

Natur und Nichtidentität zwischen Theodor W. Adorno und Donna J. Haraway¹

Nature and Non-Identity between Theodor W. Adorno and Donna J. Haraway

MIRIAM SCHRÖDER, FRANKFURT A. M.

Zusammenfassung: Im Angesicht der Klimakatastrophe häufen sich die Versuche, Autor*innen der frühen Kritischen Theorie in Debatten um das sogenannte Anthropozän einzubringen. Häufig wird eine produktive Auseinandersetzung mit anderen Theorietraditionen allerdings kategorisch verweigert. In diesem Beitrag wird Theodor W. Adornos Naturbegriff in ein Gespräch mit den Arbeiten der Wissenschaftstheoretikerin Donna J. Haraway gebracht. Er zeigt, dass die gemeinsame Diskussion einen wertvollen Beitrag zu einer Kritik an gesellschaftlichen Naturverhältnissen leisten kann. Dafür werden zunächst Punkte der Überschneidung in den jeweiligen Naturbegriffen herausgearbeitet. Anschließend wird die Differenz in der Frage danach, wie sich innerhalb der Logik der Naturbeherrschung dem Besonderen oder Nichtidentischen überhaupt genähert werden kann, ausgehend von dem Verhältnis von Kritik und Spekulation in beiden Ansätzen diskutiert. Es wird argumentiert, dass Adorno auch die spekulativen Momente unter die Identitätslogik der Naturbeherrschung subsumiert, während Haraway einige dieser Fallstricke vermeiden kann. Allerdings drohen ihre Spekulationen den Kontakt zum Gegenstand der Kritik zu verlieren. Zwischen den diskutierten Ansätzen lässt sich ein Verhältnis von Spekulation und Kritik anvisieren, das die Ausarbeitung eines Naturbegriffs ermöglichen kann, der auf ein herrschaftsfreies Zusammenleben aller abzielt.

Schlagwörter: Kritische Theorie, Feministische Wissenschaftskritik, gesellschaftliche Naturverhältnisse, Identitätskritik, Spekulation

1 Ich danke Ivo Eichhorn, Katharina Hoppe sowie den anonymen Gutachter*innen für ihre hilfreichen Kommentare und Anmerkungen.

Abstract: In the face of climate catastrophe, attempts to bring authors of early critical theory into debates about the so-called Anthropocene are increasing. Often, however, a productive engagement with other theoretical traditions is categorically denied. This paper brings Theodor W. Adorno's concept of nature into conversation with the work of science theorist Donna J. Haraway. It shows that the joint discussion can make a valuable contribution to a critique of social relations of nature. To this end, points of overlap in the respective concepts of nature are first elaborated. Then, the difference in the question of how the particular or non-identical can be approached at all within the logic of the domination of nature is discussed, starting from the relationship between critique and speculation in both approaches. It is argued that Adorno also subsumes the speculative moments under the identity logic of nature mastery, while Haraway can avoid some of these pitfalls. However, her speculations threaten to lose contact with the object of critique. Between the approaches discussed, a relationship between speculation and critique can be envisioned that may allow for the elaboration of a concept of nature that aims at a domination-free coexistence for all.

Keywords: critical theory, feminist science criticism, societal nature relations, critique of identity, speculation

Einleitung

„Keine dialektische Spannung, kein Modus der Vermittlung“ (Gransee 1998, 142): Zu diesem Urteil kommen Regina Becker-Schmidt (1997; 1998), Gudrun-Axeli Knapp (1998; auch 2001) und Carmen Gransee (1998) vor rund 25 Jahren in ihrer Auseinandersetzung mit den Arbeiten der Wissenschaftstheoretikerin und Biologin Donna J. Haraway. Die Frankfurter Schule müsse, so der Tenor, vor einer feministischen Strömung verteidigt werden, „die Adorno epistemologisch näher ist, als sie ahnt“, aber aus Unkenntnis seiner Arbeiten „seine Gesellschaftstheorie ad acta legt, ehe sie diese kennt“ (Becker-Schmidt 1997, 13). Im Zentrum dieser Kritiken steht der Vorwurf, Haraways Verzicht auf Begriffe wie „Gesellschaft“ oder „Geschichte“ sowie vor allem auf die Denkbewegung der Vermittlung verunmöglichten ihr eine kritische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen (vgl. Becker-Schmidt 1997, 12; 1998, 116f.; Gransee 1998, 142). In dieser Debatte steht Haraway für eine Spielart des postmodernen Feminismus, der die vermeintliche Natürlichkeit des sogenannten biologischen Geschlechts für genauso wenig gegeben hält wie die des sogenannten sozialen Geschlechts. In den 1990er Jahren haben ihre Arbeiten vor allem aufgrund ihrer Beschäftigung mit den technologischen Entwicklungen und deren Auswirkungen

auf die Möglichkeiten feministischer Politik (1995a, 1996) sowie durch ihren Eingriff in die Debatte um feministische Standpunkttheorien (1995b) große Aufmerksamkeit erfahren; in den vergangenen 20 Jahren ist sie zu einer wichtigen Stichwortgeberin in ökologischen Debatten rund um das sogenannte Anthropozän geworden (2003, 2008, 2018a). All ihre Arbeiten eint die Suche nach einer Epistemologie, Politik und Ethik, die die Begegnung mit nicht-menschlichen Anderen systematisch mitdenkt (vgl. Hoppe 2021).

Heute scheint eine gemeinsame Diskussion der Arbeiten von Haraway und der frühen Kritischen Theorie naheliegender denn je, wächst doch im Angesicht der Klimakatastrophe das Bedürfnis, das historisch gewachsene Naturverhältnis zu kritisieren und andere Beziehungsformen zu imaginieren. Nachdem gegen die Kritische Theorie in den letzten Jahren und Jahrzehnten immer wieder der Vorwurf erhoben wurde, keinen eigenen Beitrag zur Klimakrise formuliert zu haben, häufen sich seit einiger Zeit Versuche, vor allem die Autor*innen der frühen Kritischen Theorie für eine kritische Analyse der Mensch-Natur-Verhältnisse fruchtbar zu machen (vgl. Wilding 2008, Biro 2011, Cook 2013, Stache 2017, Cassegård 2021). Besonders Theodor W. Adornos Ausführungen zur Natur im Spannungsfeld von Ästhetik, Geschichtsphilosophie, Gesellschafts- und Erkenntnistheorie stehen im Mittelpunkt des Interesses.²

Versuche, die Arbeiten der frühen Kritischen Theorie mit solchen wie Haraways zu verbinden, also mit postmodernen feministischen Theorien, die sich selbst als materialistisch verstehen, sind nach den Diskussionen um den Vermittlungsbegriff in den späten 1990er und frühen 2000er Jahren größtenteils ausgeblieben.³ So Haraway denn überhaupt Erwähnung findet, wiederholen die Autor*innen entweder ihre Vorbehalte gegenüber poststrukturalistischen Theorien oder Haraway muss als Stichwortgeberin für die sogenannten Neuen Materialismen herhalten.⁴ Mit solchen Ansätzen

2 Das zeigt etwa die Wahl des Schwerpunkts „Adornos geschichtsphilosophischer Naturbegriff“ in einer Ausgabe der *Zeitschrift für Deutsche Philosophie* aus dem Jahr 2021 (Breitenstein 2021; Hogh 2021; Grivaux 2021; Ziegelmann 2021; Ziegelmann, Hirschlein und Rudolph 2021).

3 Ausnahmen im deutschsprachigen Raum stellen die Arbeiten von Susanne Lettow (2017) und Hanna Meißner (2020) dar.

4 In dem Schwerpunkt zu Adornos geschichtsphilosophischem Naturbegriff in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie findet Haraway beispielsweise keinerlei Erwähnung. Auch in den oben erwähnten Texten von Cassegård,

teilt Haraway eine Kritik an postmodernen Theorien, die Materie auf eine sprachliche Konstruktion reduzieren (vgl. exemplarisch Barad 2003, 801; kritisch dazu Ahmed 2008, v. a. 34 f.). Auch der Widerstand gegen anthropozentrische Ansätze und dualistische Grenzziehungen zwischen Natur und Kultur, Aktivität und Passivität, Subjekt und Objekt eint Haraway mit Autor*innen wie Karen Barad oder Jane Bennett.⁵ Während die sogenannten neomaterialistischen Ansätze jedoch dazu tendieren, die Handlungsmacht der Natur in einer Ontologie zu begründen und Epistemologie und Ontologie zugunsten letzterer ineinander fallen zu lassen sowie historisch-spezifische Herrschaftsverhältnisse aus dem Blick zu verlieren, treffen diese Vorwürfe auf Haraway kaum oder überhaupt nicht zu (vgl. für einen kritischen Überblick Hoppe und Lemke 2021).

Gerade weil Haraway viele der Fallstricke der Neuen Materialismen vermeidet, handelt es sich bei der mangelnden Beschäftigung mit ihren Arbeiten aus der Perspektive der Kritischen Theorien um eine verpasste Gelegenheit. Eine gemeinsame Lektüre und daraus entstehende Konversation zwischen Theodor W. Adornos und Donna J. Haraways Auseinandersetzungen mit dem Naturbegriff verspricht, ausgesprochen gewinnbringend zu sein: Obwohl sie gänzlich unterschiedlichen Theorie- und Debattenkontexten angehören, eint Adorno und Haraway die Suche nach einer Theorie, die dem Einzelnen, dem Besonderen, demjenigen, was sich der herrschaftlichen Aneignung widersetzt, erkenntnistheoretisch gerecht werden kann.

