspiegelung Hand in Hand (vgl. Lotman, 1997: 426; Lotman, 2010: 79). Diese grundlegende Eigenschaft macht Sprache, gerade auch wenn sie literarischen Texten zum Material wird, nicht zu einem schlicht Gegebenen, sondern – wie es Lotman formuliert – beständig zum „Resultat menschlicher Tätigkeit“ (Lotman, 1972: 52). Analog zum russischen Semiotiker spricht Bloch davon, dass Bedeuten etwas sei, das noch nirgends voll da sei, vielmehr immerzu weiterziehe und weiterschicke sowie das „Volle erst darin hat, daß es in seinem Zug und Grundzug des Noch-Nicht voll ist“ (Bloch, 1985j: 214).

Darauf aufmerksam zu machen, dass die Dinge immer schon Resultat einer Entwicklung sind und als solche auch fortgesetzt im Prozess stehen, ist ein Grundanliegen des dialektischen Materialismus. Wert und Ware als das zu zeigen, was sie sind – i. e. Ergebnis, nicht Gegebenes – ist wesentliches Ziel von Marx' Kritik der politischen Ökonomie (vgl. Haug, 2013: 38 ff.). Eine festschreibende, streng identifizierende Sprache wäre hierfür ebenso wenig zweckmäßig gewesen wie sie es für Hegel bei seiner Ausarbeitung der (wenn auch panlogistisch eingehegten) Dialektik gewesen wäre (vgl. Bloch, 1985e: 18 ff.; Bloch, 1985k: 160). Was es stattdessen braucht, ist eine Sprache, die alltagssprachliche Automatismen und ideologische Vernebelungen zu durchstoßen vermag, die ein Aufmerken herbeiführt, das bewusst macht, dass kein sprachlicher Ausdruck das von ihm Bezeichnete bereits voll trifft. Kurzum, es braucht Verfremdung. Mit diesem Begriff nun ist einer der wichtigsten Mittler zwischen dialektisch-materialistischer Philosophie und strukturalistischer Literaturtheorie angegeben.

Die Bestimmung, poetische Sprache sei im Vergleich zur Alltagssprache gebremst und verbogen, die Viktor Šklovskij in seinem epochemachenden Aufsatz *Kunst als Verfahren* ausführte (vgl. Šklovskij, 1969: 33), ging einher mit dem Postulat, eine solche Sprache bedinge nicht allein ein neues Sehen, sondern hierüber auch das Sehen von Neuem. Dieser Wirklichkeitsbezug der Verfremdung ging in den Arbeiten des Eklektikers Šklovskij in den 1920er Jahren zusehends verloren, der Fokus rückte seinerzeit auf die literarischen Verfahren (als den Mitteln, mit denen Verfremdung herbeigeführt wird). Ende der 1950er Jahre vollzog Šklovskij schließlich eine weitere Wende, nun auch unter Bezugnahme auf Brecht, und näherte sich wieder seiner ursprünglichen Annahme eines Aufbrechens eingeschliffener Wahrnehmungsschemata, hierdurch ermöglichter kritischer Distanz zwischen Leser und Kunstwerk sowie der Möglichkeit eines neuen Sehens der Dinge an (vgl. Lachmann, 1970: 243 ff.). Über den Mittler ‚Brecht‘¹¹ ist es exakt diese Distanzierung „kraft wachsend verfremdeter und dadurch in ihren Problemen paradoxerweise immer näher gerückter Situationen“ (Bloch, 1985d: 198), die Bloch betont, wenn er die Verfremdung in den Dienst seiner Ästhetik des Vor-Scheins stellt.

¹⁰ Analog spricht Marcuse von umweltlichen Kräften, die von Alltags- und (positivistischer) Wissenschaftssprache ausgeschaltet würden (vgl. Marcuse, 1970: 221).

