

ZEICHEN DER FREIHEIT

Warum die Emanzipation des Menschen ohne den revolutionären Kampf gegen die zerstörerische Herrschaft des Kapitals über die Natur nicht zu haben ist

Ulrich Ruschig

Die Sorge um die unterjochte Natur ist in aller Munde. Angesichts von Artensterben, Massentierhaltung und Klimawandel geben sich Politiker, die bislang die vom Kapital bewirkten Zerstörungen mit flankierenden Maßnahmen begleiteten, als geläutert und plädieren für einen grünen Kapitalismus – also dafür, zum Nutzen von ›Mensch‹ und ›Natur‹ ›Ökologie‹ und die herrschende ›Ökonomie‹ miteinander zu vereinbaren. Allein die kapitalistische Wirtschaftsweise sei in der Lage, das zum Guten zu wenden, was sie selbst bisher angerichtet hat. Doch der Kapitalismus könnte nur dann ernsthaft als Weg zur Rettung der Natur vor ihrer endgültigen Zerstörung angepriesen werden, wenn die bereits erfolgte Zerstörung als ein zufälliges, nicht dieser Wirtschaftsweise geschuldetes Unglück zu begreifen wäre. Wahr hingegen ist, dass sie durch im Strukturkern der kapitalistischen Produktionsweise liegende Ursachen bewirkt wurde. Radikale Opposition fordert, die Natur von der Herrschaft des Kapitals zu befreien. Doch soll ›Befreiung der Natur‹ ein vernünftiges Ziel sein, muss erst einmal nachgewiesen werden, dass die Natur beherrscht wird. Ist die Natur als ein beherrschtes *Subjekt* aufzufassen, dem ein ihm fremder Wille aufgezwungen wird?

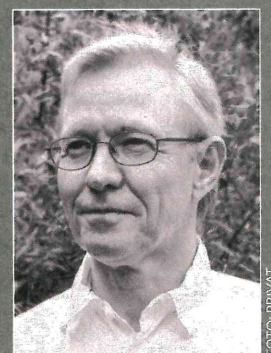
Natur und Freiheit – eine Antinomie

Auf die Frage, was Natur ist, antworten vornehmlich Physik und Chemie: Die Gegenstände der Natur bestehen aus Atomen und Molekülen, bestimmt durch Masse, Kräfte, Energie etc. Den Gesetzen der Naturkausalität folgend, können wir an einem Schwefelkristall dessen Eigenschaften und Reaktionen erkennen. ›Freiheit‹ kommt in ihm nicht vor. Doch es gibt auch Naturwesen, de-

nen wir Freiheit zusprechen. Wollen wir solche Freiheitswesen verstehen, müssen wir eine gänzlich andere Kausalität annehmen, eine »absolute Spontaneität« oder eine »Kausalität aus Freiheit«, wie Kant es nannte. Beide Kausalitäten – erforderlich, um die Naturprozesse insgesamt und besonders die vernunftbegabten Naturwesen zu verstehen – widersprechen einander. Da sie in ihren Begründungen aufeinander angewiesen sind, ergibt sich eine Antinomie. Kant löst sie – und kann (nur) so verstehen, warum wir Menschen Naturwesen *und* zugleich Freiheitswesen sind. In dem Begreifen, dass und wie Natur und Freiheit durcheinander vermittelt sind und im Menschen zusammen bestehen, liegt ein Fortschritt. Allerdings geht dieser damit ein- ➤

Ulrich Ruschig

lehrte als Professor für Philosophie an der Carl von Ossietzky Universität in Oldenburg. Er veröffentlicht zu den systematischen Grundlagen der Naturwissenschaften, zu Kant, Hegel und Marx sowie zur Kritischen Theorie. 2020 erschien im Papyrossa Verlag seine Abhandlung »Die Befreiung der Natur. Zum Verhältnis von Natur und Freiheit bei Herbert Marcuse«.



