

## **Det naturhistoriske blik – om Adornos økofilosofi**

*Af Bastian Ljung Franch<sup>1</sup>*

**ABSTRACT:** En undersøgelse af Theodor W. Adornos begreber om naturhistorien, det ikke-identiske etc. i en økokritisk/-filosofisk optik. I foredraget "Die Idee der Naturgeschichte" (1932) plæderer Adorno for en 'naturhistorisk' læsning af modernitetshistorien. Det naturhistoriske blik beror på en eksperimentel 'perspektivændring', der synliggør naturen i kulturen og omvendt. Der er tale om en kritisk praksis, der problematiserer enhver entydig distinktion mellem natur og kultur. Uddrag af naturhistorieforedraget og af *Dialektik der Aufklärung* (1944) læses i lyset af Timothy Mortons 'dark ecology' og under inddragelse af den tyske forfatter W.G. Sebald. Artiklens ærinde er at kaste lys over en mindre kendt side af Adornos tænkning, bl.a. gennem fremhævelse af Adornos indflydelse på to senere økologisk orienterede forfattere.

### *Indledning*

"... die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils" (Adorno et al. 2016: 9).

Der er ingen tvivl om, at Adorno og Horkheimers berømte sætning om den oplyste verdens 'triumfale ulykke' har påtaget sig nye dimensioner af betydning i lyset af den tiltagende klima- og biodiversitetskrise – en krise, som det efterhånden ikke kun er et spørgsmål om at forsøge at forhindre, men at lære at leve med og midt i. At lære at leve med og midt i en verden truet af økologisk kollaps forudsætter et nyt natur- og menneskesyn, kalder på den erkendelse, at mennesket ikke er en fritsvævende bevidsthed, men faktisk er forbundet med sin omverden i en radikal forstand. Denne erkendelse synes da også at trænge sig på helt af sig selv: "Den tid, hvor mennesket måske kunne gemme sig bag et illusorisk slør og bilde sig selv ind, at det var herre i eget hus, er" – eller burde i det mindste i lyset af den økologiske krise være – "endegyldigt ovre"

---

<sup>1</sup> Bastian Ljung Franch, PhD student  
bastian@cc.au.dk  
Department of German  
School of Communication and Culture  
Aarhus University  
Building 1481, Room 527, Jens Chr. Skous Vej 4, 8000 Aarhus C, Denmark

(Gregersen 2016: 32). I analogi hertil leverer krisen på det teoretiske plan, sådan argumenterer nogle i hvert fald, nærmest automatisk et slag til de rent diskursorienterede poststrukturalistiske teoridannelser, der helst undgår at beskæftige sig med spørgsmål om materialitet. Således skriver Kate Soper i *What is Nature?* (1995): "[I]t is not language that has a hole in its ozone layer; and the 'real' thing continues to be polluted and degraded even as we refine our deconstructive insights at the level of the signifier" (Soper 1995: 151). Arne Næss, grundlæggeren af den såkaldt dybdeøkologiske skole, udtrykker i det store hele den samme tanke, når han i artiklen "Avalanches as Social Constructions" (2000) skriver: "Having been taken at least twice by avalanches, I have never felt them to be social constructions" (Næss 2000: 335). Som Næss ganske vist selv tilkendegiver, sandsynliggør sådanne erkendelser dog ikke muligheden af at springe tegnet og begrebsliggørelsen over for simpelthen at vende sig mod 'naturen derude'. Og som Timothy Morton indvender, risikerer en rent økocentrisk naturfilosofi hhv. økokritik, der ikke spørger kritisk ind til sine egne begrebslige forudsætninger, ubevidst at reproducere diverse uhensigtsmæssige ideologiske strukturer.

Selvom Adorno vel næppe kunne have drømt om udstrækningen af den økologiske krise, vi i dag befinder os i, så peger hans tanker om naturen og mennesket (mennesket *i* naturen) direkte i retning af denne nye triumfale ulykke. Og når det i forordet til nyudgaven (1969) af *Dialektik der Aufklärung* (1944) hedder, at ikke alle bogens udsagn nødvendigvis passer på en verden, der trods alt har forandret sig betydeligt i mellemtiden, så betyder det ikke, at værket ikke længere holder vand, men at det må tænkes ind i en ny kontekst.

Adorno er kendt som filosof, sociolog, musikolog og som kulturkritiker af den lettere hysteriske slags (i dag morer man sig gerne over hans dumme udsagn om jazzmusikken, som han anså for at undergrave den nyere avantgardistiske musiks landvindinger og sætte sig ned på varens niveau). Han er ganske vist ikke kendt som økolog eller økokritiker, men med introduktionen af den såkaldt objektorienterede ontologi (OOO) i Skandinavien har han i en vis forstand allerede gjort sit indtog i denne egenskab, omend mere eller mindre ubemærket. Særligt Timothy Mortons 'mørke økologi' hemsøges af Adorno. Mortons afvisning af de 'nyromantiske' økofilosoffers forestilling om altings

enhed (blandt disse regner Morton den førnævnte Næss) bærer stærkt præg af Adornos anti-idealistiske argumenter i bl.a. *Negative Dialektik* (1966), og han citerer da også Adorno ud i et væk. Morton plæderer for en mørk og melankolsk økologi, der i modsætning til fx dybdeøkologiens ifølge ham romantiserede naturbegreb undlader at følge ”a Hegelian dialectic, the story of the reconciliation of the self to the other” (Morton 2007: 196), men tværtimod negativt-dialektisk (jf. Adorno) opretholder subjekt/objekt-distinktionen i en art melankolsk bevidsthed om forløsningens umulighed. Den utopisk-økologiske forestilling om en ultimativ forsoning mellem menneske og natur i og med ophævelsen af subjekt/objekt-distinktionen indebærer nemlig den opfattelse, ”that we could [...] achieve ecology without a subject” (ibid.: 183). Det handler om at tænke naturen som andet og mere end blot en del af det menneskeligt-kulturelle kredsløb uden dermed at konceptualisere naturen som en altoverskyggende autonom proces, som mennesket er underlagt. At formulere naturens ’andethed’ filosofisk er i dag en af miljøfilosofiens og økokritikkens største udfordringer. Udfordringen består i at tænke naturen som en selvstændig proces, der – naturligvis – omfatter mennesket og kulturen, uden dermed at opløse det menneskelige i en fatalistisk organismetanke. Ifølge Morton og Adorno kalder det på en dialektisk tænkning, der i samme drag som den nægter at reducere kultur til natur (og omvendt), ligeledes nægter at reducere subjektivitet til objektivitet (og omvendt). Med Adorno kan vi sige, at subjekt og objekt er ikke-identiske størrelser i den forstand, at den ydre verden – subjektets omverden, som det samtidig er uløseligt forbundet med og i vid udstrækning determineret af – ikke lader sig sætte på begreb i nogen absolut forstand. Objektet, som det erkendende subjekt står ’over for’, overstiger til enhver tid dette subjekts konceptualiseringsevne. Og måske er netop denne erkendelse af allerhøjeste vigtighed i en tid, hvor naturen, som mennesket under kapitalismen har vænnet sig til at betragte som dødt stof, som et forråds-kammer af livløs materie, pludselig vender tilbage som aktør. For viser naturen sig da ikke uendeligt meget større end de begreber, mennesket har gjort sig om den igennem århundreder? Som den tyske forfatter W.G. Sebald skriver et sted, er vi næppe til for at gennemtrænge universet, men snarere for at være og blive gennemtrængt af dette (jf. Sebald 2012: 158). Hvad betyder det for den

økologiske handlen? Vi skal 'passe på vores natur' – som en af den oplyste verdens talløse floskler lyder – men hvad hvis naturen ikke er *vores*?

### *Sandhedens 'Zeitkern'*

”Derselbe Gedanke, dieselbe Theorie in einem anderen geschichtlichen Augenblick ist ein anderer Gedanke, eine andere Theorie“ (Horkheimer 1955: 12).

Hvad det vil sige at vende tilbage til Adornos tanker om subjekt-objektrelationer i dette øjeblik og på dette sted, og hvad det vil sige at læse *Dialektik der Aufklärung* i en økologisk optik – altså en tekst, der første gang blev offentliggjort i 1944 – har forfatterne måske allerede leveret et svar på i det senere tilføjede forord, hvor man finder følgende refleksion over tekstens (enhver teksts) tidsbundne karakter:

Nicht an allem, was in dem Buch gesagt ist, halten wir unverändert fest. Das wäre unvereinbar mit einer Theorie, welche der Wahrheit einen Zeitkern zuspricht, anstatt sie als Unveränderliches der geschichtlichen Bewegung entgegensetzen (Adorno et al. 2016: IX).

