

Emanzipation und Naturbeherrschung oder kritische Theorie über die Verdinglichung der Natur

Eine Welt ist jeder von euch, wie die Sterne des Himmels

Lebt ihr, jeder ein Gott, in freiem Bunde zusammen

Friedrich Hölderlin

Einstieg Am 10. August sprechen die *Tagesthemen* von einem „Sommer der Katastrophen“. Berichtet wird unter diesem Titel dann von den Erdbeben in China, die über 300 Menschen das Leben kosteten, während noch 1.100 weitere vermisst werden, von der Flutkatastrophe in Pakistan, bei der über 1.700 Menschen starben sowie von den Wald- und Torfbränden in Russland, die die Hauptstadt in eine düstere Nebellandschaft verwandelte und die Menschen zwang, nur noch mit Atemschutzmasken, so diese verfügbar waren, das Haus zu verlassen. Die Bundesrepublik bleibt freilich auch nicht verschont: so reiht sich das Hochwasser an Oder und Neiße nahtlos in diesen Katastrophensommer 2010 ein. Als ein Kuriosum am Rande sei in diesem Zusammenhang erwähnt, dass der Astrophysiker Stephen Hawking angesichts nicht allein dieser ökologischen Katastrophenszenarien auf der Internetplattform <http://bigthink.com> dazu rät, fremde Welten sich zu erschließen. „I believe that the long-term future of the human race must be in space. (...) But I'm an optimist. If we can avoid disaster for the next two centuries, our species should be safe, as we spread into space. (...) Our population and our use of the finite resources of planet Earth, are growing exponentially, along with our technical ability to change the environment for good or ill. But our genetic code still carries the selfish and aggressive instincts that were of survival advantage in the past. (...) Our only chance of long term survival, is not to remain inward looking on planet Earth, but to spread out into space“ (<http://bigthink.com/ideas/21691>).

Tatsächlich lassen sich die Krisenphänomene, die vermutlich auch Hawking sieht, begreifen als Ausdruck einer Störung des gesellschaftlichen Verhältnisses zur Natur. Eine Störung, die zudem das Zeug zu der Erfahrung hat, dass „etwas (nicht) stimmt... mit der Welt“, wie die *Frankfurter Allgemeine Zeitung für Deutschland* am 13. August in einem

anderen, aber gar nicht so fernen Zusammenhang notierte¹. Eine Störung in anderen Worte, die eine Vorstellung von Emanzipation erschüttern könnte, die wesentlich auf Unterdrückung und Zwang basiert, die den Menschen zuletzt vor die Alternative stellt, entweder Natur zu bezwingen und zu unterdrücken oder aber sich von Natur bezwingen und unterdrücken zu lassen, kurzum: das Unternehmen Emanzipation gleich ganz dranzugeben.

Die kritische Theorie Max Horkheimers und Theodor W. Adornos wie im Übrigen auch die Herbert Marcuses verweigert sich dieser Alternative, ja gilt doch ihre Kritik gerade dieser, wie es heißt, „Ideologie der Naturbeherrschung“. Und dies mit dem Ziel, eine Gesellschaft zu gestalten, „in de(r) Unterdrückung und Gewalt, gegen die Menschen und gegen die Natur gleichermaßen, endlich einmal aufhören“ (Adorno 2009: 84). Diese Worte stammen aus Adornos Vorlesungen zur Ästhetik des Wintersemesters 1958/59 und bezeichnen, wenn man so will, die Utopie der kritischen Theorie. Es sind dies Worte, die darauf verweisen, dass eine wirkliche Emanzipation sich erst in der Gestaltung der Naturverhältnisse sich bewahrheitet.

Die Dialektik der Aufklärung und die Kritik der Naturbeherrschung

Die *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno klärt über die Konsequenzen eines unterdrückerischen und gewaltvollen Verhältnisses zur Welt (das heißt zu sich selbst, zu den anderen Menschen und zur Welt um uns) auf. Sie diskreditiert jede naive Fortschrittgläubigkeit und ‚belehrt‘ die LeserIn über die destruktiven Konsequenzen des Fortschritts. Bei aller Kritik am Modell der okzidentalen, das heißt abendländischen Zivilisation, lassen die Autoren der *Dialektik* allerdings keinen Zweifel daran aufkommen, und das sei hier bereits in aller Deutlichkeit gesagt, dass Zivilisation, dass Kultur ohne Vernunft *nicht* denkbar ist. Je weiter *aber* sich eine Gesellschaft als arbeitsteilige Ordnung herauschält, je weiter die bürgerliche Gesellschaft dem

¹ Berichtet wird auf den Seiten des Feuilletons über den Schriftsteller Jonathan Safran Foer, dessen neuestes Werk („Eating Animals“, dt. „Tiere essen“) die Massentierhaltung beschreibt und das in Kürze in deutscher Übersetzung veröffentlicht wird.

Organisationsprinzip des Tausches unterworfen ist, desto rigoroser entfaltet sich eine überlebensnotwendige Bearbeitung und Kultivierung der Erde zu ihrer rücksichtslosen Beherrschung und Zerstörung.

Diesen zentralen Gedanken bringt Adorno an anderer Stelle seines Werkes zum Ausdruck. So heißt es in seiner *Negativen Dialektik*, „daß Vernunft ein anderes als Natur und doch ein Moment von dieser sei, ist ihre zu ihrer immanenten Bestimmung gewordene Vorgeschichte. Naturhaft ist sie als die zu Zwecken der Selbsterhaltung abgezweigte psychische Kraft; einmal aber abgespalten und der Natur kontrastiert, wird sie auch zu deren Anderem. Dieser ephemere entragend, ist Vernunft mit Natur identisch und nichtidentisch, dialektisch ihrem eigenen Begriff nach“ (Adorno 1997: 285). Die Befreiung des Menschen aus dem blinden und begrifflosen² Naturzusammenhang und die Überwindung der menschlichen Furcht vor der Natur ist der ureigenste Zweck von Vernunft. Demnach wäre ein Entzauberungsprozess, „dem wir seit Jahrtausenden unterliegen“ (Weber 1982: 593) zu beschreiben, der auf den Stufen des mimetischen, des mythischen und des metaphysischen Weltalters aufsteigt und schließlich in der modern-kapitalistischen Zivilisation sich zu seinem Begriff hin entfaltet.

Im unmittelbaren Anschluss an die zitierte Passage aber hält Adorno zugleich fest, dass „je hemmungsloser jedoch die Vernunft in jener Dialektik sich zum absoluten Gegensatz der Natur macht und an diese in sich selbst vergißt, desto mehr regrediert sie, verwilderte Selbsterhaltung, auf Natur“ (Adorno 1997: 285). Die wachsende Verfügungsgewalt über Natur schlägt in Gestalt des zur ‚zweiten Natur‘³ erstarrten

² In der Tat wird die Emanzipation des Menschen aus dem Schrecken der Natur in der *Dialektik* ex negativo stark in Verbindung gebracht mit der Herausbildung einer begrifflichen Sprache. „Es ist kein Wort da, um im Fluß des Erscheinenden das Identische festzuhalten, im Wechsel der Exemplare dieselbe Gattung, in den veränderten Situationen dasselbe Ding. Wenngleich die Möglichkeit von Wiedererkennen nicht mangelt, ist Identifizierung aufs vital Vorgezeichnete beschränkt. Im Fluß findet sich nichts, das als bleibend bestimmt wäre, und doch bleibt alles ein und dasselbe, weil es kein festes Wissen ums Vergangene und keinen hellen Vorblick in die Zukunft gibt“ (Horkheimer/Adorno 1995: 263).

