

Von der Apathie der Vernunft zur Klimakatastrophe

Alexandra Colligs

Die zerstörerischen Folgen der Klimakrise – verheerende Brände, Stürme, Hitzewellen, Überflutungen und Hungersnöte – werden von den Menschen, die nicht unmittelbar davon betroffen sind, höchstens noch am Rande zur Kenntnis genommen. Zwischen Videos von süßen Tieren, Berichten aus Kriegsgebieten, Tipps zum Abnehmen und den neusten Fußballergebnissen sind die Warnungen über die unumkehrbaren desaströsen Konsequenzen der Erderwärmung zum Normalzustand geworden. Wie Alenka Zupančič festhält, haben die »katastrophalen Zukunftsaussichten [...] etwas Drastisches und Traumatisches an sich, das uns wachrütteln sollte, was es aber nicht zu tun scheint [...] *Wir erwachen, um weiter zu träumen*« (Zupančič 2023, 31, Herv. im Orig.). Trotz der immer alarmierender werdenden Effekte, die unsere gegenwärtige Form der Naturbeherrschung und Selbsterhaltung mit sich bringt, trotz der konstanten Warnungen der Wissenschaftler*innen und Aktivist*innen ändert sich nichts, oder zu wenig. Zupančič schlägt vor, dass dieses Auseinanderfallen von Wissen und Handlung selbst durch eine Fetischisierung des Wissens bedingt wird, die eine spezifische Form der Verleugnung in Form des »aber trotzdem« (Zupančič 2023, 36, Herv. im Orig.) erlaubt und das Verharren im Bestehenden rechtfertigt. Gerade *weil* man das Wissen von der Klimakrise hat, kann dieses Wissen zum Objekt werden, das vor der Anerkennung der Realität schützt: Es bleibt folgenlos.

Die Effektivität von trotzigen Verleugnungsprozessen sehen wir auch am Werk, wo die Wut über die drohende Apokalypse sich nicht gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse richtet, sondern gegen diejenigen, die die Hiobsbotschaft überbringen – gegen die »Panikmache« der Wissenschaft oder gegen die Proteste der Klimabewegung, die darauf zielen, die Normalität zu unterbrechen, das *Weiterso* zu stören. Was immer man von den gewählten Protestformen halten mag, aufschlussreich ist doch, dass diese in vielen Deutschen nicht Besinnung, sondern die Lust an Gewalt zu wecken scheinen – das Internet ist voll von allerlei Phantasien, was man »Klimaklebern« antun könnte und diese werden auch immer mehr umgesetzt.¹ Die ökologischen Aktivist*innen werden dabei zum Objekt, an dem sich die angestaute Wut entlädt. Wenn man den Klimawandel

1 Vgl. dazu verschiedene Zeitungsartikel etwa <https://taz.de/Gewalt-gegen-Klimaaktivistinnen//5932985/> (zuletzt abgerufen am 31.03.2024) oder <https://www.br.de/nachrichten/bayern/vor>

als Problem wahrnimmt, ist man zwar dafür, dass sich etwas ändert, aber die radikalen Störungen des Normalbetriebes erscheinen schlichtweg als das größere Verbrechen. Die Aktionen der Aktivist*innen bringen das Blut zum Kochen, die drohende Vernichtung alles natürlichen Lebens lässt relativ kalt. Diese gegenläufigen Reaktionsbildungen sind meines Erachtens aber nicht einfach nur Gegensätze, sondern bedingen sich wechselseitig: In der Verschiebung der Aufmerksamkeit weg vom Problem zu denen hin, die es anprangern, wird ein Gefühl von Handlungsmacht zurückgewonnen, in der die Wut auf die Aktivist*innen die verdrängte Wut über die eigene Ohnmacht kompensiert. Das eigentliche Problem wird erfolgreich zu Gunsten von etwas verdrängt, das sich bewältigen lässt. Dieser Verdrängung der eigenen Ohnmacht durch Externalisierung von Aggression korrespondiert der ebenfalls weit verbreitete Glauben daran, dass nicht weniger, sondern mehr Konsum, aber richtiger Konsum und die Kommodifizierung der ökologischen Verantwortung über Handhabungen wie den Handel mit Emissionszertifikaten, die geeigneten Instrumente seien, um der zerstörerischen Kraft des Klimawandels zu begegnen. Durch das penetrante Marketing für vermeintlich »grün« produzierte Massenwaren wird Nachhaltigkeit selbst zur Ware, deren subjektive Nützlichkeit in dem Gebrauchswert besteht, ein Gefühl falscher Kontrolle über eine Produktionsweise zu vermitteln, deren schädliche Konsequenzen oftmals einfach nur räumlich oder zeitlich der Sichtbarkeit der Konsument*innen entzogen werden (Lessenich 2016; Brand und Wissen 2017; Miller 2017). Auch wenn vermutlich in breiten Teilen der Bevölkerung zumindest ein vages Bewusstsein darüber besteht, dass der »richtige« Konsum nicht die notwendige Veränderung bringen wird, um die Katastrophe abzuwenden – und man sich in gewissem Maße vielleicht sogar der Doppelmoral gewahr ist, diejenigen, die den Billigflieger in den Urlaub nehmen, Wurst beim Discounter kaufen und Diesel tanken, zu maßregeln, während gleichzeitig auf Social Media die gewohnheitsmäßige Nutzung von Privatjets, Yachten und seit neustem auch Spaceships als legitimer und glamouröser Lifestyle gefeiert wird – glaubt man, trotz sich an die eigene Lebensweise klammernd, dass der Kapitalismus auch diese Krise überwinden wird. Mark Fisher hat diese Verkümmern der Vorstellungskraft, des Erwachens, um weiter zu träumen einst in dem wunderbaren Satz aufgegriffen, es sei leichter geworden »sich das Ende der Welt vorzustellen als das Ende des Kapitalismus« (Fisher 2020, 9).

Im Folgenden möchte ich zunächst mit Bezug auf Karl Marx darlegen, warum die kapitalistische Ökonomie in einem grundlegenden Widerspruch zu den Imperativen einer veränderten Lebensweise steht, die mit Vorstellungen von Nachhaltigkeit in Verbindung gebracht werden kann. Der erste Abschnitt beschreibt die Klimakatastrophe unter Bezugnahme auf die aus dem Kapitalverhältnis sich ergebende ökonomische Logik von ihrer objektiven Seite. Anschließend werde ich im zweiten und dritten Abschnitt unter Rekurs auf die von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer formulierten Überlegungen in der Dialektik der Aufklärung darlegen, warum die Formen der kapitalistischen Naturbeherrschung für uns unkontrollierbare Effekte hervorbringen und uns zugleich immer weiter in ihre Zusammenhänge verstricken. Damit wird die bei Marx beschriebene objektive Struktur gesellschaftlicher Verhältnisse im Kapitalismus in Beziehung

zu spezifischen Subjektivierungsformen gesetzt. Abschließend werde ich im vierten Abschnitt anhand eines Beispiels darauf eingehen, welche Schwierigkeiten sich aus dieser Vermittlung des Objektiven mit dem Subjektiven für die Darstellung der Klimakatastrophe ergeben.

1 Nachhaltigkeit und Kapital

Die Produktivität der marxischen Überlegungen für die Klimakrise wurde in der Gegenwart vielfach zur Kenntnis genommen und weiterentwickelt (Foster 2000; Saito 2016; Malm 2020; Foster und Clark 2020; Bruschi und Zeiler 2022), weswegen ich hier nur auf einige Aspekte eingehen werde, die um die Dynamiken der Naturbeherrschung kreisen, wie sie später auch von der älteren Kritischen Theorie thematisiert werden. Relevant, um die objektive Bedingtheit der Klimakatastrophe im Ökonomischen zu verstehen, ist, im Rahmen der hier vorgebrachten Argumentation, vor allem die von Marx in den Grundzügen entwickelte Dialektik von Selbsterhaltung und Selbstvernichtung, die später in den Überlegungen der *Dialektik der Aufklärung* als Modus der Subjektivierungsweise durchgearbeitet wird.

