

Utopie und Negativität

Adornos negative Dialektik als Paradigma utopischen Denkens¹

(ursprüngliche Publikation: *Philosophisches Jahrbuch*, 121. Jg./H. 2 (2014), S. 271–288)

„What are any of these ‚utopian dreams‘ of ours but defective forms of time-travel?“

Thomas Pynchon – *Against the Day*

Negativität und *Utopie* markieren sowohl für sich betrachtet wie auch in ihrem Verhältnis zueinander einen Komplex im Denken Theodor W. Adornos, der selbst wohlwollenden Rezipientinnen und Rezipienten Unbehagen bereitet. Der Nachdruck, den Adorno auf Begriff und Konzept der Negativität legt, hat ihm den Ruf eines Pessimisten und Schwarzsehers eingebracht; weil er aber aller Negativität zum Trotz an einem emphatischen Konzept der Utopie festhält, wird er, wie Ludger Heidbrink feststellt, „gleichzeitig als unverbesserlicher Schwarzseher gescholten und als letzter Utopist und Versöhnungstheoretiker diffamiert“². Zudem hat die prima facie widersprüchliche Konstellation von emphatischer Negativität und der Ausrichtung an der Utopie zu dem folgenschweren Vorwurf geführt, Adorno könne seine Position nicht ausweisen.³ Dazu kommt ein dem utopischen Denken seit längerem abgeneigtes Klima: Bereits 1964 beginnt ein Gespräch zwischen Adorno und Ernst Bloch mit der Feststellung des geringen Kurswerts der Utopie;⁴ aus heutiger Sicht zeugt aber bereits die Tatsache dieses Rundfunkgesprächs von einer gewissen Resonanz des Themas, eine Resonanz, die sich mittlerweile verloren hat. Kurz nach der Jahrtausendwende hat Emil Angehrn festgestellt, „[u]topisches Denken“ sei „weithin gegenstandslos, ja inexistent geworden“⁵. Eine Diagnose, die von Martin Jay in einem Interview bestätigt wird und von Fredric Jameson schließlich zum Ausgangspunkt seiner Auseinandersetzung mit dem Konzept der Utopie genommen wird.⁶ Unter diesen Vorzeichen ist es nicht erstaunlich, dass Adornos nachdrückliche Orientierung am Konzept der Utopie auf breiten Widerstand gestoßen ist und dass die von Jürgen Habermas vollzogene kommunikative Wende der Kritischen Theorie den emphatischen Utopiebegriff und das Negativitätspathos preisgegeben hat; Habermas ging dabei von der Überzeugung aus, dass die von Adorno anvisierte Utopie und sein emphatischer Negativitätsbegriff eine Überforderung der Vernunft darstellen, weil diese auf instrumentelle

¹ Dieser Beitrag wurde unterstützt durch den SNF.

² Heidbrink (2004), 98.

³ Vgl. etwa: Habermas (1981), 505 f.; Bubner (1983), 38; Theunissen (1983), passim.

⁴ Der Gesprächsleiter, Harald Krüger, eröffnet so: „Das Wort Utopie hat heute keinen guten Klang. Es ist abgewertet und wird meist nur im negativen Sinn als ‚utopistisch‘ gebraucht. Unser Thema, wie auch der Begriff der Utopie selbst, hat etwas Unzeitgemäßes.“ Adorno und Bloch (1975), 58.

⁵ Angehrn (2001), 186.

⁶ Jay und Johannßen (2010), 190 f.; Jameson (2004), 36.

Vernunft reduziert werde.⁷ Seitdem befassen sich die Kritische Theorie und Theorien, die ihren emanzipativen Impetus teilen, mit der Utopie höchstens in depotenzierter Form, nämlich als „realistische Utopie“⁸, die realisierbare Handlungsperspektiven formuliert, anstatt sie durch maximalistische Ansprüche zu blockieren. Nach Erik Olin Wright, der sein Werk als Teil des *Real Utopias Project* bezeichnet, eröffnet der Begriff der realistischen Utopie einen gangbaren Weg zwischen einem perspektivenlosen Pragmatismus und substanzlosen Träumereien: „*What we need, then, is ‚real utopias‘: utopian ideals that are grounded in the real potentials of humanity, utopian destinations that have accessible waystations, utopian designs of institutions that can inform our practical task of navigating a world of imperfect conditions for social change.*“⁹ Implizit ist im Begriff der *realistischen Utopie* neben einer Kritik an resignativem Pragmatismus auch eine Kritik an einem starken Utopiebegriff enthalten. Habermas spricht sie aus, wenn er die Menschenrechte darum als realistische Utopie definiert, weil „sie nicht länger die sozialutopisch ausgemalten Bilder eines kollektiven Glücks vorgaukeln“¹⁰; in dieselbe Richtung zielt Jays Aussage, „dass es Aufgaben gibt, die wir ernst nehmen sollten, anstatt uns an etwas so maximalistischem wie der Erlösung abzarbeiten“¹¹.

Demgegenüber sehe ich in Adornos Philosophie ein Verhältnis von Negativität und Utopie formuliert, das über die unfruchtbare Gegenüberstellung von realistischen Handlungsperspektiven und maximalistischen Ansprüchen hinausführt, indem es einen praktischen Handlungsspielraum eröffnet, ohne die Ausrichtung an einem emphatischen Utopiebegriff preiszugeben. Dazu ist jedoch über einen eingeschliffenen Habitus hinauszugehen, den auch Adorno wohl gesonnene Interpretinnen und Interpreten praktizieren, nämlich die in Frage stehenden Momente *Negativität* und *Utopie* als Selbstmissverständnisse und somit nicht integrale Momente der Theorie Adornos zu verabschieden. Martin Seel versucht in diesem Sinne, Adornos Philosophie „gegen den Strich zu lesen“¹², indem er sie „vom Dogma und vom Trauma ihrer Negativität [...], von ihrer zuweilen unglücklichen Fixierung auf Hegel“¹³ befreit und in dieser Fluchtlinie Adornos Ausrichtung an „blinden Utopien“¹⁴ kritisiert. Freilich wirft Seel damit auch die Möglichkeit über Bord, Adornos Denken als dialektisches zu verstehen. Aber auch Stefan Müller, der in Adornos Denken ein

⁷ Vgl. Habermas (1981), 489 ff.

⁸ Vgl. Habermas (2011a).

⁹ Wright (2010), 6.

¹⁰ Habermas (2011a), 33.

¹¹ Jay und Johannßen (2010), 187.

¹² Seel (2004), 8.

¹³ Seel (2004), 29.

¹⁴ Seel (2004), 38.

für die Sozialwissenschaften gehaltvolles Dialektikkonzept erkennt, sieht sich gezwungen, die „Grundprobleme der Dialektik“ vom Ballast der „Mystifizierung“ zu befreien, namentlich vom Bild einer ‚versöhnten Gesellschaft‘, in der sich die Dialektik aufheben soll.¹⁵ Gegen beider Vorgehen möchte ich dafür argumentieren, dass *Negativität* und *Utopie* konstitutive Momente von Adornos Philosophie im Ganzen sind; abstrahiert man von beiden, behält man einen zahnlosen Adorno zurück, der sich nur allzu leicht in ein Pantheon neutralisierter Klassiker einordnen lässt. Um aber diese beiden Momente sowohl an sich selbst als auch in ihrer Bezogenheit aufeinander zu verstehen, darf Adornos Ausrichtung an Hegel nicht als marginales Element seines Denkens behandelt werden; vielmehr wären Negativität und Utopie als die dialektischen Extreme zu verstehen, durch die hindurch sich Adornos Philosophie konstituiert. Das impliziert zugleich, dass die geschichtsphilosophische Dimension der Dialektik nicht als dieser äußerliche Mystifizierung behandelt werden darf. Entgegen einer verbreiteten Lesart sind Negativität und Utopie einander nicht abstrakt gegenübergestellt, sondern durcheinander vermittelt (I); im Vergleich mit Hegel zeigt sich in dieser Vermittlung ein strukturelles Defizit von Adornos Negativitätsbegriff, das die Verlagerung des Versöhnungsgedankens von der Theorie in die Praxis bedingt (II); in der geschichtsphilosophischen Dimension negativer Dialektik konstituiert sich so *durch die Extreme hindurch* ein Raum für gesellschaftliche Praxis; so wird ersichtlich, wie sich die Konzepte einer realistischen und einer emphatischen Utopie ergänzen (III); abschließend werde ich das Verhältnis der beiden Utopiebegriffe skizzieren und dafür plädieren, die emphatische Utopie als notwendige Ergänzung realistischer Utopien zu verstehen (IV).