¹¹ Brecht nutzte für das mit dem Verfremdungsbegriff Erfasste – dem Leser oder Zuschauer soll das Selbstverständliche auffallen – lange Zeit auch die Bezeichnung ‚Entfremdung‘; dies lässt sich, wie Jan Knopf herausstellt, an Hegel anschließen, nicht an die Auseinandersetzung mit (geistiger) Arbeit in der *Phänomenologie des Geistes* (die Marx materialistisch wendete), sondern an Hegels *Gymnasialrede* vom 29.09.1809. Die in der Brecht-Forschung kursierende Annahme, Brecht habe den Verfremdungsbegriff aus dem russischen Formalismus übertragen, verwirft Knopf (vgl. Knopf, 1996: 378 ff.).

Auch der frühe osteuropäische Strukturalismus der späten 1920er und frühen 1930er Jahre hat Anschluss an den Verfremdungsbegriff; ergänzt wird er seinerzeit etwa um den Hinweis auf die Selbstreferentialität poetischer Sprache (Tynjanov und Jakobson): Die Ablösung von der konventionellen (primären) Bedeutung geht einher mit gesteigerter Aufmerksamkeit des Rezipienten für die Sprache selbst. Auch wird der oben genannte Aspekt eines Schaffens von Distanz betont – beispielsweise von Jan Mukařovský, wenn er behauptet, literarische Texte gemahnten daran, dass kein Zeichen an eine bestimmte Wirklichkeit fest gebunden sei (vgl. Mukařovský, 1970b: 133). Zumindest initial werde über die Verfremdung ein Verweis möglich auf „alle Wirklichkeiten, die der Mensch erlebt hat und noch erleben kann, auf das gesamte Universum von Dingen und Geschehnissen“ (Mukařovský, 1989a: 63).

In Hinsicht auf Ideologien bedeutet die von der Verfremdung geschaffene Distanz, dass die Unmittelbarkeit einer Konzentration aufs Einzelwort und seine vermeintlich feste Bedeutung aufgehoben ist. Das Fremde in der Verfremdung wirke derart, wie Bloch es formuliert, helfend (nicht schädlich wie in der Entfremdung), in der Art eines Fernspiegels, der einen betroffen mache in Anbetracht des – nun neu gesehenen – allzu Vertrauten (vgl. Bloch, 1985b: 283). Die Verfremdung verhindert also eine rein konventionelle Zuschreibung von Bedeutung; sie öffnet die zu einem automatisierten (wie unbewussten) Etikettieren verkümmerte Bedeutungszuweisung für einen Zeichenprozess, der – mit Šklovskij gesprochen – eben zu einem Neuen Sehen wie dem Sehen eines Neuen führen kann. Entsprechung dieses Neuen ist in der Ästhetik Blochs die Annahme eines Vor-Scheins von objektiv-real Möglichem, im Strukturalismus etwa der Hinweis Mukařovskýs, es bestehe eine „antizipative Fähigkeit der Kunst im Hinblick auf die Lebenspraxis“ (Mukařovský, 1989c: 79).

Doch dies greift vor. Wenn zunächst einmal angenommen wird, die Verfremdung initiere einen Zeichenprozess, so zeichnet sich dieser zunächst dadurch aus, Überkommenes und Vertrautes in ihrer Selbstverständlichkeit in Frage zu stellen. Im Zusammenhang mit der Ideologie bedeutet dies, ausgedrückt in der metaphorischen Sprache Blochs, dass einem die vermeintliche „Ehrlichkeit des Vordergrunds“ (Bloch, 1985f: 216) verdächtig wird. Zerstreuung und Heiterkeit, die Klarheit der polierten Oberfläche – all dies wird zwar noch nicht konkret negiert, aber doch zumindest schon fragwürdig. „[D]en Teil fürs Ganze, das Schaufenster fürs Geschäft“ (ebd.) zu nehmen, verfängt nicht mehr. Was nüchtern semiotisch als ein Aufbrechen eingeschliffener Verknüpfungen von Signifikant und Signifikat beschrieben werden kann, ist folglich zugleich Absage an unmittelbare Sachlichkeit, vor allem auch an ideologisch durchgesetzte Sachlichkeit.

