

PETER E.
GORDÖN
PREKÄRES
GLÜCK
ADORNO
UND DIE QUELLEN
DER NORMATIVITÄT

Suhrkamp

SV

Peter E. Gordon

PREKÄRES GLÜCK

Adorno und die Quellen
der Normativität

Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2019

*Aus dem Amerikanischen
von Frank Lachmann*

Suhrkamp

Erste Auflage 2023

Originalausgabe

© Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2023

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch eine Nutzung des Werks
für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlaggestaltung: Hermann Michels und Regina Göllner

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58807-9

www.suhrkamp.de

INHALT

Vorwort. Adornos Erbe	9
Einleitung. Gegen Gnosis	25
1 Immanente Kritik	111
2 Menschliches Gedeihen	167
3 Materialismus und Natur	236
4 Von der Metaphysik zur Moral	277
5 Ästhetische Theorie	311
6 Ästhetische Erfahrung	348
Schluss. Gesellschaftskritik heute	405
Dank	457
Siglen	465
Namenregister	467
Ausführliches Inhaltsverzeichnis	473

Für Lucy.

Was wäre Glück, das sich nicht mässe an der unmeßbaren
Trauer dessen was ist?

– Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, § 128, »Regressionen«

VORWORT. ADORNOS ERBE

Der Philosoph und Gesellschaftstheoretiker Theodor Wiesengrund Adorno starb im Spätsommer des Jahres 1969, also vor mittlerweile über einem halben Jahrhundert. An heutigen Maßstäben gemessen, war sein Leben nicht sehr lang – seinen 66. Geburtstag hat er schon nicht mehr erlebt. Die Leistungen aber, die er in der ihm vergönnten Zeit vollbracht hat, sind bemerkenswert. Denn Adorno hat nicht nur den Kanon der modernen europäischen Philosophie bereichert und transformiert, sondern leistete auch Beiträge zur empirischen Soziologie, zur Literatur- und Kulturkritik und zur Musikwissenschaft; und er hinterließ uns nicht weniger als drei Sammelbände mit musikalischen Kompositionen, darunter Stücke für Streichquartett und Orchester und sogar Fragmente einer Oper. Es sollte uns daher nicht überraschen, dass Jürgen Habermas, sein Schüler und Forschungsassistent am Institut für Sozialforschung, sich nicht scheute, Adorno »das einzige Genie, das mir in meinem Leben je begegnet ist«, zu nennen. Der junge »Teddie« (wie er im Familien- und Freundeskreis genannt wurde) war von zarter körperlicher Konstitution und in der Schule oft Gegenstand von Gespött. Aber er konnte sich auf die liebevolle Zuneigung seiner Eltern verlassen, die seine Begabungen förderten und dafür sorgten, dass sich das Wunderkind bald entpuppen konnte. Sein Vater Oscar Wiesengrund, ein assimiliertes deutscher Jude, betätigte sich als Weinhändler, und als kleiner Junge spielte Teddie mit Freunden zwischen den im Keller lagerten Flaschen. Viel später sollte das Bild einer Flaschenpost als bevorzugte Metapher der kritischen Theorie auftauchen – ein so hoffnungsvolles wie verzweifelteres Bild von Lektionen, die in die Zukunft hinein entworfen werden.

Schon in jungen Jahren wurde der rebellische Sohn des Frankfurter Bürgertums ein glühender Anhänger der neuen Trends in der ästhetischen und philosophischen Moderne. Seine anfängliche Inspiration fand Adorno in Friedrich Nietzsche, Franz Kafka und Karl Kraus, bei Autoren also, deren Begabungen für den Aphorismus und das Paradoxe als Vorbilder für seine eigene Form von dialektischer Kritik fungieren sollten. In seinen ersten Jahren an der Frankfurter Universität entwickelte er einen philosophischen Denkstil, der sich nicht nur aus den reichhaltigen Quellen des Deutschen Idealismus von Kant bis Hegel speiste, sondern auch von solchen Denkern wie Søren Kierkegaard, Ludwig Feuerbach und Karl Marx beeinflusst wurde, die sich gegen das idealistische Vertrauen auf die Vernunft wandten und die Philosophie mitten in die Wirren der empirischen Realitäten stießen. So augenfällig seine anhaltende Verpflichtung den Großsystemen des klassischen Idealismus gegenüber auch war, so offensichtlich war jedoch auch der Geist der Ironie, in dem er den philosophischen Kanon deutete. Lange vor seiner Zeit hatte der Dichter Heinrich Heine ebenjenen Geist in einem amüsanten Vers eingefangen: »Zu fragmentarisch ist Welt und Leben! Ich will mich zum deutschen Professor begeben!«¹ Und wie Heine glaubte auch Adorno nicht mehr an einen inneren Zusammenhang der Welt; ihre Risse und Brüche waren für ihn keine Mängel, die eine rein akademische Philosophie beheben konnte, sondern vielmehr gerade das Charakteristikum des modernen Zeitalters.