I. Zur Dialektik von Negativität und Utopie

Die gängige Interpretation des Verhältnisses von Negativität und Utopie entspricht dem, was man mit Albrecht Wellmer die „erlösungsphilosophische“¹⁶ Lesart der Philosophie Adornos nennen könnte. Zum einen ist die Vorherrschaft dieser Lesart zweifellos dem berühmten Schlussaphorismus der *Minima Moralia* („Zum Ende“) geschuldet, in dem die Forderung erhoben wird, „alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen“¹⁷. Zum anderen entwickelte diese Interpretation in der deutschen Rezeptionsgeschichte eine Eigendynamik, die Thomas Rentsch Mitte der neunziger Jahre zu

¹⁵ Müller (2011), 140.

¹⁶ Wellmer (2005), 239.

¹⁷ GS 4, 283.

der Behauptung verführte, sie sei „in der Forschung wohl nicht länger umstritten“¹⁸. Ihre Ubiquität und angebliche Unumstrittenheit hat sie jedoch keineswegs ihrem Gehalt zu verdanken; eher einem eingespielten und unkritisch reproduzierten Interpretationsmuster. Wellmer fasst diese Interpretation folgendermaßen zusammen: „[I]n ihr schießen jüdisch-messianische, christliche und Motive der Metaphysik zusammen; ihr Korrelat ist die Diagnose eines totalen Verblendungszusammenhangs der gegenwärtigen Gesellschaft, der nur noch eine Hoffnung auf Erlösung und keine verändernde Praxis mehr zulässt.“¹⁹ Negativität und Utopie korrelieren in dieser Lesart: Das maßlose Negativitätspathos kann Adorno nicht mehr normativ begründen; deshalb sucht er Zuflucht in einer immanent nicht ausweisbaren Utopie, von der her sich das Ganze als das Unwahre zeigen soll. Als Wellmer einst selbst noch diese Lesart vertrat, warf er Adorno vor, so werde „die Wirklichkeit gleichsam transzendental, vor aller Erfahrung, auf Negativität fixiert“²⁰. Negativität und Utopie sind in diesem Verständnis nicht in Spannung, sondern einander abstrakt gegenübergestellt. Schnädelbach spricht von einem „theoretischen Radikalismus“, dessen Grund darin liege, „dass Adorno das Recht wie alles Bestehende an einem utopischen Maßstab misst: dem der *Versöhnung* und *Erlösung*; so lange die Welt nicht dem entspricht, ist bei ihm Kritik *a priori* im Recht, und zwar um so mehr, je kritischer sie auftritt“²¹. Als abstrakt gesetzte ist die Utopie nicht von der Negativität her gedacht, sondern nur als deren äußerlicher Maßstab; so sind, wie Norbert Bolz es ausdrückt, „Heilsversprechen und Elendspropaganda zwei Seiten derselben Medaille“²².

Dieser starren Lesart setzt Wellmer eine postmetaphysische entgegen, in der die utopische Perspektive als kritische Rettung der Metaphysik verstanden wird:

Die Rettung besagt, dass die Ideen der Wahrheit [...], der Freiheit, der Gerechtigkeit und des ‚Schönen‘, daß heißt die Idee der Kunst, alles Empirische transzendierende Ideen im folgenden Sinn sind: Als durch nichts Empirisches einlösbar, bedeuten sie zugleich ein kritisches Ferment gegenüber allem, was sich geschichtlich als ihre Einlösung versteht. Sie sind maßlos transzendierend – daher die Versuchung sie erlösungsphilosophisch zu deuten – und zugleich gesellschaftlich immanent wirksam. [...] Das heißt, wie Derrida es postuliert hat, sie weder messianisch noch als regulative Ideen (mit der zugehörigen Idee einer unendlichen Approximation an ein Ideal), sondern eben: kritisch zu verstehen.²³

¹⁸ Rentsch (1993), 91.

¹⁹ Wellmer (2005), 239.

²⁰ Wellmer (1985), 20.

²¹ Schnädelbach (2008), 150.

²² Bolz (2004), 760.

²³ Wellmer (2005), 239 f.

Hier existiert zwischen Negativität und Utopie, deren Begriff bei Adorno die von Wellmer genannten Ideen umfasst, kein unüberbrückbarer Hiatus mehr, sondern Immanenz und Transzendenz, Negativität und Utopie sind auf doppelte Weise verbunden. Die Utopie konstituiert sich von der Immanenz her und ist zugleich als Utopie immanent wirksam. Das ist gleichsam die synchrone Dimension der Dialektik von Negativität und Utopie. Die Utopie ist die Utopie einer konkreten geschichtlichen Wirklichkeit und ist als solche ein kritischer Maßstab dieser Wirklichkeit. Wellmer versteht die immanente Bestimmung dieser Ideen freilich nicht aus dem Gedanken der Dialektik, sondern sieht die transzendenten Ideen bestimmt „durch die zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Räumen anerkannten sprachlichen und gesellschaftlichen Normen, durch Wirklichkeitsdeutungen und durch Paradigmen des Wahren, Gerechten und ästhetisch Gelungenen“²⁴. Am Begriff der Utopie lässt sich jedoch zeigen, was auch für die Ideen des Wahren, des Guten und des Schönen gilt: dass die Utopie nicht positiv, sondern nur über die Negativität und die bestimmten Negation gedacht werden kann. Adorno selbst lässt daran keinen Zweifel: „Die Utopie steckt in der Negativität.“²⁵ Das ist der Grund, warum Seel, der ja Adornos Philosophie gerade von ihrer überspannten Negativität und von ihrem Bezug auf Hegel kurieren möchte, an Adornos Konzept der Utopie Anstoß nehmen muss.

Seel kritisiert an Adornos Philosophie die „blinden Utopien“, die „statischen Miniaturen, in denen für die Anliegen und Aussichten endlicher Wesen, für das Spiel von Erwartung und Enttäuschung keinerlei Platz mehr bleibt“.²⁶ Er liest die utopischen Bilder, die Adorno – dem Bilderverbot zum Trotz – in sein Werk einstreut, als Gesamtdarstellungen: als „utopische[s] Nirwana“ und als „das Bild einer Praxis, die jenseits geschichtlicher Verhältnisse steht“.²⁷ Gerade aber an der statischen Miniatur, auf die Seel sich beruft, dem hundertsten Aphorismus der *Minima Moralia* („Sur l'eau“), kommt die Problematik seines Ansatzes zutage. Seine Kritik richtet sich auf folgende Passage: „Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, ‚sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung‘ könnte an Stelle von Prozeß, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einlösen, in ihren Ursprung zu münden.“²⁸ Adorno entwirft hier tatsächlich eine statische Miniatur, in der das Utopische sich wie die Regression auf eine animalische Stufe ausnimmt. Aber schon in diesem Satz weist Adorno auf die dialektische Verfasstheit dieser Utopie hin. *Stasis* wird nicht abstrakt als Paradies

²⁴ Wellmer (2005), 239.

²⁵ Adorno (2009), 390.

²⁶ Seel (2004), 38.

²⁷ Seel (2004), 61f.