Biro und Wilding spielen die Arbeiten von Haraway keine Rolle, während der Sammelbegriff der Neuen Materialismen häufig als Abgrenzungsfolie dient. Andere Autor*innen wie Andreas Malm, die sich affirmativ auf die Kritische Theorie beziehen, wiederholen das Vorurteil gegenüber Haraway, dass sie alle Grenzen allein um deren Auflösung willen preisgeben möchte (siehe seine Kritik am sogenannten Hybridismus und Dissolutionismus in Malm 2021, 59–99). Christian Stache (2017, 61–186) setzt sich dagegen ausführlich mit Haraway auseinander. Seine Lektüre bleibt jedoch oberflächlich und von Vorurteilen gegenüber poststrukturalistischen Ansätzen geprägt. Sein zentraler Vorwurf, Natur und Kultur fielen bei Haraway ineinander, resultiert aus einer verkürzten Lesart (siehe Stache 2017, 184f.).

- 5 In ihrem Versuch, eine Unverfügbarkeit oder eine Eigenheit der Materie auszumachen und ausgehend davon ihre epistemologische, ontologische und politische Rolle neu zu bestimmen (vgl. Hoppe und Lemke 2021, 12), sehen einige Autor*innen mögliche Parallelen zu historischen Materialismen (vgl. u. a. Choat 2018; Flatschart 2013; Garske 2014; Lettow 2017; Rosa, Henning und Bueno 2021).

Für beide ist die Suche nach einer solchen Theorie mit der politischen Frage nach einem herrschaftsfreien Zusammenleben aller verbunden und deswegen besonders für die Erforschung neuer und anderer Beziehungsformen zu nichtmenschlichen Anderen sowie für die Suche nach einem zeitgemäßen Naturbegriff von großer Bedeutung. Aus diesem geteilten Anliegen ergeben sich große Überschneidungen zwischen den beiden Ansätzen, die als Konvergenzpunkte eine Diskussion eröffnen können. Diese Überschneidungen betreffen sowohl Epistemologie als auch sozialphilosophische Fragen sowie ihr Verhältnis: So sind bei Haraway wie bei Adorno die Beschäftigungen mit dem Naturbegriff eng mit erkenntnistheoretischen Fragestellungen verbunden. Beide problematisieren die in Herrschaftsverhältnisse verstrickte Vorstellung, ein wie auch immer geartetes Erkenntnissubjekt sei in der Lage, ein bereits präformiertes Erkenntnisobjekt begrifflich vollständig zu erfassen. Sie beharren auf einer Unauflöslichkeit oder Eigenheit der Materie, die sich einer identifizierenden Bestimmung notwendigerweise entzieht und suchen ausgehend davon nach anderen Möglichkeiten, der Welt in ihrer Lebendigkeit und Heterogenität erkenntnistheoretisch gerecht zu werden. Insofern teilen sie auch metaphysische oder ontologische Annahmen.

In diesem Text versuche ich deswegen, erstens, eine Rekonstruktion von Adornos Naturverständnis unter Einbezug der dafür zentralen erkenntnistheoretischen Überlegungen. Daran anschließend stelle ich Haraways Naturbegriff(e) vor, wodurch einige Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten zwischen beiden Ansätzen deutlich werden, die ich anschließend kritisch untersuchen möchte. Die Differenzen der Positionen betreffen vor allem die Frage, wie sich dem Einzelnen und Besonderen im Denken genähert werden kann, wenn die Logik der Naturbeherrschung auch unsere Denkformen bestimmt. Diese Frage werde ich ausgehend von dem Verhältnis diskutieren, in das Kritik und Spekulation in den jeweiligen Ansätzen treten. Abschließend werde ich eine Möglichkeit vorschlagen, wie Haraway *mit* Adorno und Adorno *mit* Haraway gedacht werden könnte, was zugleich eine Diskussion über die Frage nach nicht herrschaftsförmigen Beziehungen zu nichtmenschlichen Anderen sowie nach einem zeitgemäßen Naturbegriff eröffnen soll.

Adornos Naturbegriff

Adorno gibt zu keinem Zeitpunkt eine positive Beschreibung dessen, was unter Natur zu verstehen ist. Er nimmt vielmehr die Mehrdeutigkeit des Naturbegriffs zum Ausgangspunkt, um eine Verhältnisbestimmung von Natur

und Gesellschaft zu leisten: Der Naturbegriff steht für die unbändige Kraft der Naturgewalten, für den Schein des Natürlichen oder Naturwüchsigen, der die gesellschaftliche Gewordenheit der Verhältnisse verbirgt, aber auch für das Versprechen eines versöhnten Zustandes, der zugleich ein Ende der Herrschaft bedeuten würde. Adornos Ansatz richtet sich gegen die Vorstellung, Natur sei als das ganz Andere der Gesellschaft gegenübergestellt. Stattdessen begreift er Natur und Gesellschaft, Natur und Mensch sowie, damit verbunden, Subjekt und Objekt als miteinander vermittelt. Der Vermittlungsbegriff problematisiert die Trennungsprozesse, die dazu geführt haben, dass die jeweiligen Begriffe einander in einem äußerlichen Verhältnis gegenüberstehen. Ausgehend von ihrer in der Vorstellung gegebenen Distinktion und Gegenüberstellung stellt Vermittlung eine wechselseitige Abhängigkeit und konstitutive innere Bezogenheit der jeweiligen beiden Pole her und weist sie damit als zwei Momente eines geschichtlichen Prozesses aus, der nichts anderes als ihre Scheidung darzustellen scheint. Das Verhältnis der jeweiligen Begriffe als einander äußerlich ist für Adorno ein historisches Resultat der „menschliche[n] Geschichte“ als Geschichte „fortschreitender Naturbeherrschung“ (Adorno 2003a, 348). Diese vollzieht sich über die Trennung von Mensch und Natur, Kopf- und Handarbeit, Körper und Geist, Subjekt und Objekt. Zugleich ist die Gegenüberstellung der Begriffe aber Ideologie: Sie verschleiert, erstens, die historische Gewordenheit der Verhältnisse und erweckt einen Schein des Natürlichen und Unveränderlichen. Zweitens verdeckt sie, dass die jeweiligen Momente notwendigerweise aufeinander bezogen bleiben und eine vollständige Loslösung und Abstraktion nie gelingt. So mag der Mensch sich zwar als der Natur gegenüberstehend begreifen, bleibt aber notwendigerweise ein Teil derselben. Mithilfe des Vermittlungsbegriffs soll die wechselseitige Bezogenheit in ihrer historischen Gewordenheit reflexiv eingeholt werden. Auf diese Weise kann die Geschichte der Trennung von Natur und Gesellschaft intelligibel gemacht und kritisiert werden.

Stellt sich Vermittlung als ein solcher Schlüssel dar, Geschiedenes auf seine Geschiedenheit hin zu befragen und zu problematisieren, lassen sich mehrere Momente unterscheiden, die das Verhältnis zwischen Natur und Mensch oder Gesellschaft bestimmen. So wird Natur von Adorno, erstens, als „chaotische Übermacht“ (Horkheimer und Adorno 2017, FN 8, 37) gedacht. Im ursprünglichen Zustand der ungeschiedenen Einheit von Mensch und Natur ist der Mensch den Naturphänomenen sowie seiner inneren Natur, den Trieben, heillos ausgeliefert (Adorno 2003c, 743). Damit ist die Unterdrückung der inneren und Beherrschung der äußeren Natur

ein notwendiger Schritt der Menschheit zur Emanzipation aus den Zwängen der Natur (Horkheimer und Adorno 2017, 43). Der Naturbegriff steht hier für unabhängig vom Menschen bestehende „Strukturen oder Phänomene“ (Breitenstein 2021, 1041), die ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten folgen und deswegen als „blind“ wahrgenommen werden. Diese Eigengesetzlichkeit kennzeichnet auch die beiden anderen Momente von Adornos Naturbegriff. Natur ist in diesem Sinne, zweitens, eine Chiffre für Heteronomie und Ohnmacht, die von Adorno aufgegriffen wird, wenn von der Naturwüchsigkeit der Geschichte oder den Zwängen der zweiten Natur die Rede ist (Adorno 2003a, 348–353). Denn die Naturbeherrschung, in deren Fortschreiten sich die Menschheit gewaltsam von ihrer eigenen und der äußeren Natur distanziiert und ein instrumentelles, herrschaftliches Verhältnis ihr gegenüber entwickelt hat, richtet sich, so die These Adornos, in der Folge gegen die Menschen selbst. Ihnen steht nun nicht mehr der blinde Naturzusammenhang, sondern der ihnen unbegreifliche und darin naturhafte gesellschaftliche Herrschaftszusammenhang als Bedrohung gegenüber (Horkheimer und Adorno 2017, 211). Da die Dissoziation des Menschen von der Natur in seiner Gewalt- und Herrschaftsförmigkeit unreflektiert geblieben ist, wird „die mythische Gewalt des Natürlichen [...] reproduziert“ (Adorno 2003a, 342) und Herrschaft triumphiert. Auf den gleichen Grundlagen lässt sich allerdings auch eine weitere, dritte, Bedeutung von Natur ausmachen, in der die Eigenheit und Unverfügbarkeit von Natur utopisch gewendet wird. Natur gilt hier nicht mehr als Zwang, der sich in der Herrschaft der zweiten Natur verlängert, sondern emphatisch als das niemals ganz Beherrschbare, das gerade deshalb auf ein Naturverhältnis verweist, in dem die herrschaftliche Trennung von Mensch und Natur aufgelöst wäre (Adorno 2003b, 110; 2003a, 193).⁶

Diese Utopie eines versöhnten Naturverhältnisses, das nicht auf Abstraktion und herrschaftlicher Aneignung beruht, sondern das Unterschie-

6 Hendrik Wallat (2010) argumentiert in seinem Aufsatz „Natur(-) und Herrschaft(s)kritik“. Adornos Naturphilosophie zwischen Geschichtsspekulation und Erkenntniskritik“, dass in Adornos Texten zwischen einer geschichtsphilosophischen und einer erkenntnistheoretischen Perspektive auf den Naturbegriff unterschieden werden müsse. Er arbeitet überzeugend Widersprüchlichkeiten heraus, die aber eher als Aufforderung zu einer tiefgehenden kritischen Auseinandersetzung mit Adornos Naturbegriff zu verstehen sind. Auch Ute Guzzoni hat sich eingehend mit diesem Thema auseinandergesetzt und vor allem die Inkonsistenzen in dem hier zuerst genannten Begriff der Natur als Chaos und Schrecken herausgearbeitet (2003, 82f.).

dene in seiner Nichtidentität und Andersheit anerkennt, findet auch in erkenntnistheoretischen Motiven ihren Ausdruck. Formulierungen wie jene vom Frieden als „Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander“ (Adorno 2003c, 631) oder von der Utopie eines „Verhältnis[es] von Subjekt und Objekt im verwirklichten Frieden sowohl zwischen den Menschen wie zwischen ihnen und ihrem Anderen“ (Adorno 2003c, 632) artikulieren die Vorstellung, dass die Versöhnung mit der Natur nur durch ein Ende der Herrschaft möglich wäre – und das Ende der Herrschaft auch das Ende des begrifflich-identifizierenden Denkens bedeuten würde.