Eines der für das Denken Adornos typischen Paradoxa ist, dass er ein fest in der Tradition verwurzelter Radikaler war. Den Niedergang des traditionellen Humanismus hatte er begrüßt, obwohl er selbst zu einer vollkommenen Verkörperung der europäischen Gelehrsamkeit wurde. Adorno war in allererster Linie das Kind

1 Heinrich Heine, »Zu fragmentarisch ist Welt und Leben!« (= »Die Heimkehr«, Abschnitt LVIII), in: ders., *Buch der Lieder*, Hamburg 51827.

seiner Mutter, Maria Calvelli-Adorno, einer talentierten Opernsängerin, der sehr daran gelegen war, dass ihr Sohn eine musikalische Ausbildung erhielt. Seine ästhetischen Leidenschaften führten den jungen Mann in den 1920er Jahren denn auch nach Wien, wo er Komposition bei Alban Berg studierte und seine Bindung an die musikalische Moderne Arnold Schönbergs und der Zweiten Wiener Schule vertiefte. Sein Bekenntnis zur Tradition der europäischen Kunstmusik ist ein essenzielles und zentrales Charakteristikum seines Werks und nicht etwas, was als bloße persönliche Idiosynkrasie abgetan werden könnte. Die Musik ist vielmehr ein virtuelles Paradigma für seine dialektische Auffassung aller menschlichen Erfahrung.

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass so viele der Werke Adornos trotz ihres schwierigen Stils und ihrer bewussten Weigerung, sich simplen Kategorisierungsversuchen zu fügen, mittlerweile das ambivalente Prestige von Klassikern genießen. Allerdings sollte uns dies kaum überraschen, wenn wir uns daran erinnern, dass er selbst sich das Archiv der bürgerlichen Erfahrung auf dialektische Weise angeeignet hat – der Theoretiker der Negativität und des Bruchs schätzte zugleich etwa den zutiefst bürgerlichen Proust für die Intimität und Empfindsamkeit seiner literarischen Werke, und der Partisan der musikalischen Atonalität bekundete gleichzeitig seine unsterbliche Liebe zur Musik Beethovens und verbrachte in seinen späteren Jahren viel Zeit damit, das Material für eine nie veröffentlichte Studie zusammenzutragen, die die dominante Stellung des Bonner Komponisten im musikalischen Kanon bezeugen sollte. In all diesen Hinsichten können wir sagen, dass Adornos Verhältnis zu den Erben der europäischen Kultur nicht das einer bloßen Opposition gewesen ist; vielmehr exemplifizierte es die Haltung der bestimmten Negation insofern, als es darauf abzielte, die gebrochenen Versprechen der Moderne einzulösen.

In seiner philosophischen Tätigkeit und als öffentlicher Intellek-

tueller hat Adorno seine Überzeugung nie ganz aufgegeben, dass die Moderne – ihres mannigfachen Scheiterns zum Trotz – auch die Ressourcen bereithält, die es braucht, wenn sich ihre Versprechen doch noch erfüllen sollen. In den ersten Monaten des Jahres 1969 war er in einen politischen Streit mit studentischen Aktivistinnen und Aktivisten aus der deutschen Linken verwickelt, die den alternden Vertreter der Frankfurter Schule mit wachsendem Misstrauen beäugten. Natürlich wussten sie, dass sie ihm enorm viel zu verdanken hatten; in den von Konservatismus und politischer Konformität geprägten Nachkriegsjahrzehnten hatte Adorno, gemeinsam mit seinem Kollegen Max Horkheimer, dazu beigetragen, den Geist des Widerstands zu wecken, der in den späten 1960er Jahren durch die deutschen Universitäten wehte und die »außerparlamentarische Opposition« hervorbrachte. In den Augen ihrer Studierenden hatten diese Großtheoretiker des Widerstands die entscheidende Prüfung jedoch nicht bestanden: Als sie es nämlich mit radikalen Demonstranten zu tun bekamen und eine Besetzung des Institutsgebäudes erlebten, rief Adorno die Polizei, um die Protestler hinauszubefördern. Eine kleine, aber militante Fraktion innerhalb der Studentenbewegung war über diesen Verrat höchst erbost und beschuldigte ihn daraufhin, sich mit dem Establishment gemeingemacht zu haben. Die Frankfurter Schule habe, wie es hieß, zwar eine politisch radikale Haltung eingenommen, sich aber geweigert, auch die politischen Konsequenzen daraus zu ziehen; sie habe die Brücke von der Theorie zur Praxis nicht überschritten, sondern sich selbst auf den Quietismus der reinen Theorie zurückgezogen.²