Wichtig ist, dass dieser Bruch mit der primären Bedeutung niemals total ist, sodass folglich auch der von Mukařovský angenommene universale Wirklichkeitsbezug nicht das letzte Wort hat und nur eine Momentaufnahme bleibt. Auch vermag die Selbstreferentialität poetischer Sprache das primäre Signifikat nie vollends zu tilgen (vgl. u. a. Mukařovský, 1970c: 142 ff.; Lotman, 1972: 105, 133). Wäre dies der Fall – manch futuristisches Formenexperiment hatte es exakt darauf angelegt –, so entstünde rein subjektiv-willkürliche Bedeutungszuweisung oder schlicht Unverständlichkeit. Stattdessen nimmt etwa Lotman eine ständige Spannung zwischen Mitteilung und Autonomie an (vgl. u. a. Lotman, 1977: 207). Aus ideologiekritischer Perspektive erhält sich an diesem Punkt innerhalb des Zeichenprozesses im Idealfall das, was der Ideologie an Wahrheit zukommt, was ihren Überschuss, ihr Noch-Nicht-Sein ausmacht. Nicht allein dieser Überschuss, auch die Anteile an falschem Bewusstsein (als restliche Elemente des primären Signifikats), der primäre Signifikant, all jene Zeichen, die über Äquivalenzbeziehungen an der Verfremdung beteiligt waren (vgl. Lotman, 1972: 79 ff.), nicht-realisierte Varianten der beteiligten Zeichen (Lotmans Minus-Verfahren) als auch auf Erfahrungen des Lesersubjekts zurückgehende Konnotationen (vgl. Mukařovský, 1970a: 97) – all dies formiert sich zu einem sekundären Signifikanten, der den universalen Wirklichkeitsbezug einschränkt und bahnt, indem er über die nun bestimmte (partielle) Negation des primären Signifikats eine neue Bedeutung etabliert, die unter Umständen zugleich die Bedeutung eines Neuen sein kann.

Zwei Eigenschaften der sekundären Ebene der Semiose gilt es herauszustellen: Zum einen zeigt sich, dass Formelemente der primären Ebene bedeutungstragend werden und dass zugleich Bedeutungselemente derselben Ebene weiterverweisenden, bezeichnenden Charakter bekommen, mithin also zu Formelementen werden. Im dichotomen Schematismus einer sauberen Trennung zwischen Form- und Inhaltsästhetiken geht ein derartiger Strukturalismus folglich nicht auf. „Der Literaturwissenschaftler, der hofft, die Idee isoliert vom System der Modellierung der Welt durch den Autor und der Struktur des Werkes zu erfassen, erinnert an den idealistischen Gelehrten, der versucht, das Leben von der konkreten biologischen Struktur zu isolieren, als deren Funktion es doch gerade erscheint“ (vgl. Lotman, 1973: 26). Mit der Feststellung einer Verschränkung von Form und Inhalt einhergehend zeigt sich – als zweite wichtige Eigenschaft – die sekundäre Semioseebene als eine dominant ikonische (vgl. Mukařovský, 1977c: 202).¹² Indem das primäre Signifikat zu einem Element der Form wird, treten Vorstellungen in die Rolle eines Bezeichnenden, wobei Ikonizität hier Ähnlichkeit zwischen Signifikant und (sekundärem) Signifikat meint, nicht Abbildlichkeit im Sinne einer Identität. Auch an diesem Punkt wird einmal mehr die Parallele zur Ästhetik Blochs deutlich, wenn dieser dem Vor-Schein in der Kunst bescheinigt, er sei „überall dort nicht nur bloßer Schein, sondern eine in Bilder eingehüllte, nur in Bildern bezeichnbare Bedeutung

¹² Die primäre Ebene der Semiose ist hingegen symbolisch im Sinne eines arbiträr-konventionellen Verhältnisses zwischen Signifikant und Signifikat.

von Weitergetriebenem, wo die *Exaggerierung und Ausfabelung einen im Bewegt-Vorhandenen selber umgehenden und bedeutenden Vor-Schein von Wirklichem darstellen*“ (Bloch, 1985c: 247).