Bogen handler netop om oplysningens *dialektik*, altså om oplysningens potentialer, indre spændingsforhold og kontradiktioner og disses konkrete historiske udvikling – ikke om en oplysningens essens eller definition.

Der findes en fortælling af Jorge Luis Borges, der bedre end noget andet anskueliggør dette flydende sandhedsbegrebs implikationer for tekstlæsningen. Det er 'fiktionen' om den franske forfatter Pierre Menard, der, inspireret af en sætning hos Novalis, sætter sig for at rekonstruere Miguel de Cervantes' *Don Quixote* (1605/1615) ord for ord på den oprindelige castilianske dialekt fra det 17. århundrede. Novalis fantaserede om muligheden for en total identifikation med forfatteren, altså ikke bare en 'sammensmeltning' af horisonter, men et scenarie hvor læseren faktisk bliver identisk med forfatteren, bliver Cervantes. Man skulle synes, det var ambitiøst nok, men for Menard forekommer selv dette umulige projekt at være ”for let”: ”På en eller anden måde at være Cervantes og nå frem til Quixote forekom ham mindre uoverstigeligt – og følgelig mindre interessant – end at fortsætte med at være Pierre Menard og nå frem til Quixote via Pierre Menards erfaringer” (Borges 1998: 43). Menards ”årelange” anstrengelser for at realisere dette ideal munder i sidste ende ud i et værk

bestående af ”kapitlerne IX og XXXVIII af første del af *Don Quixote* og et fragment af kapitel XXII” (ibid.: 41). Der er altså tale om en en-til-en-gengivelse af Cervantes’ tekst, men pointen er, at teksten ikke længere er den samme tekst; den har ændret betydning, fordi den nu nødvendigvis må forstås ud fra et helt andet ståsted, i relation til en helt anden social og historisk sammenhæng og i lyset af alt, hvad årene efter romanens udgivelse i begyndelsen af det 17. århundrede har bragt med sig.

På samme måde må Adornos og Horkheimers tekst læses under hensyntagen til, at verden har forandret sig væsentligt i mellemtiden. En kongenial læsning af *Dialektik der Aufklärung* søger ikke at føre bevis for, at forfatterne fik ’ret’ i deres analyse af oplysningstænkningen, og at denne analyse nu simpelthen lader sig overføre på en kriseramte verden i år 2021 – som var historien ikke andet end en flygtig begrebslig overbygning over verdens faste fundament. I stedet søger den at læse teksten med den omstændighed for øje, at sandheden har en ’tidskerne’, som Adorno selv formulerer det:

daß es nicht eine allgemeine, statisch in sich ruhende Wahrheit, auch keine über die Gesellschaft gibt, sondern daß die Wahrheit selber immer nur aus der konkreten Situation eigentlich folgt und daß in dem Augenblick, wo sie von der konkreten Situation sich ablöst oder glaubt, sich über sie zu erheben, [...] sie damit gerade zur Kraftlosigkeit und zur Ohnmacht verurteilt wird und das genaue Gegenteil von dem bewirkt, was sie von sich aus eigentlich zu bewirken glaubt (Adorno 2015: 55).

### *Både/og – hverken/eller*

Timothy Mortons ’mørke økologi’ hemsøges af Adorno. I *Ecology without Nature* (2007) redegør Morton selv for den omstændighed, at bogens kritikbegreb er afgørende præget af Adorno og Frankfurterskolen. Som det her forklares, er kritikformen hos sidstnævnte selvrefleksivt dialektisk, dvs. idet den vender sig mod kritikobjektet, vender den sig tillige mod sig selv (sit eget sprog): ”As well as pointing, in a highly politicized way, to society, critique points toward itself. There is always further to go” (Morton 2007: 13). I Mortons optik er Frankfurterskolens kritikform i grunden en tidlig form for dekonstruktion, og netop økokritikken må ikke være bange for at konfrontere sine egne grundbegreber med dekonstruktionens filosofiske hammer:

Ecocritique fearlessly employs the ideas of deconstruction in the service of ecology [...]. In the name of all that we value in the idea of "nature," it thoroughly examines how nature is set up as a transcendental, unified, independent category. Ecocritique does not think that it is paradoxical to say, in the name of ecology itself: "down with nature!" (ibid.)

Den økokritisk-dialektiske læsning af 'natur' fremlæser begrebets indre kontradiktioner og viser, hvordan disse i deres yderste konsekvens fører til begrebets sammenbrud. Som det skal vises i det følgende, kan en sådan metodologi allerede identificeres hos den unge Adorno, der i 1930'erne var dybt optaget af teoretiske overvejelser over relationen mellem natur og kultur. I denne forstand er Adornos dialektiske kritikbegreb rent faktisk proto-dekonstruktivt.

Med sit fokus på tegnet vender Morton sig imod de økocentriske økokritikere, der (ifølge ham) underbygger skellet mellem kultur og natur ved at betone, hvordan kunsten henviser til naturen som et 'udenfor', noget der befinder sig hinsides teksten. "Naturen er 'derude', den består af skove, floder, bjerge osv.", men en "økokritik, der ikke er bevidst om, hvorfra dens koncepter omkring 'naturen' stammer, ender med at reproducere ideologiske dogmer om verden" (Bøgh Thomsen et al. 2020: 82). Den økocentriske tænkning har en uheldsvanger tendens til at idealisere den 'over for' og 'uden for' stående natur og hæve den til principniveau. Naturen bliver til det oprindelige og urskønne, det, som det moderne (by)menneske har mistet enhver sans for. Der er altså tale om en *romantisk* naturkonception. Det heraf følgende ideal og ønske om at forsone det modsætningsforhold, som af historiske grunde er opstået mellem menneske og natur, kommer hos en række toneangivende økologer til udtryk via en personificering og åndeliggørelse af naturen (jf. fx James Lovelock) eller via et narrativ om altings oprindelige, egentlige, men nu skjulte eller glemte enhed. Ifølge Morton er dette Hegels teleologiske dialektik om igen: "the story of the reconciliation of the self to the other, who turns out to be the self in disguise" (Morton 2007: 196). Konceptionen af naturen som et 'udenfor', der skal inderliggøres, er altså med andre ord en skjult idealistisk position, der opfatter relationen mellem menneskets bevidsthed og naturen som en endnu ikke realiseret identitetsrelation. Naturen bliver til 'moderskødet', det oprindelige, det urskønne – og dermed et locus amoenus, hvortil byboeren kan

flygte tilbage, når han eller hun får nok af den uegentlige urbanitet. Den kulturelle sfære (byen) fremstilles gerne som syg, naturen derimod som sund og som en beskyttende hinde rundt om mennesket. Et klassisk romantisk topos, der fra Eichendorff til Heine forbindes med en konservativ kulturkritik: Den moderlige natur udgør her en modpol til den hektiske og ulyksalige menneskeverden og har en helbredende virkning på individet; den lader mennesket komme sig og komme til sig selv. Skyggesiden af denne forløsningslængsel er imidlertid en civilisationsforskrækket hang til isolation (jf. Grimm 1995: 506-507).

Der gemmer sig en skarp natur/kultur-distinktion bag det romantiske natursværmeri såvel som den økocentriske økokritik. Men opspaltningen af verden i to hinanden mere eller mindre uvedkommende sfærer er ”ikke hensigtsmæssig i en urbaniseret virkelighed, hvor det økologiske spørgsmål og økokritikken må kunne tage højde for fænomener, der ikke befinder sig inden for det, der traditionelt er blevet kategoriseret som ’naturligt’” (Bøgh Thomsen et al. 2020: 82). Det er, som Morton bemærker, en umulig opgave at afgøre, hvor kulturen hører op, og naturen begynder:

The more we study it, the more we see that, beyond the fact that many different people have many different opinions about it, nature in itself flickers between things – it is both/and or neither/nor. This flickering affects how we write about it. Nature is ... animals, trees, the weather ... the bioregion, the ecosystem. It is both set and the contents of the set. It is the world and the entities in that world. It appears like a ghost at the never-arriving end of an infinite series: crabs, waves, lightning, rabbits, silicon ... Nature (Morton 2007: 18).