her, dass Pflanzen und Tiere aus einer solchen Vermittlung von Natur und Freiheit herausfallen. Beiden komme, so Kant, Kausalität aus Freiheit nicht zu. Damit sind sie Sachen, determiniert durch die Kausalität nach Gesetzen der Natur. Daraus resultiert eine folgenschwere Dichotomie: Allein der Mensch habe eine Würde; Tiere und Pflanzen hätten keine, sondern nur einen Preis. Was einen Preis habe, an dessen Stelle könne ein Äquivalent gesetzt werden. Was hingegen über allen Preis erhaben sei, mithin keinen Austausch durch ein Äquivalent gestatte, das habe eine Würde. Die Würde gründe in der Vernunft. Mit der Zuspriechung von Würde geht einher, dass diejenigen, die sie für sich behaupten, sich qua Reflexion eine ihrer Vernunft entstammende Verpflichtung auferlegen, die Idee der Menschheit in der Person eines jeden, der menschliches Antlitz trägt, zu achten. Diese Begründung von Moralität hat zur Konsequenz, dass die qua Dichotomie von den Menschen geschiedenen Tiere und Pflanzen noch nicht einmal eine Würde haben, die in dem Spezies-Sein liegt – es also etwa gelte, die Schweinheit im einzelnen Schwein zu achten. Folglich könne »der Mensch«, wie es bei Kant heißt, alles zum Mittel machen, allein die Würde-Subjekte sollen ihrerseits als Zwecke an sich geachtet werden. Pflanzen und Tiere seien grundsätzlich Mittel und unterliegen der uneingeschränkten Be- und Vernutzung durch ›den Menschen‹. Ebenso wie die bürgerliche Philosophie mit »Liberté, Égalité und Fraternité« das geistige Fundament für die politische Konstitution des Kapitalismus legt, so schafft sie die Basis für dessen Zugriff auf die Natur. Mit der bürgerlichen Gesellschaft betritt eine ganz besondere Gestalt des Verhältnisses von Natur und Freiheit die historische Bühne.

Freiheit und ihre Dialektik

Wenn Menschen als Naturwesen und ohne Begriff der Naturprozesse auf Naturgegenstände einwirken, dann bleiben sie – wo sie doch auf die Bearbeitung der Natur angewiesen sind – dem ihnen undurchsichtigen und für sie übermächtigen Naturzusammenhang ausgeliefert. Unter solchen Bedingungen ist die gesellschaftliche Verwirklichung menschlicher Freiheit unmöglich. An die Herausbildung der neuzeitlichen Naturwissenschaften im 17. Jahrhundert knüpfte sich ein Emanzipationsversprechen: Gerade indem grundlegende mechanische Vorgänge mithilfe einfacher, abstrakter Prinzipien verstanden werden konnten, schien die Befreiung der Menschen von der unwirtlichen und übermächtigen ersten Natur greifbar geworden zu sein. Revolutionär war der Anspruch der neuzeitlichen Naturwissenschaften auf Wahrheit und Objektivität der Erkenntnisse. Auf für jedermann zugänglichen und durchsichtigen Prinzipien gegründet, zersetzten sie den »perlmutternen Dunst von Aberglauben und alten Wörtern«, wie es in Brechts »Leben des Galilei« heißt. Die ersten Naturwissenschaftler verstanden sich als Repräsentanten eines Gattungsinteresses, nämlich der Naturerkenntnis durch die allgemeine Vernunft, und als Opponenten gegen eine auf falschen Grundsätzen basierende feudale Ordnung. »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.« So formulierte Kant den Wahlspruch der Aufklärung. Die glänzenden theoretischen Erfolge der Newton'schen Mechanik waren Bestätigung der sich emanzipierenden Vernunft und begründeten den Anspruch, diese Vernunft zu verwirklichen, also nach ihr die Gesellschaft einzurichten. Die auf unbegründeter Herrschaft beruhende alte Gesellschaft sollte dadurch einstürzen, »dass der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken stellt, und die [gesellschaftliche] Wirklichkeit

nach diesem erbaut«, so Hegel. Mit der Befreiung von der ersten Natur und mit der politischen Befreiung von feudaler Herrschaft sollte in der Morgenröte von »Liberté, Égalité und Fraternité« ein neues Zeitalter anbrechen. Doch als es erwachte, herrschten die kapitalistische Produktionsweise und der bürgerliche Staat – die Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit sah anders aus als erträumt. Freiheit erwies sich als Freiheit des Kapitals und des in doppelter Hinsicht freien Lohnarbeiters. In diesem Prozess verband die Freiheit sich mit der Unfreiheit derer, die zum Zwecke der Geldvermehrung am fremden Eigentum zu arbeiten gezwungen wurden. Die Freisetzung aus feudaler Abhängigkeit bedeutete die Installierung bürgerlicher Freiheitsrechte und die Befreiung der Produzenten von ihren Produktions- und Konsumtionsmitteln. Die Arbeiter wurden losgelöst von der Natur als ihrem »natürlichen Laboratorium«, wie Karl Marx es ausdrückte – »befreit«. Was im Programm der ersten Naturwissenschaftler so verheißungsvoll klang – die Befreiung von der unwirtlichen ersten Natur –, entpuppte sich in der Wirklichkeit der kapitalistischen Gesellschaft als der bürgerliche Zugriff auf die Natur. Insgesamt tritt mit dem neuen Zeitalter eine fatale Dialektik auf den Plan: die Dialektik der Aufklärung, die Dialektik der Freiheit, der Vernunft und der Moral, die nicht aus sich selbst, nicht aus ihrem Begriff heraus verständlich ist. Vielmehr wird sie durch den Zweck, Mehrwert aus der Benutzung der Arbeit zu schlagen, gestaltet und befeuert.