Sichergestellt wird dieses Verhältnis maßgeblich über die bestimmte Negation des primären Signifikats, die dem sekundären Signifikat unter Umständen die Bedeutung eines nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv Neuen zukommen lässt. Dies ist dann der Fall, wenn subjektive Potenz und objektive Potentialität die von der Verfremdung initiierte zweistufige Semiose durchdringen. Jeder Zeichenprozess ist historisch-gesellschaftlich eingebettet, wodurch die Bedingungen gesetzt werden, um die sowohl wirksame künstlerische Ideologiekritik als auch das Lesersubjekt im Nachvollzug jener Kritik wissen müssen. Derart kann Verfremdung an Präzision gewinnen, sodass nicht allein der Überschuss an Ideologie kenntlich wird, mithin also die „Regungen unter der Decke“ (Bloch, 1985f: 219), von denen Bloch spricht, erkennbar werden, sondern auch über die Konfrontation des Überschusses mit den Anteilen falschen Bewusstseins ein Austragen der immanenten Widersprüchlichkeit der Ideologie herbeigeführt wird. Hier ist semiotisch erfasst, was Marx bildlich in der Forderung ausdrückte, die versteinerten Verhältnisse müssten zum Tanzen gebracht werden, indem man ihnen ihre eigene Melodie vorsinge (vgl. Marx, 1982a: 173); Bloch erfasst dieses Moment – mit semiotischem Gepräge in der Formulierung – mit der oben bereits zitierten Bemerkung, das Blendwerk könne zum Zeichen wider seinen eigenen Willen werden (vgl. Bloch, 1985a: 187). Über diese selbstreferentielle Konfrontation hebt das literarische Kunstwerk falsches Bewusstsein auf und ist derart ideologiekritischer Vollzug des Weltprozesses. Erst dies ist ein Realismus, der seinen Namen verdient, weil er nicht dabei hilft, Blendwerk zu verstetigen (wie es unmittelbare Sachlichkeit tut), sondern mittelbar Zugriff auf den wahren Überschuss der Ideologien hat. Setzt Bloch in *Erbschaft dieser Zeit* revolutionäre Umtriebe vor die Produktivwerdung jenes Überschusses (innerhalb einer mittelbaren Sachlichkeit), so zeigt sich hier, dass dieser auch für Ideologiekritik anschlussfähig ist. Und keinesfalls vergeht der Überschuss mit der Aufhebung des Blendwerks; er geht vielmehr verändert in das sekundäre Signifikat ein als Vor-Schein von objektiv-real Möglichem und damit als Mahnung an Noch-Ausstehendes. So ist dann schließlich „im Hohlraum der Ideologielosigkeit (...) statt des Zynismus hier frische Luft, statt des Nihilismus das Nichts an Schein, woraus sich ein All erst bilden kann“ (Bloch, 1985f: 220).

Nochmals sei erwähnt, dass die skizzierte Ideologiekritik innerhalb einer zweistufigen Semiose keinem Schematismus, erst recht keiner Zwangsläufigkeit unterliegt; sie ist in Ausmaß und Wirksamkeit ganz entscheidend zeit- und subjektabhängig. Ebenfalls gilt, dass Kritik an Ideologien keinesfalls die einzig mögliche Folge der in literarischen Texten initiierten Zeichenprozesse ist. Auch muss sie sich nicht zwingend auf Wortebene vollziehen, sowohl kleinere bedeutungstragende Elemente literarischer Texte (z. B. Phoneme) als auch größere Einheiten (z. B. Verse, Sujetmuster) können involviert sein. Schließlich ist auch denkbar, dass sie auf anderen Wegen als dem einer mittelbaren Sachlichkeit vollzogen werden kann. Bloch selbst führt, die Hartnäckigkeit und Langlebigkeit ideologischer Verblendungen wohl nicht erahnend, die Möglichkeit einer mittelbaren Montage an, die mit den Zerfallsprodukten spätkapitalistischer Verhältnisse Umgang zu suchen hätte (vgl. Bloch, 1985f: 225 ff.). Notwendig falsches Bewusstsein wäre in solchen Zeiten schon passé, Ideologiekritik drehte sich nur mehr um einen blanken Betrug, dessen sich eine untergehende Klasse in ihren Rückzugsgefechten bediente. Auch in einem solchen Fall (der seinerzeit nicht gegeben war und heute erst recht nicht gegeben ist) erschöpfte sich Ideologiekritik nicht in Entlarvung; sie enthielt immer auch Hoffnung, die „als konkret gezielte (...) in der Wirklichkeit [ist]. Sie versagt sich dem schlecht entzauberten, dem selber irrealen Nihilismus“ (Bloch, 1985b: 71).