³ In seiner *Theorie des Romans*, an die Adorno hier anschließt, erläutert der junge Lukács diese ‚zweite Natur‘ wortgewaltig: „Diese Natur ist nicht stumm, sinnfällig und

Gesellschaftssystem auf das Subjekt zurück. Das meint die von Adorno angeführte Hemmungslosigkeit, mit der Vernunft versucht, sich zum absoluten Gegensatz von Natur zu machen.

Ich möchte nach diesem knappen ersten Überblick im weiteren Verlauf nun einerseits zeigen, was eigentlich mit der kritischen Theorie unter diesem schwierigen und umstrittenen Begriff der Naturbeherrschung zu verstehen ist, andererseits wird es hieran anschließend um die Entfaltung der Naturbeherrschung gehen. Wenn auch Naturbeherrschung das Moment ist, das die gesamte (Vor-)Geschichte der Menschheit hindurch präsent ist, so ist sie nicht die gesamte Geschichte hindurch in gleicher Weise anwesend.

Über die Verdinglichung der Natur Steht die längst zur Überlebensfrage der Menschheit avancierte rücksichtslose Beherrschung der Natur im Zentrum der kritischen Theorie, so muss gefragt werden, was genau eigentlich die Autoren unter dem Begriff der Naturbeherrschung zu fassen suchen. Freilich meint Naturbeherrschung weder bei Horkheimer noch bei Adorno einzig so etwas wie die Aneignung von Natur zu menschlichen Zwecken. Vielmehr zielen sie auf eine *spezifische* Entqualifizierung der konkreten Mannigfaltigkeit des natürlichen Geschehens durch das identifizierende Denken und Handeln. Die Kritik der Naturbeherrschung zielt also auf eine *spezifische* Art und Weise, die „Einheit der Natur“ (Horkheimer/Adorno 1995: 15) herzustellen und dabei eben die Qualitäten dem Schematismus der Identität zu unterwerfen. In der *Dialektik* heißt es dazu: „Die Abstraktion, das Werkzeug der Aufklärung, verhält sich zu ihren Objekten wie das Schicksal, dessen Begriff sie ausmerzt: als *Liquidation*“ (ebd.: 19; Hervorh. D.L.).

Exkurs zu Georg Lukács und der Kritik der Verdinglichung Ich möchte an dieser Stelle einen kurzen Umweg über die sinnesfremd, wie die erste: sie ist ein erstarrter, fremdgewordener, die Innerlichkeit nicht mehr erweckender Sinneskomplex; sie ist eine Schädelstätte vermoderter Innerlichkeit und wäre deshalb – wenn dies möglich wäre – nur durch den metaphysischen Akt einer Wiedererweckung des Seelischen wiederzugewinnen“ (Lukács 1920: 52f.).

Verdinglichungskritik Georg Lukács' einschlagen, um zu verdeutlichen, was diese Entqualifizierung nun eigentlich meint. In der berühmten und vielzitierten Eingangspassage des Verdinglichungsabschnittes aus *Geschichte und Klassenbewußtsein* gibt Lukács eine ebenso knappe wie treffende Bestimmung des Phänomens der durch das *kapitalistische* Tauschverhältnis entstandenen Verdinglichung. „Das Wesen der Warenstruktur... beruht darauf, daß ein Verhältnis, eine Beziehung zwischen Personen den Charakter einer Dinghaftigkeit und auf diese Weise eine ‚gespenstige Gegenständlichkeit‘ erhält, die in ihrer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens, der Beziehung zwischen Menschen verdeckt“ (Lukács 1968: 257). Lukács' Hinweis auf die Warenstruktur zum einen, die nicht näher belegte Zitation der ‚gespenstigen Gegenständlichkeit‘ zum anderen, die freilich aus dem Anfangskapitel des Marxsche *Kapitals* stammt, verweisen die LeserInnen auf die polit-ökonomische Ebene der Argumentation, heißt auf den materiellen Lebensprozess einer Gesellschaft. Lukács hat also die Beziehungen der Menschen zueinander in ihrer gemeinsamen Bezugnahme auf Natur im Blick (vgl. Doyé 2005: 129f.). In diesem Zusammenhang beobachtet Lukács eine eigentümliche Verselbstständigung. Sobald die Menschen nicht mehr nur zufällig, sondern systematisch Waren tauschen, überantworten sie sich in den Tauschhandlungen einer (scheinbar) fremden Logik. Hinter der Tauschgesetzlichkeit verschwindet das eigentliche Wirken der Menschen, die eigentlichen Beziehungen der Menschen, die sie im Tauschakt zueinander eingehen.

Dieser im modernen Kapitalismus völlig eigensinnig und wie von unsichtbarer Hand geführte Lebensprozess der Gesellschaft hat nicht allein zur Folge, dass die eigentlichen Produzenten als teilnahmslose Beobachter des Geschehens dastehen; dass sie sich nicht länger als die eigentlich Handelnden erfahren, sondern lediglich kontemplative Zuschauer eines ihnen fremden Geschehens sind. Zudem führt der moderne Kapitalismus dazu, dass einerseits die „organisch-irrationelle, stets qualitativ bedingte Einheit des Produkts“ (Lukács 1968: 261) zerstört wird. Überdies wirkt sich die verselbständigte Allgegenwärtigkeit des

Warentauschs höchst negativ auf das Subjekt des Arbeitsprozesses aus. Steht nämlich der strenge, völlig geschlossene und rationelle Verwertungsprozess im Vordergrund, so müssen sich die gleichfalls ‚organisch-irrationellen‘ Produzenten diesem unterordnen. Mit der Folge, dass die „menschlichen Eigenschaften und Besonderheiten des Arbeiters... immer mehr *als bloße Fehlerquellen* dem rationell vorherberechneten Funktionieren dieser abstrakten Teilgesetze [des rationalisierten Arbeitsprozesses; D.L.] gegenüber“ (ebd.: 263; Hervorh. i. Orig.) erscheinen. Lukács beschreibt, wie im modernen Kapitalismus einzig eine sozusagen wertförmige Identität sich herausbilden kann – und das ist eben, wie gezeigt, in objektiver und in subjektiver Weise zu verstehen. Alles, was dieser *nicht* entspricht, wird ausgelöscht und erscheint als nichtig. Ein verbleibender „Rest“, der sich der Identifikation entzieht, ist herabgewürdigt zum bloßen Fehler. Fremdheit, Andersheit, Vieldeutigkeit, Abhängigkeit, Gewordenheit und Werden lösen sich auf in der Warenform. Vor diesem Hintergrund kann Lucien Goldmann, die Verdinglichungskritik Lukács’ resümierend, festhalten, dass das Wesen der Verdinglichung in „der Ersetzung des Qualitativen durch das Quantitative, des Konkreten durch das Abstrakte besteht“ (Goldmann 1966: 104).

Adorno und die Nichtidentität Ich komme nun zurück zur kritischen Theorie über die Naturbeherrschung, die eben auf eine Kritik der Verdinglichung der Natur abzielt; dies aber auf eine besondere, deutlich über Lukács hinausgehende Weise. In einem Brief an Walter Benjamin schreibt Adorno, dass „alle Verdinglichung... ein Vergessen (ist): Objekte werden dinghaft im Augenblick, wo sie festgehalten sind, ohne in all ihren Stücken aktuell gegenwärtig zu sein, wo etwas von ihnen vergessen ist“ (Adorno/Benjamin 1994: 176). Im Aphorismus über den *Prix du Progres* aus den *Aufzeichnungen und Entwürfen der Dialektik der Aufklärung* nehmen Horkheimer und Adorno die Schlüsselstelle des Briefes wieder auf: In der *Dialektik der Aufklärung* heißt es: „Alle Verdinglichung ist ein Vergessen“ (Horkheimer/Adorno 1995: 244). In der betreffenden Passage bringen die Autoren das Vergessen der Verdinglichung in Zusammenhang mit, so

Martin Jay, „one of the Frankfurt School’s central concerns“ (Jay 1984: 230) – dem Problem der Herrschaft über die Natur.