Der bürgerliche Zugriff auf die Natur

Das Verhältnis von Natur und Freiheit nimmt in der bürgerlichen Gesellschaft eine für letztere charakteristische Gestalt an: Auf die Natur wird *zugegriffen* – von einem Freiheitssubjekt und in einer besonderen, nämlich in der bürgerlich-freiheitlichen Art und Weise. In der Tradition der Aufklärung stehend, bedeutet der bürgerliche Zugriff auf die Natur ein Stadium in der Entwicklung der Freiheit, der Befreiung von Unvernunft und Aberglaube und der Befreiung von der Übermacht der ersten Natur. Für diesen Zugriff entwirft die bürgerliche Philosophie folgende Prinzipien: Die Natur ist für das zugreifende Freiheitssubjekt ausschließlich Objekt und passives Material. Die belebte Natur, also Pflanzen und Tiere, denen keine Würde zukommt, verdient keine Achtung eines in ihnen zu verortenden Zwecks. Die Art und Weise des Zugriffs auf solcherart würdelose Sachen regelt das bürgerliche Recht. Alle diese Sachen dürfen und können zu Privateigentum, dem ›Meinigen‹ der Würdeträger werden – das sollen sie sogar. Dass sie frei von diesem herrschaftlichen Zugriff sein können, wird ihnen nicht zugestanden, denn dieser sei die Verwirklichung von vernünftiger

Freiheit. Solcherart philosophische Legitimation des Privateigentums ist Eckpfeiler des bürgerlichen Rechts, welches zur unerlässlichen Voraussetzung für die Herrschaft des Kapitals über die Natur wird. Unter dem Banner, vernünftige Freiheit solle nun

Das bürgerliche Versprechen ist: Freiheit für Privateigentümer und Befreiung von der Natur durch kapitalistische Aneignung.

endlich uneingeschränkt verwirklicht werden, erobert das Kapital den Planeten, insbesondere dessen Flora und Fauna. Und genau darin liegt das bürgerliche Emanzipationsversprechen: *Freiheit* für die als Privateigentümer sich verwirklichenden einzelnen Bürger und *Befreiung* von den Zwängen der ersten Natur durch deren kapitalistische Aneignung. Ferner wird die Natur vorgestellt, als bestehe sie aus nichts anderem als aus Materie und Energie. Eine solche Natur gilt als frei von moralisch relevanten Werten in dem Sinne der Bestimmung der Freiheit durch die Vernunft. Und eine solche Natur gilt als frei von ideell zu erfassenden Entitäten, von den ›alten‹ Substanzen oder

den »Eidē« der Metaphysik. Vor dem Richterstuhl aufklärerischer Vernunft lösen sich die Eidē, einer überholten Zeit entstammend, in Aberglauben auf; die neu aufkommenden Naturwissenschaften verfolgen das Ziel, die Natur strikt ohne die Annahme dubioser metaphysischer Substanzen und ideeller Zwecke zu bestimmen. Doch 150 Jahre nach Kant erkennt die Biologie, dass der für die belebte Natur zentrale Begriff der Art ohne den allein ideell bestimmbareren Begriff des Zwecks nicht gedacht werden kann.

Was eine Art ist, kann nicht allein durch physikalische und chemische Begriffe (Masse, Energie, Molekül etc.) erklärt werden. Dieses Was-Sein einzelner Lebewesen fasste Aristoteles als ein in ihnen objektiv existierendes Wesen – als »Eidos«. Darwin widerlegte die Vorstellung eines metaphysisch verankerten, gegen empirische Veränderungen konstanten Eidos, indem er es historisierte und aufzeigte, dass es Evolution gibt. Der moderne biologische Artbegriff findet heraus, dass alle Lebewesen einer Art durch ein Ideelles zu ihrer objektiven Einheit als Art geformt werden: »Arten sind Gruppen sich miteinander kreuzender natürlicher Populationen, die hinsichtlich ihrer Fortpflanzung von anderen derartigen Gruppen isoliert sind«, so der Evolutionstheoretiker Ernst Mayr. Arten sind Reproduktionsgemeinschaften, ökologische Einheiten und genetische Einheiten. Was die Einheit der Art und damit deren Bestimmtheit und Abgrenzung gewährleistet, sind Isolationsmechanismen und die Einpassung in eine ökologische Nische. Traditionell nannte man das, was eine Fortpflanzungsgemeinschaft zur Art prägt, deren substanzielle Form. Modern muss formuliert werden: Die Arten enthalten ein eidetisches Moment. Darin ist jenes objektive Eidos der Tradition aufgehoben – negiert und aufbewahrt zugleich.