Literatur

- Adorno, T. W. (1964). *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Amlinger, C. (2014). *Die verkehrte Wahrheit. Zum Verhältnis von Ideologie und Wahrheit bei Marx/Engels, Lukács, Adorno/Horkheimer, Althusser und Žižek*. Hamburg: Laika.
- Bloch, E. (1985a). *Spuren*. In: *Werkausgabe*, Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1985b). *Literarische Aufsätze*. In: *Werkausgabe*, Bd. 9. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1985c). *Das Prinzip Hoffnung*. In: *Werkausgabe*, Bd. 5. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1985d). *Experimentum Mundi*. In: *Werkausgabe*, Bd. 15. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1985e). *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. In: *Werkausgabe*, Bd. 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1985f). *Erbschaft dieser Zeit*. In: *Werkausgabe*, Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1985g). *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. In: *Werkausgabe*, Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1985h). *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*. In: *Werkausgabe*, Bd. 11. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1985i). *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. In: *Werkausgabe*, Bd. 7. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1985j). *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. In: *Werkausgabe*, Bd. 13. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1985k). *Tendenz-Latenz-Utopie*. In: *Werkausgabe, Ergänzungsband*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bloch, E., Holz, H. H. (2010). *System und Fragment. Ein Fernsehgespräch mit Hans Heinz Holz*. In: Markun, S. (Hrsg.), *Ernst Bloch Monografie*. Halle (Saale): Projekte-Verlag Cornelius, 9–38.
- Gramsci, A. (1991). *Gefängnishefte*, Bd. 1 (Erstes Heft). Hamburg: Argument-Verlag.
- Haug, W. F. (2013). *Vorlesungen zur Einführung ins Kapital (Neufassung von 2005)*. 7. Aufl. Hamburg: Argument-Verlag.
- Holz, H. H. (2015). *Freiheit und Vernunft. Mein philosophischer Weg nach 1945*. Bielefeld: Aisthesis.
- Holz, H. H. (2012). *Spekulativer Materialismus*. In: Dietschy, B., Zeilinger, D. & Zimmermann, R. E. (Hrsg.), *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*. Berlin, Boston: De Gruyter, 483–508.