’Natur’ fungerer som en samlebetegnelse for alt, hvad der ikke er ’kultur’, men en afsøgning af grænseområdet mellem disse to sfærer bringer hurtigt talrige paradokser for dagen. Den tyske forfatter W.G. Sebald iscenesætter netop dette forhold, når han i ’fiktionen’ *Die Ringe des Saturn* (1997) lader sin fortæller gennemvandre naturlandskaber, der altid ved nærmere udforskning viser sig at være kulturbetingede i et eller andet (ofte betydeligt) omfang. Ved Dogger Bank i nærheden af Suffolk er vandmiljøet irreversibelt påvirket af menneskelig aktivitet, ja muteret: Årelange udledninger af tungmetaller og pesticider har betydet, at der regelmæssigt fødes fisk med underlige deformiteter og udvækster, og man ser ofte store felter af giftige alger drive rundt (Jf. Sebald

1997: 69). Industrien har sat afgørende præg på den omgivende natur. Resultatet er, med Mortons formulering, både/og eller hverken/eller. Kategorierne 'natur' og 'kultur' griber her ind i hinanden på en måde, så det ikke længere giver mening at opretholde distinktionen, i det mindste ikke i den overleverede form. Hos Sebald viser det samme sig at være tilfældet på de steder, der traditionelt måtte indordnes under kategorien 'kultur'. Den kulturelle sfære er, som Sebald igen og igen fremhæver i sine miljøbeskrivelser, ikke uafhængig af organiske naturprocesser: Den menneskeskabte 'anden natur', der af mennesket selv gerne opfattes som en autonom sfære, beror i sidste ende stadig på den 'første natur'.

### *Fornuftens negation*

Rationalitetsbegrebet indeholder ifølge Adorno og Horkheimer helt fra begyndelsen kimen til sin egen negation. Det betyder ikke, at negationen følger med nødvendighed, og at forfatterne i grunden leverer en undergangshistorie, sådan som Jürgen Habermas har udlagt *Dialektik der Aufklärung* efter Adornos og Horkheimers død (jf. Habermas 1985: 130ff). Den dialektiske bevægelse er negativ (jf. titlen på Adornos senere hovedværk), dvs. ikke-teleologisk; den går ikke uvægerligt (som hos Hegel) i retning af et forudbestemt endemål, i retning af forsoning eller en tilstand af fuldkommenhed – så meget har det 20. århundredes historie i hvert fald gjort klart. Fra Hegels til Adornos historiefilosofi finder der en omstilling sted fra nødvendighed til kontingens: Historien går ikke sin gang langs en forudbestemt bane, men er hele tiden åben og dermed også fuld af muligheder både i det store og i det små. Alternativer til det bestående, til det 'falske liv' først under fascismen, siden under senkapitalismen – kort sagt: mulighederne – viser sig så at sige i samfundslivets og dagligdagens sprækker; viser sig som det 'ikke-identiske', det der ikke går gnidningsfrit op i den herskende ideologis totalitetskrav.

Når rationalitetsbegrebet altså indeholder kimen til sin egen negation, vil det sige, at det indeholder både hensigtsmæssige og uhensigtsmæssige potentialer. Det åbner et komplekst mulighedsrum op, som hverken er entydigt positivt eller negativt, men er både/og eller hverken/eller. Som John Milton skriver (og Sebald citerer i *Die Ringe des Saturn*): "Good and evil we know in the



field of this world grow up together almost inseparably” (Sebald 1997: 9). Rationalitetens udvikling har vist sig dialektisk i den forstand, at den, navnlig i den vestlige modernitet, har ladet et specifikt potentiale i sit eget begreb udvikle sig nærmest hypertrofisk. Det er instrumentaliteten, den rationelle kalkule, der reducerer samtlige aspekter af virkeligheden til midler i en stræben efter et eneste rationelt mål: økonomisk gevinst og den størst mulige forvaltningsmæssige effektivitet, hvilket er to sider af samme sag. Oplysningen har dermed fjernet sig fra sine grundbegreber om autonomi og frihed. Og selv en fremskreden instrumentel fornuft formåede ikke at afbøde jødeforfølgelserne og krigens 'reale lidelser'. Tværtimod var det visse aspekter af den instrumentelle fornuft, der bidrog til en disciplineret, veltilrettelagt og systematiseret logistik i udryddelsesprocessen. Udviklingen af dét potentiale i fornuften – og dét alene – kan ikke bidrage til en højere grad af humanitet; det kan derimod måske forstærke forhærdelsen og 'bevidstløsheden' hos samfundsindividerne og dermed i højere grad gøre dem i stand til det, de gjorde (Hagens 2003: 173-174).

Bosat i 40'ernes USA, konkluderer Adorno og Horkheimer, at den instrumentelle fornufts ødelæggende virkning også her griber uhyggeligt om sig. Her er samfundsindividerne endegyldigt reduceret til brikker i et økonomisk spil. Den såkaldt oplyste verden er blevet så gennemrationaliseret i den instrumentelle forstand, at rationaliteten for længst er slået om i irrationalitet. Den reale, historiske oplysning er slet ikke længere nogen oplysning i den oprindelige forstand, idet den har gjort instrumentaliteten – naturbeherskelsen og 'elitens' ideologiske beherskelse af 'masserne' – til sit primære anliggende. Oplysningens oprindelige autonomifordring er i 'den forvaltede verden' gået helt i glemmebogen; Kants 'sapere aude!' reduceret til en tom frase under 'kulturindustriens' regime, der lever af at føre mennesker bag lyset. Under konsumøkonomien omsættes det personlige selvrealiseringsprojekt således til et spørgsmål om at besidde ønskede varer og kunstigt udformede, af kulturindustrien på grundlag af endimensionale typologier og udelukkende med kapitalakkumulation for øje fabrikerede livsstile. 'Forbrugeren' lules ind i den tro, at forbruget af varer muliggør en substantiel identitetsdannelse. Freuds lære om det ubevidstes magt over hverdagen, der som udgangspunkt var et

oplysningsprojekt og handlede om selvindsigt, vendes på hovedet og bruges nu imod samfundsindividerne i et vellykket forsøg på at perpetuere forbrugsmaskineriet og dermed hele det kapitalistiske samfunds magtstrukturer – tilsyneladende i al uendelighed.<sup>2</sup> Kort sagt: Den oplyste verden 'stråler i den triumfale ulykkes tegn'.

### *Kontradiktioner*

Oplysningen er med andre ord slået fejl, men løsningen eller alternativet må for alt i verden ikke være en tilbagevenden til den ene eller anden form for irrationalisme:

[D]aß man feststellen muß, was alles auf dem Weg der Aufklärung [...] an Opfer und Unrecht liegenbleibt, [...] kann und darf [...] nicht bedeuten, daß man hinter diese Aufklärung wieder zurückgeht, daß man irgendwelche Naturschutzparks von Irrationalitäten anlegt, sondern es kann und darf lediglich das bedeuten, daß diese Wundmale, die die Aufklärung hinterläßt, zugleich auch stets die Momente sind, in denen Aufklärung selber als eine noch partielle, als nicht aufgeklärt genug gewissermaßen sich erweist, und daß nur dadurch, daß man ihr Prinzip konsequent weiterverfolgt, diese Wunden vielleicht geheilt werden können (Adorno 2015: 266).

I den såkaldt antropocæne tidsalder er det blevet tydeligt, at de af oplysningsprocessen efterladte 'sår' ikke mindst findes i form af vidtrækkende miljøforstyrrelser. Adorno havde måske allerede i en vis udstrækning den naturbeherskelsesorienterede instrumentelle tænknings negative indvirkning på miljøet for øje, da han i 1932, årtier før miljøbevægelsens opståen, holdt foredrag i Frankfurt om 'naturhistoriens ide'. Manuskriptet fra dette foredrag ("Die Idee der Naturgeschichte") er gået over i historien som en særligt vigtig tekst fra den tidlige Adornos hånd. Adornos ærinde er her på den ene side med Hegel som skydeskive at opløse den binære opposition natur/historie – Hegel opfatter naturen som "schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein" (Hegel, citeret i Adorno 1973: 346), dvs. som et historieløst substrat, mens kun menneskets kultur er historisk – på den anden side at levere en kritik af den syntese mellem natur og historie, der ifølge ham finder sted hos Heidegger. Altså: Det skal vises, at opdelingen af virkeligheden i kategorierne 'natur' og

---

<sup>2</sup> I dokumentarserien *The Century of the Self* fra 2002 undersøger BBC-dokumentaristen Adam Curtis, hvordan diverse magtbesiddere i efterkrigstidens USA søgte at anvende Freuds teorier til at opnå kontrol over den massedemokratiske tidsalders 'farlige' og utilregnelige masser (Curtis 2002).

