

- H.L. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 1907.
 F.X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 4. Band der Encyclopédie des Sciences Médicales, Paris 1835.
 F. Duque, *La notte profonda della scienza e il giorno superficiale delle scienze*, in G.G. Di Tommaso Cantillo/V. Vitiello (Hg.), *Logica ed Esperienza. Studi in ricordo di Leo Luggerini*, Napoli 2008, 15–39.
 B. Garvey, *Philosophy of Biology*, Stoksfeld 2007.
 M. Gerhard, *Zur logischen Funktion des Lebens*, in: Hegel Jahrbuch 2006, 159–163.
 G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 20, hg. von W. Bonsiepen/H.-C. Lucas, Hamburg 1992.
 Ders., *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die Subjektive Logik oder Lehre vom Begriff* (1816), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hg. von F. Hogemann/W. Jaeschke, Hamburg 1981.
 D.L. Hull, *The history of the philosophy of biology*, in: M. Ruse (Hg.), *The Oxford handbook of Philosophy of biology*, Oxford 2008, 11–33.
 L. Illetterati, *Hegels Kritik der Metaphysik der Naturwissenschaften*, in: *Hegel Studien Beibef 50* (2009), 178–205.
 H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, in: *Schriften*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1989.
 A. Nuzzo, *Leben and Leib in Kant and Hegel*, in: *Hegel Jahrbuch* (2007), 97–101.
 A. Sell, *Die unmittlere Idee in Hegels «Wissenschaft der Logik»*, in: *Hegel Jahrbuch* (2006), 174–179.
 Dies., *Vom Spiel der Kräfte zur Bewegung des Lebens*, in: *Hegel Studien Beibef 50* (2009), 89–100.
 P. Stekeler-Weithofer, *Gebört das Leben in die Logik?*, in: H. Schneider (Hg.), *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*, Frankfurt a.M. 2004, 157–188.
 G. Toepfer/U. Krohs, *Philosophie der Biologie. Eine Einführung*, Frankfurt a.M. 2005.
 G.R. Treviranus, *Biologie; oder die Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzten*, I, Göttingen 1802.
 V. Verra, *L'arte e la vita nell'estetica hegeliana*, in: V. Verra, *Su Hegel*, Bologna 2007, 305–319.

Natur(-) und Herrschaft(skritik). Adornos Naturphilosophie zwischen Geschichtsspekulation und Erkenntniskritik

Folgende Ausführungen gehen in einem Dreischritt vor, der auf der Annahme beruht, dass im gesamten Werk Adornos zwei verschiedene Perspektiven auf den Begriff der Natur zu finden sind: eine geschichtsphilosophische und eine erkenntnistheoretische. Zuerst werde ich Adornos Naturphilosophie unter dem Aspekt ihrer geschichtsphilosophischen Dimensionen skizzieren, worauf folgend ich mich ihren epistemologischen Aspekten annehme. Abschließend werde ich den politischen Charakter von Adornos kritischer Naturphilosophie beleuchten. Das Darzulegende basiert auf der auszuführenden These, dass Adornos Naturphilosophie in sich bisweilen ausgesprochen widersprüchlich strukturiert ist, ihr avanciertes Argumentationsniveau nicht aber museales Erbe, sondern einen gültigen und fortzuführenden Stand der Reflexion darstellt. Diese Aktualität kristallisiert sich aber nur vor dem Hintergrund einer Kritik heraus, die Adornos Widersprüche sichtbar und somit prozessierbar macht: Den wesentlichen Intentionen Adornos begründet die Treue zu halten, verlangt eine Kritik an denjenigen Argumentationsfiguren, die dem Fortschritt der Reflexion im Wege stehen.¹

Natur als geschichtsphilosophische Spekulationsfigur

Adornos geschichtsphilosophischer Naturbegriff samt seiner konstitutiven Aporien, die keine dialektisch aufhebbareren Widersprüche sind, durchzieht sein gesamtes Werk. Dieser kann von seinem frühen Vortrag *Die Idee der Naturgeschichte* (1932) bis zu einem seiner letzten Aufsätze, *Zu Subjekt und Objekt*

¹ Ich werde bisweilen bewusst überpointieren, um die Kernproblematik der Argumentation im grellen Licht erscheinen zu lassen. Die dabei womöglich überhöhten Farbnuancen ver-schiebe ich in die Fußnoten, wo Widersprüche, Differenzierungen und weiterführende Erläuterungen sichtbar gemacht werden. Der Text ist eine überarbeitete und um Fußnoten ergänzte Fassung des Vortrags „Adornos Naturphilosophie zwischen Erkenntniskritik und Geschichtsspekulation“, den ich auf dem Workshop „Wie menschlich ist die Wissenschaft an der Universität Oldenburg am 6.2.2009 gehalten habe. Die Fußnoten sind nicht gerade leserfreundlich und haben bisweilen Exkurscharakter. Mir scheinen die dort angeführten Erläuterungen allerdings notwendig: Es geht um Grundsätzliches, welches Verkürzungen nicht verträglich ist. Der Fließtext freilich beansprucht, auch für sich und ohne die Anmerkungen verständlich und argumentativ konsistent zu sein.

(1969), seinem Vermächtnis², verfolgt werden.³ Adornos primäre Fragestellung ist die nach dem „Naturcharakter der Geschichte“.⁴ In der *Idee der Naturgeschichte* bringt Adorno, unter Rekurs auf Benjamin, Natur und Geschichte auf dem gemeinsamen Nenner der „Vergänglichkeit“, welches ihr „Verhältnis“⁵ dialektisch vermittelt. Nicht nur ist Natur nicht jenseits von Geschichte wie Geschichte nicht außerhalb der Natur. Die Natur als „Schädelsstätte“⁶ wird vielmehr selbst zur Allegorie des Geschichtlichen, wie die Geschichte im geschichtlich produzierten Schein des naturhaften „Schicksals, unter den Formen von Hybris und Verblendung“, gefangen ist: Geschichte als „zweite Natur“⁷. Zentral ist folglich der Gedanke, dass Natur und Geschichte keine Gegensätze sind und dass dieser das Schicksal widerfahren ist, in Natur befangen zu bleiben und sie selbst als die ewige Wiederkehr des Gleichen zu reproduzieren. Diese „Verflechtung [...] von Natur und Naturbeherrschung“⁸ gilt es genauer zu explizieren.

Die Philosophin Ute Guzzoni rekonstruiert einen negativ-hegelianischen Dreischritt in Adornos naturgeschichtsphilosophischer Spekulation, der den Rahmen meiner Konkretisierung von Adornos schillerndem Naturbegriff abgibt: Adornos Natur „ist zum einen die zu bezwingende und zu beherrschende Natur, solange nämlich, als die Menschen in ihr befangen und ihr verfallen sind [...]“. Als beherrschte und disziplinierte ist sie dann zweitens *beschädigte Natur*, und zwar als äußere, dem Menschen gegenüberstehende, wie als innere, menschliche Natur. Gerade als solche vermag sie dann jedoch schließlich drittens zum Potential [...] eines möglichen anderen, *versöhnten* In-der-Welt-seins zu werden.⁹ Im

² Vgl. zu diesem grundlegenden Aufsatz auch H. Knoll/J. Rüsert, *Das Prinzip der Dialektik. Studien über strikte Antinomie und kritische Theorie*, Münster 2006, 75ff.

³ Da Adornos Argumentation keiner bestimmten Werkphase zuzuordnen ist, wird im Folgenden darauf verzichtet, diese in dem jeweiligen werkgeschichtlichen Kontext zu situieren oder sie chronologisch zu rekonstruieren.

⁴ Th. W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1997, 345–65, hier 361.

⁵ Ebd., 360.

⁶ Ebd., 360.

⁷ Ebd., 364.

⁸ Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M. 2003, 21.

⁹ U. Guzzoni, *Sieben Stücke zu Adorno*, Freiburg 2003, S. 82f. Guzzoni, die Heidegger nicht weniger nahe steht als Adorno, ist eine der wenigen, die sich explizit mit Adornos Naturbegriff auseinandersetzt. Dabei problematisiert sie insbesondere Adornos Begriff der Urmatur als chaotischen Schrecken, der zum einen nicht durchgängig einleuchtet und zum anderen die im Folgenden beschriebene Dialektik notwendiger Herrschaft zeitigt. Vgl. neben dem angeführten Werk auch dies., *Grauen und Verlockung: Zur Natur im Odysseus-Exkurs der Dialektik der Aufklärung*, in: W. Erte u.a. (Hg.), Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens, Freiburg/München 2004, 57–71. „Der Begriff der Natur schillert äquivok“ schreibt Gunzelin Schmid Noerr in seiner grundlegenden Studie, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt 1990, 37. Zum einen wird Natur „deskrip-

Folgenden werde ich diese drei Naturbegriffe und ihr präkares Verhältnis zueinander samt ihrer inneren Widersprüche rekonstruieren.

Adornos Begriff der Urmatur beschreibt diese mit nietzscheanischem Ges-
tus¹⁰ als chaotische „Übermacht“¹¹, in der keine Freiheit, sondern allein Schrecken und universelle Urangeht herrschen. Der Schrecken der Urgeschichte des Menschen ist, dass dieser dem wilden und gnadenlosen Treiben der Naturkräfte heillos ausgeliefert ist. Die unversöhnte Urmatur ist ein geistloser Zustand unmittellbarer Herrschaft, in dem nur ein Gesetz herrscht: Das „Fressen und Gefressenwerden“¹², das brutale Recht des Stärkeren, welcher sich selbst auf Kosten des Unterlegenen erhält. Eine Rückkehr zu dieser dionysischen Urmatur wird daher von Adorno kategorisch ausgeschlossen. Ihr mächtiger Lockruf – ein „Ruf des Schreckens“¹³ – verheißt allein einen „Schein von Glück“¹⁴, dessen Wesen die Resurrektion von unmittellbarer Herrschaft und Gewalt ist: „Das Bild eines zeitlich oder außerzeitlich ursprünglichen Zustands glücklicher Identität von Subjekt und Objekt aber ist romantisch; zuzeiten Projektion der Sehnsucht, heute nur noch Lüge. Ungeschiedlichkeit, ehe das Subjekt sich bildete, war der Schrecken des blinden Naturzusammenhangs [...]“. Das neue Grauen, das der Trennung, verklärt denen, die es erleben, das alte, das Chaos, und beides ist das Immergleiche. [...] Würde es [das Subjekt; d.Verf.] liquidiert, anstatt in einer

tiv“ (unmittelbarer und bewusstloser Zwang), zum anderen „normativ“ (herrschtsfreie Nichtidentität) verstanden: „Unvermittelt stehen sich ein diagnostischer Materialismus (Gefangensein in den Gesetzen erster und zweiter Natur) und ein kritischer Materialismus (Intention der Abschaffung jener Gesetze) gegenüber.“ (Ebd., 38). Dieser Sachverhalt, der im Folgenden Bestätigung erfährt, zeigt sich bisweilen in konzentrierter Form: „Natur an sich ist weder gut, wie die alte, noch edel, wie die neue Romantik es will. Als Vorbild und Ziel bedeutet sie den Widergeist, die Lüge und Bestialität, erst als erkannte wird sie zum Drang des Daseins nach seinem Frieden [...]“. Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 287. Das Eingedenken der Natur zielt also weder auf eine ursprünglich-unentfremdete Welt, noch perhorresziert dieses die Reflexion. Vgl. G. Schmid Noerr, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*, a.a.O. (Fn. 9), 60ff.