Marx beginnt den ersten Band des *Kapitals* damit, festzustellen, dass der »Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht [...] als eine ungeheure Warensammlung [erscheint]« (Marx 2017, 49). Mit dem Verb »erscheinen« wird hierbei angezeigt, dass der Reichtum der Gesellschaften uns zwar als Ansammlung von Waren vorkommen mag und in dieser Form erfahren wird, jedoch nicht damit identisch ist, Warenansammlung zu *sein*.² Wie Kohei Saito in einem Aufsatz zur Vorstellung von Reichtum bei Marx herausgearbeitet hat, ist der Reichtum, der hier als Warensammlung gefasst wird, vielmehr von Grund auf paradox, weil er die Verkümmern und Zerstörung des gesellschaftlichen und natürlichen Reichtums zur Voraussetzung hat (Saito 2020). Die historische Möglichkeitsbedingung der Entwicklung von natürlichem Reichtum zu künstlicher Verknappung bilden die Vorgänge, die Marx in ironischer Aneignung einer Formulierung von Adam Smith mit dem Begriff der »ursprünglichen Akkumulation« (Marx 2017, 741–791) bezeichnet und meint die gewaltsame Vertreibung der Bevölkerung von gemeinschaftlich bewirtschaftetem Land, dessen Einhegung und Privatisierung ein Ende der Subsistenzwirtschaft bedeutet.³ Der in dieser Weise Vorschub geleisteten Trennung der Produzent*innen von ihren Produktionsmitteln, ihre Proletarisierung, schafft nicht nur die kapitalistischen Verhältnisse zur Akkumulation durch die Ausbeutung von Arbeitskraft, sondern auch eine bis dato unbekannte Dimension des Raubbaus an der Natur, die einen, wie Marx schreibt, »unheilbaren Riß« (Marx 2012b, 821) im Stoffwechsel mit der Natur zur Folge hat. Die Einführung der Maschinen läutet eine neue Ära hinsichtlich der Möglichkeiten ein, Natur auszubeuten (zu der die Arbeitskraft als Naturkraft ebenfalls zählt). Die neuen technischen Möglichkeiten kommen

2 Siehe für eine ausführliche Ausarbeitung dieses Punktes Holloway (2015).

3 Zu weiterführenden Überlegungen zur sogenannten ursprünglichen Akkumulation und der daran anknüpfenden politischen Idee der »Commons« Harvey (2011), Federici (2022) oder Re-decker (2020).

der in der Kapitallogik eingeschriebenen Tendenz zur unendlichen Ausdehnung und unendlichen Akkumulation entgegen, die Marx an verschiedenen Stellen des Kapitals metaphorisch unter Rückgriff auf mythologische Kreaturen fasst, wenn er schreibt, dass sich das Kapital nur »vampyrmäßig« (Marx 2017, 247) belebt, oder »Werwolfs-Heißhunger« (Marx 2017, 280) habe. In den Bildern der monströsen, unheimlichen und übernatürlichen Gestalten wird das an Profitmaximierung orientierte Expansionsstreben des Kapitals als eine Logik veranschaulicht, die darauf drängt, die Grenzen des Natürlichen zu verschieben, zu manipulieren und zu überschreiten. Wie sich dieser »Riss« im Stoffwechsel mit der Natur, der Fortschritt und Zerstörung miteinander verklammert, konkret auf unsere Beziehung zu anderen Lebewesen auswirkt, dafür liefert Marx im zweiten Band des *Kapitals* ein anschauliches Beispiel:

Es ist natürlich unmöglich, ein fünfjähriges Tier vor dem Ende von fünf Jahren zu liefern. Was aber innerhalb gewisser Grenzen möglich, das ist, durch veränderte Behandlungsweise Tiere in kürzerer Zeit für ihre Bestimmung fertigzumachen. Dies wurde namentlich geleistet durch Bakewell. Früher waren englische Schafe, wie die französischen noch 1855, vor dem vierten oder fünften Jahre nicht schlachtfertig. Nach Bakewells System kann schon ein einjähriges Schaf gemästet werden, und in jedem Fall ist es vor Ablauf des zweiten Jahres vollständig ausgewachsen. Durch sorgfältige Zuchtwahl reduzierte Bakewell, Pächter von Dishley Grange, das Knochenskelett der Schafe auf das zu ihrer Existenz notwendige Minimum. Seine Schafe hießen die New Leicesters. (Marx 2012a, 240)

Marx macht hier am Beispiel der Schafzucht deutlich, wie das Wissen über die Natur in die Dienste des ökonomischen Interesses eingespannt wird, wobei es hier spezifisch darum geht, die Umschlagszeit des Kapitals (die Zeit bis das investierte Kapital in Geldform zum Kapitalisten zurückkehrt) möglichst zu verkürzen und so die Profitrate zu erhöhen. Je schneller das Schaf Fleisch ansetzt, desto schneller kann es geschlachtet und verkauft werden und desto eher kann das in diesen Produktionszweig investierte Kapital vermehrt und neu investiert werden. Je höher der Anteil von Fleisch im Verhältnis zu den Knochen ist, desto mehr Fleischware kann verkauft werden und desto höher fällt der Profit aus. Das Kapitalinteresse an schneller Verwertung und schnellem Umschlag bestimmt so über gezielte Züchtung und Tötung den Lebenszyklus der Tiere und auch ihre physische Form. Die Vorgehensweise der auf Massenkonsum ausgerichteten Fleischindustrie unserer Gegenwart wird darin vorgebildet. Wenn heute Hähnchen in Mastbetrieben mit so großer Brust gezüchtet werden, dass sie in ihren kleinen Mastställen nicht mal mehr stehen können oder Schweine und andere Tiere auf Grund der Haltungsbedingungen »präventiv« mit Unmengen an Antibiotika behandelt werden müssen, um den Ausbruch von (weiteren) Tierseuchen zu vermeiden, zeigt sich darin eben die Fortsetzung jener instrumentellen Naturbeherrschung und ihrer Folgen, deren Anfänge Marx im 19. Jahrhundert aufgreift. In der Auseinandersetzung mit den naturwissenschaftlichen Arbeiten von Justus von Liebig kritisiert Marx außerdem die schon zu seiner Zeit augenfälligen Schädigungen der Böden durch die kurzfristigen, auf Profit orientierten Naturbeherrschungsformen, die durch den Einsatz von nicht abbaubaren Chemikalien die Fruchtbarkeit der Böden zerstören. Als gutes Fazit aus dieser Beschäftigung erschei-

nen mir die Sätze, die Marx am Ende des Kapitels über die Einführung der Maschinerie im ersten Band des Kapitals formuliert:

Und jeder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur ist nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebene Zeitfrist zugleich ein Fortschritt in Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. [...] Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen allen Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter. (Marx 2017, 529–530)

In der kapitalistischen Produktionsweise, so zeigt sich, sind Selbsterhaltung des Kapitals und Vernichtung immer schon verstrickt. Die verstetigte Kapitalakkumulation kann einerseits nur so lange bestehen, wie es gelingt, die »Springquellen« des natürlichen Reichtums auszubeuten und zugleich drängt der ungebändigte Expansionstrieb des Kapitals auf eine ständige Grenzüberschreitung, die droht jene Springquellen zu versiegen, weil sie keine Regenerierung mehr zulässt. Nicht nur die symptomatische Schädigung der Böden und Wälder, sondern überhaupt der ganze »Geist der kapitalistischen Produktion, der auf den unmittelbaren nächsten Geldgewinn gerichtet ist, widerspricht der Agrikultur, die mit den gesamten ständigen Lebensbedingungen der sich verkettenden Menschengenerationen zu wirtschaften hat« (Marx 2012b, 631).⁴ Der in den verstreuten Überlegungen von Marx deutlich skizzierte Widerspruch zwischen Selbsterhaltung des Kapitals und einer im weitesten Sinne *nachhaltigen* Selbsterhaltung des Lebendigen (»Lebensbedingungen der sich verkettenden Menschengenerationen«), hat sich in der Gegenwart auf eine Weise zugespitzt, in der sich die von Marx formulierte geschichtsphilosophische Hoffnung darauf, dass der Kapitalismus die Bedingungen seiner eigenen Überwindung hervorbringt, auf zynische Weise verwirklicht. Nicht die rationale Aneignung und Umgestaltung einer ausschließlich an Mehrwertmaximierung orientierten Produktionsweise steht bevor, sondern die kapitalistische Produktionsweise der Gegenwart strebt ihrer Überwindung durch eine Verwüstung der Erde zu, die uns und einen Großteil alles Lebendigen mit in ihren Abgrund reißen wird.

4 Diesen Widerspruch zwischen der Selbsterhaltung des Kapitals, der Selbsterhaltung der Menschen und all dessen, was wir als Natur bezeichnen, hat die Philosophin Nancy Fraser jüngst in einem Buch aktualisiert, das den deutschen Titel *Der Allesfresser* trägt. Entlang von verschiedenen Formen der Aneignung und Ausbeutung wird hier die These entfaltet, dass der Drang des Kapitals, die ganze Wirklichkeit zu erfassen und immer neue Bereiche der Marktlogik zu unterwerfen, dazu führen muss, dass die Grenzen zu den außerökonomischen Voraussetzungen nach und nach abgegraben werden, von denen die Möglichkeit des Mehrwerts und daher von Kapitalakkumulation insgeheim abhängt (Fraser 2023, 129–188; Fraser und Jaeggi 2020, 227–304).