'historie/kultur' er uholdbar, men det betyder ikke, at begrebsparret natur/historie lige så godt kan forkastes med det samme. Begreberne skal undersøges nøje i deres historiske konkretion. I den forbindelse er det Adorno magtpåliggende at undgå 'standpunktsfilosofiens' faldgrube (jf. Adorno 2015: 230 og 335) – hvorunder forstås enhver form for filosofisk fremgangsmåde, der snarere end at lade den analyserede genstand tale for sig selv, betragter denne fra et eksternt ståsted og søger at refutere én position ved kunstigt at stille den over for en modposition. 'Antitesen' til 'tesen' bør altid følge "aus der Konsequenz des Gedankens selber" (Adorno 2015: 48). Dette gælder i det hele taget sproget, begreberne, og filosofiens omgang med disse: Den omstændighed, "daß die Begriffe immer schon etwas an uns heranbringen, was wir keineswegs erst stiften und dem wir uns in der Sprache selber gleichsam zu unterwerfen haben" (ibid.: 281) – denne omstændighed er gået i glemmebogen hos de filosoffer, der dyrker *definitionen* som objektivitetsideal. Alt det, sproget og begreberne bringer med sig, ordenes og begrebernes historiske last, "das wird verengt durch das Bedürfnis der Definition":

Der nicht definierte Begriff, das Wort also, das zunächst so genommen wird, wie ich es empfangen, führt eine größere Fülle jener Objektivität mit, die darin gemeint ist, als die Definition, die um des Idols einer Sicherheit, einer zweifelsfreien Verfügbarkeit des Begriffs willen eigentlich alles das abschneidet, was er in sich enthält. Die Kunst nun oder die Aufgabe, vor welche der Gebrauch der Begriffe die dialektische Methode stellt, ist nun, dieses in jedem Begriff Enthaltene zu bewahren, es also nicht abzuschneiden, nicht durch willkürliche Setzungen oder Festlegungen zu verdecken, aber es gleichzeitig so zum Bewußtsein zu erheben, daß es doch eben aus der Sphäre der Zweideutigkeit oder der schlechten Vagheit eigentlich heraustritt (ibid.)

Snarere end helt at afvise natur/kultur-distinktionen på forhånd for så at sige at begynde forfra, drejer det sig om at kritisere begrebsparret indefra (immanent kritik). Adorno vil helt konkret vise,

daß die Momente Natur und Geschichte nicht ineinander aufgehen, sondern daß sie zugleich auseinanderbrechen und sich so verschränken, daß das Natürliche auftritt als Zeichen für Geschichte und Geschichte, wo sie sich am geschichtlichsten gibt, als Zeichen für Natur (Adorno 1973: 360).

Her trækker Adorno ganske vist på Marx og Engels, der i *Die deutsche Ideologie* (1845-46, posthum udgivelse 1932) skriver:

Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet, in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes nicht zu trennen; solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig (Marx 1978: 18).

Med en anden berømt formulering hedder det hos Marx, at mennesket indgår i et 'stofskifte med naturen' (jf. Marx 1962: 192). Men de økologiske implikationer af denne tanke lod Marx stå relativt uudviklet hen (i det mindste i de kendte skrifter), og det har været op til senere tænkere at udarbejde et mere modent marxistisk naturbegreb.<sup>3</sup> Den ortodokse marxismes samfundsmode, der inddeler samfundet i en økonomisk 'basis' og en ideologisk 'overbygning', synes faktisk at lade naturen ude af syne. Basis-overbygningsmodellen sætter den sociohistoriske dialektik som den ultimative referenceramme og reducerer på denne måde naturen til en ahistorisk baggrund, en tom kulisse. Når alt kommer til alt – kunne man fristes til at mene –, udgør den ortodoks-marxistiske naturopfattelse altså blot en variation af Hegels sætning om naturens passive forudgivetthed. I lyset heraf kan Adornos dialektisering af naturhistoriebegrebet forstås som et forsøg på – stadigvæk inden for marxismens konceptuelle rammer – at genstille spørgsmålet om relationen mellem natur og kultur, altså i marxistisk sprogbrug den 'første' og den 'anden' natur.

Adornos fremgangsmåde består i at pege på, hvordan begreberne 'natur' og 'historie' udgør hinandens kritik. I den forstand er metoden som sagt beslægtet med dekonstruktion. Morton er ikke alene om at gøre opmærksom på denne omstændighed. En af Adornos bedste læsere, Susan Buck-Morss, identificerer ligeledes en dekonstruktiv strategi i Adornos "Die Idee der Naturgeschichte":

---

<sup>3</sup> Adornos elev Alfred Schmidt har ikke mindst skrevet en vægtig afhandling (1962) om naturbegrebet i Marx' lære (Schmidt 2016). I nyere tid kan den japanske filosof Kohei Saitos *Karl Marx's Ecosocialism* nævnes som et af de mest væsentlige bidrag til forskningsområdet. Saito forsøger på grundlag af omfattende studier i Marx's notesbøger, der stadig er under udgivelse, at tilbagevise de kritikere, der opfatter Marx som en dybt antropocentrisk tænker. Saito mener omvendt at kunne påvise med belæg i notesbøgerne, at Marx allerede havde set den økologiske krise som en indbygget tendens i kapitalismen. Stofskiftebegrebet spiller en afgørende rolle for Marx' naturforståelse: Arbejdet er en materiel udvekslingsproces, der anbringer mennesket i en meget bred kontekst af naturprocesser, en universel metabolisme (Saito 2017).

The method relies on juxtaposing binary pairs of linguistic signs from the language code (here history/nature), and, in the process of applying these signs to material referents, crossing the switches. The critical power of this maneuver depends on both the code, wherein meaning arises from binaries of signifier/signifieds independent of the referents, and the referents, the materially existing objects, which do not submit to language signs meekly, but have the semantic strength to set the signs into question (Buck-Morss 1989: 59-60).

At referenterne, de materielt eksisterende objekter, besidder en form for modstandskraft, der gør dem i stand til at unddrage sig begrebernes lænker, er et af hoveddrejningspunkterne for Adornos tænkning, der i mangt og meget finder sted i forlængelse af Hegel. Al erkendelse er – kan det siges med Hegel – immanent selvmodsigende i den forstand, at subjektet i erkendelsesprocessen indoptager noget i sig, som det i udgangspunktet stod fremmed og uidentisk over for (Jf. Adorno 2015: 122). Erkendelse konstitueres altså gennem et spændingsforhold mellem identitet og ikke-identitet. Men idealisten Hegel opererer samtidig med en forestilling om, at alt i sidste ende faktisk er 'ånd', at det erkendende subjekt i sidste ende er identisk med den objektive verden. En berømt sætning hos Hegel lyder således, at identitet er 'identiteten af identitet og ikke-identitet' (jf. Hegel 1986: 74): På en eller anden måde bindes identitet og ikke-identitet alligevel sammen i en forestilling om altings ultimative enhed. Adornos primære kritik af Hegel drejer sig derfor netop om, at denne med sine begreber om den absolutte ånd, altings enhed og *identitet* i sidste ende ikke tager tingenes semantiske modstandskraft – det, der bliver tilbage og som modstår konceptualiseringen, det *ikke-identiske* – alvorligt nok. Det ikke-identiske er den kritiske tankes udgangspunkt – og er derfor mere end noget andet vigtigt at holde fast i. Derfor orienterer Adornos dialektik sig i alt væsentligt om det ikke-identiske, som er nært knyttet til kontradiktionsbegrebet:

Man kann sagen, daß die Vorherrschaft des Widerspruchs, wie sie in der Dialektik herrscht, eigentlich nichts anderes ist als der Versuch, [den] Primat der Logik, das heißt der reinen Widerspruchslosigkeit, zu brechen, also darauf hinzuweisen, daß die Welt nicht nur bloßer Gedanke ist, nicht nur jene bloße Operation des Gedankens ist, als welche sie nach den logischen Gesetzen von uns vorgestellt wird, daß also – mit anderen Worten – die Welt keine logische, sondern eine widerspruchshafte Welt sei. Dialektik ist Kritik an der Logizität der Welt, ihrem unmittelbaren Aufgehen in unserem Begriff, und deshalb macht sie das Prinzip des Widerspruchs, das von der Logik verpönt wird [...], nun selbst zu ihrem Medium oder zu ihrem Organon (Adorno 2015: 107).

At verden udgør et kompleks fuldt af kontradiktioner, er ganske vist en marxistisk grundtanke. Men Adorno vil bevæge sig ud over basis-overbygningsmodellens rent sociohistoriske sigte for at vise, at ikke bare samfundet, men også relationen mellem samfund og natur er præget af nogle afgørende kontradiktioner.

Adornos dialektiske læsning af naturhistorien er en måde at fremlæse disse kontradiktioner på. At 'momenterne natur og historie ikke går op i hinanden, men at de tillige bryder væk fra og vikler sig ind i hinanden' vil sige, at en simpel syntese af natur og historie – dvs. en økologisk organismetanke, hvor 'alt er ét' – svarer til at forsøge at udglatte verdens folder, at lyve dens kontradiktoriske beskaffenhed væk. Naturhistorien udgør ganske vist grundlaget for og virker i høj grad determinerende ind på den sociale sfære, men den sociale sfære udgør ikke desto mindre et væsentligt moment i sig selv, der virker tilbage på naturhistorien. Menneskehedens historie skal med andre ord betragtes naturhistorisk uden helt at opløses i naturhistorie, hvilket ville åbne døren for en højst problematisk biologisk fatalisme. Omvendt skal den menneskelige histories prægning af naturhistorien fremhæves og analyseres. Den naturhistoriske tænknings opgave består altså tillige i at demonstrere, at naturen ikke alene er historisk i sig selv, men også er blevet præget fundamentalt – ofte negativt – af menneskets historie (jf. også Cook 2011: 1ff). Eller som Adorno formulerer det: Historien skal læses i naturens tegn, naturen derimod i historiens tegn.