²⁸ GS 4, 179.

angepriesen, sondern nur als Negation allgegenwärtiger Dynamik. Das nicht belegte Zitat „sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung“ stellt eine Abwandlung der ersten Bestimmung der hegelschen Logik dar: „*Sein, reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung.“²⁹ Die Differenz zu Hegel und zugleich die Pointe der gesamten Stelle liegen in der Modifikation *ohne weitere Erfüllung*. Denn das Sein zeichnet sich bei Hegel gerade dadurch aus, dass es sich erfüllt, indem es ins Nichts übergeht und in dieser Bewegung der Übergang zum Werden und allen weiteren Bestimmungen der Logik gemacht wird. *Ohne weitere Erfüllung* ist deshalb als Spitze gegen eine Dynamik zu verstehen, die nicht bei einer Bestimmung verweilen kann, sondern diese unaufhaltsam über sich hinaustreibt. Die von Adorno anvisierte Stasis ist nicht die abstrakte Utopie einer erschlaferten Gesellschaft, sondern die bestimmte Negation einer Gesellschaft, in der ständige Dynamik in Form der Steigerung der Produktivkräfte bestimmend geworden ist. Damit knüpft Adorno an die einleitenden Sätze des Aphorismus an, in denen er den Versuch, die Utopie positiv zu bestimmen, kritisiert: Sie sei nicht durch Antworten wie: „die Erfüllung der menschlichen Möglichkeiten oder den Reichtum des Lebens“ zu bezeichnen, sondern bloß negativ:

Zart wäre einzig das Größte: daß keiner mehr hungern soll. Alles andere setzt für einen Zustand, der nach menschlichen Bedürfnissen zu bestimmen wäre, ein menschliches Verhalten an, das am Modell der Produktion als Selbstzweck gebildet ist. In das Wunschbild des ungehemmten, kraftstrotzenden, schöpferischen Menschen ist eben der Fetischismus der Ware eingesickert, der in der bürgerlichen Gesellschaft Hemmung, Ohnmacht, die Sterilität des Immergeleichen mit sich führt.³⁰

Da das Bewusstsein der Möglichkeit einer besseren Gesellschaft noch an die Paradigmen der bestehenden Gesellschaft gebunden ist, kann die Utopie nur in der bestimmten Negation dieser Paradigmen bestehen. So wird ausgerechnet durch das Dogma der Negativität und die unglückliche Fixierung auf Hegel der Utopiebegriff Adornos greifbar. Denn die Wirklichkeit wird nicht a priori auf Negativität festgelegt, indem sie an einer abstrakten und leeren Utopie gemessen wird, sondern die Utopie ist die bestimmte Negation der Wirklichkeit.³¹ Dasselbe gilt in Adornos Werk für die Ideen des Wahren, des Schönen und des Guten. So gewinnt Adorno die Idee des Wahren über die bestimmte Negation des Falschen. Von diesem

²⁹ Hegel (1986b), 82.

³⁰ GS 4, 178.

³¹ Dies gilt freilich nicht bloß für die adornosche Ausprägung des Utopiebegriffs, sondern kann in gewisser Weise als konstitutives Element jeglicher Utopie angesehen werden. Vgl. dazu Angehrn: „Utopisches Transzendieren ist nicht formelle Negation oder schematische Setzung des Anderen. Es ist eine Negation, die als wertende Zurückweisung, als Kritik fungiert. Sozialutopien sind Kehrseiten der Gesellschaftskritik. Sie gründen auf der Erfahrung von Unrecht und Leiden, sie sind Negation eines Negativen, das nicht sein soll; sie gewinnen ihre Kraft und Rechtfertigung aus dem Widerstand.“ Angehrn (2001), 188.

Falschen sagt er in der *Vorlesung über Negative Dialektik* in Umkehrung einer These Spinozas, dass es sich „in einer gewissen Unmittelbarkeit kundgibt, und diese Unmittelbarkeit des Falschen, dieses falsum, index sui atque veri ist“³². Die Formel *index sui atque veri* kehrt an prominenten Stellen im Werk Adornos wieder³³; die Struktur eines Ablesens des Richtigen aus dem Falschen weitet Adorno schließlich auch auf die Bereiche der Ästhetik und der Moralphilosophie aus.³⁴ Die beredteste Form dieser Unmittelbarkeit stellt das körperliche Leiden dar: „Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anderswerden solle.“³⁵ Im durch keine begriffliche Operation aufhebbaeren körperlichen Schmerz zeigt sich die Negativität selbst als solche und verlangt ihre Aufhebung; sie drängt zur Utopie einer Welt ohne Leiden, die wiederum die Negativität des vermeidbaren, aber dennoch existierenden Leidens in ein umso grellereres Licht rückt. Das Verhältnis von Negativität und Utopie ist als wechselseitige Verweisung, mithin als dialektisches Verhältnis zu lesen; das hat zur Folge, dass negative Dialektik als solche nur als Geschichtsphilosophie möglich ist.

II. Negative Dialektik als Geschichtsphilosophie

Dass negative Dialektik nur geschichtlich gedacht werden kann, liegt in einem strukturellen Defizit, das sie sich mit der Radikalisierung des hegelschen Negativitätsbegriffs eingehandelt hat. Denn Hegel beschreibt mit dem Begriff der *Negativität* ein Doppeltes: sowohl die Bewegung, die von der Identität zur Nichtidentität führt, wie auch die Rückkehr und Aufhebung der Nichtidentität in höherstufiger Identität: „Die Bewegung des Seienden ist, sich einesteils ein Anderes und so zu seinem immanenten Inhalte zu werden; andernteils nimmt es diese Entfaltung oder dies sein Dasein in sich zurück, d. h. macht sich selbst zu einem *Momente* und vereinfacht sich zur Bestimmtheit. In jener Bewegung ist die *Negativität* das Unterscheiden und das Setzen des *Daseins*; in diesem Zurückgehen in sich ist sie das Werden der *bestimmten Einfachheit*.“³⁶ Im hegelschen Verständnis fällt so auch die Aufhebung der Negativität unter den Begriff der *Negativität*. In negativer Dialektik dagegen soll Negativität nur die Bewegung von der Identität zur Nichtidentität bezeichnen, nicht jedoch deren Aufhebung. Das steckt hinter Adornos Vorwurf, Hegel meine es mit der Negativität nicht wirklich ernst: „Bei allem Nachdruck auf Negativität, Entzweiung, Nichtidentität kennt Hegel

³² Adorno (2003), 49.

³³ Vgl. GS 3, 57; GS 5, 339; GS 6, 16 f., 198, 311; GS 8, 565; GS 10.1, 256; GS 10.2, 793; GS 14, 347.

³⁴ Für die Ästhetik vgl. GS 7, 57, 59 ff.; für die Moralphilosophie vgl. Adorno (1996), 249.

³⁵ GS 6, 203.

³⁶ Hegel (1986a), 51.

deren Dimension eigentlich nur um der Identität willen, nur als deren Instrument.“³⁷ Was Adorno hier kritisiert, freilich ohne es zu nennen, ist die doppelte Bewegung innerhalb der Negativität; die Negativität ist nicht nur Entzweiung und Kritik, sondern als deren abermalige Negation die Wiederherstellung der Position. In der *Vorlesung über Negative Dialektik* redet er an dieser Stelle von einer „positiven Negativität“³⁸ und bezeichnet damit die zweite, rückläufige Bewegung in der Negativität. Und diese positive Negativität und die damit verbundene positive Negation, mithin die Negation der Negation, die in Position resultiert, ist nach Adorno der Punkt, an dem er „Hegel die Gefolgschaft versag[t]“³⁹.

Aus der rückhaltlosen Anerkennung von Negativität und Zerrissenheit, die Adorno mit der Lösung der Negativität von der positiven Negation gewinnt, folgt aber, dass die Negativität nicht vom Denken allein bewältigt werden kann. Anders als bei Hegel ist dem Geist in Adornos Denken nicht mehr die Zauberkraft gegeben, das Negative aufzuheben; die Vernunft hat nicht mehr die Kraft der Versöhnung in sich; die Theorie kann sich nicht mehr damit begnügen, die Vernünftigkeit des Wirklichen zu demonstrieren. So überträgt Adorno diese Motive, in Nachfolge von Marx, von der Theorie auf die Praxis. Versöhnung ist jetzt das, was in einer geschichtlichen Dimension erst hergestellt werden soll; die Vernunft, die nach Marx „immer existiert“ hat, „nur nicht immer in der vernünftigen Form“⁴⁰, wäre erst zu sich selbst zu bringen. Fluchtpunkt dieser geschichtlichen Bewegung ist der Begriff der Utopie.