¹⁰ Die Bedeutung Nietzsches für Adorno ist kaum zu überschätzen. Vgl. hierzu als gelungene Übersicht N. Rath, *Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos*, in: W. v. Reijen/G. Schmid Noerr (Hg.), *Vierzig Jahre Flaschenpost. Dialektik der Aufklärung 1947–1987*, Frankfurt a.M. 1987, 73–110. Ausführlich geht dieser Verbindung K. Maras nach, *Vernunft- und Metaphysikkritik bei Adorno und Nietzsche*, Diss. Tübingen 2002. Die Bedeutung Nietzsches für eine kritische politische Theorie habe ich selbst in einem Anknüpfungsvorschlag seiner Philosophie aus der Perspektive von Marx und Adorno dargelegt. Vgl. H. Wal-lat, *Das Bewusstsein der Krise. Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nichtidentischen in der politischen Theorie*, Bielefeld 2009.

¹¹ Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 37.

¹² Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften* 6, 349.

¹³ Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 38.

¹⁴ Ebd., 86.

höheren Gestalt aufgehoben, so bewirkte das Regression [...] auf reale Barbarei.“

15

Durchaus folgerichtig musste der Mensch sich aus dieser Herrschaft der Natur befreien und den „Schritt vom Chaos zur Zivilisation“¹⁶ auf dem „Weg [...] von Gehorsam und Arbeit“¹⁷ gehen. Dies tat der Mensch, indem er Natur qua Herrschaft bezwang, was aber, so die berühmte Zentralthese der *Dialektik der Aufklärung*, nur die ungebrochene Macht der unversöhnten Natur, d.h. die „Herrschaft des blind Objektiven“¹⁸, repetiert(e): „Die Gesellschaft setzt die drohende Natur fort als den dauernden, organisierten Zwang, der, in den Individuen als konsequente Selbsterhaltung sich reproduzierend, auf die Natur zurückschlägt als gesellschaftliche Herrschaft über Natur.“¹⁹ Die Katastrophe der (abendländischen) Zivilisation besteht für Adorno darin, dass diese den unmittelbaren Naturzwang mit Zwang brach, was, so die dialektische Kernthese, „die mythische Gewalt des Natürlichen [...] erweitert reproduziert“²⁰. Kultur ist unbewusste und undurchschaute Fortsetzung der Natur (mit anderen Mitteln): „Tautologie des Schreckens“²¹. Je mehr der Mensch versuchte, qua „rationale[re] Praxis“²², „Arbeit“²³ und „Wissenschaft“²⁴ sich die Natur zu unterwerfen, desto tiefer grub er sich in ein naturgeschichtliches Verhängnis ein: „Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur umso tiefer in den Naturzwang hinein.“²⁵ Als nicht reflektierte und ungebrochene Herrschaftsgeschichte triumphiert am Ende das Urprinzip Herrschaft, da auf die der Natur immer nur mit der eigenen geantwortet wird: „Was die Menschen von der Natur

15 Th.W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, in: *Gesammelte Schriften* 10.2., 741–58, hier 743. Vgl. hierzu bes. Adornos Interpretation der Versuchung des Odysseus und seiner Gefährten durch das Glück der Lotophagen und die Verführungskünste der Kirke: *Dialektik der Aufklärung*, 86ff. Kritik an Adornos Ausführungen liefert Guzzoni. Vgl. die in Fn. 9 angeführten Arbeiten. Gegenüber Guzzonis (Über)Betonung negativ-hegelianischer Erblast in Adornos Ausführungen sei aber auch an die berühmte Sentenz der *Minima Moralia* erinnert, die in einem gewissen Kontrast zu Adornos Bann reiner Kreativität (vgl. dazu unten Fn. 68) steht: Die „erfüllte Utopie“ sei der „ewige Frieden“. Fern der Arbeit „auf dem Wasser liegen und in den Himmel schauen“. (Th.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus einem beschädigten Leben*, in: *Gesammelte Schriften* 4, 179). Von daher sei „menschlich gerade der Ausdruck der Augen, welche denen des Tiers am nächsten sind, der kreaturhaften, fern von der Reflexion des Ichs. Am Ende ist Seele selber Sehnsucht des Unbesetzten nach Rettung.“ (Ebd., 194).

16 Th.W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 39.

17 Ebd., 57.

18 Ebd., 22.

19 Ebd., 211.

20 Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O. (Fn. 12), 341.

21 Th.W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 38.

22 Ebd., 210.

23 Ebd., 41.

24 Ebd., 40.

25 Ebd., 35.

lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. Nichts anderes gilt.“²⁶ Natur ist nun gleichsam die sich qua der Menschheit selbstschädigende Natur, die als beherrschte sowohl als innere als auch äußere durch ihr eigenes Prinzip – Herrschaft – substantiell beschädigt ist. Menschliche Geschichte wird folglich in all ihren Sphären – von der Subjekt-konstitution²⁷, über Wissenschaft²⁸ und Ökonomie bis zur Politik – zur Natur-

26 Ebd., 26.

27 „Die Herrschaft des Menschen über sie selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vermichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistung der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll.“ (Th.W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 78). Vgl. zu dieser Dialektik ebd., 49f., 56f., 70, 72, 78, u. 91f. Vgl. auch die (kritischen) Ausführungen von G. Mensching, *Urgeschichte des Subjekts. Variationen über ein Thema von Adorno*, in: P. Geiger/M. Schmitz-Emans (Hg.), *Protos im Spiegel. Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2003, 261–71. Adorno dekonstruiert das Subjekt (bes. in späteren Schriften) weniger zivilisationspsychologisch als gesellschaftskritisch. An die Stelle ursprünglicher Naturverfallenheit tritt die totale Vergesellschaftung: „In der individualistischen Gesellschaft [...] verwirklicht nicht nur das Allgemeine sich durchs Zusammenspiel der Einzelnen hindurch, sondern die Gesellschaft ist wesentlich die Substanz des Individuums.“ (Th.W. Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O. (Fn. 15), 16). Dies ist primär gegen den Individualismus der Psychologie und der soziologischen Handlungstheorie gerichtet, welche der Übermacht der sozialen Objektivität nicht gerecht wird. Bei aller apokalyptischen Diktion ist indes festzuhalten, dass es Adorno stets um die Stärkung des Subjekts geht, welches als autonomes noch gar nicht ist: „Subjekt wäre erst [...] was aus der eigenen Kraft, die der Identität sich verdankt, deren Verschaltung von sich abgeworfen hätte.“ (Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, 274). Für eine differenzierte Darstellung von Adornos Soziologie des Individuums vgl. J. Ritsert, *Soziologie des Individuums. Eine Einführung*, Darmstadt 2001, 135ff.

28 Nicht nur werden die „ewig gleichen Naturprozesse“ den Beherrschten gewaltsam „als Rhythmus der Arbeit [...] eingebleut“, sondern ihre begriffliche Durchdringung selbst ist Fortsetzung des „gesellschaftlichen Zwangs.“ (Th.W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 43). „Noch die deduktive Form der Wissenschaft spiegelt Hierarchie und Zwang.“ Von daher sei es die „Einheit von Kollektivität und Herrschaft [...] die in den Denkformen sich niederschlägt.“ (Ebd., 44). Denken selbst sei „Zwangsmechanismus“, in welchem sich „Natur fortsetzt und reflektiert“ (ebd., 62): „Die Ausschließlichkeit der logischen Gesetze stammt [...] in letzter Hinsicht aus dem Zwangscharakter der Selbsterhaltung.“ Ebd., 53. Günther Menschling kommentiert in seiner Interpretation der *Dialektik der Aufklärung*, der meine Ausführungen Wesentliches verdanken, diese Ableitung des Denkens: „Die Denkformen und die Ordnung, die sie begründen, haben ihren vergessenen zureichenden Grund in ihrem Gegenteil, in der Vernunft usurpativer Gewalt. Damit hat die ‚Dialektik der Aufklärung‘ das Problem, Vernunft aus etwas herzu-leiten, was sie nicht ist.“ (G. Menschling, *Zu den historischen Voraussetzungen der ‚Dialektik der Aufklärung‘*, in: M. Löbigs/G. Schweppenhäuser, (Hg.), *Hamburger Adorno-Symposion*, Lüneburg 1984, 25–45, hier 28). Zu der Problematik der Ableitung des Denkens aus Natur und/oder Gesellschaft vgl. ders., *Urgeschichte des Subjekts*, a.a.O. (Fn. 27), 267–69. Vgl. auch ders., *Principia per se nota und eingeborene Ideen. Zum Ursprungsmythos der Vernunft*, in: G. Kapriev/G. Mensching (Hg.), *Vernunft und Offenbarung in der lateinischen und byzantinischen Tradition*, Sofia 2006, 25–40. Die ‚Entdeckung‘ der logischen Gesetze steht

geschichte und zur Variante des Urprinzips, dem die „Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen“²⁹ zu Grunde liegt. Adorno findet in seiner Geschichte des „Sündenfall[s] der Menschheit“³⁰ daher auch konsequent zu theologisch konnotierten Begriffen: Geschichte als Bann, Fluch und Verhängnis, in der „die Beherrschung der Natur drinnen und draußen zum absoluten Lebenszweck“³¹ wird.