Das Denken ist schon deswegen an Natur gebunden, weil es sich erst als das Andere der Natur konstituiert: „In Wahrheit gehen alle Begriffe, auch die philosophischen, auf Nichtbegriffliches, weil sie ihrerseits Momente der Realität sind, die zu ihrer Bildung – primär zu Zwecken der Naturbeherrschung – nötig“ (Adorno 2003a, 23). Begriffliches Denken ist insofern ein Instrument, die Welt anzueignen, zu kontrollieren und zu beherrschen. Es setzt die Spaltung von Subjekt und Objekt sowie von Geist und Materie zugleich voraus und reproduziert sie.

Um das Verhältnis zwischen den „herrschenden“ Denkweisen und den bestehenden Herrschaftsverhältnissen zu erklären, behauptet Adorno immer wieder eine Strukturhomologie zwischen dem begrifflichen Identitätsprinzip und dem Tauschprinzip, das er als Elementarform der Kapitalherrschaft begreift:

„Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist unverwandt mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre nicht ohne es; durch ihn werden nichtidentische Einzelwesen und Leistungen kommensurabel, identisch. Die Ausbreitung des Prinzips verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität.“ (Adorno 2003a, 149)

Tausch- und Identitätsprinzip werden als zwei Modalitäten der Naturbeherrschung eingeführt (Adorno 2007, 21), die beide nach der gleichen (Herrschafts-)Logik verfahren: nach derjenigen der Abstraktion. So wie das Tauschprinzip von den gesellschaftlichen Bedingungen und damit den qualitativen Eigenschaften der Arbeitsprodukte abstrahiert, abstrahiert der Begriff von der qualitativen Mannigfaltigkeit des Nichtbegrifflichen. Für Adorno ist das begrifflich Identifizierende somit von Anfang in die Naturbe-

herrschaft involviert und vollzieht die Logik der gewaltsamen Abstraktion und Unterdrückung desjenigen, was sich der Identifikation nicht fügt. Dieser Gedankengang ermöglicht es Adorno, von einem begrifflichen Moment im Tausch zu sprechen und auf diese Weise den Identifikationsakt im Tausch vorauszusetzen. Die Parallelisierung beider Logiken treibt Adorno an manchen Stellen so weit, dass sogar der Widerspruch, der die gesellschaftliche Totalität durchherrscht, mit dem identisch sein soll, der durch das Scheitern des begrifflichen Denkens entsteht, das seinem Anspruch der Identität von Begriff und Sache nie gerecht werden kann (z. B. Adorno 2003a, 58). An anderen Textstellen differenziert Adorno stärker, hält aber daran fest, dass Identitäts- und Tauschprinzip als homolog zu begreifen sind.

Adornos Postulat einer solchen Strukturhomologie ist voraussetzungs- und folgenreich: Es ist voraussetzungsreich, weil seine Ausführungen nur dann schlüssig sind, wenn von einer univoken Logik ausgegangen wird, die die Verfasstheit der Gesellschaft als widersprüchlich und das identifizierende Denken und seine Widersprüchlichkeit gleichermaßen als Grundmodalität allen Denkens begründet (Adorno 2003a, 18f.; 58). Folgenreich ist diese These, weil an ihr die Möglichkeit hängt, zahlreiche Formen des Denkens auf ihre gesellschaftliche Grundlage beziehen zu können. Die Form der Vermittlung zwischen Denken und gesellschaftlichem Sein, die in der gewaltvollen Abstraktion der Qualitäten besteht, wird als Teil einer globalen Herrschaftslogik betrachtet, der alle weiteren Vermittlungsprozesse untergeordnet sind.

Der gesellschaftliche Herrschaftszusammenhang ist jedoch nie vollständig geschlossen. Die Totalität ist mit sich selbst nicht identisch, sie scheitert gerade in ihrer Totalisierung, da sie immer wieder auf etwas stößt, das sich ihr entzieht (Adorno 2003a, 151). Dieses sich Entziehende, das sich nicht begrifflich-identifizierend einverleiben lässt, nennt Adorno das „Nicht-identische“. Der Begriff, der eine große Last innerhalb von Adornos Denken trägt, kann selbst nicht identifizierend bestimmt werden (ebd., 161). Adorno rückt das Nichtidentische zwar in die Nähe des Nichtbegrifflichen, des Besonderen oder des Materiellen (vgl. Adorno 2003a, 24, 45; 149; 172; 194), seine wichtigste Bestimmung erhält das Nichtidentische aber darüber, dass es sich der begrifflich-identifizierenden Bestimmbarkeit und also der Herrschaft des Tauschprinzips und der Warenform entzieht.

Damit ist die Spaltung von Subjekt und Objekt, oder auch von Natur und Gesellschaft, für Adorno das Resultat einer Geschichte der Naturbeherrschung. Während diese Perspektive ermöglicht, das Scheitern eines Herr-

schaftsprojekts, das sich die Natur bedingungslos untertan machen möchte, zu kritisieren, verbleibt die Verhältnisbestimmung zwischen den jeweiligen Polen innerhalb der Logik der Naturbeherrschung. Zu einem solchen Ergebnis muss Adornos Analyse und Kritik notwendigerweise kommen, wenn Tausch- und Identitätsprinzip derart als universale Vermittlung gedacht werden.

Allerdings zeichnet Adorno auch einen anderen Weg, wie Erkenntnis jenseits der begrifflichen Identifikation vollzogen werden könnte: das Denken in begrifflichen Konstellationen: „Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Inneren weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann. Indem die Begriffe um die zu erkennende Sache sich versammeln, bestimmen sie potentiell deren Inneres, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich ausmerzte“ (Adorno 2003a, 164f.). Das Besondere soll erkannt werden, indem es in seinem Zusammenhang dargestellt wird. Diesen Zusammenhang bezeichnet Adorno als „Affinität der Gegenstände zueinander“, als „Kohärenz des Nichtidentischen“ ebd., 36) oder „die immanente Allgemeinheit des Einzelnen“ (ebd., 165). Die Konstellation soll die Besonderheit des Besonderen und damit seine „sedimentierte Geschichte“ (ebd.) treffen. Das Denken in Konstellationen als Darstellungsform eines Denkens jenseits der Identifikation, auf das ich weiter unten zurückkommen werde, weist Ähnlichkeiten mit Haraways Strategie auf. Wie ich im Folgenden zeigen werde, versucht diese auf kreative Weise, andere Naturbegriffe zu imaginieren, ohne die Herrschaftsförmigkeit des Verhältnisses von Natur und Kultur zu leugnen.

Haraways Naturbegriff

Auch Donna Haraway kritisiert in ihren Arbeiten die Vorstellung, dass Kultur und Natur einander in einem äußerlichen Verhältnis gegenüberstünden. Ihr erklärtes Ziel ist es, andere Geschichten über und Darstellungen von dem, was wir als Natur bezeichnen, zu erfinden (Haraway 2017b, 244): „Mein kategorischer Imperativ lautet: alles, was als Natur gilt, zu verqueren/zu verkehren, spezifische normalisierte Kategorien zu durch/kreuzen, nicht um des leichten Schauders der Überschreitung willen, sondern in der Hoffnung auf lebbare Welten.“ Mit der Absage an jede Vorstellung der Transzendenz richtet sich Haraway gegen die Illusion, der Mensch könne sich von der Natur frei machen und die herrschaftliche Verfasstheit des Verhältnisses von Natur und Gesellschaft einfach hinter sich lassen. Eine Intervention

in die Auseinandersetzungen über die Verhältnisbestimmungen von Natur, Kultur, Gesellschaft und Mensch ist laut Haraway deswegen vonnöten, da diese konstitutiv in herrschaftsförmige Diskurse verstrickt sind: Im dualistischen Denken der Moderne dient „das Bild einer in Kolonialismus, Rassismus, Sexismus und Klassenherrschaft als das Andere konstituierten Natur“ (Haraway 2017a, 147) zur Legitimation von Herrschaft. Damit das moderne Subjekt sich selbstidentisch, souverän und körperlos wähnen kann, muss es die Welt als Rohmaterial für sein Handeln begreifen. Haraways Kritik richtet sich vor allem gegen die Vorstellung, objektives Wissen entstehe durch den sogenannten „Blick von nirgendwo“ (Haraway 1995b, 80). In dieser Vorstellung herrscht das Ideal vor, das Wissenssubjekt sei rein geistig und mit sich selbst identisch. Dieses Subjekt könne das präformierte Objekt, das geradezu auf die Entdeckung durch ein solches warte, vollständig erfassen. Dieser „göttliche Trick, alles von nirgendwo aus sehen zu können“ (Haraway 1995b, 81), ist laut Haraway der Effekt einer bestimmten Produktionsweise von Wissenssubjekten: In dieser wird der Schein erweckt, Subjekte könnten sehen, ohne selbst gesehen zu werden. Unweigerliche Bedingung für die Wirksamkeit des göttlichen Tricks ist die Distanzierung des Wissenssubjekts vom Wissensobjekt. Zum Zweck der Repräsentation wird das Objekt isoliert, also aus dem kontextuellen Geflecht, in das es eingelassen ist, herausgerissen und in den „Herrschaftsbereich des Repräsentanten“ (Haraway 2017c, 83) überführt (vgl. auch Haraway 1996, 353; 359).