Negative Dialektik ist mithin nur geschichtsphilosophisch möglich, weil sie Versöhnung nur in praktischer Perspektive denken kann und dieser Praxis der Begriff der Utopie als Leidfaden dienen muss. Ohne diese Ausrichtung bliebe die Praxis dem Bestehenden, das für Adorno ja gerade die vollendete Negativität ist, verhaftet und könnte nicht aus ihm herausführen. Ist die Negativität die Wirklichkeit, so markiert die Utopie die Möglichkeit, die diese Wirklichkeit relativiert. Im Gespräch mit Bloch stellt Adorno diese Bedeutung der Utopie in den Vordergrund, wenn er eine „Schrumpfung des utopischen Bewusstseins“ diagnostiziert, die sich manifestiere als subjektives Unvermögen, „ganz einfach das Ganze sich vorzustellen, als etwas, das völlig anders sein könnte“.⁴¹ Adorno führt diese Schrumpfung auf die neue Form zurück, welche die Ideologie in den Produkten der Kulturindustrie annimmt. Während die herkömmliche Ideologie ihre Rechtfertigungsfunktion dadurch erfüllte, dass sie eine ungerechte Realität als gerecht erscheinen ließ, zieht die neue

³⁷ GS 5, 375.

³⁸ Adorno (2003), 28.

³⁹ Adorno (1998), 224.

⁴⁰ Marx (2006), 345.

⁴¹ Adorno und Bloch (1975), 60 f.

Ideologie den Unterschied von Realität und Schein ein.⁴² Statt dass *über* die Wirklichkeit getäuscht wird, wird die Wirklichkeit selber zur Täuschung: „Die neue Ideologie hat die Welt als solche zum Gegenstand. Sie macht vom Kultus der Tatsache Gebrauch, indem sie sich darauf beschränkt, das schlechte Dasein durch möglichst genaue Darstellung ins Reich der Tatsachen zu erheben.“⁴³ Übersetzt in die Begriffe von Wirklichkeit und Möglichkeit bedeutet das: Die Verdoppelung funktioniert als Rechtfertigung, indem die Wirklichkeit als einzige Möglichkeit dargestellt wird. Sinn erlangt die Wirklichkeit nicht, weil sie wirklich sinnvoll wäre, sondern weil sie als die einzig mögliche Wirklichkeit erscheint. Deshalb schreibt Adorno in der *Negativen Dialektik*: „Es ist das Mögliche, nie das unmittelbar Wirkliche, das der Utopie den Platz versperrt.“⁴⁴

Darin liegt der Gedanke, dass die Utopie nur herbeigeführt werden kann, wenn sie zuvor als Möglichkeit gedacht wird, wenn sie als Möglichkeit den Schein der Wirklichkeit, die einzige Möglichkeit zu sein, durchbricht. Gerade hier setzt der verbreitetste Einwand gegen utopisches Denken generell und Adornos Orientierung an der Utopie im Speziellen an; nach diesem Einwand stellt die Utopie eine Überforderung der menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten dar. Nicht wird sie direkt verworfen, aber mit nüchternem Realismus zu den süßen Träumen geschoben, die wir uns angesichts dringlicher Probleme nicht mehr leisten können. So ist die kommunikative Wende nicht zuletzt vom Anspruch getragen, den Gedanken der Versöhnung aus dem utopischen Jenseits in die kommunikative Sphäre einzuholen. Das manifestiert sich an den Kategorien *Negativität* und *Utopie* als eine beidseitige Depotenzierung und damit als Lockerung der Spannung zwischen den Momenten. Die Spannung wird insofern geschwächt, als die totalisierte instrumentelle Vernunft als ein bloßer Teilbereich „einer umfassenden *kommunikativen Rationalität*“ eingeschränkt wird⁴⁵; so kann die Vernunft die Utopie mit diskursiven Mitteln einholen⁴⁶. Die Negativität ist depotenziert, weil sie auf den Teilbereich der instrumentellen Vernunft beschränkt wird; die Utopie ist depotenziert, weil sie im kommunikativen Handeln als immer schon vorweggenommen gedacht ist. Aber die wechselseitige Depotenzierung bezahlt die Lockerung der Spannung zwischen Negativität und Utopie mit einer einschneidenden

⁴² Vgl. GS 8, 465.

⁴³ GS 3, 170 f.

⁴⁴ GS 6, 66.

⁴⁵ Habermas (1981), 523.

⁴⁶ Vgl. Wellmer (1985), 21.

Reduktion dieser Momente.⁴⁷ So kann das Nichtidentische von Habermas nur um den Preis seiner Reduktion auf Intersubjektivität diskursiv eingelöst werden:

„Die grammatische Rolle der Personalpronomina nötigt Sprecher und Hörer zu einer performativen Einstellung, in der Einer dem Anderen als Alter Ego begegnet – nur im Bewußtsein ihrer absoluten Verschiedenheit und Unvertretbarkeit kann sich der Eine im Anderen wiedererkennen. So bleibt in der kommunikativen Alltagspraxis jenes verletzbare, objektivierend immer wieder verstellte Nicht-Identische, das durch das Netz der metaphysischen Grundbegriffe stets hindurchfiel, auf eine triviale Weise zugänglich.“⁴⁸

Mit der Uminterpretation des Nichtidentischen innerhalb des kommunikativen Paradigmas wird freilich – wie Adorno bereits vor der kommunikativen Wende zu bedenken gab – „das Beste, das Potential eines Einverständnisses von Menschen und Dingen, an die Mitteilung zwischen Subjekten nach den Erfordernissen subjektiver Vernunft“ verraten⁴⁹. Gleichzeitig büßt die Diagnose der Gegenwart durch die Einschränkung der Negativität auf instrumentelle Vernunft ihren kritischen Stachel weitgehend ein; die befremdliche Konzilianz von Habermas der organisierten Religion gegenüber ist dafür nur das handgreiflichste Zeichen. Da Habermas sich, wie Ruth Sonderegger meint, mit „einem winzigen Rest kommunikativer Rationalität“⁵⁰ begnügt, ist er auf die Religion als Repositorium normativer Gehalte angewiesen und muss einen Pakt mit ihr eingehen: Die Vernunft verzichtet auf eine „feindlich[e] Übernahme“ des religiösen Terrains; im Gegenzug dient die Religion der Vernunft gleichsam als Sinnspritze, da die Vernunft der „entgleisenden Modernisierung“ nichts entgegenzusetzen hat,⁵¹ und der religiösen Ideen bedarf, um „im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken“⁵². So ist die vermeintliche *Wende* zur Religion nur die uneingestandene *Konsequenz* der kommunikativen Wende.

Gewiss, durch die Depotenzierung bringt die kommunikative Wende auch einen Gewinn an Differenziertheit mit sich. Vor dem Hintergrund der Geschichtsphilosophie Adornos wird das deutlich; gerade hier scheint die kommunikative Wende einen Fortschritt darzustellen, weil zwischen den Extremen von Negativität und Utopie weder Raum für menschliche Praxis noch für die „Analyse sozialen Handelns“⁵³ bleibt. Insofern stellt die

⁴⁷ Honneth hat bereits früh bemerkt, dass in die kommunikative Wende auch „eine Schwächung des kritischen Theorieanspruches“ eingeht. Honneth (1982), 118. Vgl. auch: Honneth (2007), 44.

⁴⁸ Habermas (1992), 57.

⁴⁹ GS 10.2, 743.

⁵⁰ Sonderegger (2009), 61.