In einer Ansprache im Berliner Rundfunk im Februar 1969 ver-

2 Zu einem Überblick über diese schwierige Konfrontation siehe Hans Kundnani, »The Frankfurt School and the West German Student Movement«, in: Peter E. Gordon u. a. (Hg.), *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, London 2018, S. 221–234.

suchte Adorno, sich gegen diese Vorwürfe zu verteidigen. Es sei, wie er sagte, falsch, alle Ideen ausschließlich in einem praktischen Licht und auf ihre empirischen Auswirkungen hin zu untersuchen. Eine solche Einstellung könne nur die Autorität der instrumentellen Vernunft und den Geist der Nützlichkeit stärken, die die spät-kapitalistische Gesellschaft dominierten. Eine von der Theorie entkoppelte Praxis werde zur Pseudopraxis; sie falle in bloße Betriebsamkeit zurück und verrate die Ideale, die sie eigentlich verwirklichen solle. Gegen die Imperative eines solchen überstürzten Handelns führte Adorno einen von ihm so genannten »emphatische[n] Begriff von Denken« ins Feld.³ In diesem *emphatischen* Sinne verstanden, wurde das Denken selbst für ihn zu einem kritischen Instrument gegen die überwältigenden Realitäten der gesellschaftlichen Konformität. »Eigentlich ist Denken [...] die Kraft zum Widerstand«, schreibt er in seinem Vortrag »Resignation«; es verspreche diese Widerständigkeit, obwohl es »nicht gedeckt [ist], weder von bestehenden Verhältnissen noch von zu erreichenden Zwecken«:⁴

Denken ist nicht die geistige Reproduktion dessen, was ohnehin ist. Solange es nicht abbricht, hält es die Möglichkeit fest. Sein Unstillbares, der Widerwille dagegen, sich abspesen zu lassen, verweigert sich der törichten Weisheit von Resignation. In ihm ist das utopische Moment desto stärker, je weniger es – auch das eine Form des Rückfalls – zur Utopie sich vergegenständlicht und dadurch deren Verwirklichung sabotiert. Offenes Denken weist über sich hinaus.⁵

3 »Resignation«, GS 10.2, S. 794-799, hier S. 798. Vollständige Angaben zu der mit Siglen abgekürzten Literatur finden sich im entsprechenden Verzeichnis unten, S. 465f.

4 Ebd.

5 Ebd. Eine wichtige Erläuterung der »realen Möglichkeiten«, die in Adornos Begriff der Verwirklichung impliziert sind, bietet Iain Macdonald, *What Would be Different. Figures of Possibility in Adorno*, Stanford 2019.

Denjenigen, die von Adorno gelernt haben und sich auch heute noch von seinem Werk leiten lassen, muss dieses späte Eintreten für ein »emphatisches Denken« als eine Form von Widerstand in einem ambivalenten Licht erscheinen. Einerseits entspricht es nämlich dem genuin utopischen Impuls, der seine Philosophie befeuerte und ihn dazu bewogen hat, an dem Ideal einer möglichen Welt jenseits der Hoffnungslosigkeit und des Leids der real existierenden festzuhalten; andererseits scheint es aber auch sämtliches Handeln aufzuschieben und sich sogar noch den Genuss der Festlegung irgendeines bestimmten utopischen Ideals zu versagen, und zwar aus der Furcht heraus, dass solche Ideale sich selbst betrügen und sich zu einer affirmativen Ideologie verfestigen würden. Noch irritierender ist, dass diese Verweigerung gegenüber der Utopie so weit ging, dass sie sogar die Ansicht bestritt, das kritische Denken lasse sich in irgendeiner Weise absichern oder eben »decken«, entweder durch die gegenwärtig bestehende Gesellschaft oder durch künftig zu verfolgende Zwecke. Es sollte uns daher nicht überraschen, dass Adornos Verteidigung der kritischen Theorie für viele seiner Leserinnen und Leser unbefriedigend blieb. So veröffentlichte Jürgen Habermas kurz nach dessen Tod eine Hommage an seinen Lehrer, in der er ganz grundsätzlich fragte, »wie kritisches Denken selber zu rechtfertigen sei«.⁶