2 Naturbeherrschung und Naturverfallenheit

Die bislang mit Marx angestellten Überlegungen zum Verhältnis zwischen Mensch, Natur und Ökonomie möchte ich im Folgenden unter Rekurs auf die *Dialektik der Aufklärung* noch weiter vertiefen und von der subjektiven Seite beleuchten. Horkheimer und Adorno spüren in ihrem gemeinsamen Buch den Anfängen der Verstrickung von Naturbeherrschung und Zerstörung nach, deren ökonomische Logik wir bei Marx ausbuchstabiert sehen. Sie fokussieren dabei vordergründig darauf, welche Denkformen die Möglichkeitsbedingungen für die Unterwerfung der Wirklichkeit unter die Warenform bilden und welcher Zusammenhang hier zum aufklärerischen Denken und dem ihm eingeschriebenen Zwang zur identifizierenden Vereinheitlichung besteht. Aufklärung bezeichnet in dieser philosophischen Untersuchung nicht allein die spezifische Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ab dem 18. Jahrhundert, die unter diesen Begriff fällt, sondern in einem breiteren Sinne ein Denken, das den Zweck hat, »von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen« (Horkheimer und Adorno 1969, 9). Die *Dialektik der Aufklärung* unternimmt es zu zeigen, wie unsere Herrschaft über Natur und der daraus resultierende gesellschaftliche Fortschritt mit einer Reduktion dessen erkaufte ist, was Natur für uns sein kann. Der aufklärerische, naturwissenschaftliche Zugriff auf die äußere Natur – so die zentrale These – bringt Natur *für uns* in einer Weise hervor, die diese auf das reduziert, was an ihr quantifizier-, formalisier- und vor allem verwertbar ist. In der für die Nützlichkeitsabwägungen zentralen Reduktion auf auffindbare Gesetzmäßigkeiten geht es nicht um Erkenntnis im emphatischen Sinn, sondern um das Generieren von Herrschaftswissen: »Technik ist das Wesen dieses Wissens. Es zielt nicht auf Begriffe und Bilder, nicht auf das Glück der Einsicht, sondern auf Methode, Ausnutzung der Arbeit anderer, Kapital« (Horkheimer und Adorno 1969, 10). Natur wird anders gesagt auf das reduziert, was sich nach dem Modell naturwissenschaftlicher Experimente an ihr vorhersehen und wiederholen lässt. Die aufklärerische Rationalisierung soll den Menschen die Angst vor dem Unbekannten, Bedrohlichen und Dunklen der Natur nehmen. Unter den Bedingungen aufklärerischer Naturherrschaft kann sich die individuelle und gesellschaftliche Selbsterhaltung in einer neuen Form vollziehen. Sie ist nicht länger eine Selbsterhaltung, die auf ein mimetisches Anschmiegen an die Unwegsamkeit der äußeren Natur angewiesen bleibt, sondern ermöglicht eine vom gegenwärtigen Augenblick sich lösende, zukunftsorientierte Befriedigung von Bedürfnissen. Solche eine Verschiebung findet etwa statt, wenn man sich nicht länger »selbst ins Wild« verkleidet, »um es zu beschleichen« (Horkheimer und Adorno 1969, 27), sondern Tiere planvoll züchtet, tötet und domestiziert. Die Differenz zum Tier, die im Beschleichen von Wild, dem man sich ähnlich macht, noch verwischt wird, real im Vollzug von planvoller Gewalt, die der Vernunft bedarf: »In Krieg und Frieden, Arena und Schlachthaus, vom langsamen Tod des Elefanten, den primitive Menschenhorden auf Grund der ersten Planung überwältigten, bis zur lückenlosen Ausbeutung der Tierwelt heute, haben die unvernünftigen Geschöpfe stets Vernunft erfahren« (Horkheimer und Adorno 1969, 262). *Vernunft zu erfahren*, wird gleichbedeutend mit Vernichtung und Ausbeutung der äußeren Natur. Diese Form der Selbsterhaltung beschreibt die subjektive Seite des durch Marx dargestellten objektiven Kapitalverhältnisses. Bei Adorno und Horkheimer wird sie in einem für das Menschsein konstitutiven Dilemma zugespitzt: »Die Menschen

hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter Natur oder der Natur unter das Selbst« (Horkheimer und Adorno 1969, 38). Die Pointe ist hierbei jedoch, dass die Unterwerfung der »Natur unter das Selbst« durch Naturbeherrschung dieses Dilemma nicht auflösen kann, dass es sich hierbei nicht wirklich um eine Wahl zwischen sich ausschließenden Gegensätzen handelt, sondern um Gegensätze, die sich gegenseitig enthalten. Insofern wir selbst Naturwesen sind, sind wir zur Selbsterhaltung auf die Bearbeitung und Aneignung von Natur angewiesen. Die Unterwerfung durch die aufklärerische und formale Vernunft führt uns jedoch nicht aus dem Naturzusammenhang heraus, sondern verstrickt uns auf neue und unvorhersehbare Weise in andere Zwänge. In dem Maße, in dem wir selbst ein »Stück Natur« (Adorno 2015a, 202) sind, selbst Naturwesen, können wir uns der Zwangsförmigkeit von Natur nicht vollständig entledigen, sondern diese nur transformieren. Die These, die Adorno und Horkheimer vertreten, lautet: »Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein« (Horkheimer und Adorno 1969, 19). Die im Dienste der Naturbeherrschung entwickelten gesellschaftlichen Formen und Praktiken der Naturbeherrschung befreien uns nicht alleine von den Zwängen der ersten Natur, sondern werden selbst zwanghaft. Sie treten den Einzelnen *wie Natur* gegenüber, indem sie ein unkontrollierbares Eigenleben entfalten, das die überwundenen Zwänge der Natur in neuer Weise fortschreibt.

Die Aktualität dieser Überlegungen ist evident: Die Formen, in denen sich die individuelle und gesellschaftliche Selbsterhaltung im Kapitalismus vollzieht, folgen mehr denn je Akkumulations- und Profitmaximierungslogiken, die den Einzelnen immer schon vorausgehen und Subjektivierungsprozesse nach diesen Prinzipien strukturieren. Dazu gehört nicht nur die Sozialisierung zum* zur Arbeiter*in in einem bestimmten Bereich, die Internalisierung von Wettbewerbslogiken und die Zurichtung auf den Vollzeitjob, sondern auch die Produktion immer neuer Bedürfnisse, deren Befriedigung an Waren gebunden bleibt, durch deren Verkauf sich der Mehrwert für die Besitzer*innen der Produktionsmittel allererst realisieren kann. Um im globalen Wettbewerbskapitalismus mehr Profit zu machen, um mehr Kapital zu akkumulieren, muss auch mehr produziert und verkauft werden. Der kapitalistischen Produktionsweise eingeschrieben ist die Notwendigkeit zum Wachstum, zur Erschließung neuen Territoriums wie auch die Tendenz zur Intensivierung der Ausbeutung von Natur und Mensch, eben jener »Werwolfshunger«, den Marx beschreibt. Die darin schon angelegte imperiale Logik erscheint bei Marx und Friedrich Engels in dem Verlangen »nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkte«, das »die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel [jagt]« (Marx und Engels 1980, 465). In der *Dialektik der Aufklärung* wird dieses Motiv in den Handlungen des Helden Odysseus lebendig, der Adorno und Horkheimer als der erste Bourgeois gilt.

Die Wehrlosigkeit des Odysseus gegenüber der Meeresbrandung klingt wie die Legitimation der Bereicherung des Reisenden am Eingeborenen. Das hat die bürgerliche Ökonomik späterhin festgehalten im Begriff des Risikos: die Möglichkeit des Untergangs soll den Profit moralisch begründen. (Horkheimer und Adorno 1969, 69)

Die zuvor schon dargestellte Reaktionsbildung auf eine im Außen verortete vermeintliche Bedrohung der eigenen Selbsterhaltung lebt in der ökonomischen Theorie als Verherrlichung darwinistischer Prinzipien fort – das rücksichtslose Risikoverhalten Einzelner wird tendenziell belohnt und bewundert. Wie der erste Abenteurer auf seinen Reisen, entdecken gute Unternehmer*innen immer neue Territorien, die sie der ökonomischen Funktionsweise der Warenform unterwerfen können, ungeachtet der Folgen, die das für andere (zum Beispiel kolonisierte Bevölkerungsgruppen) und ihre Lebensräume hat. Unterwerfung und Ausbeutung erfolgen im Namen des Überlebens selbst und erfahren in der Bezugnahme auf sie ihre Rechtfertigung.