⁵¹ Habermas (2009), 248 f.

⁵² Habermas (2001), 29.

⁵³ Honneth (1989), 118.

kommunikative Wende auch eine Wiedergewinnung des Handlungsspielraumes der sozialen Akteure dar.⁵⁴ Erst wenn die Gegenwart nicht mehr auf Negativität vereidigt und die Zukunft nicht mehr als maßlose Utopie der Erlösung imaginiert wird, eröffnen sich Perspektiven, in denen menschliche Praxis überhaupt als sinnvoll und möglich erscheinen kann. Daher ist es nicht erstaunlich, dass in späteren Kritischen Theorie und in vergleichsweise emanzipativ-kritisch ausgerichteten Theorien der emphatische Bezug auf die Utopie fehlt; höchstens als *realistische* Utopie ist sie ein Bezugspunkt. Wenn wir mit Adorno die Utopie primär als ideologiekritisches Konzept lesen, das den Schein, es könne nicht anders sein, durchschlagen soll, so lässt sich aus Sicht dieser Theorien fragen, ob Adornos Kritik einer solchen Ideologie tatsächlich einen starken Utopiebegriff erheischt? Gerade die These, es könnte doch alles radikal anders sein, scheint eine Überforderung der Menschen darzustellen und insofern wäre es besser, den Menschen Möglichkeiten der Veränderung innerhalb der gegebenen Ordnung aufzuzeigen. Die Rettung des utopischen Bewusstseins wäre mithin ohne einen starken Utopiebegriff nicht nur möglich, sondern auch sinnvoller, weil er den Menschen konkrete Handlungsspielräume eröffnet. So bemerkt Axel Honneth in einem Gespräch mit Christoph Türcke: „Das Einzige, was mir wichtig scheint, ist, die Perspektiven, mit denen wir heute an eine Kritik des Kapitalismus herangehen, so zu setzen, dass die Aussichten auf eine Änderung noch realistisch bleiben.“⁵⁵ Gegen die damit implizierte Preisgabe einer emphatischen Utopie zeigt eine Ausdifferenzierung des Utopiebegriffs bei Adorno, dass im Anschluss an ihn sowohl an realistischen Perspektiven wie auch an einem emphatischen Utopie- und Negativitätsbegriff festgehalten werden kann.

III. Realistische und emphatische Utopie

Ausgehen möchte ich dabei von Kant, dessen geschichtsphilosophisches Werk gerade durch die praktische Ausrichtung eine Alternative zu utopisch ausgerichteten Entwürfen darstellt. Kant zielt in seinen geschichtsphilosophischen Schriften nicht bloß auf eine theoretische Erkenntnis einer Tendenz der Geschichte ab; die Erkenntnis entfaltet praktische Wirkung, indem sie die Menschen zur Mitarbeit an dieser Tendenz antreibt. Dies ist im neunten Satz der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ ausgesprochen: „Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten,

⁵⁴ Vgl. Honneth (1989), 223 f.

⁵⁵ Honneth und Türcke (2011), 218.

muß als möglich, und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden.“⁵⁶ Die praktischen Erfolgchancen dieses Projekts hängen dabei von der Überzeugungskraft und Stringenz der theoretischen Seite ab. Nur wenn es Kant gelingt, das Ziel der allgemeinen Geschichte als ein mögliches, realisierbares Ziel hinzustellen und eine Tendenz in der Geschichte auszumachen, die auf dieses Ziel hindeutet, kann die theoretische Erkenntnis ihre praktische Wirkung entfalten, da nur dann die Menschen sich für dieses Ziel einsetzen werden.⁵⁷ Damit die theoretische Erkenntnis praktisch werden kann, muss Kant ein Ziel setzen, das – wie Angehrn hervorhebt – den Menschen erreichbar erscheint: „Im Fluchtpunkt der Geschichte steht weder die Internalisierung moralischer Normen noch eine utopische Sozialordnung, sondern ein pragmatisches Handlungsziel, das endliche Wesen in vernünftigem Handeln verfolgen und erreichen können.“⁵⁸

Mit der Unterscheidung von pragmatischem Handlungsziel und Utopie möchte ich zu Adornos Geschichtsphilosophie zurückkehren, in der sich eine Kant vergleichbare Orientierung an pragmatischen Handlungszielen ausmachen lässt. Nicht bloß der kategorische Imperativ, die Menschen sollen ihr Denken und Handeln so einrichten, „daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“⁵⁹, stellt ein solch pragmatisches Handlungsziel dar. Ebenso sollen die Menschen ihr Denken und Handeln so einrichten, „daß keiner mehr hungern soll“⁶⁰, überhaupt in einer Weise, welche die Befriedigung der „materiellen Bedürfnisse“⁶¹ möglich macht. All diese Aufforderungen lassen sich als pragmatische Handlungsziele verstehen, über deren konkrete Realisierung Adorno sich zwar beharrlich ausschweigt, die jedoch nicht einfach als utopisch abgetan werden können. Zumindest die Verhinderung von Genoziden und die Abschaffung des Hungers stehen, wenn sie auch bisweilen bloß halbherzig verfolgt werden, auf der Agenda der Weltpolitik. Mag man die Stillung der materiellen Bedürfnisse auf globalem Maßstab bisweilen als utopisch verabschieden, weil, wie Habermas hervorhebt, „die historische Ungleichzeitigkeit der regionalen Entwicklungen und das entsprechende sozioökonomische Gefälle zwischen den *multiple modernities* nicht von heute auf morgen beseitigt werden kann“⁶², so kann diese Idee immer noch – wie Habermas dies tut – als ein gehaltvolles Ziel festgehalten werden.

⁵⁶ Kant (1977), 47.

⁵⁷ Vgl. Kant (1977), 46.

⁵⁸ Angehrn (2004), 341.

⁵⁹ GS 6, 358.

⁶⁰ GS 4, 178.

⁶¹ GS 6, 207.

⁶² Habermas (2011b), 95.

Neben diesen pragmatischen Handlungszielen hält Adorno – und das trennt ihn von Kant und Habermas gleichermaßen – an einem emphatischen Begriff der Utopie fest, dessen „neuralgischer Punkt“ nichts weniger als „die Frage nach der Abschaffung des Todes“ ist.⁶³ Dieser Utopiebegriff zielt auf die vollständige Versöhnung und die Erlösung im emphatischen Sinn ab. Er stellt kein pragmatisches Handlungsziel dar, sondern formuliert eine gleichsam maßlose Utopie. Die Pointe von Adornos Stellung zur Utopie liegt darin, dass pragmatische Handlungsziele und der starke Utopiebegriff zusammengedacht werden. So kann Adorno normative Leitideen formulieren, die den menschlichen Fähigkeiten kommensurabel bleiben, ohne sich durch die „pragmatistische Fessel“⁶⁴ auf das bloß konkret Mögliche vereidigen zu lassen und die Utopie preisgeben zu müssen.

Zur Illustration bietet sich an dieser Stelle ein Blick auf Adornos Interpretation von Kants Verhältnis zur Utopie an. Dieses sei durch eine „eigentümliche Zweideutigkeit“ gekennzeichnet: Kant sei einerseits utopisch, weil er auf eine Verwirklichung der Vernunft hindecke, die bei ihm auch konkrete Formen annehme, nämlich „die absolute Versöhnung, die absolute Befriedung zwischen den Völkern und zugleich auch der Individuen“; andererseits habe dieses Ziel bloß den Charakter einer Idee und einer unendlichen Aufgabe, der zuliebe man „gleichsam bis ins Unendliche sich abzappeln muß“ und in dieser Unendlichkeit der Aufgabe besteht das antiutopische Moment, „daß eigentlich die Erfüllung dieser Utopie, die von uns verlangt ist, gleichzeitig eben doch sich niemals erfüllen soll, daß sie bloßer Traum bleibe und, könnte man beinahe sagen, daß sie eigentlich auch nur ein Traum bleiben soll“.⁶⁵ An Adornos Interpretation ließe sich bemängeln, dass sie Kant ein utopisches Moment unterschiebt, das in dieser Form bei Kant nicht zu finden ist. Der ewige Frieden ist bei Kant nicht der utopische Begriff, den Adorno daraus macht: keineswegs meint er die „erfüllt[e] Utopie“⁶⁶, sondern einen weltumspannenden Rechtszustand, in dem die erlaubten Formen der Konfliktlösung rechtlich festgelegt sind.