Auch mehr als 50 Jahre nach Adornos Tod hat diese Frage ihre Dringlichkeit behalten. Über sein gesamtes Werk hinweg nimmt Adorno eine Haltung der Kritik ein: Wir sollten die herrschenden Verhältnisse nicht bloß deshalb als autoritativ akzeptieren, weil die Dinge so sind, wie sie eben sind, und gegen Hegel weigert er sich, dem Wirklichen das Prestige des Vernünftigen zu verleihen. Schon das gewaltige Ausmaß des sozialen Leids mache jede derartige

6 Jürgen Habermas, »Theodor W. Adorno – Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung« (1969), in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1987, S. 167-179.

Gleichsetzung ungültig. Unter der Bezeichnung einer »negativen Dialektik« weist er die autoritäre Kraft des Faktischen daher auch rigide zurück. Stattdessen ist es ihm darum zu tun, die Unwahrheit an dem herauszustellen, was sich selbst als Wahrheit ausgibt, und die Negativität an dem, was scheinbar bruchlose Identität ist. Was diese Haltung jedoch so schwierig macht, ist Adornos offenkundige Weigerung, sich auf irgendwelche unabhängigen und vollständig *intakten* Normen zu berufen, die als Quellen der Schlagkraft der Kritik gegen das Unwahre dienen könnten. Besonders vehement widersetzt er sich dabei der Forderung, eine rationale *Begründung* für seine kritische Haltung beizubringen, da er davon überzeugt ist, dass die Vernunft selbst durch den einseitigen und zwangshaften Prozess der gesellschaftlichen Rationalisierung kompromittiert worden sei. Eine deontologische Ethik verlangt die Bezugnahme auf diskursive Begriffe, und die Moralphilosophie, so wie Kant sie begriff, ist nur möglich, wenn man an der Vorstellung eines allgemeinen Gesetzes festhält. Adorno will solche Bedingungen jedoch nicht akzeptieren. Der formalistische Ansatz reflektiert ihm zufolge vielmehr bereits die Herrschaft des Subjekts über das Objekt. Welche normativen Standards wir auch anlegen – er scheint der Auffassung zu sein, dass sie uns in rein begrifflicher Form nicht zugänglich gemacht werden könnten,⁷ und schließt daraus, dass das kritische Denken überhaupt nicht »gedeckt« sei. Die Macht des Bestehenden sei vielmehr so durchdringend, dass sie jedem Rekurs auf Normativität sowohl in der Gegenwart als auch in der Zukunft im Weg stehe. Das bedeutet

7 Siehe z. B. die *Minima Moralia*, wo Adorno im Abschnitt 6 »die Absenz einer jeden objektiv verbindlichen Sitte« konstatiert. Wie Iain Macdonald beobachtet hat, deutet diese Skepsis darauf hin, dass Adorno – ebenso wie Hegel – sich nicht auf ein »Moralgesetz«, sondern auf eine gültige Form der Sittlichkeit berufen will (GS 4, S. 28). Ich danke Iain Macdonald dafür, mich auf diese Passage und ihre philosophische Bedeutung aufmerksam gemacht zu haben.

scheinbar, dass Adornos Leserinnen und Leser ohne jegliche normative Orientierung auskommen müssten. Allerdings können wir uns mit dieser Art von Skepsis nicht zufriedengeben. Wenn er tatsächlich gewillt gewesen wäre, sämtliche normative Maßstäbe aufzugeben, dann könnten diejenigen, die seine Kritik nicht akzeptieren, seine Thesen einfach als willkürlich und folgenlos abtun. Der Frage nach den Quellen der Normativität in Adornos Denken können wir also nicht so einfach entgehen.