Mit Adornos Kritik vereinbar, so lässt sich festhalten, geht auch Haraway davon aus, dass die abstrakte Trennung und Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt oder Mensch und Natur die inneren Abhängigkeiten und konstitutiven Bezogenheiten der jeweiligen Momente gewaltsam abschneidet. Sie plädiert dafür, die jeweiligen Verhältnisse dynamischer, prozessualer und stärker in ihren wechselseitigen Beziehungen zu denken. Wie Adorno möchte auch sie das Erkenntnissubjekt entthronen und auf die konstitutive Rolle des Objekts im Erkenntnisakt hinweisen. Dabei geht sie aber einen Schritt weiter als Adorno, indem sie den Wissensobjekten eine Handlungsfähigkeit und Eigenwilligkeit zuschreibt und von Objekten als „materiell-semiotischen Akteur*innen“ spricht:

„Mit diesem unhandlichen Begriff ist beabsichtigt, das Wissensobjekt als aktive, Bedeutung generierende Axis des Apparats der körperlichen Produktion zu beleuchten, ohne jedoch jemals die unmittelbare Präsenz solcher Objekte zu unterstellen oder, was auf dasselbe hinausläufe, eine von diesen ausgehende, endgültige oder eindeutige Determi-

nierung dessen, was zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt als objektives Wissen gelten kann.“ (Haraway 1995b, 96)

Objekte verfügen also über eine Wirkmächtigkeit, wobei weder das Objekt als Entität gedacht werden soll noch die Handlungsmacht als dem Objekt eigene Eigenschaft. Stattdessen materialisieren sich die Grenzen von Subjekt und Objekt in komplexen materiell-semiotischen Praktiken, an denen eine Vielzahl von Akteur*innen beteiligt ist. Die Handlungsfähigkeit besteht damit, ebenso wie die jeweiligen Grenzziehungen, nur situativ und ist durch die produktive Beziehung zu anderen bedingt. Keineswegs aber geht sie in menschlicher Handlungsfähigkeit auf (Haraway 2017b, 249; Haraway und Goodeve 2000, 134).

Diese Aktivität und Heterogenität der beteiligten Akteur*innen mit-einzubeziehen, ist für Haraways Denken der Natur ausschlaggebend. Natur begreift sie als komplexe „gemeinsame Konstruktion von menschlichen und nichtmenschlichen Wesen“ (Haraway 2017c, 43). Eine Vielzahl unterschiedlicher Praktiken, an der diverse Akteur*innen beteiligt sind, die wir zum Beispiel als Organismen oder als technische Apparate beschreiben würden, ist die Voraussetzung dafür, dass wir uns auf so etwas wie „Natur“ beziehen können. Gerade weil die Natur ständig von einer Vielzahl an Akteur*innen konstruiert wird, können wir niemals Aussagen über ihr Wesen treffen:

„Es ist der leere Raum, die Unentscheidbarkeit, die Gerissenheit anderer Akteur*innen, die ‚Negativität‘, die mich auf die Wirklichkeit und damit die letztliche Nicht-Repräsentierbarkeit der sozialen Natur vertrauen lässt und mich gegenüber Doktrinen der Repräsentation und Objektivität misstrauisch macht.“ (Haraway 2017c, 86)

Die begriffliche Repräsentation von Objekten wie „Natur“ scheitert also notwendigerweise, insofern sie etwas einzuverleiben versucht, das nicht in Begriffen aufgeht. Haraway greift aus diesem Grund auf Metaphern und Figuren zurück, die die Unverfügbarkeit der Natur ausdrücken sollen. Wenn sie die Natur als gewitzte Akteur*in, Tricksterin oder Coyote beschreibt, behauptet sie nicht, das eine, alles erklärende Prinzip gefunden zu haben, von dem aus sich alles Seiende ableiten oder erklären ließe. Stattdessen nutzt sie die Mehrdeutigkeit dieser Metaphern, um andere Beschreibungen der Welt zu ermöglichen, die mächtige Dualismen unterlaufen und die Brüchigkeit der Grenzziehungen deutlich machen. Die Coyote beispielsweise stammt ursprünglich aus der Hopi-Mythologie und ist eine Verkörperung

der Trickster-Figur, die – mal guter Geist, mal herumstreunende Gauner*in – ihre Gestalt fortwährend wandeln kann. Für Haraway bietet diese Figuration die Möglichkeit, die Lebendigkeit und Aktivität der Natur darzustellen, ohne sie zu beschönigen: „Coyote is about the world as a place that is active in terms that are not particularly under human control, but it is not about the human, on the one side, and the natural, on the other“ (Haraway 2004, 328). Damit kann Haraway mit der Trickster-Figur Geschichten über die unauflöslche Verknotung dessen, was wir Natur oder Kultur nennen, erzählen, ohne diese einander gegenüberzustellen.

Trickster-Figuren, das Nichtidentische und das Identitätsprinzip

Haraways Auseinandersetzungen mit dem Naturbegriff vollziehen sich als eine Suche nach möglichen sprachlichen Darstellungsformen des, in Adornos Worten, Nichtidentischen. Darin besteht eine Ähnlichkeit zu Adornos Begriff der Konstellationen: Beide teilen die Einsicht, dass sich „die Natur“ nicht adäquat über einen Begriff erfassen lässt und erforschen Darstellungsmöglichkeiten jenseits des begrifflich-identifizierenden Denkens. Haraway wie Adorno weisen zudem die Vorstellung zurück, die Differenzierungen zwischen Natur und Mensch, Subjekt und Objekt wären einfach gegeben und weisen sie stattdessen als Produkte historischer Prozesse aus. Beide kritisieren das dualistische Denken als ideologisch, insofern Herrschaft dadurch reproduziert und gerechtfertigt wird. Neben diesen epistemologischen Ähnlichkeiten, in denen Gesellschafts- und Erkenntniskritik zusammen gedacht werden, teilen beide außerdem ein gewisses Verständnis von Materialismus, das eine Vorstellung der Unauflösllichkeit der Materie in Denken artikuliert: Denken ist immer materiell, die Materialität kann aber im Denken nie ganz aufgehen.

Eine solche Darstellung der Ähnlichkeiten verdeckt allerdings die entscheidenden Differenzen zwischen beiden Theorien, weil sie Adornos Begriff des Nichtidentischen gerade von jenem löst, woran es notwendigerweise gebunden bleibt: das Identitätsprinzip. So kann das Nichtidentische erstens nur als Widerspruch gegen jenes gedacht werden – es kann nur als das bestimmt werden, das sich der identifizierenden Bestimmung nicht fügt. Zweitens, und daraus folgend, kann sich auch dem, „was der Gegenstand selber ist als Nichtidentisches“ (Adorno 2003a, 152), nur identifizierend genähert werden: Das Identitätsdenken ist so umfassend, dass es nicht einfach kri-

tisch unterlaufen werden kann oder ein anderes Denken an seine Stelle treten könnte, weshalb Kritik als Selbstreflexion des identifizierenden Denkens vollzogen werden muss. Aus einer solchen Selbstkritik, so Adorno, ergäbe sich ein veränderter Identitätsbegriff, der auf einen Zustand der herrschaftsfreien Differenz verweist. Haraways Trickster-Figur bewegt sich dagegen außerhalb einer solchen Dialektik von Identität und Nichtidentität. Der Begriff ist als Irritation und Verschiebung des Diskurses zu verstehen, der die Natur in ihrer Vielheit, die sich jeder Identitätslogik verwehrt, darzustellen versucht.

Das Nichtidentische ist nur als Begriff und in seiner dialektischen Verschränkung mit dem Identitätsbegriff zu denken. Es verweist dabei aber zugleich – aus dieser Dialektik heraus – auf ein Außerhalb der Dialektik und damit auf ein Außerhalb des Denkens (vgl. Sommer 2016, 172–182). Adorno muss an einem solchen Außerhalb der Dialektik festhalten. Wäre die Dialektik nicht durch ein Undialektisches vermittelt und dementsprechend mit sich selbst identisch, dann würde sie selbst zum Absoluten. Darin unterscheidet sich die negative Dialektik von der idealistischen: Die universelle begriffliche Vermittlung ist für Adorno, anders als für Hegel, nicht das Ganze, da jede Vermittlung ein unmittelbares Moment enthält, das sie nicht auflösen kann. Der Begriff des Nichtidentischen kann daher als Begriff gelten, der auf die Grenzen der Dialektik weist. Er ist deswegen so wichtig für Adornos Dialektik, weil er einerseits den Zusammenschluss der Dialektik zum Positiven und Absoluten verhindert und andererseits das Undialektische noch in der Dialektik zu denken ermöglicht.