Bedeutend an Adornos Interpretation ist aber, dass sie ein Programm formuliert, das über die vermeintliche Zweideutigkeit Kants hinausgeht, insofern es radikal utopisch ist, ohne konkrete Handlungsperspektiven zu vernachlässigen. Gewiss, Adorno selbst spricht nicht von pragmatischen Handlungszielen, sondern zählt auch das, was ich hier mit diesem Begriff bezeichne, zur Utopie. Dennoch lässt sich das, was ich bei Adorno als pragmatisches Handlungsziel bestimmt habe, ziemlich exakt von dem, was ich emphatische oder maßlose

⁶³ Adorno und Bloch (1975), 65.

⁶⁴ GS 10.2, 759.

⁶⁵ Adorno (1995), 113 f.

⁶⁶ GS 4, 179.

Utopie nenne, scheiden. Während die pragmatischen Handlungsziele materialistische und letztlich gesellschaftliche Momente betreffen, lässt sich die maßlose Utopie nicht unmittelbar in diesen Kategorien verankern. Die Frage nach der Abschaffung von Leiden und Mangel lässt sich als Frage nach gesellschaftstheoretischen Utopien stellen und verweist als solche auch auf gesellschaftstheoretische Lösungen. Wenn sich Adorno auch der Formulierung solcher Lösungen entzogen hat, so deuten die wenigen Hinweise, die er gibt, darauf hin, dass er sie Veränderungen der gesellschaftlichen Organisation, konkret: der Produktionsverhältnisse versteht.⁶⁷ Als solche ist die Utopie eine Frage der Organisation der real vorhandenen Kräfte und Ressourcen der Menschheit. Deshalb wäre sie, wie Adorno bisweilen andeutet, bereits ‚morgen‘ realisierbar⁶⁸; ihre Möglichkeit ist, wie es an einer berühmten Stelle der *Negativen Dialektik* heißt, ‚konkret‘⁶⁹. Von dieser konkreten Utopie – nicht zu verwechseln mit dem blochschen Begriff – ist die maßlose Utopie zumindest implizit zu unterscheiden. Sie lässt sich nicht unmittelbar in gesellschaftlichen Dimensionen denken und scheint sich überhaupt der Denkbarkeit zu entziehen; sie bezeichnet das „Niemandland“⁷⁰, das nach Adorno die getreue Übersetzung von Utopie ist; sie kann nicht ausgepinselt werden, weil diese Ausmalung notwendig an die Gegenwart gekettet bleibt: „Wer einen richtigen Zustand ausmalt, um dem Einwand zu begegnen, er wisse nicht, was er wolle, kann von jener Vormacht, auch über ihn, nicht absehen. Vermöchte selbst seine Phantasie alles radikal verändert sich vorzustellen, so bliebe sie immer noch an ihn und seine Gegenwart als statischen Bezugspunkt gekettet, und alles würde schief. Auch der Kritischste wäre im Stande der Freiheit ein ganz anderer gleich denen, die er verändert wünscht.“⁷¹

Damit ist auch angezeigt, wie die beiden Utopiebegriffe bei Adorno ineinander spielen. Ist das Bewusstsein so an die gesellschaftliche Wirklichkeit gekettet, dass selbst die Phantasie sie nicht ganz abschütteln kann, so impliziert das, dass in einer radikal anderen Gesellschaftsform die Stellung des Bewusstseins zur Objektivität sich in unabsehbarem Maße verändern mag. An der konkreten Möglichkeit der gesellschaftlichen Utopie, die Adorno sich zunächst als Stillung der materiellen Bedürfnisse denkt, hat die Hoffnung, die sich in der maßlosen Utopie ausdrückt, ihren Halt. Zwar ist die Utopie bei Adorno im Kern eine Utopie des ewigen Lebens und der Fluchtpunkt seines Denkens ist unbezweifelbar die maßlose

⁶⁷ „Wird jedoch in einer Gesellschaft, in der Hunger angesichts vorhandener und offensichtlich möglicher Güterfülle jetzt und hier vermeidbar wäre, gleichwohl gehungert, so verlangt das Abschaffung des Hungers durch Eingriff in die Produktionsverhältnisse.“ GS 8, 347; vgl. auch: GS 8, 362; GS 10.2, 564.

⁶⁸ GS 4, 233 f.; GS 20.2, 461.

⁶⁹ GS 6, 22.

⁷⁰ GS 10.1, 305.

⁷¹ GS 6, 345.

Utopie; dennoch hält er auch an konkreten Formen des Utopiebegriffs fest, nicht bloß, weil sich die Hoffnung daran knüpft, sondern auch, weil diese konkreten Formen konstitutiv zur Utopie dazugehören. In seinem Werk kommt dieses Verhältnis nicht explizit zur Sprache, doch im Gespräch mit Bloch macht Adorno deutlich, dass man sich nicht strikt ans Bilderverbot halten kann, weil dieses das utopische Bewusstsein selbst einschränkt, in dem Sinne, dass der Wille, es soll anders sein, verschluckt werde; mithin muss auch die konkrete Möglichkeit der Utopie ihren Platz im utopischen Denken einnehmen:

„Wenn es wahr ist, daß ein Leben in Freiheit und Glück heute möglich wäre, dann wäre die *eine* der theoretischen Gestalten der Utopie, für die ich sicher nicht zuständig bin, und du, soweit ich es übersehen kann, auch nicht, daß man konkret sagen würde, was bei dem gegenwärtigen Stand der Produktivkräfte der Menschheit möglich wäre – das läßt sich konkret und das läßt sich ohne Ausmalen und das läßt sich ohne alle Willkür sagen.“⁷²

Zwar spricht Adorno sich selbst die Zuständigkeit für die Bestimmung der konkreten Möglichkeiten ab; nichtsdestoweniger lassen sich in seinem Werk zumindest Hinweise auf die Möglichkeiten des gegenwärtigen Standes der Produktivkräfte finden.

Der Begriff der Utopie besitzt bei Adorno eine eigentümliche Doppelstruktur, durch die er nicht nur, wie es heute gefordert wird, realistische Utopien, eigentlich pragmatische Handlungsziele, als sinnvolle Orientierungspunkte menschlicher Praxis formulieren, sondern auch an einem starken Utopiebegriff festhalten kann, der das Denken von der Forderung der Nützlichkeit im Hier und Heute entbindet. So legitim die mit dem Begriff der *realistischen Utopie* intendierte Abgrenzung gegen naive Sozialutopien ist, so unglücklich ist die mitgeschleppte Diffamierung des genuin utopischen Impulses. Die Utopie zeichnet sich in ihrer nachdrücklichen Bedeutung gerade dadurch aus, dass sie den Realismus übersteigt und im Gegebenen keinen Platz hat: Eine im emphatischen Sinne realistische Utopie ist keine. Die legitime Ausrichtung auf das konkret hier und jetzt Mögliche beschneidet die Hoffnung auf das, was nicht heute und morgen, aber dennoch möglich sein könnte. An der *contradictio in adjecto* einer *realistischen Utopie* bewahrheitet sich Adornos Einsicht, dass das Mögliche, nicht das Wirkliche, der Utopie den Platz versperrt.

Adornos Dialektik von Negativität und Utopie bietet dagegen die Möglichkeit, die unfruchtbare Entgegensetzung von realistischen Möglichkeiten und genuin utopischem Bewusstsein aufzulösen. Bei Adorno steht *piece meal social engineering*, der Fokus auf partikularen Lösungen, in keinem Widerspruch zu einer emphatischen Ausrichtung auf die

⁷² Adorno und Bloch (1975), 71.