Die Kant'sche Philosophie – bürgerliche Philosophie par excellence und ideologische Wegbereiterin der bürgerlichen Revolution – bestimmt die Natur als bloßes Material für den Zugriff des Subjekts oder der Vernunft. Die bürgerliche Gesellschaft, jene bürgerliche Philosophie verwirklichend, setzt an die Stelle von »Subjekt« oder »Vernunft« das wirkliche »Kapital« und den wirklichen »bürgerlichen Staat«. Mit ihrem Naturbegriff spricht die bürgerliche Philosophie der Natur jeglichen Eigensinn ab und liefert die auf solche Weise ideell deprivierte Natur der uneingeschränkten bürgerlichen Freiheit aus. Die bürgerliche Konstruktion insgesamt – auf der einen Seite die Überhöhung des Subjekts, auf der anderen die Herab- und gar Entwürdigung der Natur – dient dazu, den Zugriff des Kapitals auf die Natur mit der Gloriole zu versehen, die fortschreitende Entwicklung seiner Ökonomie sei Fortschritt in weltbürgerlicher Absicht. Doch was bürgerliche Philosophie als die politische Emanzipation des Subjekts von feudaler Herrschaft und als die auf die materiellen Lebensbedingungen zielende Emanzipation der gegenständlichen Arbeit vom Naturzwang gepriesen hat, erwies sich durch die mit der bürgerlichen Revolution in Szene gesetzte kapitalistische Produktionsweise in Wahrheit als Unterwerfung der Subjekte unter den von ihnen im Lohnarbeitsverhältnis produzierten Mehrwert und als Unterjochung der Natur für den Zweck der Mehrwertproduktion – auch dies ist eine Gestalt der Dialektik der Aufklärung.

Die Zurichtung der Natur und die Herrschaft über sie

Die bürgerliche Freiheitsphilosophie rechtfertigt den Zugriff auf die Natur. Mittels des Privateigentums geraten die Lebewesen unter die von moralischer Rücksicht befreite, schrankenlo-

se Verfügungsgewalt der Subjekte. In der Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft tritt an die Stelle von »Subjekt« das Kapital. Als alleinigen und an sich maßlosen Zweck kennt dieses nur die Vermehrung seines Werts, von jeglichem Gebrauchswert wird abstrahiert. Mithin abstrahiert das Kapital von der Tatsache, dass die Lebewesen durch ein sie artspezifisch formendes, eidetisches Prinzip bestimmt werden und ihr Leben in Populationsgemeinschaften und in einem wechselwirkenden Zusammenhang dieser mit anderen Populationsgemeinschaften anderer Spezies stattfindet. Folge dieses Abstrahierens ist zunächst die Gleichgültigkeit des Kapitals gegen das eidetische Prinzip. Doch dabei bleibt es nicht. Da der Verwertungsprozess sich selbst als die Naturzusammenhänge beherrschend setzt, was er muss, geht er zum Angriff auf das artspezifische Leben über. Er nimmt weder Rücksicht auf die substanzielle Bestimmtheit der Arten (heute nutzt das Kapital die durch die Gentechnik sich eröffnenden Möglichkeiten, um sie dem Verwertungszweck gemäß zu modellieren) noch auf das Zusammenleben der Lebewesen in Populationsgemeinschaften. So unterbindet das Kapital artspezifisches Verhalten in der Massentierhaltung, entfernt (etwa durch

Der Zugriff auf die Natur wird mit der Gloriole versehen, die Entwicklung der Ökonomie sei Fortschritt.