In der *Negativen Dialektik* werden diese Grenzen durch zwei Begriffe aufgespannt: das Materielle und das Absolute. Beide Begriffe deuten darauf hin, was das Nichtidentische jenseits der Identität und damit jenseits der Dialektik wäre. Adorno schreibt: „Die Kategorie Nichtidentität gehorcht noch dem Maß von Identität. Emanzipiert von solchem Maß, zeigen die nichtidentischen Momente sich als materiell, oder als untrennbar fusioniert mit Materiellem.“ (Adorno 2003a, 193) Das Nichtidentische steht insofern für die Unauflösbarkeit des Materiellen in der begrifflichen Vermittlung. In Adornos Absage an und gleichzeitigen Rettung der Metaphysik verbürgt das Nichtidentische außerdem die einzige Möglichkeit, an Begriffen wie Glück, Wahrheit oder Freiheit festzuhalten: Nur weil der gesellschaftliche Herrschaftszusammenhang nicht vollständig geschlossen ist und sich immer wieder „Spuren des Anderen“ als Nichtidentisches zeigen, wird das Negative nicht selbst wieder zur alles verschlingenden Totalität. Am Einzelnen kann

im mikrologischen Blick aufgewiesen werden, was doch nicht ganz aufgeht in der Herrschaft der Identität und als solches über das Bestehende hinaus und auf die Verwirklichung von Glück und Freiheit verweist (Adorno 2003a, 396–398). Als undialektische Begriffe in der Dialektik zeigen sich das Materielle und das Absolute in dieser nur negativ, als ein nicht Aufgehendes – ein Nichtidentisches.

Kritik und Spekulation

In seinem Hinausweisen über die Identität enthält der Begriff des Nichtidentischen ein spekulatives Moment. Dieses widerständige Moment, in dem sich das Subjekt in der Erfahrung der Nichtidentität nicht mit dem zufriedengibt, was ihm als Faktizität gegenübersteht (Adorno 2003a, 29; Adorno 2007, 140), ist konstitutiv an das Denken als Negation gebunden (Adorno 2003a, 38): „Die spekulative Kraft, das Unauflöbliche aufzusprengen, ist aber die der Negation.“ Adorno schließt explizit Spekulation und Kritik kurz, indem er feststellt, „daß man das spekulative Moment, als das kritische, als das mit der Fassade nicht sich begnügende, mit dem antiideologischen gleichsetzen sollte“ (Adorno 2007, 148). Damit, so Adorno, steht Spekulation in Opposition zu einem Verständnis von Wissenschaft, das wissenschaftliches Denken im Registrieren und Erklären von Tatsachen aufgehen lässt, und betont stattdessen die Notwendigkeit des Weiterdenkens, des sich Vertiefens (Adorno 2003a, 158). In den Momenten im Denken, in denen dieses das vermeintlich Gegebene als solches zurückweist, es negiert, und sich gerade darin dem eigentlich zu Begreifenden „in der engsten Föhlung mit den Gegenständen“ (Adorno 2003a, 29) gleich macht, verweist Denken als widerständiges auf die Versöhnung und einen anderen Zustand, in dem die gewaltvolle Trennung von Subjekt und Objekt nicht mehr wäre – und sich das Denken vom Identitätsprinzip gelöst hätte. Solche Momente, in denen eine andere Beziehung zwischen Subjekt und Objekt und Mensch und Natur aufscheint, werden in der *Negativen Dialektik* wiederholt aufgerufen. Für sie steht unter anderem der Begriff der Mimesis, die „organisch[e] Anschmiegung ans andere“ (Horkheimer und Adorno 2018, 189). Dieser Begriff verweist auf ein prä- und irrationales, somatisches Moment in der Erkenntnis, in dem ein Akt der Identifikation geleistet wird, der noch nicht die Form des abstrahierenden Begriffs angenommen hat (Adorno 2003a, 51). Auch die Eigennamen stehen nach Adorno für ein nicht begrifflich verfahrenes Erkennen. So spricht er von dem Glück, das der Klang vertrauter Ortsnamen

aus der Kindheit verspricht. Das Entzücken, das ein Kind beim Hören dieses Namens empfindet, sei gerade „Modell der Erfahrung, eines Begriffs, welcher endlich der der Sache selbst wäre, nicht das Armselige von den Sachen abgezogene“ (Adorno 2003a, 366). Von dieser „Hoffnung des Namens“, so Adorno, sei etwas in die begriffliche Konstellation übergegangen. Sie soll die Sache im konkreten Zusammenhang und Geflecht der Begriffe darstellen und dadurch das Zwanghafte im begrifflich-identifizierenden Denken brechen. Die experimentelle, deutende Praxis der Anordnung von Begriffen soll jene Konstellation entziffern, die das Besondere „als Gewordenes in sich trägt“ (Adorno 2003a, 163).

Diese spekulativen Momente stärker zu machen, könnte eine gemeinsame Diskussion mit Haraways Arbeit erleichtern. Dazu müsste, gerade auch in Bezug auf den Naturbegriff, das Verhältnis dieses spekulativen, experimentellen Denkens zu dem dialektischen genauer herausgearbeitet werden. Denn weder wird die Praxis des spekulativen und konstellativen Denkens von Adorno systematisch entfaltet, noch wird das Verhältnis dieser eher horizontalen Perspektive eines Netzes von Begriffen und der eher vertikalen Vermittlung der Dialektik zwischen Begriff und Realität eindeutig dargestellt (vgl. Sonderegger 2019). Es müsste deutlicher werden, inwieweit die Artikulation des Gewordenen im konstellativen Denken Raum lässt, andere Beziehungsformen, die sich der Herrschaft entweder entziehen oder anderen Herrschaftslogiken folgen, angesichts der Vorherrschaft des Allgemeinen zu erkennen und in Teilen vielleicht sogar zu affirmieren.

Wenn es aber doch wirklich darum gehen sollte, „zu sagen, was eigentlich nicht sich sagen lässt“ (Adorno 2003a, 21), „das Unausdrückbare auszudrücken“ (Adorno 2003a, 114), dann ist es vielleicht unabdingbar, das spekulative Moment im Denken und in der Kritik vom Identitätsprinzip so weit zu lösen, dass dieses dem Denken nicht länger die Richtung diktiert. Solange dies nicht geschieht, läuft Adornos Theorie Gefahr, noch in der Kritik die herrschaftliche Geste der Trennung zwischen dem Menschen, dem Geist, dem Denken und seinem Anderen zu wiederholen und damit hinter dem eigenen Anspruch einer radikalen Kritik dieser Trennungen zurückzubleiben. Diese Tendenz zeigt sich unter anderem darin, dass Adornos Schreiben an vielen Stellen eine Distanz zwischen Denken und dem Material insinuiert, die nur schwer wieder eingeholt werden kann und nur in wenigen Momenten durchbrochen wird. Sein Beharren darauf, dass das Subjekt sich der Erfahrung des Objekts tatsächlich überlassen soll, steht in der *Negativen Dialektik* im Kontrast zu dieser Distanz zum Material.

Adornos Kritik zielt auf die Abschaffung des Tauschprinzips. Erst dann wäre ein Ende der Identitätslogik denkbar und das Subjekt in der Lage, das Objekt tatsächlich inhaltlich zu erfahren. Diese Analyse stellt Adorno – konsequenterweise – vor die Schwierigkeit, sich dem Besonderen auf andere Weise zu nähern, wie er es selbst in der Theoretisierung des konstellativen Denkens vorschlägt. So lange aber alle Brüche in der Identitätslogik, alle Spuren des Anderen, Momente des Glücks und des Ausbruchs unter das Nichtidentische subsumiert werden, ist es Adorno weitgehend verunmöglicht, Beziehungsformen zu denken, die sich der Herrschaftslogik des Tausch- und Identitätsprinzips versperren oder gegebenenfalls nicht minder herrschaftsförmig von diesem differieren. Da Kritik an der unheilvollen Spaltung von Subjekt und Objekt, Denken und Sein ansetzen muss, gibt es innerhalb der *Negativen Dialektik* kaum Raum dafür, Handlungsfähigkeit jenseits des denkenden und handelnden, menschlichen Subjekts zu denken. Zwar deuten einige Formulierungen in eine Richtung, die dem Objekt eine Art Aktivität zuschreibt,⁷ aber innerhalb der Dialektik bleibt das Nichtidentische darauf festgelegt, ein „Nichtaufgehen“ anzuzeigen, das nicht weiter bestimmt werden kann. So bleibt das menschliche Subjekt zwar auf Natur angewiesen und hat sie zum Gegenstand seines Handelns und Denkens, bleibt aber selbst die einzige handelnde und denkende Instanz. Daraus folgt allzu leicht eine Immunisierung des Denkens, das gegen alle erklärte Intention, „das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es sich gleichzumachen“ (Adorno 2003a, 21), sich von seinem Gegenstand ablöst und selbstreferenziell wird, solange das Identitätsprinzip der Maßstab bleibt, an dem jedes sich Entziehende gemessen wird.

Dieses Problem markiert die Einsatzstelle für eine Differenz gegenüber dem Denken der Natur bei Haraway, die postuliert:

„Wir müssen eine kohärente Konversation beginnen, in der die Menschen nicht das Maß aller Dinge sind und in der keine*r einen unvermittelten Zugang zu irgendjemandem anderen beansprucht. Zumindest die Menschen benötigen eine andere Art von Vermittlungstheorie.“ (Haraway 2017a, 170)

7 Besonders in der *Negativen Dialektik* sowie in der *Ästhetischen Theorie* häufen sich solche Formulierungen, vgl. z. B. Adorno 2003a, 38: „Entäuferte wirklich der Gedanke sich an die Sache [...] so begänne das Objekt unter dem verweilenden Blick des Gedankens selber zu reden.“ Vgl. auch ebd., 55: „Seinen Impuls empfängt es [das Denken] von der Sache.“

Eine solche Neugestaltung der Konversationen, in denen Andere nicht immer nur unter das Andere des Denkens subsumiert werden, benötigt ein spekulatives Moment in der Kritik, das stärker als bei Adorno aus der Identitätslogik ausbricht. Eine solche Distanznahme des spekulativen Moments könnte einen Weg eröffnen, Adornos eigene Kritik weiterzutreiben. Das Denken löst sich leicht los, insbesondere in der Spekulation, dann wird diese unkritisch und blind. Ohne Spekulation aber bleibt die Kritik leer. Es gibt kein Denken, das in dem Sinne frei wäre, dass es losgelöst von seinen konstitutiven Bedingungen die Welt transzendieren und eine bessere Gesellschaft imaginieren könnte. Stattdessen muss sich die Kritik auf eine Weise in der Natur oder der Welt, und das heißt den historisch spezifischen natürlich-gesellschaftlichen Verhältnissen, involviert begreifen, die jene trotzdem nicht so weit festlegt, wie es das Beharren auf der Vorherrschaft des Identitätsprinzips tut. Im Folgenden möchte ich Haraways spekulative Denk- und Schreibpraxis als einen Vorschlag verstehen, der einige der Schwierigkeiten umgeht, in die sich Adornos Ansatz verstrickt, insofern Kritik und Spekulation bei ihr in ein anderes Verhältnis treten.