Utopie: „Hochmut gegen partikulare Lösungen ist ihr [der dialektischen Theorie, MNS] fremd, nur läßt sie von ihnen nicht das Maul sich stopfen.“⁷³ Diese Kulanz gegenüber partikularen Lösungen lässt sich weniger in Adornos theoretischen Hauptwerken erkennen, als vielmehr in seinen materialen Arbeiten, zumal den zwei Folgen eingreifender Essays, der *Eingriffe* und der *Stichworte*.⁷⁴ Freilich, man darf diese Kulanz nicht überbewerten. Für Adorno geht es in den partikularen Problemen um „das gleiche Unwesen, von dem alles Einzelne abhängt und das doch nur im Einzelnen erscheint. [...] Die praktischen Aussichten sind darum beschränkt. Wer überhaupt Vorschläge anmeldet, macht leicht sich zum Mitschuldigen“. Ebenso besteht Adorno darauf, dass partielle Verbesserungen angesichts der Unmöglichkeit einer Umwälzung des Ganzen immer noch besser sind als resignative Zurückhaltung: „Reine Gesinnung jedoch, die sich Eingriffe versagt, verstärkt ebenfalls, wovor sie zurückschreckt. Den Widerspruch zu schlichten steht nicht bei der Reflexion; ihn diktiert die Verfassung des Wirklichen. In einem geschichtlichen Augenblick aber, da allerorten Praxis abgeschnitten dünkt, die aufs Ganze sich bezöge, mögen selbst armselige Reformen mehr Recht annehmen, als ihnen an sich gebührt.“⁷⁵ Die Pointe von Adornos Zusammenführung von pragmatischen Handlungszielen und emphatischer Utopie liegt darin, dass die Utopie pragmatische Handlungsperspektiven nicht blockiert, dass aber gleichfalls die pragmatischen Handlungsperspektiven immer als – wie Türcke sagt – „zweitbeste Fahrt“ verstanden werden: Sie sind das ‚Machbare‘, aber das Machbare ist eben bloß zweitbeste Fahrt, „weil die Beste nicht möglich ist“⁷⁶. In dieser Fluchtlinie ergänzen sich realistische und emphatische Utopie, anstatt sich gegenseitig auszuschließen.

IV. Die Unverzichtbarkeit einer emphatischen Utopie

Negative Dialektik als Geschichtsphilosophie ist ein Denken, das an einem emphatischen Utopiekonzept orientiert ist, ohne darüber die pragmatischen Handlungsziele realistischer Utopien zu vernachlässigen; es lässt partikulare Lösungen zu, ohne von der Bestimmtheit der Extreme *Negativität* und *Utopie* abzulassen. Als solches bietet es uns eine Möglichkeit, über die ungelenke Antithese von realistischer und emphatischer Utopie hinauszugehen, ohne an kritischer Bestimmtheit nachzulassen, ohne über der Fixierung auf das konkret Machbare die Negativität als Moment der Realität ebenfalls zu fixieren. Die emphatische Utopie Adornos,

⁷³ GS 8, 351.

⁷⁴ Vgl. GS 10.2

⁷⁵ GS 10.2, 457 f.

⁷⁶ Honneth und Türcke (2011), 219.

das Leben im „Stande von Freiheit“, das Leben „ohne Angst“⁷⁷, bezieht ihr Pathos aus der Negativität einer Welt, in der es noch sinnloses, weil abschaffbares Leiden gibt. Zarathustras Formel „Weh spricht: vergeh“⁷⁸, von Adorno in der *Negativen Dialektik* zitiert⁷⁹, wird ihr zum kategorischen Imperativ. Solange es noch Leiden gibt, solange gibt es noch Negativität; und solange muss jenseits konkreter Möglichkeiten am nachdrücklich utopischen Impuls und am Bewusstsein dieser Negativität festgehalten werden.

Dieser theoretische Primat der maßlosen Utopie darf aber nicht darüber täuschen, dass ihre notwendige Bedingung die gesellschaftliche, das heißt die materialistische Utopie der Beseitigung von Mangel und Leiden ist, dass also der praktische Primat bei der materialistischen Utopie liegt. So wird die maßlose Utopie an materielle Bedingungen gebunden und in die Geschichte eingeholt. Die Konvergenz ist nicht unproblematisch; spöttisch hat Helmuth Plessner vom „Allheilmittel: Angleichung der Produktionsverhältnisse an die Produktivkräfte“ gesprochen⁸⁰; und Habermas hat bereits früh, wenn auch nicht explizit gegen Adorno gerichtet, zu bedenken gegeben, dass zwischen „Arbeit“ und „Interaktion“ kein notwendiger Zusammenhang bestehen muss:

„An der Idee einer fortschreitenden Rationalisierung der Arbeit klebt eine Masse historischer Wunschvorstellungen. Obwohl der Hunger noch über zwei Drittel der Erdbevölkerung regiert, ist die Abschaffung des Hungers keine Utopie im schlechten Sinne. Aber die Entfesselung technischer Produktivkräfte [...] ist nicht identisch mit der Herausbildung von Normen, welche die Dialektik des sittlichen Verhältnisses in herrschaftsfreier Interaktion auf der Grundlage zwanglos sich einspielender Reziprozität vollenden könnten. Die *Befreiung von Hunger und Mühsal* konvergiert nicht notwendig mit der *Befreiung von Knechtschaft und Erniedrigung*, denn ein entwicklungsautomatischer Zusammenhang zwischen Arbeit und Interaktion besteht nicht.“⁸¹

Der praktische Primat der Abschaffung von Hunger und Leiden garantiert in der Tat nicht, dass die emphatische Utopie, die Habermas hier als Befreiung von Knechtschaft und Erniedrigung fasst, die aber bei Adorno noch die Abschaffung des Todes und die Möglichkeit der Metaphysik einbegreift, sich mit der Realisierung der materialistischen Utopie automatisch erfüllt. Wenn Türcke gegen die Fetischisierung der Menschenrechte vorbringt, dass man „im Vollbesitz der Menschenrechte verhungern kann“⁸², so muss auch das Umgekehrte geltend gemacht werden: Man kann mit vollem Bauch geknechtet und erniedrigt werden.

⁷⁷ GS 10.2, 778.

⁷⁸ Nietzsche (1999), 404.

⁷⁹ Vgl. GS 6, 203.

⁸⁰ Plessner (1970), 515.

⁸¹ Habermas (1969), 46.

⁸² Honneth und Türcke (2011), 209.

Adorno aber, so möchte ich vorschlagen, zielt mit der Verbindung von materialistischer und emphatischer Utopie nicht auf einen Automatismus im starken Sinne ab, in dem die Abschaffung von materieller Not mit der emphatischen Versöhnung einhergeht. Eher ist die Verbindung von der mehr oder weniger begründeten Spekulation getragen, dass die Abschaffung von Hunger und Leiden das Bewusstsein der Menschen auf unabsehbare Weise verändern mag; damit ist nicht die maßlose Utopie bewiesen, aber ihre schlechthinnige Unmöglichkeit insofern widerlegt, als die Möglichkeiten des veränderten Bewusstseins nicht bereits jetzt bestimmt werden können und somit unabsehbar sind. Der Automatismus ist in diesem Sinne ein schwacher Automatismus, der an die pragmatischen Handlungsziele der realistischen Utopie bloß die Möglichkeit, nicht bereits die Wirklichkeit der emphatischen Utopie knüpft. Zwei Stellen aus der *Negativen Dialektik* sind in diesem Zusammenhang von Bedeutung. Die erste lautet: „Erst dem gestillten leibhaften Drang versöhnte sich der Geist und würde, was er so lange nur verheißt, wie er im Bann der materiellen Bedingungen die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse verweigert.“⁸³ Und die zweite: „Wäre die käferhaft naturgeschichtliche Sorge einmal durchstoßen, so wäre die Stellung des Bewußtseins zur Wahrheit verändert.“⁸⁴ Die pragmatischen Handlungsziele mögen zwar in der Praxis den Primat haben; ihre Erfüllung ist dringlicher, weil die in ihnen bekämpften Zustände – körperliches Leid und Hunger – unmittelbar als Negativität bestimmt werden können. Dennoch haben sie nicht den theoretischen Primat, da ihre Erfüllung allein nicht zureichend sein mag; sie sind so bloß notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen der emphatischen Utopie, die deshalb auch jenseits der Erfüllung pragmatischer Handlungsziele festgehalten werden muss. Gerade weil zwischen der materialistischen und der emphatischen Utopie kein starker Automatismus besteht, bildet die emphatische Utopie die notwendige Ergänzung zur realistischen Utopie. Bloch hat dieses Verhältnis mit wünschenswerter Klarheit zum Ausdruck gebracht:

„Es gibt keinen Tanz vor dem Essen. Es müssen die Menschen erst satt werden, und dann kann getanzt werden. Das ist eine *Conditio sine qua non*, daß überhaupt über das andere ernsthaft, ohne daß es zum Betrug gebraucht wird, geredet werden darf. Erst wenn sich alle Gäste an den Tisch gesetzt haben, kann der Messias, kann der Christos kommen. Also, der gesamte Marxismus, auch seine leuchtendste Form gebracht und in seiner ganzen Verwirklichung antizipiert, ist nur eine Bedingung für ein Leben in Freiheit, ein Leben in Glück, ein Leben in möglicher Erfüllung, ein Leben mit Inhalten.“⁸⁵

⁸³ GS 6, 207.

⁸⁴ GS 6, 382.

⁸⁵ Adorno und Bloch (1975), 74.

In dieser Fluchtlinie trägt Adornos Denken dem Umstand Rechnung, dass das hier und jetzt Machbare den Raum des Möglichen nicht auslotet; zugleich erinnert es daran, dass wir in der unabsehbaren Weite dieses Raumes nicht die Möglichkeiten aus den Augen verlieren dürfen, die vor unseren Füßen liegen.

Siglen

- GS Adorno, Theodor W. (2003), *Gesammelte Schriften*, Hg. Tiedemann, R., unter Mitwirkung von Adorno, G., Buck-Morss, S. und Schultz, K., Frankfurt am Main.
- GS 3, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (mit Horkheimer, M.)
 - GS 4, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*.
 - GS 5, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*.
 - GS 6, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*.
 - GS 7, *Ästhetische Theorie*
 - GS 8, *Soziologische Schriften I*.
 - GS 10.1, *Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen. Ohne Leitbild*.
 - GS 10.2, *Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe. Stichworte*.
 - GS 14, *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie*.
 - GS 20.2, *Vermischte Schriften II*.

Literaturverzeichnis

- Adorno, T. W. (1995), *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, Hg. Tiedemann, R., Frankfurt am Main.
- (1996), *Probleme der Moralphilosophie*, Hg. Schröder, T., Frankfurt am Main.
 - (1998), *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Hg. Tiedemann, R., Frankfurt am Main.
 - (2003), *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, Hg. Tiedemann, R., Frankfurt am Main.
 - (2009), *Ästhetik (1958/1959)*, Hg. Ortland, E., Frankfurt am Main.
- Adorno, T. W. und Bloch, E. (1975), „Etwas fehlt...Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno“, in: *Gespräche mit Ernst Bloch*, Hgg. Traub, R. und Wieser, H., Frankfurt am Main, 58-77.
- Angehrn, E. (2001), „Dialektik der Utopie. Von der Unverzichtbarkeit und Fragwürdigkeit utopischen Denkens“, in: *Anerkennung. Eine philosophische Propädeutik. Festschrift für Annemarie Pieper*, Hgg. Hofmann-Riediger, M. und Thurnherr, U., Freiburg/München, 186-199.
- (2004), „Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie“, in: *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, Hgg. Heidemann, D. H. und Engelhard, K., Berlin/New York, 328-351.
- Bolz, N. (2004), „Lust der Negation. Die Geburt der Kritischen Theorie aus dem Geist des Ressentiments“, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 58, 754-761.
- Bubner, R. (1983), „Adornos Negative Dialektik“, in: *Adorno-Konferenz 1983*, Hgg. von Friedeburg, L. und Habermas, J., Frankfurt am Main, 35-40.
- Habermas, J. (1969), „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes‘“, in: ders., *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt am Main, 9-47.
- (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt am Main.

- (1992), „Motive nachmetaphysischen Denkens“, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 35-60.
- (2001), *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main.
- (2009), „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie“, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 216-257.
- (2011a), „Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte“, in: ders., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin, 13-38.
- (2011b), *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin.
- Hegel, G.W.F. (1986a), *Phänomenologie des Geistes*, Hgg. Moldenhauer, E. und Michel, K. M., Frankfurt am Main.
- (1986b), *Wissenschaft der Logik I*, Hgg. Moldenhauer, E. und Michel, K. M., Frankfurt am Main.
- Heidbrink, L. (2004), „Die Grenzen kritischer Negativität. Perspektiven reflexiver Dialektik im Anschluß an Adorno“, in: *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Hgg. Ette, W., Figal, G., Klein, R. Peters, G., Freiburg, 98-120.
- Honneth, A. (1982), „Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie“, in: *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Hgg. Bonß, W. und Honneth, A., Frankfurt am Main, 87-126.
- (1989), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main.
- (2007), „Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie“, in: ders., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main, 28-56.
- Honneth, A. und Türcke, C. (2011), „Kritische Theorie im Wandel. Eine Diskussion zwischen Axel Honneth und Christoph Türcke“, in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 32/33, 200-225.
- Jameson, F. (2004), „The Politics of Utopia“, in: *New Left Review* 25, 35-54.
- Jay, M. und Johannßen, D. (2010), „Utopie und Differenz. Martin Jay im Gespräch mit Dennis Johannßen“, in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 30/31, 171-192.
- Kant, I. (1977), „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Hg. Weischedel, W., Frankfurt am Main, 33-50
- Marx, K. (¹⁶2006), „Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, in: *Marx Engels Werke* (MEW), Bd. 1, Berlin, 337-346.
- Müller, S. (2011), *Logik, Widerspruch und Vermittlung. Aspekte der Dialektik in den Sozialwissenschaften*, Wiesbaden.
- Nietzsche, F. (1999), *Also sprach Zarathustra*, Hgg. Colli, G. und Montinari, M., München.
- Plessner, H. (1970), „Adornos Negative Dialektik. Ihr Thema mit Variationen“, in: *Kant-Studien* 61, 507-519.
- Rentsch, T. (1993), „Vermittlung als permanente Negativität. Der Wahrheitsanspruch der ‚Negativen Dialektik‘ auf der Folie von Adornos Hegelkritik“, in: *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Hgg. Menke, C. und Seel, M., Frankfurt am Main, 84-102.
- Schnädelbach, H. (2008), „Adorno und die Geschichte“, in: *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Hgg. Kohler, G. und Müller-Doohm, S., Weilerswist, 130-154.
- Seel, M. (2004), *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt am Main.

- Sonderegger, R. (2009), „Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik? Zwischen Philosophie, Soziologie und Kunst“, in: *Was ist Kritik?*, Hgg. Jaeggi, R. und Wesche, T., Frankfurt am Main, 55-80.
- Theunissen, M. (1983), „Negativität bei Adorno“. in: *Adorno-Konferenz 1983*, Hgg. von Friedeburg, L. und Habermas, J., Frankfurt am Main, 41–65.
- Wellmer, A. (1985), „Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität“, in: ders., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt am Main, 9-47.
- (2005), „Über Negativität und Autonomie der Kunst. Die Aktualität von Adornos Ästhetik und blinde Flecken seiner Musikphilosophie“, in: *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Hg. Honneth, A., Frankfurt am Main, 237-278.
- Wright, E. O. (2010), *Envisioning Real Utopias*, London/New York.