Um die eingangs skizzierte Gegenwartsconstellation zu verstehen – das Missverhältnis zwischen Katastrophe und Apathie – sind diese Überlegungen der Kritischen Theorie besonders dort produktiv, wo sie den Subjektivierungsformen nachspüren, die mit der objektiven Irrationalität und Destruktivität der kapitalistischen Produktionsweise einhergehen und die Weise aufzeigen, in der Objektives und Subjektives miteinander vermittelt sind. So hallt die Unterwerfung der äußeren Natur durch das Systemischwerden der aufklärerischen Vernunft in einem für das bürgerliche Subjekt konstitutiven Selbstverhältnis wider. Als stoische Fühllosigkeit, als Verhärtung, wird sie Grundlage des affektiven Komplexes, den Adorno und Horkheimer mit dem Begriff der »bürgerliche[n] Kälte« adressieren (Horkheimer und Adorno 1969, 110) und der wiederum für das Verständnis des eingangs beschriebenen Phänomens der kollektiven Verdrängung und Apathie aufschlussreich ist.

3 Die Apathie der Vernunft

Wie aufgezeigt lautet eine der von Adorno und Horkheimer aufgeworfenen zentralen Thesen, dass mit der Reduktion der äußeren Natur als Möglichkeitsbedingung ihrer Subsumtion unter das Kapital nicht nur die dem Subjekt äußere Wirklichkeit verarmt, sondern auch das Subjekt. Beides bedingt sich gegenseitig, denn in »nichts anderem als in der Zartheit und dem Reichtum der äußeren Wahrnehmungswelt besteht die innere Tiefe des Subjekts« (Horkheimer und Adorno 1969, 198). In der reduzierenden Unterwerfung der äußeren Natur formt sich ein Selbst, das diese Unterwerfung als Selbstverhältnis wiederholen muss. Im Gebrauch der aufklärerischen Vernunft gegen sich selbst macht dieses sich zu einem Objekt, das durch den Modus dieser Unterwerfung in einer ebenfalls reduktiven Weise hervorgebracht wird. Dass Odysseus, dem der erste Exkurs der *Dialektik der Aufklärung* gewidmet ist, sich an den Schiffsmast fesseln muss, um der Naturgewalt der Sirenengesänge zu widerstehen, zeigt genau diesen Zusammenhang: Will das bürgerliche Selbst der Verlockung entsagen, sich im Augenblick aufzulösen, sich an die umgebende Natur verlieren und darin *als Subjekt* den Tod zu finden, muss es lernen, sich selbst zu beherrschen und Härte gegen (seine) sinnlichen Antriebe zu entwickeln. Dem »*unheilbare Riss*« im Stoffwechsel mit der Natur, den Marx beschreibt – so meine im Folgenden verfolgte These – wird hier im *Subjekt* nachgespürt. Dabei zeigt sich, wie die im Dienste der Selbsterhaltung erfolgende Verhärtung des bürgerlichen Subjekts als eine neue Fähigkeit hervorgebracht wird, die für die Reproduktion der objektiv irrationalen Verhältnisse wesentlich ist. Wie bürgerliche Selbsterhaltung mit dem Vermögen

verklammert ist, sich gegen das Leiden (anderer) abzuschirmen, zeigt sich eindrücklich am Ende der Odyssee, in der Odysseus nicht nur die Freier, die um Penelope werben, sondern auch seine weiblichen Hausangestellten hinrichtet, die in seiner Abwesenheit – und vor allem zu seinem und Penelopes Vorteil – Beziehungen zu den werbenden Männern eingegangen waren. In der die Hausangestellten treffenden vernichtenden Gewalt zeigt sich die ganze Härte einer Vernunft, die im Namen der Befreiung zum Instrument rational kalkulierter Herrschaft und Selbsterhaltung geworden ist. Diese Entwicklung der Vernunft zum stumpfen Instrument geistloser Selbsterhaltung sehen Adorno und Horkheimer in einem Begriff von Vernunft angelegt, der wesentlich mit der aufklärerischen Philosophie Immanuel Kants in Verbindung gebracht wird, die einen der zentralen Bezugspunkte des gemeinsamen Buches bildet. Dass die Vernunft als »Instanz des kalkulierenden Denkens, das die Welt für die Zwecke der Selbsterhaltung zurichtet« (Horkheimer und Adorno 1969, 90) im bürgerlichen Gebrauch am Ende »keine anderen Funktionen als die der Präparierung des Gegenstandes aus bloßem Sinnesmaterial zum Material der Unterjochung« (Horkheimer und Adorno 1969, 90) mehr kennt, muss in diesem Sinne als die Verwirklichung eines bei Kant vorgedachten und an formalen Prinzipien orientierten Vernunftgebrauchs gelesen werden, der das Sinnliche nur als zu Beherrschendes gelten lässt. Um das zu zeigen, rückt der zweite Exkurs der *Dialektik der Aufklärung* Kant und die Romane des Marquise de Sade in eine überraschende Nähe. Kant und de Sade seien sich darin einig, so die hier angeregte Lesart, dass es zur Freiheit der »moralischen Apathie« (Horkheimer und Adorno 1969, 103) bedarf, an der sich bürgerliche Kälte als affektiver Panzer von Subjektivität schult. In der vom Marquis de Sade geschaffenen Romanfigur Juliette verkörpert sich das durch solche Vernunft befreite bürgerliche Subjekt in seiner Vollendung. Juliette, die eine Klosterschule besucht hatte, entscheidet sich in der Erzählung aus Überzeugung dazu, den Weg des Lasters und der Grausamkeit einzuschlagen. Die *Dialektik der Aufklärung* liest sie als philosophische Figur, welche aus der radikalen Befragung der bürgerlichen Moral die Vernichtung des Lebendigen schlussfolgert und damit die Tendenz zur Vollendung bringt, die Horkheimer und Adorno in der szientistischen Vernunft bereits angelegt sehen – »Juliette hat die Wissenschaft zum Credo« (Horkheimer und Adorno 1969, 104). Der sadistischen Gewalt, die mit aller Konsequenz an den Opfern vollzogen wird, ist daher auch immer die Gewalt gegen das eigene Selbst – die Härte nach innen – beigestellt. Die Planmäßigkeit, mit der Vergewaltigung, Mord und Folter vollzogen werden, erfordert Selbstzucht, die Freiheit von Wissensbissen und die Desidentifizierung mit den Opfern, wie Juliette selbst erklärt. Vernunft wird in dieser Verkürzung nicht nur privat, sondern auch apathisch. Sie fokussiert auf die individuelle Selbsterhaltung und schirmt sich gegen das Leiden anderer, gegen Schmerz und Unlust ab. Solche Apathie steht in komplexer Beziehung zur eigenen Erfahrung von Ohnmacht einerseits und zur Grausamkeit gegen andere andererseits.

Apathie tritt an jenen Wendestellen der bürgerlichen Geschichte, auch der antiken auf, wo angesichts der übermächtigen historischen Tendenz die *pauci beati* der eigenen Ohnmacht gewahr werden. Sie bezeichnet den Rückzug der einzelmenschlichen Spontaneität aufs Private, das dadurch erst als die eigentlich bürgerliche Existenzform gestiftet wird. Stoa, und das ist die bürgerliche Philosophie, macht

es den Privilegierten im Angesicht des Leidens der anderen leichter, der eigenen Bedrohung ins Auge zu sehen. Sie hält das Allgemeine fest, indem sie die private Existenz als Schutz vor ihm zum Prinzip erhebt. (Horkheimer und Adorno 1969, 103)