In diesem Buch gehe ich einer möglichen Antwort auf dieses Problem nach. Kurz gesagt werde ich hier die Position vertreten, dass Adornos Werk von einem normativen Bekenntnis zum Glück oder zum menschlichen Gedeihen motiviert ist. Zweifellos bringe ich mich mit dieser Behauptung in Widerspruch zu einigen der scharfsinnigsten Interpreten des Philosophen, die seinem Schaffen gerade einen Mangel an solchen normativen Bekenntnissen vorgehalten haben. Meine Hauptthese in diesem Zusammenhang lautet, dass Adornos Werk nicht das eines »Negativisten« ist, der glaubte, dass die Welt so tief im Falschen stecke, als dass er nicht in der Lage wäre, eine philosophische Exposition jener normativen Festlegungen vorzunehmen, die seinen eigenen kritischen Bemühungen zugrunde liegen. Ich hoffe, sogar im Gegenteil zeigen zu können, dass seine kritische Praxis von einer spezifischen und umfassenden Vision menschlichen Gedeihens gelenkt wird, deren Modellierung dabei eine im Prinzip materialistische ist, und zwar in dem Sinne, dass sie ein von Adorno als »emphatisch« bezeichnetes Bild vom Menschen als eines sinnlichen und körperlichen Wesens zeichnet, das an der Möglichkeit des Glücks für unsere gesamte Gattung festhält.

Adornos Bekenntnis zu dieser Vorstellung befreit ihn in meinen Augen daher vom Vorwurf eines durchgängigen Negativismus, ebenso wie von der damit zusammenhängenden Vorhaltung, dass er es versäumt habe, normative Ressourcen für die kritische Theorie bereitzustellen. Zwar war er tatsächlich der Auffassung, dass sol-

che Grundlegungen nicht vollständig abgesichert werden könnten, doch gerade dieses Verlangen nach einer philosophischen »Deckung« ist in seinen Augen ohnehin nur ein weiteres Symptom des modernen Willens zur Naturbeherrschung. Wir müssen daher zwischen *Quellen* und *Begründungen* unterscheiden. Obwohl Adorno nun stets auf Quellen der Normativität in der Welt Erfahrung achtet, ist er skeptisch, ob diese erfahrungsbezogenen Quellen auch einer rationalen Überprüfung standhalten würden. Das bedeutet, dass seine philosophischen Bemühungen für all jene unbefriedigend bleiben dürften, die der Auffassung sind, die kritische Theorie müsse ihre Begründung in einer Art rationalistischem Fundamentalismus oder zumindest in einer Theorie postfundamentalistischer vernünftiger Kommunikationsbeziehungen finden. Dass Adorno solchen Ambitionen gegenüber grundsätzlich misstrauisch blieb, war hauptsächlich seiner Überzeugung geschuldet, dass der beschädigte Zustand der modernen Gesellschaft zwangsläufig auch unsere Ansprüche auf unkorrigierbare normative Einsichten in Mitleidenschaft ziehe. Hier stoßen wir auf das Moment der Selbstreflexivität in seiner philosophischen Kritik: Wenn Adorno sich der Aufgabe widersetzt hat, eine umfassende und systematische Verteidigung seiner normativen Selbstverpflichtungen vorzunehmen, dann deshalb, weil er sich weigerte, sich selbst aus der Gesellschaft auszunehmen, die er beschrieben hat. In einer Welt, die durch menschliches Leid so dermaßen entstellt ist, muss demnach unsere Glückserfahrung ebenfalls eine prekäre und partielle bleiben. Und auch die Philosophie kann solchen Schwierigkeiten gegenüber nicht immun bleiben; soll sie die Hoffnung auf einen gesellschaftlichen Wandel nicht verlieren, dann muss sie in unserer Erfahrung selbst die normativen Ressourcen auftun, die sie braucht, um ihr kritisches Momentum aufzubauen.

In modernen Gesellschaften werden diese Ressourcen jedoch immer knapper und instabiler. Sozialphilosophinnen könnten daher versucht sein, die Frage nach der normativen Begründung ins-

gesamt zu verwerfen und sich stattdessen der rein negativen Aufgabe zu widmen, die Art und Weise des Scheiterns unserer Normen zu dokumentieren. Dies erklärt womöglich auch, warum die Praxis der historischen Genealogie vor allem in den letzten Jahren so populär geworden ist: Sie bietet den oberflächlichen Reiz einer emanzipatorischen Kritik, während sie sich zugleich der Bürde entzieht, normative Begründungen zu liefern. Von Paradoxievorwürfen gänzlich unbeleckt, weiß die historische Genealogie, wogegen sie ist, selbst wenn sie nicht weiß, wofür sie ist. Wird sie aufgefordert, eine Erklärung zu liefern, warum sie einen existierenden Zustand untragbar findet, winkt sie ab. Das bloße Gefühl, dass etwas nicht stimmt, soll angeblich hinreichend sein.