Lebensraumzerstörung und Pestizideinsatz) die Verwertung behindernde Arten aus dem Ensemble von Populationen. Das Kapital bezweckt das exponentielle Wachstum einer von jeglicher konkreten Bestimmtheit abstrahierenden Größe des Werts. Der Zweck der Lebewesen indes ist konkret und endlich. Beide Zwecke, wenn einander äußerlich gegenübergestellt, stehen im Verhältnis des Gegensatzes. Doch da das Kapital auf Lebewesen angewiesen ist und da es alles, worauf es angewiesen ist, zu Waren und damit zu Momenten seines Kreislaufs macht, geht der Gegensatz in den Widerspruch über. Unauflöslich wird dieser Widerspruch, weil das Kapital etwas inkorporiert, gegen dessen Zweck-an-sich-Sein es grundsätzlich gleichgültig ist. Es kann die belebte Natur nicht belebte Natur sein lassen. Genauso wenig – und darin liegt eine Analogie –, wie das Kapital nicht die lebendige Arbeit in den über Jahrhunderte herausgebildeten Formen handwerklich-technischer Tätigkeit sein lassen kann. Die innerhalb der Bewegung des Kapitals notwendig gesetzte Kollision mit den in Relation zu seiner Dynamik vergleichsweise unverändert verharrenden substanziellen Formen der Lebewesen führt zu deren Zurichtung nach Maßgabe des abstrakten Kapitalzwecks. Das bedeutet für die so spezifischen und eigentümlichen Formen, dass ihre Eigenständigkeit gebrochen, ihre widerborstigen Eigenheiten abgeschliffen und die Lebewesen insgesamt für die Rentabilität des Kapitals passend und gefügig gemacht werden. Sie werden dem Kapital reell subsumiert.

Die Analogie zum Verhältnis des Kapitals zur lebendigen Arbeit scheint auf: Die Subsumtion der lebendigen Arbeit unter das Kapital bewirkt eine grundlegende Umgestaltung der technischen Seite des Arbeitsprozesses. Damit wird dem arbeitenden Subjekt die Verfügung über den Arbeitsprozess entwunden. Nicht mehr das in langer Erfahrung entwickelte Geschick, die Intuition und eine nicht vom Kapital beherrschbare Eigensinnigkeit der Handwerker inmitten ihrer handwerklichen Tätigkeit zählen, sondern allein der Kapitalzweck, der sich vermittelt der wissenschaftlichen Durchdringung des Arbeitsprozesses durchsetzt. Die Produktivkraft der Arbeit wird zur Produktivkraft des Kapitals; die kapitalistische Maschinerie wendet den Arbeiter an. Die Analogie liegt darin, dass das Kapital über ein Subjektives (hier: das eidetische Moment der Lebewesen) herrscht. Der Kapitalzweck setzt sich durch, indem er dieses Moment des Subjektiven in der Natur umformt – gleichgültig dagegen, ➤

was dieser Prozess für die Lebewesen bedeutet. Aufgrund dessen, dass der Trieb des Kapitals nach Verwertung grundsätzlich maßlos ist, wird obiger Widerspruch zwischen dem Zweck abstrakter Wertvermehrung und der an sich seienden Zweckmäßigkeit der eidetischen Formen (der Eigensinnigkeit der Lebewesen) dynamisiert. Das heißt, er wird zu einem prozessierenden Widerspruch in dem Sinne, dass der Angriff auf die belebte Natur deren artspezifische Besonderheiten immer rigoros er fasst und obendrein unbarmherzig und ungerührt erfolgt, weil das Kapital Moral nicht kennt. Im Bericht des Weltbiodiversitätsrats von 2019 wird auf das dramatische Ausmaß des Biodiversitätsverlustes hingewiesen. Bereits eine der geschätzt acht Millionen Tier-, Pflanzen- und Pilzarten auf der Erde ist vom Aussterben bedroht. Das Verhältnis des Kapitals zur belebten Natur entpuppt sich als ein prozessierender Widerspruch – ganz analog zum Verhältnis des Kapitals zur lebendigen Arbeit. Auf der einen Seite ruft das Kapital alle Mächte der Wissenschaft ins Leben, um die Schöpfung des gesellschaftlichen Reichtums (relativ unabhängig zu machen – sowohl von der aufzuwendenden Arbeitszeit als auch von der natürlichen Grundlage der Produktion, insbesondere von den so spezifischen, eidetisch bestimmten Formen der belebten Natur. Auf der anderen Seite wird dieser riesige Umwälzungsprozess eingebannt in die Grenzen, die erheischt sind, um den schon geschaffenen Wert zu erhalten und zu vermehren. Durch das Setzen dieses Maßstabs untergräbt das Kapital – dynamisch fortlaufend – die belebte Natur, die natürliche Grundlage der Produktion.