Der apathische Gebrauch der Vernunft kennt das Allgemeine, auf das Kants Philosophie vordergründig zielt, nur noch als formalen Zusammenhang, als falsches Ganzes der bürgerlichen Gesellschaft, das die ihm eingeschriebene Ungleichheit kontinuierlich reproduziert. Mit einer späteren Formulierung von Adorno lässt sich dieser Rückzug in die Privatheit der partikularen Vernunft auch als Regression auf eine vorherige Entwicklungsstufe bezeichnen, als eine vom Prinzip der Selbsterhaltung auferlegte »Gefangenschaft in der Immanenz« (Adorno 2013, 381), in der die Sorge um sich selbst »käferhaft« (Adorno 2013, 382) – vernunftlos und verhärtet (geschützt durch einen äußeren Panzer) – exerziert wird. Gesellschaftlich betrachtet wirft die Partikularisierung der Vernunft die Einzelnen auf eine Erfahrungswelt zurück, die »sie tendenziell wieder der der Lurche an[nähert]« (Horkheimer und Adorno 1969, 43). Sie perpetuiert das Rückständige, das aus der Perspektive der Kritischen Theorie daher nicht das Andere der Zivilisation, sondern das ihr wesentliche, aber unbewusst bleibende Moment der Gewalt darstellt. Juliette, die grausame Heldin de Sades, vollzieht diese Regression *bewusst*, als »amor intellectualis diaboli, die Lust, Zivilisation mit ihren eigenen Waffen zu schlagen« (Horkheimer und Adorno 1969, 102). Im Hinaustreiben über die bürgerliche Moral, die noch der Logik bürgerlicher Subjektivität verbunden bleibt, hält Juliette ihr den Spiegel vor. De Sade ist in den Augen der Autoren daher auch nicht Gegner, sondern geheimer Bündnispartner der Aufklärung, weil die ihr immanenten Widersprüche in seiner Darstellung zugespitzt und vom Ende aus gedacht werden. Die Idee der formalen Allgemeinheit, die das kantische Projekt trägt, führt in die Regression, in einen Zustand, in der es nur noch Einzelne gibt, die für sich selbst kämpfen und in dem sich der Naturzwang als sozialer Verteilungskampf perpetuiert.⁵ Die verdrängte Wut über die eigene Ohnmacht wendet sich darin gegen diejenigen, deren Schwäche an die eigene, verleugnete erinnert, die dann am Anderen stellvertretend vernichtet wird. Beziehen wir diese Überlegungen der *Dialektik der Aufklärung* zur apathischen Vernunft auf den Umgang mit der Klimakatastrophe, zeigt sich, dass einige der an den Figuren aus den Romanen de Sades aufgezeigten Charakterzüge auch in den Subjekten unserer Zeit widerhallen. Der Umgang mit der eigenen Ohnmacht angesichts der Klimakatastrophe forciert auch in der Gegenwart Reaktionsbildungen, in denen Härte nach außen und innen über die eigene Vulnerabilität hinwegzutäuschen vermögen. Eher verliert man sich in technischen Omnipotenzphantasien, als die eigenen partikularisierten Lebensvollzüge daraufhin zu befragen, welches Leid sie für andere Menschen und andere Lebewesen bedeuten und was daran zu ändern wäre.⁶ Die Bewohner*innen der Industrieländer, schreibt Saito, seien nicht zur Apathie gezwungen, sondern wünschen sich vielmehr selbst »noch mehr Apathie« (Saito 2023,

5 Wendy Brown aktualisiert diesen Gedanken in ihren Überlegungen dazu, wie der Neoliberalismus die reaktionären und ressentimentgeladenen Subjekte des Rechtspopulismus hervorbringt (Brown 2019).

6 Vgl. zum »Ungefühlten« der Klimakatastrophe Koppeiß (2024).

27), um den desaströsen Konsequenzen ihrer Lebensweise nicht ins Auge blicken zu müssen.

Gegen diese tiefe Verstrickung der apathischen Vernunft mit dem Status quo bringt die *Dialektik der Aufklärung* an verschiedenen Stellen vorsichtig ein utopisches Moment in Stellung, das andeutet, wie über das Bestehende hinauszudenken wäre. Es verweist auf eine uneingelöste »geheime Utopie im Begriff der Vernunft« (Horkheimer und Adorno 1969, 91), in der schon bei Kant eine Hoffnung auf das wirklich Allgemeine aufscheint.

Kants Begriffe sind doppelsinnig. Vernunft als das transzendente überindividuelle Ich enthält die Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen, in dem sie zum allgemeinen Subjekt sich organisieren und den Widerstreit zwischen der reinen und empirischen Vernunft in der bewußten Solidarität des Ganzen aufheben. Es stellt die Idee der wahren Allgemeinheit dar, die Utopie. (Horkheimer und Adorno 1969, 90)

Die Idee der wahren Allgemeinheit als einem solidarischen Miteinander, in der sich Gleichheit anders als in jener formalen Gleichheit realisiert, auf die die apathische, formalistische Vernunft die Wirklichkeit bringt, wird durch den Gebrauch der Vernunft als instrumentellem Werkzeug der partikularen Selbsterhaltung verschüttet. Um dem »verdrängte[n] identische[n] Interesse« (Horkheimer und Adorno 1969, 91) nachzuspüren, das sich als verdrängtes im Gebrauch der Vernunft dennoch bewahrt, wird hier eine Form der Rückwende ins Spiel gebracht, die sich als Erinnerung an das Verlorene, als »Eingedenken« (Horkheimer und Adorno 1969, 47) in das vollzieht, was die Gewalt der apathischen Vernunft vergessen macht. Dass der Verlust der Erinnerung an das Leiden und die Destruktivität die Bedingung des Fortschritts ist, wie er hier erzählt wird, wird an verschiedenen Stellen und durch variierende Motive thematisiert und eng an die Frage der Darstellung gekoppelt. So bemerken Adorno und Horkheimer im schon zitierten *Odyssee-Kapitel*, dass Homers Text in seiner Darstellung zwar einerseits die »Kälte von Anatomie und Vivisektion« (Horkheimer und Adorno 1969, 87) reproduziert, wo er sachlich Protokoll über die »Zuckungen der Unterworfenen« (Horkheimer und Adorno 1969, 87) führt, zugleich gibt es aber auch ein Moment des Innehaltens, ein Stocken im Text, durch das die »unnennbare ewige Qual der einen Sekunde [. . .], in der die Mägde mit dem Tod kämpfen« (Horkheimer und Adorno 1969, 87) aufgedeckt wird. Das Stillstehen der Erzählung gedenkt der Gewalt, welche die kalte Schilderung auf Distanz halten will, und entfaltet darin ein transformatives Moment. Herrschaft über Natur und andere ist gebunden an Vergessen: An das Vergessen des Leidens anderer und an die Verleugnung der mit der Materialität des Körperlichen verbundenen eigenen Leidensfähigkeit und Vulnerabilität.

Gegen ein solches Vergessen, gegen die Selbstnarkotisierung, die der Generalsekretär der Vereinten Nationen António Guterres angesichts des Berichtes des internationalen Klimarats als ein »Schlafwandeln« in die Katastrophe beschreibt,⁷ gegen die aggressive Abwehr der eigenen Vulnerabilität, so die sich hieraus ableitende Hoffnung, kann ein

7 Vgl. Guterres' Rede auf <https://news.un.org/en/story/2022/03/1114322>, (zuletzt abgerufen am 31.03.2024).

durch subversive Darstellungsformen vermitteltes anderes Erinnern in Stellung gebracht werden. Ein Erinnern daran, selbst Naturwesen zu sein. Ein Erinnern, dass die Destruktivität ausweist, die den kapitalistisch überformten Modi der Selbsterhaltung eingeschrieben bleiben. Ein solches Erinnern hieße ein dem Stillstand der Apathie des Weiterso entgegenstehendes radikales Innehalten, es hieße nach der »Notbremse« zu greifen (Benjamin 2021, 1232), um sich nach einer Selbsterhaltung auszurichten, die mehr wäre als die Erhaltung des Selbst.

4 Die Frage der Darstellung/Film als Massenkunst

Ein solches Innehalten erfordert die Herstellung anderer Perspektiven und einer anderen Vernünftigkeit der Vernunft, die nicht dem Erhalt des irrationalen Ganzen gewidmet bleibt. Um die Einspannung der Vernunft in die Zwecke der Verwaltung der Welt im Interesse der Kapitalakkumulation zu stören, müssen die schematischen Wahrnehmungsweisen des Subjekts durchbrochen werden, die durch die Ausrichtung der Vernunft auf individuelle Selbsterhaltung bestimmt werden. Es bedarf anderen Erzählweisen und Darstellungsformen, in denen die Irrationalität einer Welt erfahrbar wird, die am Erhalt des Lebendigen immer nur so weit interessiert ist, wie dieses mit der Selbsterhaltung des Kapitals vereinbar bleibt. Während Walter Benjamin in den neuen Technologien der Massenmedien, welche die Reproduzierbarkeit der Kunstwaren ermöglicht, das Potential ausmacht, kollektive Wahrnehmungsformen zu verändern und über eine Politisierung des Ästhetischen emanzipatorische Transformationen anzustoßen, verdeutlichen die Überlegungen, die in der *Dialektik der Aufklärung* bezüglich des Films als Massenmedium angestellt werden, eher die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens. Auch wenn Adorno der Kunst prinzipiell eine solche emanzipatorische Kraft zugesteht, gelten ihm die kulturellen Produktionen der neu aufkommenden Massenmedien nicht in diesem Sinne als Kunst und stellen damit keine antagonistische Gegenkraft zur apathischen Vernunft dar, sondern deren Erfüllung. Auch wenn sich hier folglich erstmal keine positive Anleitung für einen etwaigen emanzipativen Gebrauch der Massenmedien finden lässt, ist die Kritik an den Produkten der Kulturindustrie dennoch aufschlussreich, will man in der Gegenwart über deren Potentialität nachdenken, Veränderungen anzustoßen. Im Folgenden interessiere ich mich dabei besonders für die Potentialitäten, die dem Film zu- oder abgesprochen werden können und möchte beides im letzten Teil am Beispiel des Films *Don't Look Up* (2021) erläutern.⁸