Das Nichtbegriffliche und das Begriffslose, das Heterogene und das Unauflöslche, aber auch das Qualitative und Unmittelbare, das Verschiedene und das Fremde, wie schließlich das Offene und Gewordene – ein solches Feld von Begrifflichkeiten vermittelt eine Vorstellung von dem, was ein jedes Objekt recht eigentlich charakterisiert. „Die genannten Ausdrücke bilden eine Konstellation um einen gemeinsamen Bedeutungskern“, so Anke Thyen (Thyen 1989: 204)⁴. Dieser gemeinsame Bedeutungskern ist der des Nichtidentischen; das, was an einem Objekt mehr ist, als es in seiner dinglichen Gestalt ist. Wie wenig das Ganze des Objekts in dessen begrifflichen Gehäuse, und die Kritik Adorno zielt wesentlich auf das begriffliche Denken, untergebracht werden kann, bringt Adorno zufolge der Name ‚Dialektik‘ zum Ausdruck. „Ihr Name sagt zunächst nichts weiter, als daß die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen, daß diese in Widerspruch geraten mit der hergebrachten Norm der *adaequatio*⁵. (...) Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken seiner puren Form nach inne. Denken heißt identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was Denken begreifen will“ (Adorno 1997: 16f.). Adornos Begriff der Nichtidentität benennt demnach eine Differenz zwischen dem Ding und dem Objekt, benennt jenen „Rest“, der nicht in den Versuchen des Identifizierens aufgeht.

Dies Nichtidentische ist aber nicht das von einer Sache unterschiedene ganz Andere. Und: Adorno erfindet mit dem Nichtidentischen keinen geheimnisvollen oder okkulten Gegenstand. Das Nichtidentische bezeichnet weit mehr „einen anderen Blick auf die Sache;

⁴ Neben Anke Thyen und der noch zu zitierenden Ute Guzzoni wäre ferner ein knapper Aufsatz von Jürgen Ritsert zu erwähnen, in dem der Begriff des Nichtidentischen treffend erläutert wird (vgl. Ritsert 1997).

⁵ Durch die *adaequatio*, das heißt Übereinstimmung, ist der traditionelle Begriff der Wahrheit überhaupt charakterisiert. Übereinstimmung also der Vorstellung, die wir uns von einem Gegenstand machen, mit diesem Gegenstand selbst. Für Aristoteles etwa sind die in der Seele hervorgerufenen Vorstellungen Abbilder der Gegenstände. Und Thomas v. Aquin definiert: „Wahrheit ist die Übereinstimmung des Gegenstandes und des Verstandes“.

den, der sich ins Detail versenkt, sich des Besonderen, Individuellen in ihr annimmt“ (Thyen 1989: 205). Das Nichtidentische verhält sich demnach nicht kontradiktorisch, sondern dialektisch zum Identischen. Damit aber ist dieser auf Erkenntnis zielende Blick nicht grundsätzlich gegen Identität gerichtet, sondern lediglich gegen eine bestimmte Art und Weise des Identifizierens. Insofern lädt die zitierte Passage aus Adornos *Negativer Dialektik*, die ein wenig pauschal Identifikation und Denken ineinssetzt, durchaus zu Missverständnissen ein. Jedoch zielt noch die Erkenntnis des Nichtidentischen im Kern auf eine Identifizierung: „Sie erkennt es *als* etwas, aber sie meldet Vorbehalte gegen die Identifikation im Sinne von ‚identifizieren *mit*‘ an“ (ebd.; Hervorh. i. Orig.). Solches Erkennen bekundet ein Interesse am Besonderen. Es richtet sich jedoch nicht per se gegen das Allgemeine, sondern lediglich gegen dessen Hypostasierung. Gegen diese Hypostasierung will solche vielleicht zweite Reflexion das Eingedenken dessen leisten, was das begriffliche ‚Identifizieren mit‘ tendenziell vergisst. „Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stande, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressement bekundete: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte. Ihr Thema wären die von ihr als kontingent zur *quantité négligeable* degradierten Qualitäten. Dringlich wird, für den Begriff, woran er nicht heranreicht, was sein Abstraktionsmechanismus ausscheidet, was nicht bereits Exemplar des Begriffs ist“ (Adorno 1997: 19f.).

Objekte sind also fremd und vieldeutig, abhängig von Situationen und werdend-geworden. Anhand dieser Stichworte lassen sich Momente herausdestillieren, die charakterisieren, was dem Gegenstand fundamental zukommt. Und deutlich wird hieran auch erneut, dass Adornos Begriff des Nichtidentischen keinen „virtuos geschlagener Begriffsschaum“ (Türcke 2000: 32) darstellt, sondern ein ganz konkretes Problem des Denkens benennt. „Es sind wesentlich drei Momente, durch die sich Seiendes einem restlosen Subsumiertwerden unter die Allgemeinheit des identifizierenden Begriffs *widersetzt*: seine qualitative Differenz, der Bewandniszusammenhang, in dem es mit anderem

Seienden steht, und seine Geschichtlichkeit. Alle drei Momente hängen untereinander sehr eng zusammen“ (Guzzoni 1981: 109f.; Hervorh. D.L.). Indes stellt „die Allgemeinheit des Begriffs... fest und fixiert, sie hebt das Bleibende heraus und abstrahiert vom Wechsel und der qualitativen Mannigfaltigkeit. Darum kapituliert der Begriff notwendig vor der unauflösbaren Besonderheit des Einzelnen, zu der jenes sich im Laufe seiner Zeit und Vorzeit gebildet hat“ (ebd.). Dieses Feststellen und Fixieren, Herausheben von Bleibendem und Absehen von Wechselndem und Mannigfaltigem charakterisiert das Vergessen, das ein Objekt zu einem Ding macht – es verdinglicht; oder in Lukács' Worten: das die stets organisch-irrationelle, qualitativ bedingte Einheit des Objekts zerbricht⁶.

Bestimmte Aufklärung, oder zur Dialektik der Praxis der Naturbeherrschung Diese Verdinglichung beziehungsweise die Auslöschung des Nichtidentischen geht aber nicht allein auf die Gesellschaft des allgegenwärtigen Warentauschs zurück, scheint mit anderen Worten kein Phänomen der kapitalistischen Produktionsweise allein zu sein (vgl. Lukács 1968: 262)⁷. Auch wenn hier ein Prozess beschrieben wird, der sich während des gesamten Geschichtsverlaufs auf immer höheren Stufen der Verfeinerung hin zum modernen Kapitalismus entwickelt (vgl. Jameson 1991: 132), so zeigt die *Dialektik der Aufklärung*

⁶ Erkenntnis bleibt aber, das sei in aller Deutlichkeit gesagt, immerfort an den Begriff gebunden, schließlich ist Seiendes eben *nicht* unmittelbar, sondern immer nur durch den Begriff hindurch. Insofern bleiben Aneignung und Erfahrung der drei Momente gebunden an den Begriff. „Während jedoch die reale Geschichte aus dem realen Leiden gewoben ist, das keineswegs proportional mit dem Anwachsen der Mittel zu seiner Abschaffung geringer wird, ist die Erfüllung der Perspektive auf den Begriff angewiesen“ (Horkheimer/Adorno 1995: 47). Diese die Hoffnung der Versöhnung erfüllenden Begriffe aber fügen sich zu Konstellationen, die den Gegenstand *als* etwas identifizieren.