Das eidetische Moment und Moralität

Dass die kapitalistische Verwertung die belebte Natur zurichtet, wird oftmals erkannt. Dass sich diese Zurichtung in Wahrheit als Herrschaft des Kapitals über die Natur erweist, ist weniger geläufig. *Herrschaft* setzt voraus, dass es ein herrschendes und ein beherrschtes Subjekt gibt. Die Natur ist kein Subjekt – das ist offensichtlich. Aber die Frage, ob es eine *Herrschaft* über die Natur gibt, ist damit nicht vom Tisch. Die menschliche Vernunft begreift, dass es eines Artbegriffs bedarf, der ein eidetisches Moment einschließt, um zu erkennen, was ein Lebewesen ist. Mit jenem Moment ist die Objektivität eines Subjektiven, eines ideell und nicht allein empirisch Fassbaren erwiesen. Doch aus dem Erkennen eines eidetischen Moments folgt nicht automatisch ein *moralisches Sollen* gegenüber den so erkannten Lebewesen. Gemeinhin entspringt Moralität aus dem Begreifen der menschlichen Vernunft, dass – da die Menschen Freiheitswesen sind – ein Sollen erwächst, in jedem Einzelnen die Idee der Menschheit niemals bloß als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck zu achten. Nun sind die menschlichen Freiheitswesen nicht reine Vernunftwesen, sondern existieren als »vernünftige Natur«, als auf natürliche Stoffe angewiesene Organismen. Folglich bezieht sich die den Freiheitswesen moralisch geschuldete Achtung nicht bloß auf deren Vernunft, sondern auch und nicht minder auf die materiale Grundlage ihres Lebens. Sowohl ihr Vernunftwesen-Sein als auch ihr Naturwesen-Sein sind zu achten. Für die Daseinsweise als vernünftige *Naturwesen* ist es wesentlich, dass die Menschen, zweifelsohne eine Art mit der singulären Besonderheit, über Vernunft zu verfügen, in einem Ensemble von Populationen und Arten leben und nur so leben können. Ihrer singulären Besonderheit verdanken sie es, dass sie jener Idee der Menschheit, hervorgebracht von ihrer Vernunft, mächtig sind. Die Reflexion auf diese Idee verpflichtet sie moralisch, jeden einzelnen Menschen als Zweck zu behandeln. Analoges für durchaus konstruierbare Begriffe wie ›Schweinheit

oder ›Wiesenschaumkrautheit‹ gibt es nicht. Letztere können, da die Idee der Menschheit von solchen Begriffen eminent unterschieden ist, einen entsprechenden moralischen Zwang nicht begründen. So kann von einer dem Kant'schen moralischen Gesetz analogen Verpflichtung einem einzelnen Schwein oder einer einzelnen Pflanze gegenüber nicht die Rede sein. Gleichwohl ist deren Leben (deren Zweck-an-sich-Sein) nicht ohne moralische Bedeutung, weil es zur *Daseinsweise der Menschen als vernünftiger Naturwesen gehört*, dass sie als die Art *Homo sapiens* nicht für sich und vollkommen unabhängig, sondern nur im Ensemble mit anderen Lebewesen und Arten existieren können. Ist nun *moralisch geboten*, die vernünftige *Natur* des Menschen anzuerkennen, dann ist es somit zugleich auch *moralisch geboten*, das Zweck-an-sich-Sein dieser Arten gleichermaßen

wie die *Natur* des Menschen anzuerkennen. Mithin ist die Daseinsweise der Arten, die ein eidetisches Moment enthält, das Ausdruck im biologischen Artbegriff findet, *wesentlich* für die Daseinsweise des Menschen als vernünftige

Die künstlerische und die revolutionäre Tätigkeit, die unterdrückte Potenziale befreien, sind miteinander verwandt.

Natur und damit wesentlich für das in dieser menschlichen Natur liegende ›eidetische Moment‹. Mit dieser Beziehung erhält jenes eidetische Moment der in Arten lebenden Populationen eine moralische Bedeutung für das vernünftige Subjekt ›Mensch‹. Also folgen aus der Autonomie der Vernunft nicht bloß das Kant'sche moralische Gesetz, das gebietet, *jedes einzelne* intelligible Freiheitswesen zu achten, sondern auch ein diesen Kant'schen Imperativ erweiternder, gleichfalls moralischer Imperativ, das Leben der Lebewesen *insgesamt* in deren *jeweils spezifisch bestimmten Daseinsweisen als Arten* nicht bloß als Mittel, sondern zugleich auch als jeweils besondere Zwecke an sich selbst zu achten – also die Natur auch Natur (in ihrer Eigentümlichkeit) sein zu lassen. Bei diesem erweiterten Imperativ handelt es sich um einen moralisch bestimmten – und nicht um eine technisch-praktische Klugheitsregel. Letztere besagte, es wäre doch vernünftig, die belebte Natur als Grundlage für die Ernährung der Menschen nicht zu ruinieren. Bei dem erweiterten Imperativ handelt es sich auch nicht um eine aus Sympathie (einiger Menschen) für (einige) Lebewesen, insbesondere Tiere, abgeleitete Forderung. Denn machte man die Forderung nach Befreiung der Natur davon abhängig, ob einzelne Lebewesen Sympathieträger sind oder nicht, ob also Eisbär, Schneeleopard oder Kreuzspinne als possierlich und/oder schön empfunden werden, dann wäre jene Forderung nicht ein vernünftig begründeter Imperativ, sondern ein ins Belieben fallendes Verlangen Einzelner.