Ich hoffe, Adorno in diesem Buch von dem irreführenden Eindruck befreien zu können, dass seine Philosophie auf die Frage nach dem Scheitern der Gesellschaft nur eine rein negative Geschichte zu erzählen hat. Anders als andere Kritiker der Moderne verurteilt er die soziale Welt für ihr Versagen jedoch nur deshalb, weil er dieses Scheitern am Maßstab einer maximalistischen Forderung nach Glück oder menschlichem Gedeihen bemisst. Er räumt zwar ein, dass diese Forderung noch nicht erfüllt worden ist, beharrt aber auf diesem Ideal auch noch angesichts der Möglichkeit katastrophalen Scheiterns. Zweifellos kann mir meine These, wie ich sie hier zusammengefasst habe, den Vorwurf einbringen, ich wolle aus Adorno einen Utopisten machen. Darauf kann ich nur erwidern, dass ein Denker nur dann ein Utopist ist, wenn er sich selbst von dem Irrglauben verleiten lässt, dass uns Utopia in makelloser Vollendung gleich hinter dem Horizont erwartet. So etwas hat Adorno aber zweifellos nicht geglaubt, und wenn man seine Kommentare zu einem falschen Utopismus in der Philosophie betrachtet, dann konnte er in seinen diesbezüglichen Urteilen genauso gnadenlos sein wie Marx selbst.⁸ Dennoch beharre ich auf

8 Siehe zum Beispiel sein Gespräch mit Ernst Bloch unter dem Titel »Etwas

meiner Position, dass seine unerbittliche Gesellschaftskritik nur möglich war, weil er sich darin, wie undurchsichtig oder indirekt auch immer, auf ein Ideal des menschlichen Gedeihens berufen hat, das prekär und in weiten Teilen unrealisiert blieb.

Ich wäre der Erste, der der Feststellung zustimmen würde, dass »Glück« nur eine Bezeichnung unter vielen ist, um jenes Ideal des menschlichen Gedeihens zu charakterisieren, das seinen Ambitionen zugrunde liegt. In seinen vielen Schriften zur Philosophie, Soziologie und Ästhetik versieht Adorno es daher auch mit verschiedenen Namen, die eine bemerkenswert große semantische Spannbreite abdecken. So spricht er in diesem Kontext, ohne die jeweiligen begrifflichen Implikationen besonders zu beachten, von »Glück«, der »wahren Gesellschaft«, dem »richtigen Leben«, dem »versöhnten Zustand« oder sogar vom »Frieden«. Zudem beruft er sich auf ein Ideal »der *real befreiten Menschheit*«. ⁹ Diese verschiedenen Ausdrücke sind zweifellos vage und überlappen sich ihren Bedeutungsgehalten nach, und Adorno lässt sich nur selten dazu herab, Letztere voneinander abzugrenzen. In einer Diskussion mit Ernst Bloch über die Relevanz der Utopie hat er sogar bestritten, dass eine solche Klärung überhaupt möglich wäre: »Es gehört zum Begriff der Utopie wesentlich dazu, daß sie nicht darin besteht, daß sich eine bestimmte einzelne herausgegriffene Kategorie verändert, von der aus sich alles konstituiert, zum Beispiel indem man die Kategorie des Glücks allein als Schlüssel der Utopie annimmt.« Und auch der Begriff der Freiheit gibt ihm zufolge kein besseres Ordnungskriterium ab: »Die Kategorie der Freiheit isoliert *auch* nicht. Wenn es damit abginge, daß man die Katego-

fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno«, in: Rainer Traub, Harald Wieser (Hg.), *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt/M. 1980, S. 58-77.

9 »Die Wunde Heine«, in: GS 11, S. 95-100 (meine Hervorhebung, P.G.). Ich danke Iain Macdonald dafür, dass er mich auf diese Passage aufmerksam gemacht hat.