⁷ Wobei noch Lukács hier vorsichtig argumentiert. So heißt es eben an einer Stelle in *Geschichte und Klassenbewußtsein*, dass „das Neue im modernen Rationalismus... nun darin (besteht), daß er – im Laufe der Entwicklung in steigendem Maße – mit dem Anspruch auftritt, *das Prinzip* des Zusammenhangs sämtlicher Phänomene, die sich im Leben des Menschen in Natur und Gesellschaft gegenüberstellen, entdeckt zu haben. Dagegen war jeder frühere Rationalismus stets nur ein *Teilsystem*“ (Lukács 1968: 290; Hervorh. i. Orig.).

doch wie sehr die Entqualifizierung der Mannigfaltigkeit des Naturgeschehens die Menschheitsgeschichte von Anbeginn an prägt. „Nicht bloß die ideelle, auch die praktische Tendenz zur Selbstvernichtung gehört der Rationalität seit Anfang zu, keineswegs nur der Phase, in der jene nackt hervortritt“ (Horkheimer/Adorno 1995: 7). Das Verhältnis der Menschen zueinander in ihrer gemeinsamen Beziehung zur Natur⁸ ist dabei gleichfalls Ausgangspunkt der Überlegungen der *Dialektik der Aufklärung*. Und es gilt hier weiters zu erwähnen, dass Horkheimer und Adorno von einem konstitutiven Verhältnis von Gesellschaft zur Natur ausgehen. So schreibt Adorno in *Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien*: „Der gesellschaftliche Prozeß ist weder bloß Gesellschaft noch bloß Natur, sondern Stoffwechsel der Menschen mit dieser, die *permanente* Vermittlung beider Momente“ (Adorno 1995: 221; Hervorh. D.L.); daran kann auch die Flucht zu fernen Welten nichts ändern.

Hinsichtlich der nun näher zu charakterisierenden Zivilisationsgeschichte verweigern sich die Autoren jeder Spekulation über den Naturzustand; Aufklärung ist in gewisser Weise ein ‚immer schon‘ stattfindender Prozess. Endgültig zu entscheiden ist nicht, ob in diesem Naturzustand so etwas wie ein Kampf aller gegen alle statt hatte oder ob von einem quasi-paradiesischem Zustand auszugehen ist. Allenfalls ist von einem undefinierbaren Chaos das Wort – und streng genommen hat zu dieser Zeit die Geschichte der Menschheit *als* Menschheit auch gar noch nicht begonnen⁹. Insofern wäre es auch ein falscher Romantizismus, von einer glücklichen Einheit von Mensch und Natur zu sprechen. Vielmehr ist die Emanzipation des Menschen überhaupt erst kraft fortschreitender Erkenntnis möglich. Der – wenn man so will – Sündenfall, besser

⁸ Dass Natur immer gesellschaftlich angeeignet wird, beton auch Harald Krusekamp: „Der Wille, Herrschaft über Natur zu erlangen, ist ebenso wenig eine individuelle Idee, wie die Praxis der Herrschaft eine solipsistische Leistung darstellt. Natur wird – modern gesprochen – gesellschaftlich angeeignet“ (Krusekamp 1991: 107).

⁹ In dieser Hinsicht behielte noch der Hinweis Jean-Jacques Rousseau Recht, nachdem es eben der *Wilde* ist, der in sich ruht, im Gegensatz zum *Menschen* in der Gesellschaft, der außer sich lebt. „Der Wilde lebt in sich selbst, der Mensch in der Gesellschaft hingegen lebt immer außer sich und vermag nur in der Meinung der Anderen zu leben“ (Rousseau 1981: 123).

Geburtsfehler besteht nun nicht darin, *dass* die Menschen sich irgendwann aufmachten, ihre Geschichte sozusagen auf den Kopf zu stellen, sondern vielmehr in der Art und Weise, in der sie diese Schritte taten.

Angesichts des von der Natur ausgehenden Schreckens, gibt es freilich ganz sachhaltige Gründe für eine solche Art und Weise. Die Erfahrung von *Angst* gegenüber einer übermächtigen Natur wird zum Motor der Geschichte. Ohne sich auf die *Dialektik der Aufklärung* zu beziehen fasst Manfred Frank diese Kerngedanken über den Vorgang der Beherrschung von Angst und Verletzlichkeit sehr treffend zusammen: „Die *Angst* wirkt als ein Motor der Rationalisierung, verstanden als Wille zur Macht, d.h. zur Übermächtigung und gesetzmäßigen Beherrschung einer bedrohlichen Mitmenschen- und Außenwelt. Denn wenn wir aus unseren Erfahrungen nicht ableiten könnten, worauf wir in der nächsten Stunde und am folgenden Tage gefaßt sein müssen, dann können wir unser Leben lang keine angstfreie Minute zubringen“ (Frank 1982: 47). Natur: das ist für Horkheimer und Adorno in dieser historischen Konstellation das dunkle, das schreckliche Andere, das zunächst und zumeist Furcht und Zittern verursacht und das kaum zu verstehen, geschweige denn zu beherrschen ist. In den Worten der *Dialektik*: „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die *Furcht* zu nehmen und sie als Herren einzusetzen“ (Horkheimer/Adorno 1995: 9; Hervorh. D.L.). Natur ist in den Anfängen der Menschheitsgeschichte insofern zu verstehen als das, was den Menschen bedrückt, ja ihn unterjocht (vgl. Schmid Noerr 1990: XII)¹⁰.

Den Ausgangspunkt des Unglücks markiert für die *Dialektik* die glatte Trennung von Mensch und Natur, von Subjekt und Objekt. Bereits in den frühesten Phasen der Geschichte der Menschheit, und das heißt mit den allerfrühesten Versuchen einer sozusagen einfachen oder zufälligen naturbeherrschenden Praxis, ist die Spaltung von Subjekt und Objekt *angelegt*. Diese Versuche sind in anderen Worten *erste Schritte* auf dem freilich noch sehr sehr langen Weg zum wissenschaftlichen Denken. Diese

¹⁰ Worauf wir hier stoßen, ist ein nichtnaturalistischer Begriff von Natur, das heißt mit Horkheimer und Adorno ist Natur immer nur in ihrer gesellschaftlichen Konstellation zu begreifen; dessen ungeachtet bleibt sie in dieser Konstellation freilich materiale Bedingung der gesellschaftlichen Entwicklung (vgl. Görg 2005).

tut etwa der ‚Primitive‘, der versucht „alles Unbekannte, Fremde; das was den Erfahrungskreis transzendiert, was an die Dingen mehr ist als ihr vorweg bekanntes Dasein“ (ebd.: 21) durch Anrufung mit einem Namen, Verehrung von etwas als ‚Mana‘ oder auch als das Heilige zu überlisten. Die Reaktions- und Verhaltensweise des ‚Primitiven‘ aber unterscheidet sich noch deutlich von den heutigen Eingriffen in Natur qua technologischer Rationalität; sie ist einem technologischen Sich-über-die-Natur-Stellen beinah ganz entgegen gesetzt. Diese einfache Selbsterhaltung wandte sich noch sozusagen mit der Natur gegen die Natur. „Der Schamane bannt das Gefährliche durch dessen Bild. Gleichheit ist sein Mittel“ (ebd.: 22)¹¹.

Aufklärung in einem strengeren Sinne setzt mit dem Mythos ein. Das bildhaft-mimetische Verhalten des Schamanen wurde sukzessive (nach und nach) abgelöst und verdrängt durch den immer systematischeren Bericht in sprachlicher Form. „Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären. Mit der Aufzeichnung und Sammlung der Mythen hat sich das verstärkt. Sie wurden früh aus dem Bericht zur Lehre“ (ebd.: 14). Der Mythos, der als eine entfaltete Form von naturbeherrschender Praxis verstanden werden kann, dieser Mythos war, sofern er versuchte sprachlich das Geschehen in Natur zu erklären und so verfügbar zu machen, zumindest *intentional* der Aufklärung verpflichtet.