Ästhetische Erfahrungen

Das Kapital herrscht über die Natur – das heißt genau genommen, über jenes eidetische Moment, ein Moment des Subjektiven in den objektiv vorfindlichen Lebewesen. Da die Menschen immer deutlicher wahrnehmen, in welchem Ausmaß die belebte Natur zuguerichtet worden ist, erwacht in ihnen die Hoffnung, Zurichtung und Leiden der belebten Natur mögen aufhören, jenes beherrschte Moment der Natur möge befreit werden. Befreiung der Natur fängt damit an, dass die Menschen das Zweck-an-sich-Sein der Lebewesen anerkennen, also die Arten als Arten leben lassen. Daran anschließend, finden sie heraus, dass die Natur dem menschlichen Impuls, diese zu befreien, entgegenkommt. Wie das? Das eidetische Moment stellt ein Potenzial der Natur dar, nicht reduzierbar auf die durch Physik und Chemie erkennbaren Eigenschaften der Lebewesen. *Dass* es ein solches Potential *geben muss*, ist durch Argumentation erschlossen. Mithin ist es nur ideell zu begreifen und selbst kein Gegenstand möglicher Erfahrungen. Über den bloßen Begriff hinausgehende *Erfahrungen*, also die *Anschauung* eines Ideellen, generiert die ästhe-

tische Sphäre. Im Naturschönen scheint die für die menschliche Urteilskraft zentrale Idee der Zweckmäßigkeit auf. In der Natur Zweckmäßigkeit ohne einen bestimmten Zweck (beispielsweise, wenn auf ein Lebewesen um der Rentabilität willen zugegriffen wird) auszumachen und darin ›Schönheit‹ zu sehen, erweist sich als eine wesentliche Form der Subjektivität und damit – an Kant anknüpfend formuliert – als eine Gestalt der Freiheit. Herbert Marcuse begreift jenes Moment des Subjektiven *in der Natur* expressis verbis als »Zeichen der Freiheit«. Damit wird die Parallele offenbar zwischen den Gegebenheiten: Erstens, die Natur tendiert zur Ausbildung von Schönheit, wenn sie entsprechend angeschaut oder bearbeitet wird. Zweitens, Leben in der Natur bildet sich (nur) in Arten heraus. Wenn für die künstlerische Tätigkeit gilt, dass daraus, dass sie Naturschönes oder Kunstschönes zur Sprache bringt, auf ein »Vermögen der Natur« geschlossen werden kann, dann sollte für die revolutionäre Tätigkeit gelten, dass daraus, dass sie das Leiden der geschundenen Natur zur Sprache bringt, auf ein »Vermögen der Natur«, eine wie immer auch sprachlose und blinde Freiheitsqualität der Natur, geschlossen werden kann. Ästhetische Erfahrungen in und mit der Natur und die Befreiung des eidetischen Moments der Natur von der Herrschaft des Kapitals verweisen aufeinander. Überfettete Zuchtsäue und überzüchtete, unter der Last der Früchte zusammenbrechende Apfelbäume erscheinen uns als hässlich. Das rührt daher, dass mit den eidetischen Formen die an sich seiende Zweckmäßigkeit der belebten Natur durch das Kapital verformt und demoliert wird – und zwar deswegen, weil das Kapital jegliche in solcher Zweckmäßigkeit liegende Besonderheit für den Zweck seiner Vermehrung nutzt und, weil es moralisch indifferent ist, auch rücksichtslos opfert, wenn dies ihm nutzt. Solche Verletzung der potenziellen Schönheit der Natur kann uns nicht gleichgültig sein, mehr noch: Sie provoziert uns in unserer Daseinsweise. Daher regt sich in uns der Impuls, jene eidetischen Formen von ihrer Subsumtion unter die Herrschaft des Kapitals zu befreien. Umgekehrt entdecken diejenigen, die die Herrschaft des Kapitals über die Arbeit brechen wollen, weil das Kapital ihnen das Potenzial, das in der lebendigen Arbeit liegt, raubt und in verkehrter Gestalt gegen sie wendet, in der Natur ein (verwandtes) Potenzial, das ihnen entgegenkommt, wenn sie die artspezifischen Besonderheiten der Lebewesen erkunden und der darin gründenden Schönheit gewahr werden. Die künstlerische Tätigkeit, die das Potenzial der Natur für Schönheit freisetzt, und die revolutionäre Tätigkeit, die das durchs Kapital unterdrückte Potenzial der Natur befreit, sind, so Marcuses bahnbrechende These, miteinander *verwandt*. Diese Verwandtschaft gründet darin, dass in beiden Fällen auf ein Potenzial in der Natur geschlossen werden kann und dass beide Potenziale nicht an und für sich existieren, sondern nur in der »Daseinsweise« des Subjekts gegeben sind. Sie können (nur) durch das Subjekt ›erweckt‹ werden, wobei die ›erweckenden‹ Tätigkeiten des Subjekts durchaus verschieden, gleichwohl strukturell gleich sind – das eine Mal, wenn Schönheit (Naturschönes, Kunstschönes) hervorgebracht und gebildet, das andere Mal, wenn das unterdrückte eidetische Moment der Lebewesen befreit wird.