#### *Det naturhistoriske blik*

W.G. Sebald, der måske mere end nogen anden skønlitterær forfatter står i arv til Adorno, bemærker i et interview, at en af de grundlæggende poetologiske målsætninger bag *Die Ringe des Saturn* var at anskueliggøre, hvordan 'naturhistorien og den menneskelige arts historie changerer i hinanden'.<sup>4</sup> Det

---

<sup>4</sup> At Sebald er mere end almindeligt påvirket af Adorno, lader sig tydeligt erkende ud fra den pågældende interview-udtalelse: "Letzten Endes handelt es sich um so etwas wie eine Beschreibung der Aberration einer Species. Man kann – und das ist unter anderem eine der Ideen gewesen hinter der Strukturierung in den *Ringen des Saturn* – in konzentrischen Kreisen immer weiter nach außen gehen, und die äußeren Kreise determinieren immer die inneren. Das heißt: man kann sich Gedanken machen über den eigenen psychischen Haushalt, wie dieser determiniert wurde von der eigenen Familiengeschichte, diese von der Geschichte der kleinbürgerlichen Klasse in den 20er und 30er Jahren in Deutschland, wie das wieder umrissen wird von den ökonomischen Bedingungen dieser Jahre, wie die ökonomischen Bedingungen

er muligt, at ordvalget ('changere') er hentet direkte fra Adorno, der stedvis formulerer sig i lignende vendinger. Således hedder det fx i en af dialektikforelæsningserne, at 'den dialektiske tæknings farve' er "ein [...] Changieren" (Adorno 2015: 220). Sebalds anvendelse af metaforen i den givne sammenhæng er signifikant, fordi den betegner et særligt spændingsforhold mellem en antropocentrisk og en økocentrisk historieskrivning. Som Adorno siger i naturhistorieforedraget, udgør 'naturhistorien' ikke "eine Synthese natürlicher und geschichtlicher Methoden, sondern eine Perspektiven-änderung" (Adorno 1973: 356). Perspektiverne *changerer* i hinanden, dvs. kommer vekslende til syne ligesom et fikserbilledes forskellige aspekter eller gestalter. Der er tale om to sider af samme sag, der ikke kan reduceres til hinanden.

I et af *Dialektik der Aufklärung*s mindre 'filosofiske fragmenter', essayet eller 'tankebilledet' "Zur Kritik der Geschichtsphilosophie", giver Adorno og Horkheimer et særligt prægnant bud på en naturhistorisk analyse af moderniteten. Kulturhistorie anskues her som artshistorie, og diskursen er gennemgående evolutionsbiologisk-distanceret:

Nicht die Menschengattung ist, wie man gesagt hat, ein Seitensprung der Naturgeschichte, eine Neben- und Fehlbildung durch Hypertrophie des Gehirngorgans. Das gilt bloß für die Vernunft in gewissen Individuen und vielleicht in kurzen Perioden sogar für einige Länder, in denen die Ökonomie solchen Individuen Spielraum ließ. Das Gehirnorgan, die menschliche Intelligenz, ist handfest genug, um eine reguläre Epoche der Erdgeschichte zu bilden. Die Menschengattung einschließlich ihrer Maschinen, Chemikalien, Organisationskräfte – und warum sollte man diese nicht zu ihr zählen wie die Zähne zum Bären, da sie doch dem gleichen Zweck dienen und nur besser funktionieren – ist in dieser Epoche le dernier cri der Anpassung. Die Menschen haben ihre unmittelbaren Vorgänger nicht nur überholt, sondern schon so gründlich ausgerottet wie wohl kaum je eine modernere species die andere, die fleischfressenden Saurier nicht ausgeschlossen (Adorno et al. 2016: 234).

At 'den menneskelige intelligens er konkret nok til at udgøre en regulær epoke i jordens historie', er ikke nogen fremmed tanke i dag. Den 'antropocæne' tidsalder blev proklameret for længe siden, men forestillingen om en geologisk epoke, der står i menneskets tegn, er ganske vist ikke ukontroversiel. En

---

sich herausentwickelt haben aus der Geschichte der Industrialisierung in Deutschland und in Europa – und so fort bis in den Kreis, wo die Naturgeschichte und die Geschichte der menschlichen Species ineinander changieren" (Pralle 2001: 16)

væsentlig kritik af antropocænbegrebet (bl.a. fremsat af 'øko-marxisten' Andreas Malm i *Fossil Capital* (2016)) lyder, at betegnelsen tenderer til at naturalisere en række historisk specifikke og kontingente omstændigheder: Klimakrisen, der i vidt omfang skyldes kapitalismens blindhed over for alle andre værdier end økonomisk gevinst, er pludselig 'menneskets' skyld. Mennesket som biologisk væsen forsynes med en slags ur-skyld, og klimakrisen hæves til skæbnens niveau. Malm foreslår i stedet betegnelsen 'kapitalocæn', der undgår en sådan ahistorisk vurdering af menneskets natur.

Adorno og Horkheimer har imidlertid foregrebet denne diskussion. En væsentlig præmis bag den ovenfor citerede passage er netop Adornos forvisning om, at den naturhistoriske tænkning bør undgå enhver fatalistisk naturalisering for enhver pris, at 'momenterne natur og historie ikke går op i hinanden' – at det naturhistoriske blik må bero på en perspektivændring, ikke en syntese. Modernitetens historie anskues derfor på eksperimenterende vis som naturhistorie for derigennem at pege på, at det oplyste menneske, der tror sig frigjort fra naturen, kun er alt-for-naturligt. Det moderne menneskes 'maskiner, kemikalier, organisationskræfter' fremstår i dette perspektiv som tilpasningsstrategier, der fremmer artens overlevelseschancer på den evolutionære kampplads. Det er et spørgsmål om resiliens og selvopretholdelse og dermed ikke grundlæggende anderledes end de evolutionære tilpasninger, der har tilladt andre dyrearter at udfolde sig på deres respektive domæner. Menneskehedens historie kan således anskues som én eneste instinktdrevet udvikling. Med fremstillingen af et højteknologisk instrumentarium har menneskearten udvidet sit eksistentielle domæne betydeligt – men der er ikke tale om noget historisk spring, tværtimod om en logisk fortsættelse af 'kampen for tilværelsen'. Det 'oplyste' menneske anser nok sig selv som et naturhistorisk særtilfælde og som evolutionens kulmination, men i det perspektiv, Adorno og Horkheimer åbner i den citerede passage, ser det helt anderledes ud: Mennesket lader sig i højere grad end nogensinde før trække rundt i drifternes og instinkternes manege, når det sætter sig selv som herre over naturen. Den naturbeherskelse, som modernitetens teknologiske udvikling har ryddet vejen for, er blot 'tilpasningens sidste skrig', som det hedder. Deborah Cook, der har



skrevet en fremragende bog om Adornos naturbegreb, formulerer forholdet sådan:

For millennia, we have sought to dominate nature – to predict, control, manipulate and exploit it – in order to improve [our] prospects. Our history can be interpreted as natural history because its trajectory can be traced in the vicissitudes of our instinctually driven domination of nature. Human history “remains under the spell of blind nature” in the form of the unbridled instinct for self-preservation [...] (Cook 2011: 2).

Bagsiden af denne historie er naturbeherskelsens katastrofale indvirkning på naturen. Mennesket er, som Adorno og Horkheimer skrev ovenfor, allerede godt i gang med at udrydde sine evolutionære konkurrenter. Og endvidere:

Fragwürdig ist es, ob eine echte naturgeschichtlich nächsthöhere Gattung nach dem Menschen überhaupt entstehen kann. Denn soviel ist in der Tat am Anthropomorfismus richtig, daß die Naturgeschichte gleichsam mit dem glücklichen Wurf, der ihr im Menschen gelungen ist, nicht gerechnet hat. Seine Vernichtungsfähigkeit verspricht so groß zu werden, daß – wenn diese Art sich einmal erschöpft hat – tabula rasa gemacht ist. Entweder zerfleischt sie sich selbst, oder sie reißt die gesamte Fauna und Flora der Erde mit hinab, und wenn die Erde dann noch jung genug ist, muß – um ein berühmtes Wort zu variieren – auf einer viel tieferen Stufe die ganze chose noch einmal anfangen (Adorno et al. 2016: 235-236).