Für Haraways Vorstellung spekulativer Praxis sind zwei Aspekte besonders wichtig: die narrative Struktur ihrer Texte sowie das Arbeiten an und mit Figuren. Beide Strategien eröffnen die Möglichkeit, eine größere Nähe zum beschriebenen Material herzustellen, indem Haraway Raum für tatsächliche, physische Begegnungen unterschiedlicher Akteur*innen lässt. Sie schreibt Geschichten, in denen Menschen und Nicht-Menschliches miteinander in Berührung kommen und in komplexen Beziehungsgeflechten durcheinander und miteinander leben und sterben. In ihrer narrativen und figurativen Darstellung der Komplexität dieser Relationen zeigt Haraway, dass in den tatsächlichen, materiellen Beziehungen und Begegnungen nicht zuletzt auch der Subjekt- oder Objektstatus der jeweiligen Akteur*innen auf dem Spiel steht.

Um ihre eigene Denk- und Arbeitsweise zu beschreiben, greift Haraway häufig auf die Figur des Faden-Spiels zurück, das sie auch Abnehme-Spiel oder String Figures nennt. Bei diesem Spiel wird ein oder werden mehrere kreisförmige Fäden zwischen Daumen und Zeigefinger gespannt. Der Faden wird zwischen den Spielenden herumgegeben, die ihn jeweils abnehmen und neu spannen, wodurch immer wieder neue Muster entstehen. In *Unruhig bleiben* macht Haraway drei unterschiedlichen Weisen aus, auf die sie die String Figures als Figurationen versteht (vgl. Haraway 2018a, 11): Erstens versteht sie das Faden-Spiel als eine Art des Verfolgens von Spuren

oder Strängen, in denen sich unterschiedliche Wissensbestände und Perspektiven verdichten. Das Faden-Spiel ist hier eine Methode herauszufinden, wie und warum die Welt so geworden ist, wie sie ist, und wo Transformationspotenziale ausgemacht werden können. In einem zweiten Sinn steht das Spiel aber auch für „das Ding an sich: jenes Muster und jene Versammlung, die eine Antwort verlangen; das Ding, das man selbst nicht ist, aber mit dem man weitermachen muss“ (ebd.). Damit verkörpert das Faden-Spiel auch Haraways Beschreibung der Welt, in der alles, was ist, als Knotenpunkt eines Beziehungsnetzes entsteht. Außerdem aber steht das Faden-Spiel, drittens, für eine kollektive, spekulative und experimentelle Praxis, in der einige Fäden fallen gelassen werden, andere auf überraschende Art und Weise wieder aufgenommen werden.

Haraways Geschichten sollen demnach Faden-Spiele sein, die nicht nur mit menschlichen Mitspieler*innen gespielt werden. In ihren Erzählungen sind neben Menschen auch Hunde, Korallenriffe, Bakterien oder andere Kritter⁸ in ihrem gemeinsamen Werden die Protagonist*innen. Haraway verwebt unterschiedliche Wissensbestände, Zeit- und Abstraktionsebenen miteinander – so zum Beispiel im *Companion Species Manifesto* und *When Species Meet*, wo sie ihre persönliche Beziehung und ihre gemeinsamen Erfahrungen mit ihrer Hündin Cayenne zum Ausgangspunkt nimmt, um anhand der historischen Genese der Hunderasse Australian Shepherds aufzuzeigen, welche Rolle diese in der Organisation von Leben und Arbeit, aber auch in antikolonialen Kämpfen um Land und Subsistenz in den letzten Jahrhunderten in Kalifornien gespielt haben (Haraway 2005, 97–107). Die narrative Struktur – ebenso wie die Arbeit mit Figurationen – ermöglicht es Haraway, den Subjekt- und Objektstatus der beteiligten Akteur*innen auf spielerische Art und Weise in Frage zu stellen: Es sind nicht nur Menschen (und niemals Menschen alleine), die denken und handeln. Die Struktur der Beziehungen zwischen Menschen und ihren Anderen geht laut Haraway gerade nicht in der Logik der Naturbeherrschung auf. Stattdessen gibt es eine

8 Den Begriff „Kritter“ (im eng. Original *critter*) führt Haraway in ihrem bis zuletzt erschienen Buch *Unruhig bleiben* (2018a) ein. Haraway nutzt den Begriff, um menschliche und nicht-menschliche Entitäten zu beschreiben, dabei aber den essentialistischen Anklang dieses Begriffs zu vermeiden: „In diesem Text verwende ich Kritter großzügig: für Mikroben, Pflanzen, Tiere, Menschen, Nicht-Menschen und manchmal auch für Maschinen“ (Haraway 2018a, 231).

Vielzahl an Verwobenheiten, durch die sich die Akteur*innen erst als solche konstituieren und aufeinander wirken.

Die Figurationen können als Verdichtungen unterschiedlicher Geschichten und Wissensformen betrachtet werden, von denen aus und mit denen weitergedacht werden kann. Weit davon entfernt, auf abstrakte Weise für „das ganz Andere“ zu stehen, entnimmt Haraway diese Figuren direkt dem „Bauch des Ungeheuers“⁹, versucht aber zugleich – diese spekulativ aneignend – die Potenziale für ein anderes Denken und eine andere Welt aufzuzeigen. Als Grenzfiguren, die sich einer klaren Zuordnung in Kategorien wie Natur oder Kultur, Mensch oder Tier, Subjekt oder Objekt entziehen, sollen sie eine Beziehung zwischen Materialität und Sprache verkörpern, die sich nicht als Repräsentationsverhältnis beschreiben lässt:

„Figures do not have to be representational and mimetic, but they do have to be tropic; that is, they cannot be literal and self-identical. Figures must involve at least some kind of displacement that can trouble identifications and certainties.“ (Haraway 2018b, 11)

Auch hier gilt also: Die Figurationen erheben keinen Anspruch, ein Ganzes zu erklären – sie sollen eher verschieben, verfremden und irritieren. Indem Haraway diese Figuren aus ihren Kontexten reißt, sie auf andere Gestalten treffen und sich in anderen Räumen bewegen, entsteht etwas Neues im Denken, was uns auf andere Beziehungsformen und Möglichkeiten des Zusammenlebens stoßen lässt. Die Vielzahl an Figuren und Geschichten stehen im Dienst einer Praxis des In-Beziehung-Setzens, die dazu auffordert, die herrschaftsförmigen Identitätszuschreibungen und damit verbunden Hierarchisierungen in Frage zu stellen, indem sie uns immer wieder auf die vielfältigen Verwobenheiten und Verbundenheiten mit Anderen hinweist.

9 Mit der Wendung des „Bauchs des Ungeheuers“ bezeichnet Haraway die historisch-spezifische Konfiguration, die sie in ihren früheren Arbeiten auch als Zeitalter der Technowissenschaften beschreibt. Damit bezieht sie sich auf die rasanten Entwicklungen in der Bio- und Gentechnologie sowie den Informations- und Computerwissenschaften. Als eine Art historisches Apriori ist die Technowissenschaft für sie in den 1990er Jahren eine Praxis, die Raum und Zeit für uns strukturiert. Diese Veränderungen sowie die daraus resultierenden spezifischen Macht- und Herrschaftsverhältnisse können nicht von außerhalb kritisiert und bekämpft werden. Die Rede vom Bauch des Ungeheuers ist insofern als Aufforderung zu verstehen, sich in die Kämpfe einzumischen.

Eine solche Denkpraxis ist darauf angewiesen, das Denken immer wieder zu situieren. Haraway muss deutlich machen, welche Verbindungen sie aus welchen Gründen zieht und dabei immer wieder auf die Grenzen ihres eigenen Vorhabens reflektieren.¹⁰ Diese Situierung setzt aber unweigerlich ein schwaches affirmatives Moment in der Spekulation voraus. Haraway kann mit den Figurationen und Geschichten arbeiten, da sie deren In-der-Welt-Sein zeitlich und räumlich verortet: Sie macht deutlich, wessen Gedanken sie weiterdenkt, welche Bedingungen diese Denkpraxis ermöglichen, wo die Gefahren einer Aneignung und Transformation bestimmter Konzepte liegen etc. Diese radikale Situierung, die zugleich eine Affirmation des eigenen Involviertseins darstellt, ermöglicht es, über Beziehungsgewebe zwischen Menschen und Natur in ihrer Einzigartigkeit nachzudenken, ohne sie auf Momente in der globalen Herrschaftsgeschichte der Menschheit zu reduzieren.