Diese zivilisationskritische Naturgeschichtsspekulation erweist sich nicht nur als radikal libertär und dementsprechend sensibilisiert für alle Formen und Gestalten von Herrschaft, was ihre bewahrenswerte Intention ausmacht, sondern auch als reduktiv und widersprüchlich, was wiederum die intendierte Kritik in ihrem Gehalt nicht unberührt lässt:

Zum Schreckensbild der Urmatur ist anzumerken, dass die Universalisierung einer ur-menschlichen Urangst vor der Natur, die diese zwangsläufig nur als das zu beherrschende Andere zu erfahren erlaubt, *Behauptung* mit Folgen ist: Einerseits entspricht Adornos Bild von der Urmatur und ihrer Wahrnehmung durch die ‚Primitiven‘ keineswegs dem Wissen der kritischen politischen Ethnologie als auch der Mythenforschung. Adornos Spekulation über die Naturerfahrung vor-

freilich im Kontext spezifischer Herrschaftsverhältnisse: „Die formale Bestimmung von Wahrheit als Allgemeinverbindlichkeit der Rede ist verwiesen auf den historischen Prozess der Herstellung einer politischen Öffentlichkeit, wenn auch nicht aus diesem begründbar. [...] Die antike Gestalt der politischen Einheit der Subjektivität setzt die Befreiung der vernünftigen Subjekte von körperlicher Arbeit und [...] die Ausübung herrschaftlicher Gewalt auf die Produzenten voraus, und diese Voraussetzung ist selbst nur gewährleistet durch den Zusammenhalt aller Bürger gegen die Sklaven.“ (K.W. Schmidt, *Logik und Polis: zum Verhältnis von Vernunft, Recht und Herrschaft in der griechischen Antike*, Diss. Hannover 1982, 120f.). Allerdings wird in der *Dialektik der Aufklärung* fälschlicherweise die Differenz zwischen Genesis, Geltung und Funktion der Logik eingegeben. Aus der Tatsache, dass die Reflexion auf die logischen Formen unter spezifischen Herrschafts- und Gewaltverhältnissen stattfindet, wird geschlossen, dass jene selbst nichts als Formen von Herrschaft seien. Hieraus folgt notwendig die wohl kaum intendierte Aporie, dass entweder beide rational, Herrschaftskritik mithin irrational ist, oder irrational sind, was aber hieße, dass die Kritik an Herrschaft sich aus einem Jenseits menschlicher Erkenntnis begründen müsste. Der späte Adorno kontaminiert zudem bei dem Versuch, das Transzendentalsubjekt abzuleiten, die naturgeschichtlich-zivilisationstheoretische mit einer gesellschaftstheoretischen Argumentation, die von A. Sohn-Rethel inspiriert ist: die Denkform in der Warenform wiederzufinden. Adorno interpretiert Kants transzendente Bestimmungen zugleich als Ausdruck des „Funktionszusammenhangs der Gesellschaft“ und des Prinzips der „Selbsterhaltung der Gattung“. (Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O. (Fn. 12), 180). Dass beide Erklärungen weder für sich noch zusammen überzeugen können, hat luzide herausgearbeitet A. Bargholz, *Identität und objektiver Widerspruch. Zum Problem immanenter Kritik in Adornos Negativer Dialektik*, in: D. Behrens, *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie*, Freiburg 2005, 157–215.

²⁹ Th.W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 31.

³⁰ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O. (Fn. 12), 316.

³¹ Th.W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 55.

zivilisatorischer Vergesellschaftung unterschlägt sowohl die Rationalität des ‚Wilden Denkens‘ (Levi-Strauss), die (arbeitsfeindliche) Muße und den herrschaftskritischen Geist³² der ‚Primitiven‘ – Marx und Engels sprachen bekanntlich noch vom Urkommunismus – als auch andere Erklärungsversuche der Mythen. Diese sind nämlich in ihrer ganzen Farbenpracht nur schwer auf den grauen Generalnenner einer Vorform der wissenschaftlichen Beherrschung der Natur qua identifizierendem Wissen zu bringen.³³ Andererseits, was an die Substanz von Adornos Interpretation und ihrer intendierten Kritik reicht, wird zum einen das Unheil der sich zur Naturgeschichte transformierenden Geschichte nicht mehr immanent-materialistisch erklärt, sondern als Folge eines (meta)physischen Fluchs. Im Angesicht von Adornos Schreckens-Begriff der Urmatur ist die menschliche Reaktion auf die brutale Naturgewalt, mit Gewalt und List, Arbeit und Wissenschaft zu antworten, nicht nur verständlich, sondern zwingend, weil letztlich selbst eine Kausalität der Natur: „Das Wesen der Aufklärung ist die Alternative, deren Unausweichlichkeit die der Herrschaft ist. Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter Natur oder der Natur unter das Selbst.“³⁴ Eine solche Naturalisierung von perennierendem Leiden, Herrschaft und Gewalt, welche sich unter der Hand zum natürlich-übernatürlichen Schicksal wandeln, lässt aber, ganz der Intention des Philosophen des Eingedenkens zuwider, die menschlichen Opfer der Geschichte als notwendig erscheinen. So negativ und herrschaftskritisch Adornos Argumentation fundiert ist, der ihr zu Grunde liegende Begriff einer ursprünglichen »Naturverfallenheit«³⁵ schlägt, wenn man ihn konsequent zu Ende denkt, in eine naturgeschichtliche Rechtfertigung – das Letzte, was Adorno wollte – der ewigen Wiederkehr des Gleichen um: Die »Einheit« von »Geschichte« sei »die von

³² Zu den ‚primitiven‘ „Gesellschaften der Arbeitsverweigerung“ und ihres Kampfs gegen den Staat“ vgl. P. Clastres, *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1976, 186 u. 209. Vgl. zur ‚regulierten Anarchie‘ (C. Sigrist) und ihrer institutionellen Verankerung auch R. Haude/T. Wagner, *Herrschaftsfreie Institutionen. Studien zur Logik ihrer Symbolisierungen und zur Logik ihrer theoretischen Legung*, Baden-Baden 1999. Vgl. Ferner (samt des wichtigen Vorworts von Wolf-Dieter Narf) S. Diamond, *Kritik der Zivilisation. Anthropologie und die Wiederentdeckung des Primitiven*, Frankfurt a.M./New York 1976.

³³ Das Verhältnis von Mythos und Aufklärung ist bekanntlich bei Adorno und Horkheimer dialektisch konzipiert. Vgl. zu dieser Dialektik J. Rüsert, *Dimensionen des Vernunftbegriffs in der ‚Dialektik der Aufklärung‘*, bes. 20ff. Der Text ist einsehbar unter: www.rtsert-online.de. Wie der Mythos schon aufklärend „darstellen, festhalten, erklären“ (Th.W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 30) will, so wird Aufklärung mythisch in der Reproduktion vermeintlicher Notwendigkeit. Kritisch zu Adornos Mytheninterpretation äußern sich (knapp) H. Heit, *Der Ursprungsmythos der Vernunft. Zur philosophisch-historischen Rekonstruktion des griechischen Wunders*, Würzburg 2007, 76–78, und (ausführlich) H. Hesse, *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*, Frankfurt a.M. 1984, S. 117ff.

³⁴ Th.W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 55.

³⁵ Ebd., S. 20.

Naturbeherrschung, fortschreitend in die Herrschaft über Menschen und schließlich über inwendige Natur. Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe.³⁶

Adornos Spekulation führt zur Universalisierung von Herrschaft: Ihr historisch-kontingenter, menschliche Willkür voraussetzender Charakter geht verloren, wenn sie Fortsetzung von Naturzwang und somit notwendig ist.³⁷ Seine

³⁶ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O. (Fn. 12), 314.

³⁷ Adorno meint in der *Negativen Dialektik*, dass es Sinn macht, „im Trüben der Frühgeschichte“ zu fischen: „Nicht müßig sind Spekulationen, ob der Antagonismus im Ursprung menschlicher Gesellschaft, ein Stück prolongierter Naturgeschichte, als Prinzip *homo homini lupus* ererbt [...]; und ob, wäre er entsprungen, aus den Notwendigkeiten des Überlebens der Gattung folgte und nicht gleichsam kontingent, aus archaischen Willkürakten von Machtergreifung.“ (Ebd., 315). An anderer Stelle sieht Adorno das hiermit verbundene Problem sehr deutlich: „Wenn nämlich die Geschichte von vornherein ihren antagonistischen Charakter auf Grund der Ökonomie, das heißt auf Grund der Bedürfnisse der Selbsterhaltung des Lebens, gefunden hat, dann wird dadurch retrospektiv jedenfalls der Antagonismus in einem gewissen Sinne so gerechtfertigt, wie in der Hegelschen metaphysischen Logik die historische Negativität gerechtfertigt wird. Wenn dagegen umgekehrt die ökonomischen Verhältnisse und die ökonomischen Antagonismen selber das Produkt ursprünglicher Herrschaft wären, dann wäre gleichsam die Notwendigkeit darin eine der geschichtlichen Totalität, dem Lebensprozeß der Gesellschaft äußerliche; sie wäre, wie man ordinär sagen könnte: ein Unglücksfall gewesen [...]“ (Th.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt a.M. 2006, S. 78f.). Adorno unterschiebt diese Problematik allerdings Marx und Engels. Es ist nicht zu bestreiten, dass bei aller Kritik Marx und wohl noch mehr Engels immer wieder und trotz bisweilen besseren Wissens Adorno Probleme der eigenen Theorie Marx, die dessen reifer Theorie gerade nicht inhärieren. Auch wenn Marx nicht von ‚archaischen Willkürakten der Machtergreifung‘ spricht, die Adorno wohl Nietzsches *Genealogie der Moral* entnommen hat, so ist für die *Kritik der politischen Ökonomie*, die eben nicht mit einem zur Weltanschauung erstarrten evolutionistischen *HistoMat* zu verwechseln ist, dreierlei konstitutiv: 1.) Die zwanghafte Dynamik der Geschichte und der sozialen Evolution ist Produkt und Resultat der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer Gesetzmäßigkeiten. Diese datiert aber nicht in die Urgeschichte oder in die unmittelbaren Herrschaftsverhältnisse der frühen Hochzivilisationen zurück. Am Anfang des Kapitalismus steht nicht die eherne Notwendigkeit der Produktivkraftentwicklung, sondern die kontingente Gewalt der ‚sog. ursprünglichen Akkumulation‘, die im stummen Zwang der Verhältnisse aufgehoben wurde und sich in den Strukturen von Staat und Kapital sedimentierte. Sein Anfang wie seine Dynamik sind also keinem transhistorischen Geschichtsgesetz der Produktivkraftentwicklung geschuldet, sondern einer zufälligen historischen Konstellation, die in der Tat durch brutale Willkür gekennzeichnet ist und sich folgenreich zu einem sich selbst reproduzierenden System formierte. 2.) Nicht weniger bedeutend ist, dass Marx eben nicht die *Ökonomie*, sondern die Funktionalität der *kapitalistischen* Produktionsweise analysiert: Nur im Kapitalismus ist die Spezifik *warenproduzierender* Arbeit principium synthesis der Gesellschaft, und nur hier ist die Ökonomie ein eigenständig gesetztes, funktional-differenziertes ‚System‘. Dass jede Gesellschaft sich materiell erhalten muss, versteht sich von selbst. Dies heißt aber keineswegs, dass es in anderen Gesellschaftsformationen eine dem Kapitalismus *äquivalente* gesellschaftsstrukturierende ökonomische ‚Basis‘ gibt. Von Arbeit und Ökonomie in vor-kapitalistischen Gesellschaften als Basis zu sprechen, macht nur beschränkt Sinn: als Ver-