Et dommedagsscenario bliver der således også plads til i Adornos og Horkheimers provokatoriske ’kritik af historiefilosofien’. Refleksionen over menneskets stigende destruktionspotentiale munder ud i en dyster forestilling om det sammes evige gentagelse, men pointen er netop, at ’ihukommelsen af naturen i subjektet’ (’das Eingedenken der Natur im Subjekt’ (ibid.: 47)) åbner muligheden for at bryde fortryllelsen. Hvad det så vil sige, formulerer Adorno nok mest prægnant i sit essay om ’fremskridtet’ fra 1962:

Fortschritt heißt: aus dem Bann heraustreten, auch aus dem des Fortschritts, der selber Natur ist, indem die Menschheit ihrer eigenen Naturwüchsigkeit innewird und der Herrschaft Einhalt gebietet, die sie über Natur ausübt und durch welche die Natur sich fortsetzt. Insofern ließe sich sagen, der Fortschritt ereignet sich dort, wo er endet (Adorno 1977: 625).

Så længe den instrumentelle fornufts stadig mere omsiggribende destruktion af den omgivende natur får lov at gå under navnet fremskridt, er ethvert egentligt fremskridt en umulighed. Omvendt er den ødelæggelsesdrift, der får frit løb under instrumentalitetens herredømme, kun alt-for-naturlig: Det er netop naturen i mennesket, der fastholder det i rollen som højavanceret

rovdyr og driver det til paranoidt at udbygge sit evolutionære forspring i en uendelighed. Med andre ord: Naturen æder sig selv i og gennem mennesket. Det sande fremskridt består følgelig i at etablere en form for *unaturlig* tilstand, hvor mennesket 'bliver klar over sin egen naturlighed og afbryder herredømmet'. Det er ikke tilfældigt, at Adorno og Horkheimer i "Geschichtsphilosophie"-fragmentet udtrykker sig i schopenhaurianske vendinger, når det drejer sig om netop dette: Fornuften, hedder det, spiller "die Rolle des Anpassungsinstruments und nicht des Quietivs" (Adorno et al. 2016: 235). Hos Schopenhauer betegner viljens 'kvietiv' (modsat 'motiv') en særlig tilstand af viljesresignation, der undertiden kan iagttages hos hellige (jf. Schopenhauer 1988: 448). Fremskridtet – altså det sande fremskridt, der 'indfinder sig der, hvor det ender' – er ifølge Adorno og Horkheimer at sidestille med en sådan tilstand af motiv- og viljesløshed, hvilket vil sige så meget som at fornuften frigør sig fra sin tjeneste under viljen (det blinde driftsliv) for rent faktisk at blive fornuftig.<sup>5</sup>

#### *Melankolsk økologi – økologisk melankoli*

Adornos sætning om fremskridtet, der 'indfinder sig der, hvor det ender', citeres også af Morton i *Ecology without Nature*. Ifølge ham udgør "dark ecology [...] one of the aspects of this 'halting,' generating [...] the screeching of the emergency brake" (Morton 2007: 196). Økologien skal væk fra enhver forestilling om forsoning med 'den anden' og i stedet lære at elske "the thing *as* thing, not as a person in disguise" (ibid.). Det er ikke muligt at løbe fra den omstændighed, at den objektive verden trækker sig tilbage fra os, at der altid bliver en

---

<sup>5</sup> Det må ikke overses, at Adorno i essayet om fremskridtet læner sig op ad Walter Benjamins berømte beskrivelse af Paul Klees tegning *Angelus Novus*. Klees englefigur bliver i Benjamins fortolkning til 'historiens engel', der drives baglæns ind i fremtiden af en storm 'fra paradiset', dvs. *fremskridtet*, og som med blikket uvilkårligt vendt mod fortiden ser denne som 'en eneste katastrofe'. Benjamins 'tankebillede' citeres her i sin fulde længde: "Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm" (Benjamin 1977: 255).

uoversættelig rest tilovers i objektet. Som en anden objektorienteret ontolog, Graham Harman, skriver, lader verden sig aldrig *beskrive* helt udtømmende: "It is the performance of reality that cannot be reduced to properties at all, no matter how many billions of them might eventually be enumerated" (Harman 2002: 133). Tingene tilbageholder et reservoir af betydning, er hemmelighedsfulde og dunkle – eller i Adornos vokabular: ikke-identiske med vores begreber om dem. Morton og Harmans erkendelsesteoretiske overvejelser har meget til fælles med Adornos anti-idealisme. Idealismens absolutte subjekt, der favner hele den empiriske realitet, grunder ifølge Adorno i en længsel efter en modsætningsfri og friktionsløs verden. Men projektet undermineres simpelthen af den omstændighed, at verden i sin empiriske givethed hele tiden viser sig kontradiktorisk og ikke-identisk. Forestillingen om en ultimativ forsoning mellem subjekt og objekt er illusorisk.

For Morton er denne erkendelse grundlæggende negativ og *melankolsk*, men negativiteten kan vendes til noget positivt. Netop melankolien kan vise sig at være frugtbar i en økofilosofisk sammenhæng: "Dark ecology [...] is a perverse, melancholy ethics that refuses to digest the object into an ideal form" (Morton 2007: 195). Melankolikerens holdning er detacheret og fremmedgjort; ligesom på Dürers berømte kobberstik lader den melankolske anskuelsesmåde tingene fremstå sådan, som de er uafhængigt af menneskets praktiske forehavender med dem, dvs. afkontekstualiseret. Den nøgne objektivitet træder i forgrunden; objekter og strukturer viser sig som det, de er, nemlig meningsløse-i-sig-selv. Men prisen for melankolikerens 'klarsyn' er en dyb følelse af fravær, adskillelse, fremmedgørelse og angst. Mortons påstand er nu, at også økologien giver anledning til anskuelser af denne art, for i økologiens flade hierarki af objekter tenderer den menneskelige subjektivitet til at miste sin signifikans. Denne ubehagelige erfaring kan imidlertid vendes til noget konstruktivt, og Mortons budskab er, at økologien bør byde dette dystre perspektiv velkommen og gøre melankoliens mørke følelsesregister til sit eget. Naturen er ikke bare det skønne – det er den måske også, men den er mindst ligeså uskøn, grotesk i sin brutalitet og absurd i sin indifferens over for egne skabninger. At vide sig uløseligt forbundet med *den* er ikke nogen rendyrket behagelig fornemmelse, men giver snarere anledning til en følelse af

klaustrofobi. Spørgsmålet er, om den kartesianske forestilling om ånden, der lever i sin egen privatsfære, principielt afskåret fra naturen, ikke netop er udtryk for en psykologisk forsvarsmekanisme mod denne type erfaring. En passende kritisk modreaktion ville følgelig bestå i at konfrontere bevidstheden med sine egne fortrængninger for på den måde at rive tæppet væk under fantasien om naturen, naturen som fantasi:

no one likes it when you mention the unconscious, not because you are saying taboo things, but because you are depriving the ego of its necessary fantasy support. Ecology, if it means anything at all, means being without nature. When we drag it front and center, against our ideological interests, it stops being a world in which we can immerse ourselves (ibid.: 203-204).

Den grimme side af naturen bliver til en Frankenstein, der som den undertrykte materialitets genfærd hjem søger overfladerealiteten:

The augury of *Frankenstein* is the reverse of deep ecology [nyromantisk økofilosofi]. The task becomes to love the disgusting, inert, and meaningless. Ecological politics must constantly and ruthlessly reframe our view of the ecological: what was "outside" yesterday will be "inside" today (ibid.: 195).

Selvom der på overfladen er en begrebsmæssig uoverensstemmelse mellem Morton, der plæderer for naturbegrebets afvikling, og Adorno/Horkheimer, der taler om 'ihukommelsen af naturen i subjektet', så viser tankefiguren sig ved nærmere betragtning at være den samme. Både Morton og Adorno/Horkheimer leverer en dekonstruerende kritik af den traditionelle natur/kultur-distinktion, og begge peger på hver deres måde på 'naturens' hhv. 'natur-kulturens' u-hyggeghed (hos Morton er det "the disgusting, inert, and meaningless", hos Adorno/Horkheimer er det naturens blinde brutalitet, som den fx ofte viser sig i menneskets egen indre 'natur').