Gegen die These, dass die Darstellungsform Film als »Massenkunst« emanzipatorisches Potential entfalten könnte, sprechen aus der Perspektive der *Dialektik der Aufklärung* zunächst einmal die Notwendigkeiten, die mit der Warenform desselbigen verbunden sind. Filme, so Adorno und Horkheimer, werden in einer Weise produziert, die sie

8 Siehe zu einer weiteren Reflexion des Films auch die Beiträge »Die Hölle ist hier: Zur Gegenwart und Geographie der Klimakatastrophe« von Lucas Pohl und »Klimakrise, Bildung, Öffentlichkeit – Aspekte performativen Philosophierens über/gegen Apathie im Film *Don't Look Up* (2021) und im *Soundcheck-Philosophie-Salon* (2023)« von Florian Wobser in diesem Band.

als standardisierte Waren hervorbringt. Die Produktion richtet sich nach vorhergehenden Klassifikationen und Normierungen, welche die Länge des Films, aber auch die Handlungsabfolgen, die Typisierung der darin auftretenden Charaktere und die Kalkulation von Effekten für ein bestimmtes Publikum betrifft, die wenig Raum für das lassen, was nicht schon etabliert ist. Das filmische Material wird in einer Weise vereinheitlicht und stilisiert, durch die sich die naturbeherrschende Vernunft im Ästhetischen reproduziert. Die Anziehung des Filmes liegt für die Zuschauer*innen demnach in dieser Vorhersehbarkeit, darin, dass man durchweg vorwegnehmen kann, »wie er ausgeht, wer belohnt, bestraft, vergessen wird« (Horkheimer und Adorno 1969, 133). Je mehr der Film Massenware ist, desto mehr erwarten die Zuschauer*innen, dass ihre von der Kulturindustrie hervorgebrachten und zugleich bedienten Bedürfnisse, etwa nach einem *happy end*, erfüllt werden – eine Beobachtung, die auch in der Gegenwart angesichts der unerschöpflichen Flut generischer Streaminganbieterproduktionen eine nicht von der Hand zu weisende Aktualität bewahrt. Für die Filmschaffenden erzeugt das den objektiven Zwang, nach den etablierten Regeln zu produzieren, um eine Finanzierung zu erhalten, die meist an die Aussicht auf einen kommerziell erfolgreichen Film gekoppelt ist. Die Wiederholung des schon Bekannten ergibt sich dabei für Adorno nicht nur aus dem Produktionszwang des Schematismus, sondern auch aus der Technologie des Filmes selbst, aus seinem Realismus, der – wie in der Fotografie – aus der Verdopplung der empirischen Gegenstände resultiert. In dieser doppelten Verdopplung des Filmischen wird die gesellschaftliche Wirklichkeit nach der These der *Dialektik der Aufklärung* nicht dem kritischen Blick ausgeliefert, sondern in ihrem Sosein bestätigt. Aus der vermeintlichen Unmittelbarkeit des Films – die etwa der Distanz der Schrift entgegensteht – resultiert eine für den Film spezifische Normativität: Realität wird nicht nur vermittelt, sondern die Wahrnehmungsweise dessen, was als Realität gilt, wird in einer spezifischen Weise hervorgebracht und als sinnvoll präsentiert. In diesem Sinne ist nicht der Film der Realität nachgebildet, sondern das Leben soll sich »der Tendenz nach vom Tonfilm nicht mehr unterscheiden lassen« (Horkheimer und Adorno 1969, 134). Adorno illustriert das in einem späteren Essay zum Film etwa daran, dass die in den Filmen vorgeführten Handlungsweisen und Gesten die des Publikums Vorbildern und so »Schemata kollektiver Verhaltensweisen liefern« (Adorno 2015b, 358). Ein harmloseres Beispiel für solche Verhaltensweisen ist Adornos Mutmaßung, dass die jungen Menschen, die sich in der »konservativen Schweiz« oder dem »katholischen Rom« eng umschlungen auf den Straßen küssen dies »und wahrscheinlich mehr, aus den Filmen gelernt [haben]« (Adorno 2015b, 356). Die Bewegungen, die der Film darstellt, wirken hier als »mimetische Impulse« (Adorno 2015b, 358). Zugleich ist es ist die Bewegung des Filmes selbst, die automatisierte Abfolge der Bilder, die Adorno und Horkheimer in ihren frühen Überlegungen zum Film kritisch sehen. Die Aufmerksamkeit, so die Argumentation, würde hier auf eine Weise gefesselt, die keinen Moment zur Reflexion des Gesehenen lässt. So erfordert die Auffassung der Handlung zwar »Promptheit, Beobachtungsgabe, Versiertheit«, aber »verbietet« (Horkheimer und Adorno 1969, 134) zugleich die denkende Tätigkeit der Betrachter*innen selbst, wenn diese »nicht die vorbeihuschenden Fakten versäumen [wollen]« (Horkheimer und Adorno 1969, 134–135). Auch hier lassen sich, so denke ich, Parallelen zu Filmerzeugnissen in der Gegenwart ziehen, die primär auf generische Plots, auf die Bildgewalt digital erzeugter Land-

schaften, auf schnelle Schnitte und spektakuläre Actionszenen setzen und die diese Überlegungen auch heute plausibel erscheinen lassen. Auch wenn ich (auch als Fan von guten Actionszenen) die kognitive Entlastungsfunktion, die solche Filme bieten, nicht in der gleichen Weise fatalistisch sehen würde. In dem schon zitierten späteren Essay »Filmtransparente« (der Ende der 1960er Jahre entsteht) räumt Adorno aber schließlich sogar ein, dass die Rezeption der Zuschauer*innen nicht immer der Intention entsprechen muss, die im Film angelegt ist, dass es also das Potential einer widerständigen Aneignung gibt. Allerdings gesteht er dem Film weiterhin nur unter sehr spezifischen Bedingungen ein solches emanzipatorisches Potential zu. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang das ästhetische Verfahren, das Adorno mit Bezug auf Michelangelo Antonioni hervorhebt, und das auf ein »Innehalten der Bewegung« (Adorno 2015b, 355) im Film setzt. Indem die Bilder des Filmes abgegrenzt voneinander der Schrift als »unter dem Auge sich Bewegendes und zugleich in ihren einzelnen Zeichen Stillgestelltes« (Adorno 2015b, 355) ähnlich werden, stellen sie eine Form von Erfahrung her, die dem Träumen ähnlich wird. Dieses spezifiziert Adorno dahingehend, dass dies ein Träumen sei, bei dem die einzelnen Bilder im Traum voneinander abgesetzt vorüberziehen. Die Herstellung dieser Erfahrungsweise durch den Film kann, so lese ich das, emanzipatorisch gewendet werden, weil sie eine Unterbrechung des automatisierten Ablaufs der Bilder evoziert und hierin auf eine Unterbrechung des normalen Verstehens wirkt, eine Unterbrechung der Gewohnheit des Sehens. Insofern Film das vermag, insofern er eine Erfahrungsweise herstellen kann, die unsere gewohnheitsmäßigen Verstehensvollzüge subvertiert, kann er zu Kunst werden.