Naturspekulation entdifferenziert: Aus der Notwendigkeit des menschlichen Stoffwechsels mit Natur folgt nicht zwingend ihr herrschaftsförmiger Charakter und auch nicht dessen unmittelbare Fortsetzung in soziale Herrschaftsverhältnisse. Unter der Hand wird Arbeit an sich zur instrumentellen Gewalt. Nicht mehr ihre Subsumtion als Lohnarbeit unter den Verwertungsprozess des Kapitals steht zur Disposition, sondern die, elementar verstanden, unaufhebbare menschliche Naturaneignung als solche. Es ist zwischen Formen von Zweckrationalität zu unterscheiden, welche in gewisser Hinsicht jede Form von Vergesellschaftung benötigen, und deren Transformation in pure Instrumentalität, die ein Kennzeichen der realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital ist. Dies geht aber verloren, wenn apodiktisch ausgesagt wird: „Macht und Erkenntnis sind synonym.“³⁸ Was in Adornos naturgeschichtsphilosophischer Dialektik der „Zivilisation“, deren „Sieg [...] über Natur, [...] alles in bloße Natur verwandelt“³⁹, unter den Tisch fällt, ist folglich die – gesellschaftstheoretisch entscheidende – Differenz zwischen allen Formen vorkapitalistischer Vergesellschaftung und der sozialen und historischen Spezifik der kapitalistischen Moderne.⁴⁰ Adorno unterliegt

weis auf die Naturnotwendigkeit des Mensch-Natur-Stoffwechsels. Mitnichten soll hiermit bezweifelt werden, dass das „Mittelalter nicht zum Katholizismus und die antike Welt nicht von der Politik leben konnte“ und dass die „Art und Weise“ war, wie die Menschen ihr „Leben gewannen“, die „erklärt“, wieso Religion bzw. Politik die „Hauptrolle spielte.“ (K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band (MEW 23), Berlin 1919/98, 96). Es ist aber nicht die Ökonomie, die immer die gleiche Rolle spielt, sondern die historisch je spezifischen Formen der gesellschaftlichen Reproduktion sind wesentlich für das Verständnis der Struktur der jeweiligen Gesellschaftsformation. Unmittelbare Herrschafts- und Gewaltverhältnisse sind dabei für vorkapitalistische Gesellschaften konstitutiv. 3.) Jede Klassengesellschaft basiert auf der einseitigen Produktion eines Mehrprodukts, welches ebenso einseitig angeeignet wird. Dieses Mehrprodukt entspringt aber nicht „einer der menschlichen Arbeit eingebornen, okkulten Qualität“, sondern ist Resultat von Herrschaft: es „ist äußerer Zwang erheischt.“ (Ebd., 538). Herrschaft, die in der kapitalistischen Gesellschaft real-abstrakte, unpersönliche und vermittelte Formen – die des sich selbstverwertenden Wertes und des bürgerlichen Rechts – annimmt, ist also Voraussetzung dafür, dass Ausbeutung stattfinden kann. Von einer in der Ökonomie und/oder der Selbsterhaltung selbst liegenden Notwendigkeit zu Herrschaft und Klassenantagonismus kann bei Marx folglich keine Rede sein.

³⁸ Th.W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 27.

³⁹ Ebd., 216.

⁴⁰ Vgl. hierzu die unabgeleitete Kritik von R.W. Müller, *Geld und Geist: zur Entstehungsgeschichte von Identitäts-Bewusstsein und Rationalität seit der Antike*, Frankfurt a.M./New York 1977, 190ff. Diesen Sachverhalt hat G. Mensching unterstrichen: „Die Unausweichlichkeit, mit der die Fortschritte im Bewußtsein der Freiheit in Repression umschlagen [...]“, datiert nicht auf jene Urgeschichte zurück, die der genaueren Analyse sich entzieht, sondern auf die formative Periode der bürgerlichen Gesellschaft in Europa [...]. Erst nachdem die Naturbeherrschung derart vergesellschaftet war, daß die Kapitalverwertung als ihr principium movens gesetzt war, schlug der nun systematisch werdende Fortschritt, der den wahrhaft menschlichen Zustand bringen sollte, immer mehr konsequenter in das Gegenteil um. Die Folgerichtigkeit dieses Prozesses ist im Text der ‚Dialektik der Aufklärung‘ impliziert die des kapitalistischen Produktions- und Verwertungsprozesses, nicht aber die eines

einer fetischistischen Projektion: Die zerstörerische Dynamik des Kapitalismus, die instrumentelle Rationalität der warenproduzierenden Arbeit sowie die Kontamination von Wissenschaft und Kapitalverwertung sind ein historisches Resultat, welches nicht auf die Urgeschichte, einer irrationalen Katastrophe in den Anfängen⁴¹ zurückgeht⁴² und auch nicht aus dem Tausch oder den Identifikationsprinzip sich Ursprungsphilosophisch im Akt einer mystischen Selbstauslegung generiert. Sie resultieren vielmehr aus den spezifisch modernen Vergesellschaftungsmodi der kapitalistischen Produktionsweise und ihres historisch einmaligen dynamischen Zwangscharakters.⁴³

Auch wenn Adorno sich über diese Sachverhalte bisweilen völlig im Klaren war und insbesondere eine reife Gesellschaftstheorie nicht der radikalen Zivilisationskritik, sondern der marxischen Theorie innigst verpflichtet ist, wie der Soziologe Lars Meyer unlängst überzeugend dargelegt hat⁴⁴, führen diese in das fragwürdig begründete Zentrum von Adornos naturgeschichtsphilosophischer Spekulation: dem Identitäts- und Tauschprinzip als dem Grund des im Bann der Natur verharrenden Fortschritts. Während dem alles beherrschenden Identitätsprinzip⁴⁵ Notwendigkeit inhärenter – Reproduktion der unausweichlichen „survival“⁴⁶ – sei dem Tausch die Allgemeinheit eigen – Prinzip totaler sozialer Synthesis.⁴⁷ Diese Notwendigkeit und Allgemeinheit sind es, die auch dem dem identitären

autonomen Geistes, der sich im Verlaufe seiner eigenen Entfaltung selber aufgibt.“ (G. Mensching: *Zu den historischen Voraussetzungen der ‚Dialektik der Aufklärung‘*, a.a.O. (Fn. 28), 33).

⁴¹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O. (Fn. 12), 317.

⁴² Odysseus ist sicherlich nicht der Prototyp des „homo oeconomicus“ (*Dialektik der Aufklärung*, 85) und auch nicht das „Urbild eben des bürgerlichen Individuums“ (ebd., 67). In dem Adorno Odysseus als „Repräsentant [...] zweier grundlegend verschiedener Gesellschaftsformen“ auftreten lässt, „wird ein wesentlicher Unterschied zugedeckt“ (R. W. Müller, *Geld und Geist*, a.a.O. (Fn. 40), 192), nämlich der zwischen direkten Formen der Klassenherrschaft und der abstrakten Vergesellschaftung qua Wert.

⁴³ Diese problematischen Aspekte resultieren aus einer bisweilen intuitiv-genialen, insgesamt aber doch verkürzten Marxinterpretation von Adorno. Vgl. H. Wallat, *Das Bewusstsein der Krise*, a.a.O. (Fn. 10), 517ff.

⁴⁴ Vgl. L. Meyer, *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie*, Bielefeld 2005.

⁴⁵ Adorno verwendet den Begriff der Identität in verschiedenen Kontexten äquivok. Von einer klaren Begriffsexplikation kann in keinem Fall die Rede sein. Vgl. H. Wallat, *Das Bewusstsein der Krise*, a.a.O. (Fn. 10), 522ff.

⁴⁶ Th. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, a.a.O. (Fn. 15), 750.

⁴⁷ Adorno spricht meist vom Tauschgesetz, wahlweise aber auch vom Profitinteresse, vom Klassenverhältnis oder vom Wertgesetz. Dies sind nicht allein sprachliche Ungenauigkeiten, sondern ein Sachverhalt, der auf den Kern des Problems verweist: Adornos ambivalenten Herrschaftsbegriff, dessen Problematik Jan Weyand musterungsgültig eruiert hat: Auf der einen Seite wird soziale Herrschaft als notwendige „Folge von Naturbeherrschung“ begriffen, auf der anderen Seite als sozialer „Willkürakt“ aus Freiheit (in verkehrter Gestalt). Beide Argumente tauchen wieder auf, wenn Adorno zum einen die gesellschaftliche Totalität samt ihrer bisherigen *Zivilisationsgeschichte* auf das Tauschprinzip reduziert, zum ande-

Denken zu Grunde liegen. Das Gemeinsame von Tausch und (logischem) Denken sei die Abstraktion, die Ungleiches kommensurabel mache, das Besondere unter das Allgemeine subsumiere und die handelnden Subjekte und die Natur zu bloßen Mitteln degradiere. Tausch und Denken sind beide nur ein Drittes: das (herrschaftsförmige) Identifizieren, dessen Ursache und Folge sie seien: „Das Tauschprinzip [...] ist unverwandt mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre es nicht ohne es [...] Die Ausbreitung des Prinzips verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität.“⁴⁸