I et posthumt udgivet fragment, de præliminære optegnelser til en rejsebog om Korsika, beretter W.G. Sebald om mødet med et ejendommeligt naturfænomen i en af de korsikanske skove. Det er processionsspinderen, en natsværmerart, der skylder sit bemærkelsesværdige navn den omstændighed, at larverne altid optræder i flok og ofte krybende i lange rækker (sandsynligvis et tilfælde af mimicry, da larveprocessionen således tager sig ud som en slange fra luften). De gotiske associationer er ikke til at gå fejl af, og mødet får da også snart karakter af en dødspåmindelse:

[Die] Prozession [...] bestand aus vierundvierzig Raupen, die sich streckenweise in schnurgerade Linie bewegten, als wüßten sie genau wohin [...]. Nachdem ich diese absonderlichen Kreaturen eine zeitlang bereits beobachtet hatte, schob ich, wahrscheinlich aus einer der zerstörerischen Regungen, die die meisten von uns von klein auf in ihrem Herzen tragen, eine der Raupen aus dem Zug heraus, was zur Folge hatte, daß sie wie tot liegenblieb, offenbar außerstande zurückzukehren an ihren kaum eine Spanne von ihrer jetzigen Position entfernten Platz. Und nicht nur war die aus der Reihe genommene Raupe erstarrt, der ganze Zug rührte sich nicht [...]. Einmal bin ich sogar ein Stück beiseite gegangen & habe mich hinter einen Baum gestellt in der Hoffnung, daß sich durch meine Abwesenheit die Lähmung lösen würde. Doch wie lange ich auch wartete, nichts regte sich mehr (Sebald 2008: 195).

Passagen illustrerer på eksemplarisk vis den paranoide bagside af den ofte romantiserede tanke om økologisk interdependens. Økologisk bevidsthed er, skriver Morton, i en vis forstand altid klaustrofobisk: ”You find yourself surrounded, permeated, composed of not-you beings. And you are phenomenologically glued to Earth” (Morton 2017: 163). Det er netop den erfaring, Sebalds fortæller gør sig. En tilsyneladende harmløs og ubetydelig handling, fortællerens nysgerrige indgriben i et naturligt miljø, får uintenderede fatale konsekvenser. Fortælleren bliver uden at ville det impliceret som aktør i et netværk, hvor enhver handling principielt kan have uforudsete og uoverskuelige eftervirkninger. Den ganske vist relativt minimale miljøforstyrrelse, der er skildret her, afspejles endvidere på tekstens makroplan. Ikke ulig *Die Ringe des Saturns* udforskning af Suffolks hybride kultur-natur omhandler Korsika-teksten den stadig mere omsiggribende menneskelige påvirkning af Korsikas natur: afskovningen, den tiltagende udryddelse af øens dyreliv og ophobningen af skrald i store brandfarlige dynger, der blot bidrager til en dominoeffekt af videre ødelæggelse etc.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Det ubehagelige ved situationen understreges af den omstændighed, at fortælleren i første omgang kun støder på processionsspinderens habitat, fordi han fareder vild under sin vandring i skoven (jf. Sebald 2008: 193). Processionsspinderen og det dermed forbundne aktør-netværks-motiv kædes altså sammen med en oplevelse af at miste orienteringen. Orienteringstabet kan nok siges at være et konstitutivt træk ved modernitetserfaringen, og man kan sige, at oplysningsprocessen også rummer den selvmodsigelse, at forsøget på at orientere sig i verden i kraft af videnskabelig naturbeherskelse på mange måder har ført til et stadig mere orienteringsløst verdensbillede: Med Kopernikus var det ikke længere Jorden og mennesket, der stod i centrum af universet (kosmologien blev i den henseende anti-antropocentrisk); med Darwin blev mennesket ’reduceret’ til en avanceret abe og til blot en ud af utallige andre arter (det blev dermed detroniseret og decentraliseret); og med Freud var det ikke længere herre i eget hus. Til rækken af desorienterende kopernikanske vendinger føjer sig erkendelsen af menneskets interdependens med jordens biosfære. Hvor bogstaveligt denne interdependens må forstås, har ikke mindst bakterieforskningen, som den har udfoldet sig i de senere år, leveret et billede på, idet den har afdækket, hvordan den menneskelige organisme i sig selv udgør et økosystem, hvor et svimlende antal af

Sebald, hvis reception af både Adorno og Benjamin er veldokumenteret i forskningen (jf. fx Hutchinson 2009, Baumgärtel 2010 og Gray 2010), som i sine teoretiske og litteraturvidenskabelige skrifter opererer med et tydeligt adorniansk præget begreb om naturhistorien,<sup>7</sup> og som flere steder åbent erkender sin arv til Frankfurterskolen (jf. fx Sebald 2000: 12 og Pralle 2001), har med tekster som *Die Ringe des Saturn* og *Aufzeichnungen aus Korsika. Zur Natur- und Menschenkunde* (ca. 1995-1997, posthum udgivelse 2008) frembragt nogle enestående litterære eksperimenter, der bygger videre på den adornianske kritisk-teoretisk-økologiske naturtænkning. Teksterne tager udgangspunkt i Adornos ideer, men videreudvikler også den 'økokritiske' side af Adornos tænkning. Der er altså ikke bare tale om tekster, som repræsenterer eller omsætter det filosofiske tankeindhold i anskuelige litterære former, men snarere om tekster, der tænker sammen med og i forlængelse af Adorno. Filosofien og skønlitteraturen udgør ikke to fra hinanden adskilte sfærer, men 'kontaminerer' hinanden uafsladeligt – en omstændighed som litteratur- hhv. filosofihistorien rummer mange eksempler på. Det er en tendens, der spænder fra de tidlige tyske romantikers forestilling om en 'progressiv universalpoesi', som forener kunst og videnskab i én og samme proces over Camus' betragtninger i *Sisyfos-myten* (1942) om Proust og beslægtede forfattere som en slags oprindelige og i visse henseender overlegne fænomenologer (jf. Camus 2000: 39 og 121), til Adornos og Benjamins essayistiske formeksperimenter. For Benjamins vedkommende er overgangen fra de mere teoretiske essays til de proustianske erindringsfragmenter i *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* (ca. 1930-1938, posthum udgivelse 1950/1987) fx påfaldende flydende. Her er det filosofisk-teoretiske

---

mikroorganismearter indgår i symbiotiske relationer med værtsorganismen. Symbiosen er så omfattende, og arternes tilpasning i forhold til hinanden så gennemgribende, at disse kun vanskeligt kan forstås uden for den specifikke kontekst af gensidig afhængighed, de indgår i. Ved fødslen og gennem amning koloniseres spædbarnets tarmsystem fx af bestemte typer bakterier, der er nødvendige for udviklingen af immunforsvaret, eller tillader det at fordøje visse sukkerarter i modermælken, der ellers ville være ufordøjelige, og nyere forskning peger på, at tarmenes bakterieflora har betydelig indflydelse på individets mentale tilstand (jf. fx Francino 2014 og Allen 2017). Nødvendigt bliver det som følge af sådanne opdagelser at tænke i relationer og konstellationer frem for modsætningsforhold, og stadig vanskeligere bliver det at opretholde distinktionerne bevidsthed/omverden, indenfor/udenfor etc. Tænkningen i decentraliserede, relationelle, processuelle netværk er selvfølgelig karakteristisk postmoderne, og her er det netop interessant at bemærke, at den modstand, postmodernismens/-strukturalismens flydende tankemodus ofte har mødt, åbenlyst skyldes et ubehag ved tendensen til det form- og orienteringsløse. Med Morton kan det siges, at netop denne følelse af ubehag bør trækkes frem i rampelyset 'imod vores ideologiske interesser', sådan som fx Sebald gør det i sin fiktion.

<sup>7</sup> Således ikke mindst i det polemiske essay *Luftkrieg und Literatur* (Sebald 2002). Jf. også Pralle 2001

og det skønlitterære flettet så tæt sammen, at filosofiske spørgsmål viser sig som æstetiske spørgsmål og vice versa. I denne henseende er Benjamin og Sebald åndeligt beslægtede, og begge forfattere må siges at høre til den kategori af moderne forfattere, hos hvem den teoretiske refleksionsproces er så fremskreden, at den ikke længere kan holdes adskilt fra det æstetiske produkt (jf. Adorno 2017: 32). Set i dette lys udgør den citerede passage om processionsspinderen på Korsika ikke alene en æstetisk repræsentation af et færdigformet tankeindhold, men går i dialog med Adorno og åbner nye perspektiver op. Her spinder Sebald så at sige videre på den adornianske miljøfilosofi.

#### *Konklusion: En adorniansk økofilosofi*

A thoroughly “critical concept” [...], the idea of natural history makes visible the damage that has been inflicted on both human and nonhuman nature by our compulsive attempts to dominate nature to satisfy survival imperatives (Cook 2011: 2).