Was Haraway affirmiert, ist die konstitutive Beziehunghaftigkeit in dieser Welt, damit aber auch die Nichtidentität als Unabgeschlossenheit und Involviertheit sowie als notwendige Voraussetzung dafür, Beziehungen einzugehen. Die Beziehunghaftigkeit zu affirmieren, bedeutet aber keineswegs, eine jede Beziehung allein um ihrer Beziehungsform willen zu bejahen – einige Beziehungen und Differenzen sind herrschaftlich und destruktiv, andere aber auch befähigend und liebevoll. Haraway wird an dieser Stelle gerne missverstanden und ihr wird vorgeworfen, ihrem Projekt fehle der kritische Stachel, insofern sie jede Art der Beziehung und des speziesübergreifenden Zusammenlebens und -werdens als solche affirmiere (vgl. Lewis 2017). Eine solche pauschale Kritik ist nicht haltbar; allerdings hält sich dieses Missverständnis unter Umständen deswegen so hartnäckig, weil das Verhältnis von Kritik und Spekulation in Haraways Arbeiten unterbestimmt bleibt. Zwar betont sie immer wieder die „worldliness“ ihrer Figurationen und Geschichten, deren Involviertsein in und mit der Welt sowie die Aufgabe, an genau den Knotenpunkten und in den Grenzzonen zu verharren, in denen die Konflikte und Ambivalenzen nicht einfach aufgelöst werden können. Wie es jedoch gelingen kann, dass die Spekulation eine kritische Kraft entfaltet, die über das flüchtige Aufbrechen des Bestehenden durch Irritation und Verschiebung

10 Dieses Verfahren der Kritik wird von Katharina Hoppe als revisionierende Kritik rekonstruiert (vgl. Hoppe 2021; insbesondere 404–413). Hoppe fasst zusammen: „Gegen Weltentfremdung [...] kann sich eine Kritik richten, die sich der Welt aussetzt – und diese Welt als eine Instanz versteht, die zu Revisionen aufruft, eine Instanz, der zu antworten ist und deren Teil ‚wir‘ sind.“ (Ebd., 410)

hinausgeht, bleibt unklar. Diese Unklarheit liegt darin begründet, dass Haraway das Ineinanderweben der unterschiedlichen Wissensbestände, Analyse- und Abstraktionsebenen nicht immer auf überzeugende Art und Weise gelingt. So läuft ihr Schreiben manchmal Gefahr, in der Spekulation den Bezug auf dasjenige, was eigentlich kritisiert werden soll, zu vernachlässigen.

Ein Beispiel hierfür stellt Haraways Behandlung von Hunden als Arbeitskräften dar (Haraway 2008, 45–67). Haraway stellt die Behauptung in Frage, dass nur menschliche Arbeitskraft in Prozessen der Produktion und Reproduktion Mehrwert produziert: Hunde sind nicht nur Konsumenten von Gesundheits- und Pflegeartikeln, Dienstleistungen etc., sie arbeiten auch als Herdenschutzhunde in der Landwirtschaft, als Blindenhunde und Detektoren von Krebserkrankungen in der Gesundheitsbranche, als Leihmütter in der Hundezucht und als Forschungsmodell und Ersatz für menschlichen Proband*innen in der klinischen Forschung. Nach einer kritischen Reflexion eines anthropozentrischen Arbeitsbegriffs verliert sich Haraways Text jedoch darin, die mannigfaltigen Möglichkeiten spezieübergreifender Begegnungen in den Vordergrund zu stellen (Haraway 2008, 45ff.). Diese werden nun affirmativ als „ontological choreographies“ (ebd., 67) beschrieben. Eine herrschaftskritische Infragestellung der beschriebenen Begegnungen und eine differenzierte Einordnung derselben in die kapitalistischen Verwertungsprozesse im Allgemeinen geht dadurch allerdings verloren. Zwar mögen diese Geschichten noch eine Irritation bei den Leser*innen hervorrufen; es besteht aber die Gefahr, dass sie jenseits des Erzählens weiterer Geschichten keine Perspektive auf anderes Handeln ermöglichen.¹¹ Dort, wo Haraway von einer Analyse der Herrschaftsstrukturen absieht oder abkommt, droht sich das spekulative Moment zu verselbstständigen und von der Kritik zu lösen. Dieses Problem scheint auch in der uneindeutigen Verhältnisbestimmung von Gesellschafts- und Erkenntniskritik zu wurzeln: Zwar zielt auch Haraway auf eine veränderte gesellschaftliche Praxis. Zum Teil wirkt es aber fast so, als ginge sie davon aus, dass spekulative und irritierende Darstel-

11 Eine ähnliche Kritik übt auch Alyssa Battistoni (2017) in ihrer Rezension von *Unruhig Bleiben*: „But Haraway’s suspicion of a teleological and ideologically dogmatic Marxism leads her to abdicate the question of political ends almost completely. There is little sense of how a group might transcend the conditions that originally brought them together, or organize a collective toward a long-term political goal. How might struggle itself transform our situated selves and partially shared purposes such that they might become more fully shared over time?“

lungsformen des Nichtidentischen und der Natur ausreichen, um eine solche Veränderung theoretisch zu begleiten oder sogar anzuleiten. Das hat auch Konsequenzen für das Verhältnis von Erkenntnis- und Gesellschaftskritik: Anders als Adorno tendiert Haraway dazu, ersterer einen höheren Stellenwert als letzterer zuzuschreiben.

Schluss

Wie kann nun ausgehend von diesen Überlegungen Haraway *mit* Adorno und Adorno *mit* Haraway gedacht werden? Und welchen Beitrag kann ein solches gemeinsames (Nach-)Denken in der Kritik bestehender Naturverhältnisse und der Suche nach neuen, anderen Beziehungsformen leisten? In diesem Text habe ich zunächst gezeigt, dass beide Autor*innen ein ähnliches Naturverständnis teilen, das eine Konversation zwischen beiden ermöglicht und sinnvoll erscheinen lässt. Allerdings, so habe ich argumentiert, stehen Adornos Auseinandersetzungen mit dem Naturbegriff unter dem Zeichen des Identitäts- und Tauschprinzips, das selbst noch das Denken des Nichtidentischen bestimmt und mindestens erschwert, Beziehungen zu anderen jenseits der Naturbeherrschung zu denken. Durch ihre narrative und figurative Denk- und Schreibpraxis kann Haraway einige dieser Fallstricke einer negativen Verhaftung an das Identitätsprinzip umgehen und dem Einzelnen und Besonderen stärker Raum geben.

Haraways Denk- und Schreibpraxis, für die exemplarisch die Figuraton des Faden-Spiels steht, kann außerdem einen Weg andeuten, wie Adorno *mit* Haraway und Haraway *mit* Adorno gedacht werden kann. Die Situierung des Wissens als Praxis des In-Beziehung-Setzens steht für ein Denken, das sich auf keinen sicheren Standpunkt zurückziehen kann, das experimentell und spekulativ sein muss, wie es auch Adorno – wenn auch weniger nachdrücklich – fordert. Diese Praxis, in der Fäden zusammengeführt und wieder fallen gelassen werden, sich verdichten und verknoten und manchmal Muster bilden, die einen anderen Bezug zur Welt und zur Natur denken lassen, dezentriert das denkende Subjekt radikal. Mithilfe dieser Figur können Haraway und Adorno miteinander gedacht werden, ohne den einen Ansatz unter den anderen zu subsumieren oder die Differenzen zwischen beiden zu unterschlagen. So könnte ermöglicht werden, partiale Verbindungen zwischen ihren divergenten Arbeiten herzustellen und damit Problemstellungen auf eine Weise zu verschieben und neu zu konstruieren, dass neue Fragen gestellt werden können.

In diesem Text habe ich versucht, eine solche Konversation zu eröffnen. In der Beschäftigung damit, wie beide Autor*innen jeweils über Natur und Differenz nachdenken, hat sich eine neue Problemkonstellation ergeben, die sich auf dem Terrain der Praktiken des Schreibens und der Kritik verorten lässt: Wie können wir kritisch-spekulativ andere Welten, andere Naturverhältnisse, andere Beziehungen zu und mit Menschen und Nicht-Menschen denken? Wie kann die Spekulation kritisch und die Kritik spekulativ sein, ohne dass die Kritik der Spekulation schon die Richtung vorgibt oder aber die Spekulation sich von der Kritik ablöst? Adorno und Haraway geben hier beide keine ganz zufriedenstellenden Antworten und müssen kritisch auf ihre Grenzen hin befragt werden: Adornos Spekulation steht im Bann des Tauschprinzips, das durch sie doch gerade durchbrochen werden sollte. Haraways Spekulation droht dagegen den Kontakt zum Gegenstand der Kritik zu verlieren oder sich mit einer Geste der Irritation und des Aufrüttelns zufriedenzugeben. Zwischen den theoretischen Praxisformen Haraways und Adornos könnte aber ein Feld aufgespannt sein, dass die Bearbeitung dieser Frage als Faden-Spiel – oder auch als Konstellation – ermöglicht.