Die Epiker der antiken Welt versuchten vermittels von Symbolen sich an das zu beherrschende Besondere heranzutasten. Bald aber, und wir verfolgen hier in einer freilich recht „rasante(n) Genealogie“ (Garcia Düttmann 2004: 30) eben die Entwicklung hin zum ‚wissenschaftlichen Denken‘, erstarrte die bildhafte Symbolik und es entwickelte sich das ‚wissenschaftliche Denken‘. Die Sprache entledigt sich ihres symbolischen Gehalts, es trennen sich Zeichen und Bild, Wahrheit und Kunst. In der

¹¹ Dass insbesondere die Schilderung der Frühgeschichte in der *Dialektik der Aufklärung* nicht überzeugend gerät, wird in der Sekundärliteratur betont (vgl. etwa Anke Thyen 1989). Plausibel aber scheint, sich ein instrumentelles Verhältnis als dominierend vorzustellen, nach dem das materielle Gegenüber einzig in seiner Funktion fürs eigene Überleben interessiert. Der *Intention* nach sind also auch vorwissenschaftliche Umgangsweisen mit Natur auf ihre Beherrschung aus.

Dialektik der Aufklärung heißt es dazu: „Die Trennung von Zeichen und Bild ist unabwendbar. Wird sie jedoch ahnungslos selbstzufrieden nochmals hypostasiert, so treibt jedes der beiden isolierten Prinzipien zur Zerstörung der Wahrheit hin“ (ebd.: 24).

Freilich kann noch bis zum Beginn der Neuzeit von Herrschaft über Natur *im strengen Wortsinne* nicht die Rede sein. Im mimetischen Zeitalter der Schamanen werden Wind und Wetter, Boden und Haustiere ebenso wenig beherrscht, wie im mythischen Zeitalter der Epiker und metaphysischen Mittelalter. Noch bis zum Vorabend der Neuzeit gehen Bauern und Handwerker mit Natur um; sie wirken, naturnotwendig-ewig, auf sie ein, bleiben ihr aber immer auch ausgeliefert. Insofern hat dies vordergründig reichlich idyllische Einwirken weit mehr etwas von einem Kampf – gegen Seuchen etwa, gegen wilde Tiere, die die eigene Herde bedrohen oder gegen Naturkatastrophen. Natur war also – ich erinnere an die *Angst* als dem Motor der Rationalisierung – vertraut und zugleich beängstigend nahe. Von Herrschaft über die Natur kann dann recht eigentlich erst das Wort sein, wo der Mensch sich *explizit* von Natur loslöst, von ihr abrückt; wo etwa Natur unter die ‚ausgedehnten Dinge‘ subsumiert und ihr ein ‚denkendes Ding‘ entgegengestellt wird. Einzig kraft solcher „Selbstdistanzierung des Menschen von Natur“ (Böhme/Böhme 2003: 33) kann er sie zum Objekt seines Befehls machen¹². Und das geschieht wesentlich eben in der frühen Neuzeit, in der die Herrschaft über die Natur zu einem ganz zentralen Thema wird. Natur erscheint in dieser Konstellation als das von Vernunft zu Unterwerfende (vgl. Schmid Noerr 1990: XII).

Mit René Descartes aber vor allem mit Francis Bacon wird das Projekt der Naturbeherrschung wortgewaltig und in großer Klarheit formuliert. Die Neue Wissenschaft des Francis Bacon stellt sich die

¹² Diese Identifizierung durch Abkehr lässt sich am Selbstverständnis des Menschen als *animal rationale* verdeutlichen. Das was den Menschen zum Menschen macht, liegt in seiner Rationalität. Der Mensch mag Natur, mag Tier sein wie andere Lebewesen, Mensch wird er indessen genannt, wo er sich von Natur unterscheidet, wo er sich von seiner Naturhaftigkeit absetzt. Geradezu gesprochen geht es *nicht* darum, diese Differenz wieder einzuziehen, sondern einzig darum, zu zeigen, welche Kosten mit dieser blanken Scheidung verbunden sind!

praktische Aufgabe, die Ursachen und Bewegungen, die verborgenen Kräfte in der Natur zu erkennen, um schließlich die Herrschaft des Menschen über die Natur bis an die Grenzen des überhaupt Möglichen auszudehnen. Der Mensch wird so zum Herren und Eigentümer der Natur, fähig die natürlichen Prozesse systematisch und vollständig zu steuern. Nach und nach wird Bacons Programm mit der Wissenschaft insgesamt assoziiert und uneingeschränkt angewandt in Technologie und kapitalistisch-industrieller Produktion. Der Komplex von Wissenschaft, Technologie und Produktion wird nun angesehen als ein Fortschritt ohne jede natürliche Grenze mit der Tendenz einer schier unendlichen Erweiterung der Handlungssphäre des Menschen. Alle Welt soll seither um das menschliche Ich zusammengezogen sein. Die Welt imaginiert man als „reine(s) Menschenwesen“ (Adorno 1992: 63). Das bedeutet *heute* nicht allein Sumpfgebiete zu Zwecken der Energiegewinnung trockenzulegen oder Öl aus ungeheuren Meerestiefen zu bergen, sondern auch, so William Leiss, „Energie aus Atomkernen zu gewinnen und zu nutzen, Materialien, Chemikalien und Maschinen mit phantastischen Eigenschaften herzustellen und die genetischen Strukturen aller biologischen Wesen zu manipulieren“ (Leiss 2003: 136).

Mit der zunehmenden Intellektualisierung und Rationalisierung der Welt soll es prinzipiell keine geheimnisvollen und unberechenbaren Mächte mehr geben, vielmehr ist man durchdrungen von der Überzeugung, „alle Dinge... durch Berechnen beherrschen“ (Weber 1992: 317) zu können. „Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt“ (ebd.). Auf der Basis der Ausbeutung der Ressourcen sollte, so das Glücksversprechen der Moderne, eine Überfülle an Gütern hervorgebracht und getauscht werden, zu dem Zweck, sich vom Ausgeliefertsein an die natürlichen Gewalten zu befreien. In der Arbeitsteilung des modernen Kapitalismus kulminieren schließlich die unterschiedlichen Produktionsweisen. Allerdings: „Der mit der Industrie verbundene Traum von Freiheit als der völligen Befreiung von aller Stofflichkeit, von der Natur... wird zum Alptraum für all das und all diejenigen, wovon das Kapital sich zu befreien sucht – den Planeten und seine Bewohner“ (Postone 2003: 575f.).

Die Beherrschung der Natur, die wir selbst sind Axel Honneth betont, dass die Kritik der Beherrschung der äußeren Natur für die *Dialektik der Aufklärung* nur die „Einstiegsstufe“ (Honneth 1989: 54) für die Analyse eines Komplementärphänomens abgibt. Denn der zu verdinglichenden und verdinglichten Natur komplementär gegenüber steht eben die zu verdinglichende und verdinglichte Natur, die wir selbst sind, die inwendige Natur, die des Menschen. In anderen Worten korreliert die „Einheit der Natur“ (außer uns) mit einem biographischen Konsistenzbeziehungsweise Identitätszwang¹³. So ist schließlich die Beherrschung des äußeren Natur-Objekts nur dort möglich, wo ihr ein auf Dauer gestelltes Herrschafts-Subjekt gegenübertritt. Um aber diese Dauerhaftigkeit zu gewährleisten muss das Amorphe, das Zerfließende, kurzum das, was am Subjekt selbst naturhaft-objekthaft ist, bezwungen werden. Und das heißt: die kreatürlich-natürlichen Impulse am Menschen werden ausgelöscht.