Don't Look Up

Die Ambivalenzen des Filmischen und die Schwierigkeiten und Potentiale, die sich hieraus für ästhetische Darstellungsformen ergeben, die Veränderung anstoßen wollen, möchte ich abschließend an einem konkreten Beispiel veranschaulichen und diskutieren, das auch Zupančič in dem eingangs zitierten Artikel aufgreift. Der Film *Don't Look Up* (2021) von Adam McKay ist als explizite Allegorie auf den Klimawandel konzipiert,⁹ wurde als solche auch von Klimaaktivist*innen auf der ganzen Welt gefeiert und konnte zumindest in Bezug auf die Zuschauer*innenzahlen einen durchschlagenden Erfolg vermelden. Die Allegorie, über die sich der Film der Klimakatastrophe anzunähern versucht, ist die eines Kometen, der auf die Erde zurast und sie komplett zu vernichten droht: Als die Wissenschaftler*innen Kate Dibiasky und ihr Supervisor Randall Mindy den Kometen entdecken, bleibt gut ein halbes Jahr, um auf diese Entdeckung zu reagieren. Auch wenn sie mit Unterstützung des NASA-Vertreters Teddy Oglethorpe noch am darauffolgenden Tag nach Washington reisen, um der Präsidentin die alarmierenden Neuigkeiten mitzuteilen, wird eine entsprechende Reaktion zunächst verschleppt. Die Präsidentin entscheidet sich aus politischem Opportunismus dann doch für eine Mission, welche die Zerstörung des Kometen als Spektakel inszeniert, um die Wahlen zu

9 Vgl. hierzu etwa den Artikel der New York Times, <https://www.nytimes.com/2022/01/11/climate/dont-look-up-climate.html>, (zuletzt abgerufen am 31.03.2024).

gewinnen. Diese Mission wird jedoch in letzter Minute durch das Kapitalinteresse in Gestalt eines Tech-Milliardärs vereitelt. Dessen Versprechen von unermesslichen Reichtümern, die sich in Gestalt von seltenen Rohstoffen auf der Oberfläche des Kometen befinden sollen, setzt eine Ereigniskette in Gang, die schlussendlich zur Zerstörung der gesamten Erde durch den Kometen führt. In den letzten Minuten des Films mischen sich dokumentarisch anmutende Szenen von Pflanzen, Tieren, Menschen und Landschaften. Die Kamera verweilt noch einige Sekunden auf den Protagonist*innen des Films, die sich inmitten der Katastrophe zum gemeinsamen Essen eingefunden haben, bevor auch sie vom Feuersturm erfasst werden.

Die unbestreitbare Kraft des Films liegt darin, durch satirische Übertreibung die Irrationalität im Umgang mit der Klimakatastrophe anhand der Selbstbezogenheit der einzelnen Charaktere und der Aufmerksamkeitsökonomie von Entscheidungsträger*innen und Massenmedien darzustellen. Angesichts der nahenden Apokalypse handelt die Präsidentin ausschließlich danach, was ihr in den nächsten Wahlen nützt, die Medienvertreter*innen interessieren sich nur für die Einschaltquoten, die an das Amüsement der Zuschauenden gekoppelt bleiben und der Tech-Unternehmers Peter Isherwell nutzt die von ihm entwickelten Technologien zur emotionalen Kontrolle ihrer Nutzer*innen, um noch mehr Profit zu machen. Alle diese Charaktere geben vor Politik, Fortschritt oder Unterhaltung im Sinne der Allgemeinheit und im Dienste der Bevölkerung zu machen und folgen im Gebrauch ihrer Vernunft doch nur ihrem Partikularinteresse, was der Film wunderbar darzustellen vermag. Die Zivilgesellschaft erscheint in dem Film indessen zumeist als zielloser Mob, dessen Aktivität sich auf sporadische Plünderungen und die Erstellung von Memes reduziert. Sie ist eben die manipulierbare Masse, welche die *Dialektik der Aufklärung* prognostiziert, hilflos den libidinös aufgeladenen *Messages* der Kulturindustrie ausgeliefert, wankelmütig und unfähig zum eigenen Denken. So überzeugend der Film einige Gegenwartskonstellationen unsere Zeit herausarbeitet, darunter die Dynamik der Medien und Nachrichtenzyklen, die Verflechtung von Staat und Kapital, sowie die absurde Macht und Menge an Ressourcen, die Einzelpersonen, die im Besitz von Produktionsmitteln sind, mobilisieren können, um ihre Interessen durchzusetzen, scheitert die Darstellung an einigen Schwierigkeiten. Dazu gehört, dass es dem Film nicht gelingt, die komplexe Vermittlung von Subjektivem und Objektivem zumindest anzudeuten und klarzumachen, welche gesellschaftlichen Bedingungen diese Form von Subjekten hervorbringen. Stattdessen bringen die Filmemacher*innen die Klimakatastrophe auf eine Allegorie, welche die Ursachen der Apathie, die der Film selbst thematisiert, dem Vergessen überantwortet. In dem Maße, in dem der Film die eintretende Apokalypse allein den Handlungen exzentrischer Einzelcharaktere anlastet – der selbstbezogenen Präsidentin, dem wunderlichen und skrupellosen Tech-Unternehmer, den exzentrischen Medienvertreter*innen – verbirgt er auch die objektiven Verhältnisse, die solche Subjekte und die Machtstrukturen, in die sie eingebettet bleiben, in ihrem Sosein erst hervorgebracht haben. Denn anders als ein Komet aus dem Weltall, ist der Klimawandel kein Objekt, das von außen auf die Erde zurast, sondern das Resultat einer Lebensweise und Ökonomie in der alle, auch die heroischen Wissenschaftler*innen des Films, aufs Tiefste verstrickt sind. Gegen die Katastrophe, die für die Bevölkerung des globalen Südens auch nicht in der Zukunft liegt, sondern längst eingetreten ist, hilft nicht einfach eine ins All gerichtete Waffe (die hier sinnbildlich für die Fantasie

stehen kann, es gäbe eine simple technische Lösung, um die Folgen der kapitalistischen Lebensweise und ihrer Verwüstungen wieder ins Lot zu rücken). In dieser Darstellung, die eine einfache Lösung behauptet, wo es keine gibt und suggeriert, diese bliebe nur durch die politischen Machenschaften einer abgehobenen Elite versperrt, verdinglichen und verdoppeln sich die gesellschaftlichen Verhältnisse, die in die Klimakatastrophe führen. In der beinahe verschwörungstheoretischen Fixierung auf eine kleine Gruppe von Akteur*innen, wird das Bedürfnis der Zuschauer*innen nach Entlastung bedient – sie lädt zu der zynischen Feststellung ein, die hier dargestellte Welt ließe sich ohnehin nicht mehr verändern.

Dennoch bleibt die Schlusszene des Filmes in Bezug auf diesen Punkt der Veränderung, auf interessante Weise ambivalent und stellt sich so in den Dienste jener psychischen Abwehr, die mit Zupančič zu Beginn dieses Artikels aufgeworfen wurde. Nach dem obligatorischen Heiratsantrag (den Kate annimmt), finden sich alle Protagonist*innen des Films zum harmonischen Familienessen bei Randalls Familie ein, ein letztes Mal wird gebetet. Diese Szene kontrastiert die wirklich allerletzte Szene des Filmes, die nach dem Abspann folgt, und in der wir den Sohn der Präsidentin auf einem brennenden Trümmerhaufen als vermutlich letzten Menschen der Welt in seiner radikalen Einsamkeit beobachten können. Die Kontrastierung mit dem Schicksal des opportunistischen Sohns der Präsidentin kommuniziert durch die Inszenierung dieser letzten, aber geteilten Momente des Glücks die moralische Überlegenheit der Hauptfiguren gegenüber den Reichen und Mächtigen (Randall hatte entsprechend auch kurz zuvor einen Platz auf dem Rettungsraumschiff ausgeschlagen, den die Präsidentin ihm angeboten hatte). Diese harmonische Familienszene könnte man nun so lesen, dass der Film den Rückzug ins Private geradezu verkitscht und dabei die Apathie verdoppelt, die er zu kritisieren vorgibt. Der »Nullpunkt der Hoffnungslosigkeit« (Žižek 2018, 11) öffnet nach dieser Lesart nicht die Perspektive auf eine noch nicht vorgedachte Veränderung oder führt zur Aufklärung des Irrationalen, sondern bloß in den Rückzug auf familiäre Werte und Religion, die der Vergänglichkeit trotzen sollen. Die Ambivalenz dieser Szene liegt nun aber eben darin, dass der Film hier zwar einerseits etwas fortschreibt, was man als traditionell verstehen kann, andererseits aber filmisch mit einem Schema bricht, das sich im Genre der Katastrophenfilme weitestgehend durchgesetzt hat und das auch dem vielfach humoristischen Ton des Filmes opponiert. Der Film bietet keine Erlösung, kein wie auch immer knappes *happy end* für die Menschheit, keinen amerikanischen ungehobelten Helden mit einem coolen Spruch auf den Lippen, der in den letzten Minuten doch noch die Erde rettet – vielmehr bewahrheitet sich, was Kate und später auch Randall in die Kamera einer populären TV-Show schreien, in der sie Gast sind: *Wir werden alle sterben.*¹⁰ In dem Maße, in dem der Film zugleich ausstellt, dass das Private – trotz Familie und Religion – kein sicherer Zufluchtsort mehr sein kann, bleibt er selbst bruchhaft und enthält das

10 In diesem Wir eingeschlossen sind vorerst nicht die Superreichen, die in einem Raumschiff geflüchtet sind, um sich auf einem anderen Planeten anzusiedeln. Dass auch dieser Schutz nur vorübergehend ist, zeigt die – dann doch etwas versöhnliche Szene – in der die Präsidentin von einem Space-Saurier gefressen wird. Auch wenn die Reichen und Mächtigen sich besser schützen können gegen die Katastrophe, so die Moral, sind am Ende auch sie materielle, sterbliche und verwundbare Wesen.