I foredraget "Die Idee der Naturgeschichte" plæderer Adorno for en 'naturhistorisk' læsning af modernitetshistorien. Det naturhistoriske blik beror på en eksperimentel 'perspektivændring', der synliggør naturen i kulturen og omvendt. I *Dialektik der Aufklärung* leverer Adorno og Horkheimer et særligt prægnant eksempel på en sådan naturhistorisk læsning. Her fremstilles den menneskelige 'species' som en destruktiv geologisk faktor, hvorved Adorno og Horkheimer foregriber debatten om det antropocæne. Hensigten er her ganske vist ikke at hylde en tidsalder, der står i menneskets tegn, men omvendt at mane det fremskridtsberusede moderne menneske til besindelse, der i sin egen selvforestilling udgør evolutionens højdepunkt og endemål. I Adornos og Horkheimers naturhistoriske fortolkning er menneskearten ikke noget naturhistorisk særtilfælde – tværtimod er den 'instrumentelle fornufts' hypertrofiske udvikling i moderniteten en logisk fortsættelse af 'kampen for tilværelsen'. Mens teknologien i oplysningens rationalistisk-intellektualistiske verdensbillede forstås som en slags forlængelse af fornuften, hvorigennem mennesket bekræfter sin egen overlegenhed, fremstår fornuften og dens

teknologiske instrumentarium i et naturhistorisk perspektiv snarere som en evolutionær tilpasningsmekanisme.

Adornos naturhistoriebegreb opløser ikke natur/kultur-distinktionen, men destabiliserer den, idet den dialektiske 'perspektivændring' kaster lys over overlappet mellem natur og kultur. Natur og kultur er ikke to fra hinanden adskilte sfærer, men 'kontaminerer' hinanden uafslædigt. Her bliver forbindelsen mellem Adorno og økokritikeren Timothy Morton tydelig, for Morton – der er direkte påvirket af Adorno – vil 'stille dekonstruktionens ideer i økologiens tjeneste' og dermed ligesom Adorno vise, hvordan kategorierne natur og kultur er filtret sammen (Adorno: "sich verschränken"). Derudover kan Mortons kritik af den 'nyromantiske' økokritik og miljøfilosofi bedst forstås i lyset af Adornos idealismekritik: Morton plæderer for en mørk og melankolsk økologi, der i modsætning til fx dybdeøkologiens 'romantiserede' naturbegreb undlader at følge "a Hegelian dialectic, the story of the reconciliation of the self to the other" (Morton 2007: 196), men tværtimod negativt-dialektisk (jf. Adorno) opretholder subjekt/objekt-distinktionen i en art melankolsk bevidsthed om forløsningens umulighed. Også Graham Harmans fokus på objekters 'hemmelighedsfuldhed' og umuligheden af en udtømmende beskrivelse af noget objekt kan forstås i lyset af Adorno: Omdrejningspunktet for Adornos idealismekritik er netop, at idealismens absolutte subjekt, der favner hele den empiriske realitet, ikke tager tingenes semantiske modstandskraft – det, der bliver tilbage og som modstår konceptualiseringen, det *ikke-identiske* – alvorligt nok. Identitetsforestillingen grunder i en længsel efter en modsætningsfri og friktionsløs verden, men projektet undermineres simpelthen af den omstændighed, at verden i sin empiriske givethed hele tiden viser sig kontradiktorisk og ikke-identisk, hvilket den naturhistoriske læsning af oplysningshistorien er med til at drage frem i lyset.

## Litteratur

Adorno, Theodor W. 2017 [1958/1959]. Ästhetik (1958/89). Frankfurt am Main: Suhrkamp



- Adorno, Theodor W. et al. 2016 [1944]. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer
- Adorno, Theodor W. 2015 [1958]. Einführung in die Dialektik. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Adorno, Theodor W. 1977 [1962]. "Fortschritt". I: Tiedemann, Rolf (udg.). Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 10/2. Kulturkritik und Gesellschaft II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 617-638
- Adorno, Theodor W. 1973 [1932]. "Die Idee der Naturgeschichte". I: Tiedemann, Rolf (udg.). Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 1. Philosophische Frühschriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 345-365
- Allen, Andrew P. 2017. "A psychology of the human brain–gut–microbiome axis". I: Social & Personality Psychology Compass 11/4 (<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/spc3.12309>) [17.2.2021] DOI: <https://doi.org/10.1111/spc3.12309>
- Baumgärtel, Patrick. 2010. Mythos und Utopie: Zum Begriff der "Naturgeschichte der Zerstörung" im Werk W.G. Sebalds. Frankfurt am Main: Peter Lang
- Benjamin, Walter. 2010 [1950/1987]. Berliner Kindheit um neunzehnhundert. Fassung letzter Hand. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Benjamin, Walter. 1977 [1955]. Illuminationen: Ausgewählte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Borges, Jorge Luis. 1997 [1944/1956]. Fiktioener. København: Gyldendal
- Buck-Morss, Susan. 1989. The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project. Cambridge: The MIT Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/406829>
- Bøgh Thomsen, Torsten et al. 2020. "Glo ikke så romantisk!". I: Kultur og Klasse 48, 77-100
- Camus, Albert. 2000 [1942]. Der Mythos des Sisyphos. Hamburg: Rowohlt
- Cook, Deborah. 2011. Adorno on Nature. Durham: Acumen
- Curtis, Adam (prod.). 2002. The Century of the Self (dok.). Storbritannien: BBC/RDF Television
- Francino, Maria Pilar. 2014. "Early Development of the Gut Microbiota and Immune Health. I: Pathogens 3/3 (<https://www.mdpi.com/2076-0817/3/3/769>) [17.2.2021]. DOI: <https://doi.org/10.3390/pathogens3030769>
- Gray, Richard T. 2010. „Writing at the Roche Limit: Order and Entropy in W.G. Sebald’s Die Ringe des Saturn“. I: The German Quarterly, Vol. 83, No. 1, 38-57. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1756-1183.2010.00069.x>

- Gregersen, Martin et al. 2016. Den materielle drejning. Odense: Syddansk Universitetsforlag
- Grimm, Gunter E. 1995. "Nachwort"; I: Grimm, Gunter E. (udg.), Deutsche Naturlyrik. Vom Barock bis zur Gegenwart. Stuttgart: Reclam
- Habermas, Jürgen. 1985. Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp. DOI: <https://doi.org/10.5840/jphil198784124>
- Hagens, Tobias Garde. 2003. "Indgreb i praksis - i anledning af Theodor W. Adornos 100-årsdag. I: Slagmark 38, 169-189
- Harman, Graham. 2002. Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects. Illinois: Open Court
- Hegel, G.W.F. 1986 [1812]. Werke, Bd. 5. Wissenschaft der Logik I. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Horkheimer, Max. 1955. „Schopenhauer und die Gesellschaft“. I: Schopenhauer-Jahrbuch 36, 49-57
- Hutchinson, Ben. 2009. W. G. Sebald - Die dialektische Imagination. Berlin: de Gruyter
- Malm, Andreas. 2016. Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming. London/New York: Verso. DOI: <https://doi.org/10.18261/issn1500-1571-2017-01-24>
- Marx, Karl et al. 1978 [1845-1846]. Werke, Bd. 3. Berlin: Dietz Verlag
- Marx, Karl et al. 1962 [1867]. Werke, Bd. 23. Berlin: Dietz Verlag
- Morton, Timothy. 2017. Humankind: Solidarity with Non-Human People. London/New York: Verso
- Morton, Timothy. 2007. Ecology without Nature. Cambridge: Harvard University Press
- Næss, Arne. 2000. "Avalanches as Social Constructions". I: Environmental Ethics 22, 335-336
- Pralle, Uwe. 2001. "Mit einem kleinen Strandspaten Abschied von Deutschland nehmen: Ein Gespräch [mit W.G. Sebald] aus dem Nachlass über das Wandern, das Graben und das Schreiben". I: Süddeutsche Zeitung, 22-23. Dec., 16
- Saito, Kohei. 2017. Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy. New York: Monthly Review Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1gk099m>
- Schmidt, Alfred. 2016 [1962]. Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt
- Schopenhauer, Arthur. 1988 [1819]. Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I. I: Hübscher, Arthur (udg.). Sämtliche Werke, Bd. II; Mannheim: Brockhaus. DOI: <https://doi.org/10.1524/9783050064314.89>

- Sebald, W.G. 2012 [1991]. Unheimliche Heimat. Essays zur österreichischen Literatur. Frankfurt am Main: Fischer
- Sebald, W.G. 2008. "Aufzeichnungen aus Korsika. Zur Natur- und Menschenkunde". I: Bülow, Ulrich von et al. (udg.). Wandernde Schatten. W. G. Sebalds Unterwelt (Marbacher Kataloge 62). Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 128-209. DOI: <https://doi.org/10.1177/00472441090390030916>
- Sebald, W.G. 2000 [1998]. Logis in einem Landhaus. Frankfurt am Main: Fischer
- Sebald, W.G. 1997 [1995]. Die Ringe des Saturn. Frankfurt am Main: Fischer
- Soper, Kate. 1995. What is Nature? London: Blackwell