In gewisser Weise aber wird damit das Unternehmen der Selbsterhaltung, auf das doch die ganze Beherrschung der Natur hinauslaufen soll, selbst zu einem reichlich paradoxen. So zielt doch diese Form der Selbsterhaltung im Kern auf eine Selbstverleugnung. Axel Honneth führt dazu treffend aus, dass es sich hierbei um eine „menschliche Selbstverleugnung und gesellschaftliche Selbsterhaltung“ (Honneth 1989: 54) handelt. Dasjenige, was es eigentlich zu erhalten gilt, nämlich der Mensch, das Individuum, wird verleugnet und geopfert zugunsten der Selbsterhaltung der Gesellschaft. Und so kann die *Dialektik der Aufklärung* auch konstatieren, dass sich die Menschheit furchtbares antun müssen, „bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt. Die Anstrengung, das Ich zusammenzuhalten, haftet dem Ich auf allen Stufen an, und stets war die Lockung, es zu verlieren, mit der blinden Entschlossenheit zu seiner Erhaltung gepaart“ (Horkheimer/Adorno 1995: 40).

¹³ Die *Dialektik der Aufklärung* zeigt sich hier wesentlich inspiriert von der Psychoanalyse Sigmund Freuds.

In ihren historisch-anthropologischen Passagen rekonstruiert die *Dialektik der Aufklärung* also die Geschichte des Subjekts (der Einheit des Menschen) als ein exaktes Komplementärphänomen zur Geschichte des Objekts (der Einheit der Natur). Wo an der äußeren Natur lediglich interessiert, wo man sie packen kann, so gilt dies noch für die Natur des Menschen. Auch an ihr wird alles ignoriert, ja ausgelöscht, was einer instrumentellen Verfügung über die Welt nicht dienlich ist. Und so entspricht einer höchst selektiven Wahrnehmung und Handhabung von äußerer Natur eine nur selektive Durchlassung von Triebregungen der inneren Natur; entspricht der lediglich auf ihre Beherrschbarkeit hin wahrgenommenen Natur, die wir nicht sind, eine beherrschte und sich beherrschende Natur, die wir selbst sind. Solche Disziplinierung begreift die *Dialektik der Aufklärung* als eine „angespannte Distanzierung von Natur“ (ebd.: 120). Horkheimer und Adorno stellen sie als Unterdrückung und auf Verdrängung beruhend bloß und interpretieren sie als oberflächliche Zivilisierung. Und insofern heißt, die Natur *beherrschen*, immer nur sie *krampfhaft* beherrschen. Einzig durch die Selbsterniedrigung des Menschen kraft der Verleugnung der eigenen Naturhaftigkeit gilt ein solches Überleben als möglich. In dieser unheimlichen Welt wird dann noch der eigene Körper angesehen als ein beweglicher Mechanismus; das eigene Fleisch gilt als Polsterung des Skeletts; und „die Sprache hält mit dem Schritt. Sie hat den Spaziergang in Bewegung und die Speise in Kalorien verwandelt, ähnlich wie der lebendige Wald in der englischen und französischen Alltagssprache Holz heißt. Die Gesellschaft setzt mit der Sterblichkeitsrate das Leben zum chemischen Prozeß herab“ (ebd.: 250).

Schier unvorstellbar erscheint heute sich eins zu wissen mit seinem Körper; erscheint, was Marx in seinen Pariser Manuskripten 1844 noch emphatisch beschrieben hatte: „ein *leibliches*, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen...“ zu sein, an „wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben *äußern*“ (MEW Erg. Bd. I: 578; Hervorh. i. Orig.) zu können.

Über den gesellschaftlichen Charakter des Denkens, ja der naturbeherrschenden Praxis überhaupt Die Verdinglichung der Natur, die wir selbst sind und die, die wir nicht sind, stellt nun aber *keine* aus der Zeit gefallene, sozusagen überhistorisch tragische Erscheinung dar. Im Gegenteil „gründet die gesamte logische Ordnung, Abhängigkeit, Verkettung, Umgreifen und Zusammenschluß der Begriffe in den entsprechenden Verhältnissen der sozialen Wirklichkeit, der Arbeitsteilung“ (Horkheimer/Adorno 1995: 28). Was dieser Passage der *Dialektik* folgt, ist der Hinweis auf eine Studie der Ethnologen und Soziologen Emile Durkheim und Marcel Mauss mit dem Titel *Über einige primitive Formen von Klassifikation* (vgl. Durkheim/Mauss 1993), die Horkheimer und Adorno heranziehen, um den „gesellschaftlichen Charakter der Denkformen“ (Horkheimer/Adorno 1995: 28) zu verdeutlichen. Den Überlegungen Durkheims und Mauss' zufolge ist nämlich die logische Hierarchie lediglich ein Ausdruck der sozialen Hierarchie. Hierfür prägen sie den Begriff des „Soziozentrismus“, das heißt die Formen der Klassifikation sind „eine Projektion der vermeintlich naturwüchsigen Gesellschaft über das Individuum auf die Natur“ (Görg 1999: 120; vgl. ebd.: 63ff.)¹⁴. Wo die französische Soziologie allerdings davon ausgeht, dass die Dominanz der Gesellschaft sich aus einer sozusagen zwangsläufigen Abhängigkeit der Individuen von Gesellschaft ergibt, da betonen Horkheimer und Adorno, dass dieser Zustand Ausdruck einer spezifischen, nämlich herrschaftlichen Einrichtung von Gesellschaft ist (vgl. Arnason 1986).

Über die so genannte zweite Moderne Angesichts der Untergrabung der Springquellen allen Reichtums, d.i. „die Erde und (die) Arbeiter“ (MEW 23: 529f.), haben die fortgeschrittenen Industriegesellschaften längst begonnen, sich auch auf ökologische Probleme einzustellen. Ich möchte an dieser Stelle nun ein kurzes Wort verlieren über die gegenwärtige Form

¹⁴ Horkheimer schreibt in seiner *Kritik der instrumentellen Vernunft*: »Die französische Soziologie hat gelehrt, daß die hierarchische Anordnung der primitiven Allgemeinbegriffe die Stammesorganisation und ihre Macht über das Individuum reflektiert. Sie hat gezeigt, daß die gesamte logische Ordnung... gesellschaftliche Verhältnisse und ihre Arbeitsteilung spiegeln« (Horkheimer 1997: 105).

der Beherrschung der äußeren Natur. Ungeachtet der ökologischen Kommunikation ist ein in hohem Maße paradoxer Umgang mit den ökologischen Problemlagen zu konstatieren. Von der Möglichkeit der Abwehr ökologischer Schädigung hat man weithin Abschied genommen; ökologisches Handeln erschöpft sich vornehmlich im Management von Folgeproblemen. Natur, um die es in den Diskussionen beispielsweise um den Klimawandel geht, ist weiterhin „Inbegriff bloßer Objekte“ (Horkheimer 1997: 94), Ding „totaler Ausbeutung“ (ebd.: 107), in andern Worten lediglich nutzbares Substrat einer kapitalistisch betriebener Selbsterhaltung, ja kann als solches auch weiterhin gesellschaftlichen Zwecksetzungen scheinbar beliebig unterworfen werden. Darauf weist Christoph Görg in seinen Überlegungen über die Gestaltung der Naturverhältnisse hin: „Obwohl im Rahmen der ökologischen Problematik zwar durchaus die Erfahrung gemacht wurde, dass dies [die totale Aneignung von Natur; D.L.] nicht unbegrenzt möglich ist, versucht eine *rein technische Optimierungsstrategie* gleichwohl nur *die Naturbeherrschung zu modernisieren*, indem sie mögliche negative Folgewirkungen in Gestalt ökologischer Risiken einzukalkulieren versucht“ (Görg 2004: 219).