»Gegengift« seiner »eigenen Lüge« (Adorno 2015b, 356). In dieser Hinsicht interessant erscheint mir auch das Verlangsamte der filmischen Bilder, kurz bevor die Katastrophe die Protagonist*innen erreicht. Die Unterbrechung der gewohnten Geschwindigkeit der filmischen Bilder weist eine Ähnlichkeit mit jenem Verfahren im Film auf, das Adorno positiv hervorhebt. Die einzelnen Charaktere werden in dieser Szene von der Kamera fixiert, der Blick verweilt einige Augenblicke auf der jeweiligen Person, stellt scharf, während im Hintergrund die Wände des Esszimmers langsam in sich zusammenfallen. Dieses Innehalten im Angesicht der Katastrophe, das nachdenkliche Ruhen der Kamera auf den Sympathieträger*innen des Filmes, gedenkt, wie die dokumentarischen Naturbilder, noch einmal dem Lebendigen, das verlorengeht und weist es als betrauerbar aus.¹¹ Hierin, so meine ich, wird ein Potential der Überschreitung des Partikularen zum Allgemeinen im Film sichtbar, das gesellschaftliche Veränderung anstoßen kann. Mit Maurice Blanchot, der diese Überlegungen angesichts der Bedrohung der atomaren Katastrophe in der Zeit des kalten Krieges verfasst, ließe sich die These aufstellen, dass im Realwerden der Katastrophe und dem Eingedenken an das damit Verlorene, das Allgemeine als Negation aufscheint, die dazu drängt, »zur Idee des Ganzen zu erwachen« (Blanchot 2023, 25) – das zu erschaffen, was wir zu verlieren drohen und was allererst den Namen des Allgemeinen, den Namen der Menschheit, verdiente. Diesem Moment des verborgenen Allgemeinen im falschen Allgemeinen zur Darstellung zu verhelfen, macht den Film als emanzipatorische Kraft aus. Wie dargelegt, wäre dem jedoch besser gedient, wenn die Katastrophe, in der der Film endet, nicht allein als Folge einer systemischen und objektiven Irrationalität, die den Subjekten selbst äußerlich bleibt, sondern auch als ein Effekt der vom Film zugleich verdoppelten und verschleierte Verstrickung der Subjekte selbst in diesen Zustand erfahrbar gemacht würde. Wo die filmische Darstellung die Klimakatastrophe wie ein dem gesellschaftlichen und ökonomischen System selbst äußerliches Problem behandelt, das Politiker*innen und die Vollzugsformen des globalen Kapitalismus lösen sollen, begnügt sie sich zu vorschnell mit Vernunft als partikularer und lässt die Zuschauer*innen weiter träumen.

Literatur- und Quellenverzeichnis

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Suhrkamp, 2013.
- Adorno, Theodor W. »Soziologie und empirische Forschung«. *Soziologische Schriften I*. Suhrkamp, 2015a, S. 196–216.
- Adorno, Theodor W. »Individuum und Organisation«. *Soziologische Schriften I*. Suhrkamp, 2015a, S. 440–456.
- Adorno, Theodor W. »Filmtransparente«. *Kulturkritik und Gesellschaft I*, Suhrkamp, 2015b, S. 353–361.
- Benjamin, Walter. »Anmerkungen der Herausgeber«. *Abhandlungen. Gesammelte Schriften I.3*. Suhrkamp, 2021, S. 797–1272.

11 Siehe zur Rolle der Trauer und des Betrauerbaren auch den Beitrag »Das Überleben, das immer auf das Ende wartet. Mit Derrida und Blanchot die Apokalypse überleben« von Eva-Maria Aigner in diesem Band.

- Blanchot, Maurice. »Die Apokalypse enttäuscht.« *Die Apokalypse enttäuscht. Atomtod. Klimakatastrophe. Kommunismus*, hg. von Alexander García Düttmann und Marcus Quent, Diaphanes, 2023, S. 15–26.
- Brand, Ulrich und Markus Wissen. *Imperiale Lebensweise: zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. Oekom, 2017.
- Brown, Wendy. »Das Monster des Neoliberalismus«. *Kritische Theorie der Politik*, hg. von Bohmann, Ulf und Paul Sörensen, Suhrkamp, 2019, S. 539–578.
- Bruschi, Valeria und Moritz Zeiler (Hg.). *Das Klima des Kapitals. Gesellschaftliche Naturverhältnisse und Ökonomiekritik*. Dietz Berlin, 2022.
- Buckley, Cara. »Don't Just Watch: Team Behind ›Don't Look Up‹ Urges Climate Action«. *New York Times*, 11.01.2022, <https://www.nytimes.com/2022/01/11/climate/dont-look-up-climate.html>, abgerufen am 31.03.2024.
- Don't Look Up*. Adam McKay, Hyperobject Industries, 2021.
- Federici, Silvia. *Caliban und die Hexe*. Mandelbaum, 2022.
- Fisher, Mark. *Kapitalistischer Realismus ohne Alternative? Eine Flugschrift*. VSA, 2020.
- Foster, John Bellamy. *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. Monthly Review Press, 2000.
- Foster, John Bellamy und Brett Clark. *The Robbery of Nature: Capitalism and the Ecological Rift*. Monthly Review Press, 2020.
- Fraser, Nancy. *Der Allesfresser. Wie der Kapitalismus seine eigenen Grundlagen verschlingt*. Suhrkamp, 2023.
- Fraser, Nancy und Rahel Jaeggi. *Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie*. Suhrkamp, 2020.
- Grimmbacher, Jannik. »Sie nennen es Notwehr.« *Taz*, 19. Mai 2023, <https://taz.de/Gewalt-gegen-Klimaaktivistinnen/!5932985/>, abgerufen am 31. März 2024.
- Harvey, David. »The Future of the Commons«. *Radical History Review*, Issue 109, 2011, S. 101–107.
- Holloway, John. »Read Capital: The First Sentence. Or, Capital Starts with Wealth, not with the Commodity«. *Historical Materialism*, Bd. 23, Ausgabe 3, 2015, S. 3–26.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. S. Fischer, 1969.
- Koppeiß, Henrike. »Respekt vor der Realität. Überlegungen zum Ungefühnten der ökologischen Katastrophe«. *Westend* [im Erscheinen].
- Jameson, Frederic. *The Seeds of Time*. Columbia University Press, 1994.
- Lessenich, Stephan. *Neben uns die Sintflut: Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*. Hanser Berlin, 2016.
- Malm, Andreas. *The Progress of This Storm: Nature and Society in a Warming World*. Durnell Marston, 2020.
- Marx, Karl und Friedrich Engels. »Manifest der Kommunistischen Partei«. *MEW Band 4*, Dietz, 1980, S. 461–493.
- Marx, Karl. *Das Kapital*. MEW Band 24. Dietz, 2012a.
- Marx, Karl. *Das Kapital*. MEW Band 25. Dietz, 2012b.
- Marx, Karl. *Das Kapital*. MEW Band 23. Dietz, 2017.
- Miller, Tony. *Greenwashing Culture*. Routledge, 2017.
- Redecker, Eva von. *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*. S. Fisher, 2020.

- Saito, Kohei. *Natur gegen Kapital: Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus*. Campus, 2016.
- Saito, Kohei. »Marx und die Paradoxie des Reichtums«. *Kapitalismus und Nachhaltigkeit*, hg. von Sighard Neckel, Philipp Degens und Sarah Lenz, Campus, 2020, S. 39–60.
- Saito, Kohei. *Systemsturz: Der Sieg der Natur über den Kapitalismus*. dtv., 2023.
- United Nations. »UN chief warns against ›sleepwalking to climate catastrophe‹.« *UN News Global perspective Human stories*, 21. März 2022, <https://news.un.org/en/story/2022/03/1114322>, abgerufen am 31.03.2024.
- Wagner, Stefanie. »Ohrfeige, Beleidigungen: Nimmt Gewalt gegen Klima-Aktivisten zu?« *Bayrischer Rundfunk*, 05. September 2023, <https://www.br.de/nachrichten/bayer/n/vorfaelle-in-muenchen-nimmt-gewalt-gegen-klima-aktivisten-zu,Tp5EsDp>, abgerufen am 31. März 2024.
- Žižek, Slavoj. *Der Mut der Hoffnungslosigkeit*. S. Fischer, 2018.
- Zupančič, Alenka. »Die Apokalypse enttäuscht (noch) immer«. *Die Apokalypse enttäuscht. Atomtod. Klimakatastrophe. Kommunismus*, hg. von Düttmann, Alexander García und Marcus Quent, Diaphanes, 2023, S. 27–54.