Die Schönheit der Natur ist zerbrechlich geworden. Eidetische Formen sind nicht konstante, unvergängliche (platonische) Ideen, sondern ideelle Momente, die von empirischen Bedingungen abhängen und die untergehen, wenn für sie maßgebliche Bedingungen zerstört werden. Das Zerschneiden der (Natur-) Schönheit bekümmert unsere Seele. Mit Beklemmung nehmen wir an einzelnen Lebewesen wie den verkrüppelten Hühnern in der Massentierhaltung wahr, was der Zugriff des Kapitals stiftet. Dramatisch verfällt das Naturschöne, erklärbar daraus, dass das Kapital, da exponentiell wachsend, die Natur beschleunigt zerrichtet. Die aufblitzende Ahnung, dieser Verfall könne, falls die kapitalistische Produktionsweise fortbesteht, irreversibel und

unwiderruflich sein, verstört *unsere* Daseinsweise tiefgreifend. Immer deutlicher wird, dass die eidetischen Formen der Lebewesen unter der Wucht des Angriffs auf ihre maßgeblichen empirischen Bedingungen zerbrechen. Dies erzeugt in uns Mitleid mit der gequälten Natur. Dieses Mitleid ist nicht eine ins subjektive Belieben fallende Stimmung, je nachdem, ob das betreffende Lebewesen ein Sympathieträger ist oder nicht, sondern ein vernunftgewirktes Gefühl – weil gebunden an das Erkennen der Arten und ihrer artspezifischen, eidetisch verfassten Besonderheiten sowie die Erkenntnis, dass solche eidetischen Formen (»Zeichen der Freiheit«) dem kapitalistischen Zugriff wehrlos ausgesetzt sind. Als im Hof des Strafgefängnis in Breslau der Blick des den grünen Weiden Rumäniens entrissenen und jetzt nur noch gequälten Büffels ihren Blick traf, rannen Rosa Luxemburg die Tränen herunter – und es waren *seine* Tränen. Was das Kapital den überfetteten Zuchtsäuen und überzüchteten Apfelbäumen antut, das tut es – im strengsten Sinne verstanden – auch uns an. Mithin ist das Mitleiden mit den vom Kapital gequälten Lebewesen ein gemeinsames Leiden. Es lässt uns, wenn wir unsere Daseinsweise inmitten der eidetisch verfassten Lebewesen reflektieren, vor uns selbst erschrecken. Dieses Erschrecken erweckt die Courage, für die gemeinsame Emanzipation von Mensch und Natur zu kämpfen – die Emanzipation der vergewaltigten Natur und der unterworfenen Arbeit. Erst diese gemeinsame Emanzipation verdiente den Titel »menschliche Emanzipation« – jenes Prädikat, das Karl Marx gegen das setzte, was er »politische Emanzipation« nannte, nämlich die Verwirklichung von »Liberté, Égalité und Fraternité« mit den daraus resultierenden Folgen der Unterdrückung des doppelt freien Lohnarbeiters und der Ausplünderung der Natur. ★

ANZEIGE


 kulturplakatierung

 Werbung
auf Augenhöhe

 Ihr Spezialist für
plakative Werbung
in Berlin

www.kulturplakatierung.de