So bewegt sich eine zeitgenössische Kommunikation um ökologische Problemlagen in etwa auf dem Niveau des Engelsschen Spätwerks. Friedrich Engels, dem recht eigentlich das Verdienst zukommt, mit Nachdruck gerade auch auf die ökologischen Konsequenzen der kapitalistischen Produktionsweise hingewiesen zu haben (vgl. etwa Fetscher 1980: 139), hat in der postum veröffentlichten *Dialektik der Natur* skizziert wie der Mensch einerseits, im Unterschied zum Tier, durch planmäßiges Handeln der Welt den Stempel seines Willens und seiner Vernunft aufprägt. Im selben Atemzug indes räumt er ein, dass solche Siegeszüge der Gattung Mensch reine Pyrrhussiege sind, denn „für jeden solcher Siege rächt sie [die Natur; D.L.] sich an uns. Jeder hat in erster Linie zwar die Folgen, auf die wir gerechnet, aber in zweiter und dritter Linie hat er ganz andre, unvorhergesehene Wirkungen, die nur zu oft jene ersten Folgen wieder aufheben“ (MEW 20: 452f.). Das beschreibt beinahe weitsichtig den heutigen Umgang mit Natur, bei dem versucht wird, die

zweiten und dritten Linien, von denen Engels handelt, zu berücksichtigen. Ging man am Beginn der Neuzeit noch mit ebensoviel Emphase wie Pathos davon aus, restlos alles an Natur sich unterwerfen zu können, so hat die Hoffnung auf eine vollständige Beherrschung inzwischen ausgedient. Gleichwohl wird das Projekt der Moderne unter den Stichworten „Unsicherheit“ und „Ungewissheit“ eben angesichts der Folgen, das heißt *ohne* den Glauben an eine absolute Rationalität, fortgeschrieben (vgl. Bonß 1993). So wird Görg zufolge „weiterhin eine Berechenbarkeit der Natur angestrebt, nun jedoch als Kontrolle der negativen Nebenfolgen der Naturbeherrschung, z.B. durch Berechnung der Wahrscheinlichkeiten und der möglichen Kosten von Klimaschäden“ (Görg 2003: 131). Es sind dies aber schließlich Folgen und Wirkungen, aus denen die durch den Wert vermittelte Naturbeherrschung nicht heraus kommt.

Ist das aber ein Plädoyer dafür, zur Naturmystik zurückzukehren, Kommunen zu gründen, kein Fleisch mehr zu essen und den lieben langen Tag zu meditieren. Ein Plädoyer dafür, in Zukunft sich in sackleinenen knöchellangen Kutten zu kleiden, das Haar wallen zu lassen und auf Sandalen über seine Scholle zu ziehen. Nicht allein ästhetische Gründe sprechen dagegen. Sicher soll hier kein Aufstand wider die Vernunft im Namen des Lebens oder der Natur vom Zaune gebrochen werden! Die erst vor wenigen Jahrhunderten wirklich erwachte Vernunft, die Mündigerklärung des menschlichen Geistes soll *nicht* auf dem Altar der Großen Mutter Natur als Opfergabe dargebracht werden, um sich von den vermeintlichen Sünden der Neuzeit freizukaufen. Solche Regression führt zu keinem Gedanken über die Probleme des Umgangs des Menschen mit Natur, ja führt zu überhaupt keinem Gedanken, sondern immer weiter in die Ohnmacht und Nichtigkeit des Menschen des modernen Kapitalismus. Geradezu gesprochen: Hinter die einmal erreichte Einsicht der Neuzeit, dass nämlich Natur normativ inkompetent (uns also keine Anleitung für unser Handeln gibt; Natur ist nicht Fundament menschlichen Handelns) und der Mensch der einzige Ort ist, an dem Vernunft sich artikulieren kann – hinter diese Einsicht darf kein Schritt zurück führen. Und dennoch ist inzwischen ganz unübersehbar, zu welch drastischen Folgen diese sehr spezifische Art der Mündigerklärung des Geistes geführt hat.

Beherrschte Naturbeherrschung oder das Eingedenken der Natur im Subjekt

Die problematisch gewordene Naturbeherrschung hebt die Frage nach Emanzipation auf eine neue Stufe. In seiner *Rede über Polen* verkündet Friedrich Engels, „eine Nation kann nicht frei werden und zugleich fortfahren, andere Nationen zu unterdrücken“ (MEW 4: 417). Dieser Gedanke ließe sich hinsichtlich des gesellschaftlichen Verhältnisses des Menschen zur Natur variieren. So kann die Menschheit nicht frei werden und zugleich fortfahren, Natur zu unterjochen, das Projekt der Naturbeherrschung sei es auch sozialistisch gewendet fortzuschreiben. Denn erinnern wir uns: Die Natur beherrschen heißt immer, sie nur zwanghaft beherrschen zu können. Dies hebt die *Dialektik der Aufklärung* ins Bewusstsein. Die Beherrschung der Natur und die Emanzipation des Menschen sind keineswegs als Verbündete anzusehen wie noch die klassische Aufklärung und im Anschluss daran auch die kommunistische und sozialdemokratische Arbeiterbewegung, meinte. Mit dem ganzen Pathos der Aufklärung verkündet beispielsweise Leo Trotzki in *Literatur und Revolution*, dass man „die gegenwärtige Verteilung von Berg und Tal, von Feldern und Wiesen, Steppen, Wäldern und Meeresküsten... keinesfalls als endgültig bezeichnen (darf).“ Und weiter: „Gewisse Veränderungen – und nicht einmal geringe – hat der Mensch bereits im Bild der Natur hervorgebracht; aber das sind im Vergleich zu dem, was kommen wird, nur schülerhafte Experimente... Der sozialistische Mensch will und wird die Natur in ihrem ganzen Umfang einschließlich der Auerhähne und Störe mit Hilfe von Maschinen beherrschen. Er wird Bergen ihren Platz zuweisen und zeigen, wo sie weichen müssen. Er wird die Richtung der Flüsse ändern und Ozeanen Regeln vorschreiben“ (Trotzki 1968: 211f.).

Darüber sind Horkheimer und Adorno hinaus. Sie wissen, dass die *entfesselte* Naturbeherrschung, die *verwilderte* Selbsterhaltung, die noch Trotzki emphatisch feiert, ein zentrales Hindernis einer wirklichen Mündigerklärung des Geistes ist. Solange Natur bloß ‚rein als Gegenstand für den Menschen‘, rein als ‚Sache der Nützlichkeit‘, Formulierungen, die noch beim Marx der Kritik der politischen Ökonomie zu finden sind

(namentlich in den *Grundrissen*), angesehen wird, solange bleibt die Menschheit im Bann der als „Massenracket in der Natur“ (Horkheimer/Adorno 1995: 271) wütenden Gesellschaft¹⁵. Dieser Sorge verleiht auch Horkheimer Ausdruck, wenn er eine seiner Vorlesungen mit den Worten beschließt, „und denken wir selbst den Fall, alle gesellschaftlichen Antagonismen seien überwunden – wäre unser Denken dann damit befriedigt, daß jetzt die Menschheit nichts anderes mehr wäre als eine konfliktlose Aktionsgesellschaft zur gemeinsamen Ausbeutung der Natur“ (Horkheimer; zit. n. Wiggershaus 1996: 15)?