- Knopf, J. (1996). Brecht-Handbuch (Theater. Eine Ästhetik der Widersprüche). Ungekürzte Sonderausg. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler Verlag.
- Lachmann, R. (1970). Die Verfremdung und das Neue Sehen bei Viktor Šklovskij. *Poetica*, 3, 226–249.
- Lotman, J. (2010). Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur. Berlin: Suhrkamp.
- Lotman, J. (1997). Rußlands Adel. Eine Kulturgeschichte von Peter I. bis Nikolaus I. Köln (u. a.): Böhlau.
- Lotman, J. (1977). The dynamic model of a semiotic system. *Semiotica*, 21(¾), 193–210.
- Lotman, J. (1973). Die Struktur des künstlerischen Textes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lotman, J. (1972). Vorlesungen zu einer strukturalen Poetik. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Lukács, G. (1968). Geschichte und Klassenbewusstsein. In: Georg Lukács Werke, Bd. 2 (Frühschriften II). Neuwied, Berlin: Luchterhand, 161–517.
- Marcuse, H. (1970). Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied, Berlin: Luchterhand.
- Marcuse, H. (1969). Versuch über die Befreiung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marx, K. (2017). Die deutsche Ideologie. In: MEGA², I. Abtlg., Bd. 5. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Marx, K. (1985). Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: MEGA², I. Abtlg., Bd. 11. Berlin: Dietz, 96–189.
- Marx, K. (1982a). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEGA², I. Abtlg., Bd. 2. Berlin: Dietz, 170–183.
- Marx, K. (1982b). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA², I. Abtlg., Bd. 2. Berlin: Dietz, 3–138.
- Mukařovský, J. (1989a). Die Bedeutung der Ästhetik (1942). In: Chvatík, K. (Hrsg.), Jan Mukařovský. Kunst, Poetik, Semiotik (übersetzt von Erika Annuß und Walter Annuß). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 59–75.
- Mukařovský, J. (1989b). Kann der ästhetische Wert in der Kunst allgemeine Geltung haben? (1939). In: Chvatík, K. (Hrsg.), Jan Mukařovský. Kunst, Poetik, Semiotik (übersetzt von Erika Annuß und Walter Annuß). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 139–155.
- Mukařovský, J. (1989c). Kunst (1942). In: Chvatík, K. (Hrsg.), Jan Mukařovský. Kunst, Poetik, Semiotik (übersetzt von Erika Annuß und Walter Annuß). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 76–108.
- Mukařovský, J. (1977a). Der Begriff des Ganzen in der Kunsttheorie (1945). In: ders., Studien zur strukturalistischen Ästhetik und Poetik (übersetzt von Herbert Groenebaum und Gisela Riff). Frankfurt a. M. (u. a.): Ullstein, 20–30.
- Mukařovský, J. (1977b). Zum Begriffssystem der tschechoslovakischen Kunsttheorie (1947). In: ders., Studien zur strukturalistischen Ästhetik und Poetik (übersetzt von Herbert Groenebaum und Gisela Riff). Frankfurt a. M. (u. a.): Ullstein, 7–19.
- Mukařovský, J. (1977c). Zur Semantik des dichterischen Bildes (1946). In: ders., Studien zur strukturalistischen Ästhetik und Poetik (übersetzt von Herbert Groenebaum und Gisela Riff). Frankfurt a. M. (u. a.): Ullstein, 200–206.
- Mukařovský, J. (1970a). Ästhetische Funktion, Norm und ästhetischer Wert als soziale Fakten (1936). In: ders., Kapitel aus der Ästhetik (übersetzt von Walter Schamschula). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7–112.
- Mukařovský, J. (1970b). Der Standort der ästhetischen Funktion unter den übrigen Funktionen (Vortrag von 1942, erstmals erschienen 1966). In: ders., Kapitel aus der Ästhetik (übersetzt von Walter Schamschula). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 113–137.
- Mukařovský, J. (1970c). Die Kunst als semiologisches Faktum (1934). In: ders., Kapitel aus der Ästhetik (übersetzt von Walter Schamschula). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 138–147.
- Rehmann, J. (2020). Ernst Bloch as a Philosopher of Praxis. *Praktyka Teoretyzna*, 1/35, 75–94.
- Rehmann, J. (2008). Einführung in die Ideologietheorie. Hamburg: Argument Verlag.
- Schmidt, B. (1994). Postmoderne – Strategien des Vergessens. Ein kritischer Bericht. 4. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Šklovskij, V. (1969). Kunst als Verfahren. In: Stempel, W.-D. & Striedter, J. (Hrsg.), Texte der russischen Formalisten, Bd. 1 (Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa). München: Wilhelm Fink Verlag, 2–35.
- Theophil, M. (2017). Ein stiller Dialog – Parallelen und Komplementaritäten zwischen den ästhetischen Theorien von Ernst Bloch und Jan Mukařovský. In: Schahadat, S. & Mrugalski, M. (Hrsg.), Theory of Literature as a Theory of Arts and Humanities (Sonderband 92 des Wiener Slawistischen Almanaches). Leipzig, Wien: Biblion Media, 255–272.
- Vidal, F. (2012). Ästhetik. In: Dietsch, B., Zeilinger, D. & Zimmermann, R. E. (Hrsg.), Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs. Berlin, Boston: De Gruyter, 13–38.

Der Autor

Manuel Theophil hat Germanistik, Geschichte und Komparatistik in Greifswald und Tübingen studiert. Derzeit ist er Doktorand an der Universität Koblenz-Landau mit einer Arbeit zur Ästhetik Ernst Blochs. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in der marxistischen und strukturalistischen Literaturtheorie.
Anschrift: Marie-Alexandra-Straße 3, 76135 Karlsruhe, Deutschland.
eMail: theo@asymptote-essays.de