In der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Kritik und Spekulation könnte auf diesem Feld mit Haraway und Adorno weitergedacht werden. Die Strategie der Narration und Figuration kann – in Konversation mit anderen Ansätzen – einen Weg bahnen, tatsächlich differenziert über Beziehungsformen nachzudenken, Partei zu ergreifen und einige vor anderen zu fördern. Denn: „Einige Differenzen sind spielerisch, andere bilden eher die Pole eines weltweiten historischen Herrschaftssystems. ‚Epistemologie‘ heißt, die Differenz zu erkennen“ (Haraway 1995a, 48). Oder in den Worten Adornos: „Differenziert ist, wer an dieser [der Sache] und ihrem Begriff noch das Kleinste und dem Begriff Entschlüpfende zu unterscheiden vermag; einzig Differenziertheit reicht ans Kleinste heran“ (Adorno 2003a, 55). Zwischen Natur und Mensch, Natur und Gesellschaft sowie zwischen Subjekt und Objekt andere Differenzierungen zu erkunden, heißt sich immer wieder in die Natur oder Welt zu involvieren und involvieren zu lassen, ohne von Begriffen wie Glück oder Freiheit abzulassen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 2003a. *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften 6. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2003b. *Ästhetische Theorie*. Gesammelte Schriften 7. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2003c. „Dialektische Epilegomena: Zu Subjekt und Objekt“. In *Kulturkritik und Gesellschaft. Eingriffe, Stichworte*, 741–58. Gesammelte Schriften 10.2. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2007. *Vorlesung über Negative Dialektik: Fragmente zur Vorlesung 1965–66*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ahmed, Sara. 2008. „Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the ‚New Materialism‘“. *European Journal of Women’s Studies* 15 (1): 23–39. <https://doi.org/10.1177/1350506807084854>.
- Barad, Karen. 2003. „Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter“. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28 (3): 801–31. <https://doi.org/10.1086/345321>.
- Battistoni, Alyssa. 2017. „Monstrous, Duplicated, Potent. On Donna Haraway“. *n+1*, 2017. <https://www.nplusonemag.com/issue-28/reviews/monstrous-duplicated-potent/>, zuletzt aufgerufen am 24. Oktober 2023.
- Becker-Schmidt, Regina. 1997. „Provokation ohne Vermittlung. Anmerkungen zu Donna Haraways Kritik an bipolaren Dichotomien“. *Soziologische Revue* 20: 12–19.
- . 1998. „Trennung, Verknüpfung, Vermittlung: zum feministischen Umgang mit Dichotomien“. In *Kurskorrekturen: Feminismus zwischen kritischer Theorie und Postmoderne*, herausgegeben von Gudrun-Axeli Knapp, 1. Aufl., 84–125. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- . 2002. „Erkenntniskritik, Gesellschaftskritik, Wissenschaftskritik – Positionen von Donna Haraway und Theodor W. Adorno kontrovers diskutiert“. *IWM Working Paper* 1 (2002).
- Biro, Andrew, Hrsg. 2011. *Critical Ecologies: The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crises*. 1. Aufl. University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442661660>.
- Breitenstein, Peggy H. 2021. „Zerschlagen des Scheins der Naturwüchsigkeit: Naturgeschichte zwischen Marx und Adorno“. *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie* 69 (6): 1036–52. <https://doi.org/10.1515/dzph-2021-0082>.
- Cassegård, Carl. 2021. *Towards a Critical Theory of Nature: Capital, Ecology, and Dialectics*. 1. Aufl. London; New York: Bloomsbury Academic.
- Choat, Simon. 2018. „Science, Agency and Ontology: A Historical-Materialist Response to New Materialism“. *Political Studies* 66 (4): 1027–42. <https://doi.org/10.1177/0032321717731926>.
- Cook, Deborah. 2014. *Adorno on Nature*. 1. Aufl. London New York: Routledge.

- Flatschart, Elmar. 2013. „Matter that really matters? New Materialism und kritisch-dialektische Theorie“. In *Critical Matter: Diskussionen eines neuen Materialismus*, herausgegeben von Tobias Goll, Daniel Keil, und Thomas Telios, 1. Auflage, 98–115. Münster: Edition Assemblage.
- Garske, Pia. 2014. „What’s the ‚matter‘?: Der Materialitätsbegriff des ‚New Materialism‘ und dessen Konsequenzen für feministisch-politische Handlungsfähigkeit“. *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 44 (174). <https://doi.org/10.32387/prokla.v44i174.194>.
- Gransee, Carmen. 1998. „Grenz-Bestimmungen. Erkenntnistheoretische Anmerkungen zum Naturbegriff von Donna Haraway“. In *Kurskorrekturen: Feminismus zwischen kritischer Theorie und Postmoderne*, herausgegeben von Gudrun-Axeli Knapp, 1. Aufl., 126–52. Frankfurt am Main: Campus.
- Grivaux, Agnès. 2021. „Natur zwischen Übermacht, Unschuld und Instrument: zur Skizze eines minimalen Naturbegriffs bei Adorno“. *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie* 69 (6): 989–1002. <https://doi.org/10.1515/dzph-2021-0079>.
- Guzzoni, Ute. 2003. *Sieben Stücke zu Adorno*. 1. Aufl. Freiburg, München: Alber.
- Haraway, Donna Jeanne. 1995a. „Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften“. In *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, herausgegeben von Carmen Hammer und Immanuel Stieß, 1. Aufl., 33–72. Frankfurt am Main: Campus.
- . 1995b. „Situieretes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive“. In *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, 1. Aufl., 73–97. Frankfurt am Main: Campus.
- . 1995c. „Wir sind immer mittendrin‘. Ein Interview mit Donna Haraway“. In *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, 1. Aufl. Frankfurt am Main: Campus.
- . 1996. „Anspruchsloser Zeuge® Zweites Jahrtausend. FrauMann© trifft OncoMouse™. Leviathan und die vier Jots: Die Tatsachen verdrehen“. In *Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*, herausgegeben von Elvira Schleich, 347–89. Hamburg: Hamburger Edition.
- . 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. 1. Aufl. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- . 2004. *The Haraway Reader*. 1. Aufl. New York: Routledge.
- . 2008. *When Species Meet*. 1. Aufl. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2017a. „Andersweltliche Konversationen; irdische Themen; lokale Begriffe“. In *Monströse Versprechen: die Gender- und Technologie-Essays*, 1. Aufl., 147–83. Hamburg: Argument.
- . 2017b. „Das Abnehme-Spiel. Ein Spiel mit Fäden für Wissenschaft, Kultur, Feminismus“. In *Monströse Versprechen: die Gender- und Technologie-Essays*, 1. Aufl., 242–57. Hamburg: Argument.

- . 2017c. „Monströse Versprechen. Eine Erneuerungspolitik für un/an/geeignete Andere“. In *Monströse Versprechen: die Gender- und Technologie-Essays*, 1. Aufl., 35–123. Hamburg: Argument.
- . 2018a. *Unruhig bleiben: die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. 1. Aufl. Frankfurt am Main New York: Campus.
- . 2018b. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience*. 2. Aufl. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203731093>.
- Haraway, Donna Jeanne, und Thyrza Nichols Goodeve. 2000. *How Like a Leaf: an Interview with Thyrza Nichols Goodeve*. 1. Aufl. New York: Routledge.
- Hogh, Philip. 2021. „Die gesellschaftliche Destabilisierung der Natur und die Rückkehr des Naturschreckens: Kritische Überlegungen zum Anthropozän“. *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie* 69 (6): 1020–35. <https://doi.org/10.1515/dzph-2021-0081>.
- Hoppe, Katharina. 2021. *Die Kraft der Revision: Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway*. 1. Aufl. Frankfurt New York: Campus.
- Hoppe, Katharina, und Thomas Lemke. 2021. *Neue Materialismen zur Einführung*. 1. Aufl. Hamburg: Junius.
- Horkheimer, Max, und Theodor W. Adorno. 2017. *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*. 23. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Knapp, Gudrun-Axeli, Hrsg. 1998. „Trennung, Verknüpfung, Vermittlung: zum feministischen Umgang mit Dichotomien“. In *Kurskorrekturen: Feminismus zwischen kritischer Theorie und Postmoderne*, 1. Aufl., 84–125. Frankfurt am Main: Campus.
- . 2001. „Dezentriert und viel riskiert: Anmerkungen zur These vom Bedeutungsverlust der Kategorie Geschlecht“. In *Soziale Verortung der Geschlechter: Gesellschaftstheorie und feministische Kritik*, herausgegeben von Gudrun-Axeli Knapp und Angelika Wetterer, 2. Aufl., 15–62. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Lettow, Susanne. 2017. „Turning the Turn: New Materialism, Historical Materialism and Critical Theory“. *Thesis Eleven* 140 (1): 106–21. <https://doi.org/10.1177/0725513616683853>.
- Lewis, Sophie. 2017. „Cthulhu Plays No Role For Me“. *Viewpoint Magazine*, 2017. <https://viewpointmag.com/2017/05/08/cthulhu-plays-no-role-for-me/>.
- Meißner, Hanna. 2020. „New Material Feminisms and Historical Materialism: A Difractive Reading of Two (Ostensibly) Unrelated Perspectives“. In *Mattering*, herausgegeben von Victoria Pitts-Taylor, 43–57. New York University Press. <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479833498.003.0003>.
- Rosa, Hartmut, Christoph Henning, und Arthur Bueno, Hrsg. 2021. *Critical Theory and New Materialisms*. 1. Aufl. London, New York: Routledge <https://doi.org/10.4324/9780429289262>.

- Sommer, Marc Nicolas. 2016. *Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sonderegger, Ruth. 2019. „Essay und System“. In *Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl., herausgegeben von Richard Klein, Johann Kreuzer und Stefan Müller-Doohm, 534–536. Berlin: J. B. Metzler.
- Stache, Christian. 2017. *Kapitalismus und Naturzerstörung: zur kritischen Theorie des gesellschaftlichen Naturverhältnisses*. 1. Aufl. Opladen, Berlin, Toronto: Budrich UniPress Ltd.
- Wallat, Hendrik. 2010. „Natur(-) und Herrschaft(skritik). Adornos Naturphilosophie zwischen Geschichtsspekulation und Erkenntniskritik“. In *Wir müssen die Wissenschaft wieder menschlich machen: Aspekte und Perspektiven der Naturphilosophie*, herausgegeben von Myriam Gerhard und Christine Zunke, 247–68. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Wilding, Adrian. 2008. „Ideas for a Critical Theory of Nature“. *Capitalism Nature Socialism* 19 (4): 48–67. <https://doi.org/10.1080/10455750802559590>.
- Ziegelmann, Robert. 2021. „Naturalisierung als Kritik: Die andere Seite von Adornos Idee der Naturgeschichte“. *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie* 69 (6): 1003–19. <https://doi.org/10.1515/dzph-2021-0080>.
- Ziegelmann, Robert, Thomas Mario Hirschlein, und Matthias Rudolph. 2021. „Schwerpunkt: Adornos geschichtsphilosophischer Naturbegriff“. *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie* 69 (6): 983–88. <https://doi.org/10.1515/dzph-2021-0078>.