Walter Benjamin, der in seiner Thesen *Über den Begriff der Geschichte* nicht zögerte dem sozialdemokratischen Verständnis von Arbeit als Instrument der Ausbeutung der Natur die frühsozialistischen Utopien eines Charles Fourier entgegenzuhalten¹⁶, gibt einen Hinweis darauf, worauf der Geist zu reflektieren hätte, so es ihm um eine vom Zwang zur Naturbeherrschung ledigen Gesellschaft geht: „Wer möchte aber einem Prügellehrer trauen, der Beherrschung der Kinder durch die Erwachsenen für den Sinn der Erziehung erklären würde? Ist nicht Erziehung vor allem die unerlässliche Ordnung des Verhältnisses zwischen den Generationen und also, wenn man von Beherrschung sprechen will, Beherrschung der Generationenverhältnisse und nicht der Kinder? Und so auch Technik nicht Naturbeherrschung: Beherrschung vom Verhältnis Natur und Menschheit“ (Benjamin 1980: 146f.). Ein vernünftiger Zustand, eine qualitativ andere Gesellschaft wäre danach nur jenseits der eingangs erwähnten schlechten Alternative von Herrschaft, der Unterwerfung des Selbst unter die Natur oder der Natur unter das Selbst, vorstellbar. Natur

¹⁵ Und insofern ist die *Dialektik der Aufklärung* auch als eine Kritik der Marxschen Überlegungen zu lesen; allerdings in einem Akt der Selbstreflexion! Die kritische Theorie wendet sich also sozusagen mit Marx gegen Marx.

¹⁶ „Mit dieser [sozialdemokratisch] positivistischen Konzeption verglichen erweisen die Phantastereien, die so viel Stoff zur Verspottung eines Fourier gegeben haben, ihren überraschend gesunden Sinn. Nach Fourier sollte die wohlbeschaffene Gesellschaftliche Arbeit zur Folge haben, daß vier Monde die irdische Nacht erleuchten, daß das Eis sich von den Polen zurückziehen, daß das Meerwasser nicht mehr salzig schmecke und die Raubtiere in den Dienst des Menschen träten. Das alles illustriert eine Arbeit, die, weit entfernt die Natur auszubeuten, von den Schöpfungen zu entbinden imstande ist, die als mögliche in ihrem Schoße schlummern“ (Benjamin 2000: 148).

wäre so auch das mit dem Geist zu Versöhnende. Solche ‚Resurrektion der Natur‘ aber bleibt, daran darf kein Zweifel bestehen, gebunden an Vernunft, weil, um abschließend noch einmal die *Dialektik der Aufklärung* zu zitieren: „weil Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist“ (Horkheimer/Adorno 1995: 3).

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. 1992: Spengler nach dem Untergang, in: ders.: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. 1995: Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, in: ders.: Soziologische Schriften I, Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. 1997: Negative Dialektik, Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. 2009: Ästhetik (1958/59), Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W./Walter Benjamin 1994: Briefwechsel 1928-1940, Frankfurt am Main.

Benjamin, Walter 1980: Einbahnstraße, in: ders.: Gesammelte Schriften IV.1, Frankfurt/Main.

Benjamin, Walter 2000: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Sprache und Geschichte. Philosophische Essays, Stuttgart.

Böhme, Hartmut, Gernot Böhme 2003: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt am Main.

Bonß, Wolfgang 1993: Ungewißheit als soziologisches Problem oder Was heißt „kritische“ Risikoforschung?, in: Mittelweg 36, 1/1993.

Doyé, Sabine 2005: Rationalität und Verdinglichung: Georg Lukács' Geschichte und Klassenbewußtsein, die Rekonstruktion der Marxschen Ideologielehre und Adornos „Verrat“ an den Quellen eines undogmatischen Marxismus, in: Jahrbuch der Internationalen-Georg-Lukács-Gesellschaft, 9. Jahrgang.

Durkheim, Emile, Marcel Mauss 1993: Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen, in: Durkheim, Emile: Schriften zur Soziologie der Erkenntnis, Frankfurt am Main.

Fetscher, Iring 1980: Überlebensbedingungen der Menschheit. Zur Dialektik des Fortschritts, München.

Frank, Manfred 1982: Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie. I. Teil, Frankfurt am Main.

Garcia Düttmann, Alexander 2004: So ist es. Ein philosophischer Kommentar zu Adornos Minima Moralia, Frankfurt am Main.

Goldman, Lucien 1966: Die Verdinglichung, in: ders.: Dialektische Untersuchungen, Neuwied/Rhein, Berlin.

Görg, Christoph 1999: Gesellschaftliche Naturverhältnisse, Münster.

Görg, Christoph 2003: Nichtidentität und Kritik – zum Problem der Gestaltung der Naturverhältnisse, in: Böhme, Gernot/Alexandra Manzei (Hg.): Kritische Theorie der Technik und der Natur, München.

Görg, Christoph 2004: Postfordistische Transformation der Naturverhältnisse, in: Beerhorst, Joachim u.a.(Hg.): Kritische Theorie im gesellschaftlichen Strukturwandel, Frankfurt am Main.

Görg, Christoph 2005: Jenseits von Naturalismus und Naturbeherrschung. Naturverhältnisse in der Kritischen Theorie, in: AStA der FH Münster (Hg.): „Alle reden vom Wetter. Wir nicht“ Beiträge zur Förderung der kritischen Vernunft, Münster.

Guzzoni, Ute 1981: Identität oder nicht. Zur Kritischen Theorie der Ontologie, Freiburg/München.

Honneth, Axel 1989: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main.

Horkheimer, Max 1997: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt am Main.

Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno 1995: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main.

Jameson, Frederic 1991: Spätmarxismus. Adorno oder die Beharrlichkeit der Dialektik, Hamburg, Berlin.

Jay, Martin 1984: Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas, Oxford/New York.

Krusekamp, Harald 1991: Herrschaft und Naturaneignung in der „Dialektik der Aufklärung“, in: Eickelpasch, Rolf (Hg.): Unübersichtliche Moderne? Zur Diagnose und Kritik der Gegenwartsgesellschaft, Opladen.

Leiss, William 2003: Naturbeherrschung: die größte politische Tragödie der Neuzeit, in: Böhme, Gernot, Alexandra Manzei (Hg.): Kritische Theorie der Technik und der Natur, München.

Lukács, Georg 1920: Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Neuwied/Rhein, Berlin.

Lukács, Georg 1968: Geschichte und Klassenbewußtsein, in: ders.: Georg Lukács Werke. Frühschriften II. Band 2, Neuwied/Rhein, Berlin.

Marx-Engels-Werke (MEW) 1956ff., Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK des SED (Hg.), Berlin.

Postone, Moishe 2003: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg im Breisgau.

Ritsert, Jürgen 1997: Das Nichtidentische bei Adorno. Substanz- oder Problembegriff?, in: Zeitschrift für kritische Theorie 4/1997.

Rousseau, Jean-Jacques 1981: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit der Menschen, in: ders., Sozialphilosophische und politische Schriften, München.

Schmid Noerr, Gunzelin 1990: Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses, Darmstadt.

Thyen, Anke 1989: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, Frankfurt am Main.

Türcke, Christoph 2000: Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, Lüneburg.

Trotsky, Leo 1968: Literatur und Revolution, Berlin.

Weber, Max 1982: Wissenschaft als Beruf. Geistige Arbeit als Beruf, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftsgeschichte, Tübingen.

Wiggershaus, Rolf 1996: Antagonistische Gesellschaft und Naturverhältnis. Zur Rolle der Natur in Horkheimers und Adornos Gesellschaftskritik, in: Zeitschrift für kritische Theorie, 3/1996.