Adorno changiert zwischen der Alternative, zum einen das Tauschprinzip zum gesellschaftlichen Modell der „nivellierenden Herrschaft des Abstrakten“⁴⁹ zu machen, zum anderen das Identitätsprinzip als Erstes (notwendiges Resultat der Selbsterhaltung; Relikt der Urgeschichte) zu setzen, von dem das Tauschprinzip eine Spezifikation auf der Ebene sozialen Handelns darstellt. Weder ist jede Argumentation für sich mehr als eine Analogie, sicher kein hinreichend erklärter Kausalzusammenhang von Natur bzw. Gesellschaft und Rationalität, noch gibt Adorno eine Antwort, wie sich beide Thesen zueinander verhalten. Die Thesen sind daher durch einen Widerspruch gekennzeichnet, der durch keine dialektische Vermittlung ausgetragen wird: Ist einmal das Identifikationsprinzip überhistorisches Produkt der Naturgeschichte, so soll es ein anderes Mal Ausdruck spezifischer Form der Vergesellschaftung sein.⁵⁰ Diese Kontamination

ren aber, wenn Adorno in seiner ihm eigenen Terminologie das Kapitalverhältnis als „Subjekt“ der *Moderne* begriff. Nachdem Weyand überzeugend dargelegt hat, wieso die erste These nicht haltbar ist und er die zweite These anhand der marxischen Kritik der politischen Ökonomie gegenüber Adornos verkürztem Sprachgebrauch spezifiziert hat, kommt er zu folgendem wohlbegründeten Urteil: „Wenn das Kapitalverhältnis aus der Entfaltung der Warenform resultieren soll, muß es in ihr immer schon angelegt sein. Enthält die Warenform in sich schon das Kapital, kann die kapitalistische Produktionsweise in die graue Vorzeit zurückverlegt, der Tausch als Ursprung des Übels konstruiert und dieses dann Ursprungs-philosophisch aus ihm entwickelt werden.“ Damit aber ist nicht nur die „spezifische Differenz zwischen vorkapitalistischen Vergesellschaftungsformen und einer kapitalistischen Gesellschaft bestritten“, sondern auch das kontingente Moment bei der Genesis des Kapitalverhältnisses unterschlagen: die ursprüngliche Akkumulation als das Gegenteil des „Tauschprinzips: Resultat historischer Gewalt.“ Von daher ist Weyands Urteil voll und ganz zuzustimmen: „Die Differenz der Marxschen und der Adornoschen Argumentation liegt also darin, daß Adorno das Kapitalverhältnis wie die Universalität des Warentauschs als *Resultat einer immanenten Dynamik des Tauschprinzips* auffasst, Marx hingegen die Universalität des Tauschverhältnisses als *Resultat der Existenz der kapitalistischen Produktionsweise*.“ Alle Zitate aus J. Weyand, Adornos Kritische Theorie des Subjekts, Lüneburg 2001, 42, 43, 79, 80 u. 81.

⁴⁸ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O. (Fn. 12), 149.

⁴⁹ Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 35. „Das Gesetz, nach dem die Fatalität der Menschheit abrollt, ist das des Tausches.“ Th. W. Adorno, *Soziologie und empirische Forschung*, in: Gesammelte Schriften 8, 196–216; hier 209.

⁵⁰ Diese Ambivalenz verdankt sich dem beschriebenen Doppelcharakter von Adornos Herrschaftsbegriff. Zu dem Identitätsprinzip und dem Tausch gestellt sich nun noch die direkte soziale Gewalt. Während in der *Dialektik der Aufklärung* zum einen an Hegel anschließend

von Zivilisationstheorie und Ökonomiekritik verweist zum einen, wie angedeutet, auf Adornos defizitäre Marxinterpretation: Ein Moment der kapitalistischen Totalität, der Tausch, wird zum Ersten und Ganzen stilisiert und mutiert so zum transhistorischen Subjekt. Zum anderen aber gerät Adornos Spekulation in ein monistisches Fahrwasser, welches überaus emanations-idealistische Züge trägt: Die „identitätssetzende Vernunft“⁵¹ wird zu einem historischen Subjekt, welches die sich selbst bewegende Substanz der (Verfalls)Geschichte darstellt, so etwa, wenn die „Entfesselung der Produktivkräfte, Tat des naturbeherrschenden Geistes“⁵² sein soll.

Hier vorerst beiseite gelassen, dass Adornos Begriff der Natur als vielfältiges, überaus herrliches Chaos nicht erklären kann, wie der Mensch überhaupt etwas in der Natur zu identifizieren vermag, wenn diese von sich aus völlig unbestimmt ist. Der Mensch müsste allmächtig sein, wenn denn seine „Herrschaft“, die ja zugleich nur die Herrschaft der Natur spiegelverkehrt reproduziert, das „Wesen der Dinge“⁵³ an sich sein soll; ein wirkmächtiger Schein, den Adorno

behauptet wird, dass die „Distanz des Subjekts zum Objekt, Voraussetzung der Abstraktion“, in der durch Herrschaft gesetzten „Distanz zur Sache, die der Herr durch den Beherrschten gewinnt“, gründet, die „Allgemeinheit der Gedanken, wie die diskursive Logik“ sich mithin „auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit erhebt“, steht dieser sozialtheoretischen Annahme gegenüber, dass das Denken und seine Gesetze „aus dem Zwangscharakter der Selbsterhaltung“ entspringen: aus „Natur“. (Th.W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 36, 52 u. 62). Auf die prinzipielle Problematik einer Ableitung des Denkens wurde schon verwiesen (Fn. 28). Entscheidend ist hier, dass die sozialtheoretische Perspektive Freiheit (in verkehrter Gestalt) und die damit mögliche Selbstbesinnung und Aufklärung der Vernunft impliziert. In einer der schönsten Passagen der *Dialektik der Aufklärung* machen die Autoren auf die Unvereinbarkeit von Vernunft und Herrschaft aufmerksam, indem sie die unteilbare Allgemeinheit des Denkens nicht einseitig als repressiv denunzieren, sondern als dasjenige Vermögen begriffen, welches jede falsche Partikularität, die sich als Ganzes, Erstes und Höchstes: als Herrschaft setzt, Lügen straft: „Es ist der Knecht, dem der Herr nicht nach Belieben Einhalt tun kann. Indem die Herrschaft [...] zu Gesetz und Organisation sich verdinglichte, mußte sie sich beschränken. Das Instrument gewinnt Selbständigkeit: die vermittelnde Instanz des Geistes mildert unabhängig vom Willen der Lenker die Unmittelbarkeit des ökonomischen Unrechts. Die Instrumente der Herrschaft, die alle erfassen sollen, Sprache, Waffen, schließlich Maschinen, müssen sich von allen erfassen lassen. So setzt sich in der Herrschaft das Moment der Rationalität als ein von ihr auch verschiedenes durch. Die Gegenständigkeit des Mittels, die es universal verfügbar macht [...] impliziert bereits die Kritik von Herrschaft, als deren Mittel Denken erwuchs. [...] Seit je war der partikuläre Ursprung des Denkens und seine universale Perspektive untrennbar. Heute ist, mit der Verwandlung der Welt in Industrie, die Perspektive des Allgemeinen, die gesellschaftliche Wirklichkeit des Denkens, so weit offen, daß ihrerwegen Denken von den Herrschenden selber als bloße Ideologie verleugnet wird.“ (Ebd., 60f.; kvV). Keine Unillogik, keine Vernunftfeindschaft, keine abstrakte Technikkritik! Vgl. auch G. Schmid Noerr, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*, a.a.O. (Fn. 9), 52ff.

⁵¹ Th.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 7, 198.

⁵² Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O. (Fn. 12), 301.

⁵³ Th.W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 31.

indes nicht zu perpetuieren, sondern zu entzaubern gedachte. Ein letzter Widerspruch in Adornos Naturbegriff tut sich vielmehr auf, wenn nach der Schlüsseligkeit der Zentralthese gefragt wird: dass Geschichte und ihr Movens, das naturbeherrschende Identitätsprinzip, die bewussthlose Fortsetzung von Natur selbst sind. Wenn nämlich Natur das unbeherrschte „Chaotische, Vielseitige, Dispergerte“⁵⁴ ist, kann diese nicht der Ursprung des Identitätsprinzips sein, da eine solche ursprüngliche Mannigfaltigkeit das Gegenteil von Identität wäre. Wenn Adorno nun aber behauptet, dass die Menschen, indem sie die Natur qua Arbeit und Wissen beherrschen, sie zum „Bekanntem, Einem, Identischen“⁵⁵ zurechtstutzen, nur Natur fortsetzen, stellt sich doch die Frage, wie man sich eine solche Ableitung der herrschenden Identität aus der Gewalt des Chaos zu denken habe.⁵⁶ In Adornos geschichtsphilosophischer Dimension des Naturbegriffs west eine Aporie, die immanent nicht mehr aufzuheben ist. Diese führt sowohl zur letzten Dimension von Adornos geschichtsphilosophischem Naturbegriff, als auch zu dessen epistemologischen Aspekten, die als implizite Kritik der Geschichtsspekulation gelesen werden können, und abschließend erörtert werden.

Dem herrschenden Zustand des Unwahren gegenüber ist dem späten Adorno Kunst das Medium, in welchem sowohl die blinde Herrschaft über die Natur zur kritischen Reflexion kommt als auch die Möglichkeit einer erweiterten, nichtidentischen Vernunft aufscheint. Kunst und Natur verweisen unter der Perspektive der Befreiung aufeinander: die „authentischen Kunstwerke“ hängen „der Idee der Versöhnung von Natur“⁵⁷ nach. Kunst bezieht sich nicht auf Natur als „Stoff der Arbeit“ oder „Substrat von Wissenschaft“⁵⁸, sondern als Gegenstand nicht-instrumenteller Erfahrung. Kunst will „einlösen, was Natur verspricht“⁵⁹ Unversellte Natur ist für Adorno Chiffre des Nichtidentischen, als solche aber ein Nichtseiendes, Utopicum einer nicht durch Herrschaft zugereinigten Welt: „Die Würde der Natur ist die eines noch nicht Seienden [...] Das Schöne an der Natur ist gegen herrschendes Prinzip wie gegen diffuses Auseinander ein Anderes; ihm gleiche das Versöhnte.“⁶⁰ Als solch Nicht-Seiendes intendiert das Naturschöne keineswegs eine Rückkehr zur Natur⁶¹, zum darwinischen Über-

⁵⁴ Ebd., 63.

⁵⁵ Ebd., 63.

⁵⁶ Auf diese Antinomie verweist auch G. Mensching, *Urgeschichte des Subjekts*, a.a.O. (Fn. 27), 268f.

⁵⁷ Th.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, a.a.O. (Fn. 51), 100.

⁵⁸ Ebd., 103.

⁵⁹ Ebd., 103.

⁶⁰ Ebd., 115.

⁶¹ Adornos kritische Tierphilosophie ist bis heute kaum wahrgenommen: „Die Philosophie ist eigentlich dazu da, das einzulösen, was im Blick des Tieres liegt.“ So Adorno im Gespräch, in: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Bd. 19, Frankfurt a.M. 1988, 39. Die Spezifik von Adornos Tierphilosophie ist, dass er die Tiere nicht als bloße Natur ansieht. Adorno empfindet die „Tiere wie Menschen“, Horkheimer „die Menschen wie Tiere.“ (M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Bd. 18, Frankfurt a.M. 1988, 596). Adorno spricht

lebenskampf, der sich auch zum Prinzip der zweiten Natur formierte, sondern die Perspektive eines Fortschritts, in welchem die „Menschheit ihrer eigenen Naturwüchsigkeit innewird und der Herrschaft Einhalt gebietet, die sie über Natur ausübt und durch welche die der Natur sich fortsetzt.“⁶²

Auch wenn Adorno insbesondere in seiner *Ästhetischen Theorie* unterstreicht, dass das Medium der Versöhnung nicht ein jenseits der Vernunft, sondern deren „zweite Reflexion“⁶³ ist, und Mimesis und Ratio⁶⁴ in gegläuckter

daher von einer „Ontologie der Tiere“, die weniger von den Tieren weiß, als dass sie von der „Vertiertheit der Menschen“ (*Negative Dialektik*, a.a.O. (Fn. 12), 341) Auskunft gibt. Für Adorno ist der Mensch ein vernunftbegabtes Tier, dessen Wesen die Freiheit ist, die ihm aber erst dann zu realer Würde wird, wenn diese seine *differentia specifica* nicht mehr mit Herrschaft legiert ist. Der reale Humanismus mag von so manchem Exemplar der eigenen Gattung mit Scham erfüllt werden, nicht aber von dem Primaten-Erbe im Menschen. Die Identität und Nichtidentität von Mensch und Tier verpflichtet: Vernunft, die ihren Namen verdiente, wäre kein hierarchisierender Distinktionstitel, sondern die Kraft, die die Güte aufbringen würde, auch ihr Nichtidentisches so zu behandeln wie sich selbst: als Zweck an sich. Die Perspektive der Versöhnung ist daher, nicht die Menschen wie Tiere, sondern die Tiere nicht mehr wie Tiere – ‚Vieh‘ – zu behandeln, ohne sie zu vernenschlichen.

⁶² Th.W. Adorno, *Fortschritt*, in: Gesammelte Schriften Bd. 10.2, 617–38, hier 625.

⁶³ Th.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, a.a.O. (Fn. 51) 105.

⁶⁴ Mimesis und Ratio stehen als unterschiedliche Weisen menschlicher Erkenntnis, Erfahrung und Praxis in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Während in der *Dialektik der Aufklärung* die Mimesis nicht selten als abstrakter Gegensatz zur deformierten Ratio dargestellt wird (vgl. G. Mensching, *Zu den historischen Voraussetzungen der Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn.28), 31f.), ist der *Ästhetischen Theorie* die diagnostizierte „tödliche Trennung von beiden [...] geworden und widerwärtlich.“ (Th.W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, a.a.O. (Fn. 51), 489). Erscheint die Mimesis in der *Dialektik der Aufklärung* meist als die ursprünglich-positive Weise menschlichen Weltbezugs und glückender Erkenntnis, die Ratio hingegen schlicht als Mimesis „ans Tote“ (Th.W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 81), so zeichnet die zweite Reflexion der Vernunft sich durch die Erkenntnis ihrer gegenseitigen Verwieseneit aus, die im gelungenen Kunstwerk in Erscheinung tritt. Adornos ästhetisch angereicherte Vernunft ist keine Flucht vor der Philosophie in das Irrationale und auch kein Ästhetizismus: „Kunst ist Rationalität, welche diese kritisiert, ohne ihr sich zu entziehen; kein Vorrationales oder Irrationales“ (*Ästhetische Theorie*, 87): „Das Unwahre, wogegen Kunst angeht, ist nicht Rationalität, sondern deren starrer Gegensatz zum Besonderen“ (ebd., 151). Das mimetische Anschmiegen an das Objekt ist daher „unmittelbar praktiziert, keine Erkenntnis“ (ebd., 169), die zweite Reflexion der Vernunft folglich keine „abstrakte Negation der ratio“, keine „ominöse unmittelbare Schau des Wesens der Dinge“ (ebd., 209). So wie Ratio ohne Mimesis sich selbst negiert, werden die mimetischen Verhaltensweisen zu „nichtig sentimentalen Reservaten, sobald sie sich der Beziehung aufs Denken sperren, gegen Wahrheit sich blind stellen“ (ebd., 489). Nicht nur bedarf der Wahrheitsgehalt der Kunstwerke der philosophischen Reflexion, sondern Kunst selbst ist ein „mimetisches Verhalten, das zu seiner Objektivierung über die fortgeschrittenste Rationalität [...] verfügt“ (ebd., 429). Das sich bedingende Verhältnis von Ratio und Mimesis, von Geist und Emotion in der Kunst ist daher gleichsam Modell für die Form gegläuckter Erkenntnis und nicht-repressiver Vernunft. Die Kritik an der halbierten Ratio ist folglich keineswegs als Hadesfahrt des Geistes

Erkenntnis, im Kunstwerk und in der philosophischen Reflexion, innig ineinander verwoben sind, fällt es schwer, eine immanente Vermittlung des utopischen Naturbegriffs zur fortschreitenden Geschichte der Herrschaft zu ermitteln: wie lässt sich die Hermetik der Vorgeschichte sprengen, wie kann der Mensch aus der Kontinuität naturvermittelter Herrschaft entfliehen? Adorno sympathisiert zum einen offen mit der Figur eines „Messianismus ohne Gott“⁶⁵. Das ist angesichts der entworfenen Schreckenslogik innerweltlichen Fortschritts konsequent. Erlösung kann hier nur von außen kommen, aus dem Jenseits der Naturverfallenheit. Zum anderen aber, und dies zeigt, wie wenig gerade die *Ästhetische Theorie* Ausdruck einer irrationalen Weltflucht ist, vertraut Adorno einzig und allein der Selbstreflexion der Vernunft als der Kraft, die sich selbst aufzuklären vermag und somit ihre eigene Befangenheit transzendieren kann. Dies heißt aber, dass die Identitätsthese von Erkenntnis und Macht, Arbeit und Gewalt, Fortschritt und Naturverfallenheit implizit widerrufen ist. Aufklärung ist mehr und Anderes als „die radikal gewordene, mystische Angst.“⁶⁶ Sie kommt „zu sich selbst, wenn sie [...] das falsche Absolute, das Prinzip der blinden Herrschaft, aufzuheben wagt.“⁶⁷

Natur in der erkenntnistheoretischen Reflexion

Bei aller genialen Einsicht im Einzelnen und der schonungslosen Kritik aller Formen der Herrschaft, die Adorno vor allem in Anschluss an Nietzsche und Freud bis in die qualibaren Körper, in die durch Herrschaft zugerichtete Somatik und in die vermeintlich lapidaren wie tiefsten Abgründe des menschlichen Seelenlebens verfolgt, und trotz der legitimen und notwendigen Frage nach der Urgeschichte der Herrschaft in Form einer spekulativen Zivilisationstheorie menschlicher Onto- und Phylogenese, deren Boden fraglos in Blut getränkt ist und dessen elementare Konstituenten Gewalt und Herrschaft darstellen, kann Adornos aporetische Argumentation im Ganzen nicht überzeugen. Um Adornos Idee einer bedingungslosen Kritik der Herrschaft die Treue zu halten, muss die Reflexion noch einmal aufgenommen werden, und zwar, wie soeben angedeutet, bei diesem selbst.

In der *Dialektik der Aufklärung*, die als einzelne Schrift am ehesten die Motive der beschriebenen fatalistischen Naturgeschichtsspekulation verfolgt, ist auch der Gedanke einer Selbstaufklärung der Aufklärung, welche die Hermetik

konzipiert: „was nicht denkt, neigt zum schlecht Positiven [...]. Erwas so empfangen, wie es sich jeweils darbietet, unter Verzicht auf Reflexion, ist potentiell immer schon: es anerkennt, wie es ist.“ (Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O. (Fn. 12), 48).

⁶⁵ G. Mensching, *Urgeschichte des Subjekts*, a.a.O. (Fn. 27), 270. Vgl. H. Hesse, *Vernunft und Selbsterhaltung*, a.a.O. (Fn. 33), 133–36.

⁶⁶ M. Horkheimer/Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 38.

⁶⁷ Ebd., 65.

der vorgeschichtlichen Herrschaft sprengt, angedacht. Offen wird postuliert, dass der Fortschritt der Aufklärung nicht allein Herrschaft potenziert, sondern „zugleich deren Bloßstellung“⁶⁸ darstellt: „In der Selbsterkenntnis des Geistes als mit sich entzweiter Natur“ werden beide sich ihres herrschaftlichen Charakters inne, was, so die Hoffnung Adornos, dazu führt, dass der reflektierte Geist seinen „herrschaftlichen Anspruch, der ihn gerade der Natur versklavt“⁶⁹, qua Eingedenken aufgibt. Die Perspektive der Versöhnung aber ist auf den „Begriff angewiesen. Denn er distanziert nicht bloß, als Wissenschaft, die Menschen von der Natur, sondern als Selbstbesinnung eben des Denkens, das in der Form der Wissenschaft an die blinde ökonomische Tendenz gefesselt ist, lässt er die das Unrecht verweigende Distanz ermessen. Durch solches Eingedenken der Natur im Subjekt, in dessen Vollzug die verkannte Wahrheit aller Kultur beschlossen liegt, ist Aufklärung der Herrschaft überhaupt entgegengesetzt“⁷⁰.

Dieses Vorhaben intendiert Adorno einzulösen, indem er Natur implizit zum Gegenstand der erkenntnistheoretischen Reflexion macht. Primär sind es Adornos (späte) erkenntnistheoretische Reflexionen, die unter dem Terminus des „Vorrangs des Objekts“ die dargestellten Widersprüche im Naturbegriff aufzuheben trachten. In einem nochmaligen Rückgang auf die Denkbewegung von Kant bis Hegel kommt Adorno zu einem kritisch-materialistischen Begriff von Natur, dem eine andere Subjekt-Objekt-Relation inhärent als der zivilisations- und aufklärungskritischen Geschichtsspekulation. „Objekt“, so Adorno, „kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich diesem gegenüber immer als Anderes; Subjekt jedoch ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber von Nominalismus und Kants kopernikanische Wende aufnehmend – „kein nach Abzug subjektiver Zutat“ schlicht „Gegebenes“; als solches bleibt es „ein Irreg der prima philosophia.“⁷²

Der Vorrang des Objekts ist ein äquivoker Terminus. Während dieser erkenntnistheoretisch gegenüber der kantschen Transzendentalphilosophie auf die „Bedingtheit des Bedingenden“⁷³ – auf das Konstitutum als Konstituens des Konstituens – reflektiert, bezeichnet er im gesellschaftstheoretischen Kontext die „Schwerkraft der gesellschaftlichen Verhältnisse“⁷⁴ des „über die Köpfe der Subjekte sich realisierenden Allgemeinen“⁷⁵; das Kapital. Diese an Marx anschließende Dimension des Terminus beiseite liegend, lässt sich die Prä-

ponderanz des Objekts mit Hegel als ‚dritte Stellung‘ des Gedankens zur Realität kennzeichnen, die sich jenseits des Gegensatzes von Realismus und Nominalismus bewegt. Adorno fasst in seinem *Essay Zu Subjekt und Objekt* die unhin- tergehbare Bedeutung der subjektiven Reflexion für das Philosophem der Präponderanz des Objekts paradigmatisch zusammen: „Durch die Einsicht in den Vorrang des Objekts wird nicht die alte *intentio recta* restauriert [...] Die Wendung zum Subjekt, die freilich von Anbeginn auf dessen Primat hinaus will, verschwindet nicht einfach in ihrer Revision; diese erfolgt nicht zuletzt im subjektiven Interesse der Freiheit. [...] Der Vorrang von Objekt ist die *intentio obliqua* der *intentio obliqua*, nicht die aufgewärmte *intentio recta*; das Korrektiv der subjektiven Reduktion, nicht die Verleugnung eines subjektiven Anteils.“⁷⁶ Gegenüber einem einst mit Waffengewalt sanktionierten „primitiven Materialismus“ wird der zweiten Reflexion der Vernunft Subjektivität zum substanziellen und „festgehaltenen Moment“⁷⁷, da diese selbst nicht nur die notwendige Bedingung der Möglichkeit in die Einsicht der Präponderanz des Objekts darstellt, sondern dasjenige ist, was von dem befreit werden soll, was es in seinem Inneren beschädigt: Herrschaft, die „insgeheim stets [ist; d. Verf.], wozu sie am Ende sich offen bekennet: totalitär.“⁷⁸

Adornos Reflexion auf den Vorrang des Objekts terminiert in einer negativen Metaphysik: Nicht lässt sich sagen, was das Objekt an sich ist; dies wäre ein Rückfall in vorkritische affirmative Ontologie. Wohl aber, dass das Objekt sowohl an sich bestimmt als auch bestimmbar, d.h. erkennbar und bearbeitbar ist: „Am Extrem jedoch, in das Subjektivität sich zusammenzieht, vom Punkt seiner synthetischen Einheit her, wird immer nur das zusammengenommen, was an sich auch zusammengehört. Sonst wäre Synthesis bloße klassifikatorische Willkür. Freilich ist solche Zusammengehörigkeit ohne den subjektiven Vollzug der Synthesis ebensowenig vorzustellen. Noch vom subjektiven Apriori ist die Objektivität seiner Geltung einzig so weit zu behaupten, wie es eine objektive Seite hat; ohne diese wäre das vom Apriori konstituierte Objekt eine pure Tautologie für Subjekt.“⁷⁹ Im denkbarsten Kontrast zur Synonymisierung von Wissen und Macht zielt die zweite Reflexion der Vernunft auf den hypertröphen Willen zur Macht, d.h. sowohl auf die irreduzible Widerständigkeit des Objekts – seine Nichtidentität mit technischer Verfügung und begrifflicher Zurichtung – als auch auf dessen epistemologische Dignität, seiner Präponderanz gegenüber den Anmaßungen des Subjekts: „Das Feste dem Chaotischen entgegensetzen und Natur zu beherrschen, wäre nie gelungen ohne ein Moment des Festen an dem Beherrschten, das ohne Unterlaß das Subjekt Lügen straft. Jenes Moment skept-

⁶⁸ Ebd., 63. Vgl. oben Fn. 51.

⁶⁹ Ebd., 63.

⁷⁰ Ebd., 64.

⁷¹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O. (Fn. 12), 184.

⁷² Ebd., 188.

⁷³ Th. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, a.a.O. (Fn. 15), 748.

⁷⁴ Th. W. Adorno, *Gesellschaft*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 8, 9–19, hier 17.

⁷⁵ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O. (Fn. 12), 347.

⁷⁶ Th. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, a.a.O. (Fn. 15), 746.

⁷⁷ Ebd., 749.

⁷⁸ Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften* 5, 89.

⁷⁹ Th. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, a.a.O. (Fn. 15), 755.

tisch ganz abzustreiten und es einzig im Subjekt zu lokalisieren, ist nicht minder dessen Hybris, als wenn es die Schemata begrifflicher Ordnung hypostrastiert.⁸⁰

Die Struktur des Objekts ermöglicht dessen ideelle und materielle Aneignung durch das erkennende und tätige Subjekt. Dabei ergibt sich folgende Subjekt-Objekt-Dialektik.⁸¹ Das Objekt muss an sich bestimmt sein, sonst wäre es nicht bestimmbar; denn Bestimmbarkeit setzt gesetzmäßige Konsistenz voraus. Letztere aber kann nicht absolut sein, denn sonst wäre das Objekt ebenfalls nicht durch den Arbeitsprozess und die wissenschaftliche Erkenntnis bestimmbar und veränderbar. Diesen gegenüber ist es in dem Sinne offen, als dass der Mensch stets nur die Form, nicht aber die immer schon vorausgesetzte und daher nicht im Bestimmungsprozess aufgehende Substanz verändern kann. Mit Marx' Worten: Es „bleibt ein materielles Substrat zurück, das ohne Zutun der Menschen vorhanden ist. Der Mensch kann in seiner Produktion nur so verfahren, wie die Natur selbst, d.h. nur die Formen der Stoffe ändern.“⁸² Auf der Seite des Subjekts aber erweist sich als notwendig, dass dieses ein materielles Naturwesen ist, da nur Natur auf Natur wirken kann. Zum anderen aber muss das Subjekt mehr als Natur (kausalität) sein: Arbeit und Erkennen setzen die Freiheit des Subjekts vom unmittelbaren Naturzwang voraus.

Der gleichsam intelligible Kern des Objekts – dessen positive Bestimmung die Grenzen menschlicher Erkenntnis überschreiten und so das unaufhebbar nichtidentische Moment der Erkenntnis negieren würde – ist folglich Bedingung wissenschaftlicher Erkenntnis. Auf deren Möglichkeit kann aber rekursiv mit dem Verweis auf die unbestreitbare Wirklichkeit von Wissenschaft und ihrer technischen Anwendung im gesellschaftlichen Reproduktionsprozess geschlossen werden. Die Bestimmbarkeit des An-sich-Bestimmten, die sich im Genannten offenbart, ist die Bedingung menschlicher Autonomie: Nur diese Struktur der Objektivität begründet die Möglichkeit des zielgerichteten Eingriffs in den auch den Menschen umfassenden Naturzusammenhang. Somit mündet Adornos Reflexion in einer doppelten Erkenntnis. Zum einen intendiert sie die Rettung des Nichtidentischen vor dem Zugriff des verfügbaren Geistes, der in seiner (vermeintlichen) „Souveränität übers Dasein“ dem allmächtigen „Gott“⁸³ gleicht, zum anderen die Bewahrung der Wahrheit in negativer Metaphysik, d.h. „dem intelligiblen Ansichsein der Natur. Ihm verdanken Subjekt und Objekt ihre spezifische Bestimmtheit.“⁸⁴

⁸⁰ Th.W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, a.a.O. (Fn. 78), S. 28.

⁸¹ Vgl. zum Folgenden auch P. Bultmann, *Das Gesetz der Befreiung und andere Texte*, Lüneburg 1998, bes. 141f. u. 163ff., und H. Knoll/J. Ritsert, *Das Prinzip der Dialektik*, a.a.O. (Fn. 2), 66ff.

⁸² MEW 23 a.a.O. (Fn. 37), 57.

⁸³ Th.W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O. (Fn. 8), 31.

⁸⁴ K.H. Haag, *Der Fortschritt der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1983, 159. Vgl. zu Haag auch die (kritischen) Ausführungen von J. Stahl, *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*, Frankfurt a.M. u.a. 1990, 155ff.

Negative Dialektik zerstört den „Trug konstitutiver Subjektivität“⁸⁵. So sehr auch alle Erkenntnis konstitutiv durch das erkennende Subjekt vermittelt ist, wird sie doch erst dadurch wahr, dass das Objekt selbst ein an sich bestimmtes und bestimmtes ist. Dies ist der Kern der von Adorno sog. „zweiten Reflexion der Kopernikanischen Wende“⁸⁶. Der Vorrang des Objekts weist somit ein doppeltes Implikat auf: Einerseits ist es die ‚intelligible‘ Struktur der Natur selbst, die menschliche Freiheit und Erkenntnis verbürgt. Andererseits bedeutet die Befreiung des Objekts vom Herrschaftsanspruch des zum Absoluten sich stillerenden Subjekts dessen eigene Befreiung. Das Geschiedene vermag in nichtidentische, auf Anerkennung zielende Kommunikation zu treten, wenn das Subjekt vom Anspruch auf Herrschaft lässt. Das Subjekt erkennt sodann nicht weniger, sondern mehr von seinem Nichtidentischen: „Indem der Begriff sich als mit sich unidentisch und in sich selbst bewegt erfährt, führt er, nicht länger bloß er selbst, auf sein [...] Anderes, ohne es aufzusaugen.“⁸⁷

Politische Implikationen von Adornos Naturphilosophie

Bezieht man die erkenntnistheoretischen Ausführungen zurück auf die im Schönen erscheinende Natur als Utopicum, so lassen sie sich als Forcierung des herrschaftskritischen Impulses verstehen. Als solche Erkenntniskritik ist Adornos Naturphilosophie immanent politisch. Das Schöne der Natur wird zur Allegorie eines Daseins, welches der Herrschaft ledig geworden ist. Es symbolisiert einen Zustand jenseits des Gegensatzes von Identität und Chaos: Versöhnung. Somit ist auch das Naturschöne als Vorschein herrschaftsfreier Nichtidentität weder ein Unmittelbares noch Ausdruck von Misologie. Es verweist vielmehr auf einen Zustand jenseits der falschen Alternative von Herrschaft der Natur vs. Naturbeherrschung. Das praktische und durchaus unromantische Implikat von Adornos Naturphilosophie ist die Transzendierung der Dialektik vorgeschichtlichen Fortschritts in Richtung der rationalen Kontrolle des Mensch-Natur-Stoffwechsels, deren Wesen, um philosophisch zu sprechen, weder Regression noch Herrschaft, sondern die Versöhnung von Geist und Natur wäre. Es ist daher eine Forderung der Vernunft, die Wissenschaft als soziale Produktivkraft und „Medium von Autonomie“⁸⁸ aus ihrer irrationalen und destruktiven kapitalistischen Heteronomie zu befreien: eine menschliche Wissenschaft wäre genauso eine herrschaftsfreie⁸⁹, wie Naturphilosophie als konsequente Reflexion explizit politisch

⁸⁵ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O. (Fn. 12), 10.

⁸⁶ Th.W. Adorno, *Subjekt und Objekt*, a.a.O. (Fn. 15), 752.

⁸⁷ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O. (Fn. 12), 157.

⁸⁸ Th.W. Adorno, *Wozu noch Philosophie*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 10.2, 459–73, hier 468. Dies heißt auch, dass die Wissenschaft einer freien Menschheit ihre Objekte nie als bloße Gegenstände ansehen darf, die nur als Mittel erscheinen. Eine herrschaftsfreie Wissenschaft hätte daher auf eine rein instrumentelle Beziehung zu ihren Objekten zu verzichten. Die-

ist. Ihr Telos ist die „vernünftige Einrichtung der Gesamtgesellschaft als Menschheit.“⁹⁰

Im Anschluss an Adorno geht es nicht um eine irrationale Politisierung der Wissenschaft „von außen“⁹¹, wie dieser auch einer instrumentellen Politisierung der Kunst als Propaganda eine strikte Absage erteilte. „Propheten“ und „Demagogen“⁹² auf dem Lehrstuhl waren ihm nicht weniger zuwider als Max Weber. Wenn Wissenschaft ein Bewusstsein von sich selbst als „Medium der Autonomie“ gewinnt, ist es vielmehr so, dass ihr eigenes Wesen sie politisch positioniert: Sie ist an sich Feind ihrer kapitalistischen Heteronomie, die sie zum Gehilfen unmenschlicher Zerstörung macht. Damit Wissenschaft menschlich sein kann, bedarf es nicht einer weiteren Alibi-Bindestrich-Ethik – einer Wissenschaftsethik – sondern gesellschaftlicher Verhältnisse, in der Wissenschaft nicht verzwirbelt ist mit dem militärisch-industriellen Komplex und in denen sie nicht Mittel der Kapitalverwertung ist, welcher tatsächlich die gesamte Natur zum instrumentell beherrschbaren Objekt schrankenloser Verfügung geworden ist. Unmenschlich ist nicht die Wissenschaft als solche, wohl aber Verhältnisse, in denen sich Potentiale menschlicher Autonomie in Kräfte der Herrschaft verkehren, welche Mensch und Natur, Wissenschaft und Erkenntnis zu Mitteln eines irrationalen und sinnlosen Zwecks degradiert: bloßes Objekt des automatischen Subjekts zu sein.

Postscriptum: Meine Ausführungen schleppen bisweilen eine unschöne Erbschaft Adornos mit: sie gehen immer noch von einem unpräzisen und vagen Begriff von Herrschaft aus. Dies gilt es zu bedenken, wenn denn das hier bloß Ange-dachte einmal ausführlich weitergedacht werden sollte.

sen kommt eine eigene Würde zu, die eine reflexive Wissenschaft, die nicht dem blinden Diktat der Kapitalverwertung gehorcht, respektieren muss, wenn sie denn ihrem Begriff entsprechen soll. Herrschaftsfrei heißt mithin nicht zuletzt, dass auf die barbarische, von Adorno und Horkheimer immer wieder als Signum der Irrationalität der herrschenden Rationalität denunzierte, Praxis der ‚verbrauchenden Versuchstierforschung‘ verzichtet wird; erlöst der Tag, an dem diese Unpraxis der Wissenschaft nur noch als schlechtes Gewissen zuteil ist.

⁹⁰ Th. W. Adorno, *Fortschritt*, a.a.O. (Fn. 62), 618.

⁹¹ P. Bulthaup, *Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1973, 24. Vgl. 115ff.

⁹² M. Weber, *Der Beruf zur Wissenschaft*, in: *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart 1992, 311–39, hier 326.

Literatur

- Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M. 1997.
Th. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt a.M. 2006.
Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M. 2003.
A. Bargholz, *Identität und objektiver Widerspruch. Zum Problem immanenter Kritik in Adornos Negativer Dialektik*, in: D. Behrens, *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie*, Freiburg 2005, 157–215.
P. Bulthaup, *Das Gesetz der Befreiung und andere Texte*, Lüneburg 1998.
P. Bulthaup, *Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1973.
P. Clastres, *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1976.
S. Diamond, *Kritik der Zivilisation. Anthropologie und die Wiederentdeckung des Primitiven*, Frankfurt a.M./New York 1976.
U. Guzzoni, *Sieben Stücke zu Adorno*, Freiburg 2003.
Dies., *Grauen und Verlockung: Zur Natur im Odysseus-Exkurs der Dialektik der Aufklärung*, in: W. Erte u.a. (Hg.), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Freiburg/München 2004, 57–71.
K. H. Haag, *Der Fortschritt der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1983.
R. Haude/I. Wagner, *Herrschaftsfreie Institutionen. Studien zur Logik ihrer Sym-bolierungen und zur Logik ihrer theoretischen Leugnung*, Baden-Baden 1999.
H. Heit, *Der Ursprungsmythos der Vernunft. Zur philosophiehistorischen Rekonstruktion des griechischen Wunders*, Würzburg 2007.
H. Hesse, *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*, Frankfurt a.M. 1984.
M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Bd. 19, Frankfurt a.M. 1988.
H. Knoll, Heiko/J. Ritsert, *Das Prinzip der Dialektik. Studien über strikte Antinomie und kritische Theorie*, Münster 2006.
K. Maras, *Vernunft- und Metaphysikerkritik bei Adorno und Nietzsche*, Diss. Tübingen 2002.
G. Mensching, *Zu den historischen Voraussetzungen der ‚Dialektik der Aufklärung‘*, in: M. Löbig/G. Schweppenhäuser, (Hg.), *Hamburger Adorno-Symposion*, Lüneburg 1984, 25–45.
Ders., *Urgeschichte des Subjekts. Variationen über ein Thema von Adorno*, in: P. Geyer/M. Schmitz-Emans (Hg.), *Proteus im Spiegel. Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2003.
Ders., *Principia per se nota und eingeborene Ideen. Zum Ursprungsmythos der Vernunft*, in: G. Kapriev/G. Mensching (Hg.), *Vernunft und Offenbarung in der lateinischen und byzantinischen Tradition*, Sofia 2006, 25–40.

- L. Meyer, *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie*, Bielefeld 2005.
- R. W. Müller, *Geld und Geist: zur Entstehungsgeschichte von Identitäts-Bewusstsein und Rationalität seit der Antike*, Frankfurt a.M./New York 1977.
- N. Rath, *Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos*, in: W. v. Reijen/G. Schmid Noerr (Hg.), *Vierzig Jahre Flaschenpost. Dialektik der Aufklärung 1947–1987*, Frankfurt a.M. 1987, 73–110.
- J. Ritsert, *Soziologie des Individuums. Eine Einführung*, Darmstadt 2001.
- G. Schmid Noerr, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt 1990.
- K. W. Schmidt, *Logik und Polis: zum Verhältnis von Vernunft, Recht und Herrschaft in der griechischen Antike*, Diss. Hannover 1982.
- J. Stahl, *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*, Frankfurt a.M. u. a. 1990, 155ff.
- H. Wallat, *Das Bewusstsein der Krise. Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nichtidentischen aus der politischen Theorie*, Bielefeld 2009.
- M. Weber, *Der Beruf zur Wissenschaft*, in: *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen*. Politik, Stuttgart 1992.
- J. Weyand, *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg 2001.

Die Autorinnen und Autoren

Rainer Adolphi: Professor für Philosophie an der Technischen Universität Berlin; Forschungsschwerpunkte: Wissenschaftsphilosophie, Anthropologie, Philosophie des Deutschen Idealismus, allgemeine Denkgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Wichtige Publikation: Gem. mit J. Jantzen (Hg.), *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, Stuttgart 2004.

Josef Bordat: Publizist; Forschungsschwerpunkte: Ethik, Rechtsphilosophie, Wissenschaftstheorie. Wichtige Publikationen: *Gerechtigkeit und Wohlwollen. Das Völkerrechtskonzept des Bartolomé de Las Casas*, Aachen 2006; *Annexion, Anbindung, Anerkennung. Globale Beziehungskulturen im frühen 16. Jahrhundert*, Hamburg 2008; *Ethik für heute. Moraltheoretische Überlegungen zu Terrorismus, Menschenrechten und Klimawandel*, London 2009.

Kirsten Brukamp: Promotion in Medizin und Magistra artium in Philosophie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, derzeit Master of science in Kognitionswissenschaft an der Universität Osnabrück; Forschungsschwerpunkte: Philosophie des Geistes, praktische Philosophie, Neuro- und Kognitionswissenschaft. Wichtige Publikationen: *Mind: A-Head of Time – how the brain structures time*, in: T.G. Baudson/A. Seemüller/M. Dresler (Hg.): *Chronobiology and chronopsychology*, Lengerich 2009; *Philosophie des Geistes – Wiege des Denkens*, in: M. Dresler (Hg.), *Kognitive Leistungen*, Heidelberg 2010; Mitautorin für Beiträge zu Searles Philosophie des Geistes in *John Searle's Philosophy*, Frankfurt a.M. 2010.

Myriam Gerhard: Juniorprofessorin für Philosophie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg; Forschungsschwerpunkte: Naturphilosophie, Wissenschaftsphilosophie, Klassische Deutsche Philosophie. Wichtige Publikationen: *Von der Materie der Wissenschaft zur Wissenschaft der Materie*, Berlin 2002; Gem. mit K. Bayertz/W. Jaeschke (Hg.), *Weltanschauung. Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*. Band 1: *Der Materialismus-Streit*, Band 2: *Der Darwinismus-Streit*, Band 3: *Der Igorabimus-Streit*, Hamburg 2007.

Philip Hogh: Promotion an der Goethe Universität zu Frankfurt mit einer Arbeit über die Sprachphilosophie Adornos; Forschungsschwerpunkte: kontinentale und postanalytische Sprachphilosophie, kritische Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, Naturphilosophie, Psychoanalyse und ihr Verhältnis zu Philosophie und Anthropologie. Wichtige Publikation: *A Forcefield between Nature, Society and Reason. Approaching Adorno's Philosophy of Language*, in: *Studies in Social and Political Thought* 5/2010.