

Zu Wolfdietrich Schmied-Kowarzik's Buch 'Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis'.*

Wer Marx war - das scheint heute eine abgeklärte Frage zu sein: Ein Priester des Hegelianismus, ein Prophet proletarischer Offenbarung, ein Geschichtsmetaphysiker. Marxismus? - Eine proletarische Religion, eine Theophanie des Kommunismus. Hegels Philosophie? - Der idealistische Wahn eines vom Rationalismus ergriffenen Theologen. Das Proletariat? - Marx zufolge die inkarnierte Heilsgewißheit'. Marx? Ein Irrtum! Marxismus? Eine epochale Sackgasse! Haben sich die Hoffnungen des Marxismus auf die revolutionäre Rolle des Proletariats etwa nicht als unerhörte Fehlprognose, als ein phantastischer Traum erwiesen? Und hat Marx etwa nicht die Industrie verherrlicht, wenn er in ihr jene Produktivkräfte heranreifen sieht, die die Basis einer sozialistischen Gesellschaft bilden werden? Hat er damit nicht unbedacht, verführt durch einen empirisch gleichgültigen und analytisch unfruchtbaren philosophisch-hegelianisierenden Sprachgebrauch, für einen Sozialismus der Supertechnologien plädiert, gleichsam einen Sozialismus der Atomkraftwerke, Startbahnen und Betonwüsten? Hat er nicht, mit Hegel auf den Kopf gefallen, den naturnotwendigen Zusammenbruch des Kapitalismus prophezeit? Und schließlich: Lehrt der sogenannte 'reale Sozialismus', die 'Diktatur über das Proletariat' nicht, was herauskommt, wenn versucht wird, das Marxsche Denken zu verwirklichen?

Folgt man jenen, an Zahl zunehmenden 'linken' Kritikern, die im Marxschen Denken die geistige Quelle einer bürgerlich-marxistischen industrie-konservativen Allianz erblicken, dann sind wir mit Marx und Marxismus am Ende. Da scheint sogar eine 'Krise des Marxismus' irgendwie ausgestanden. Marx? Ein Irrtum! Marxismus? Eine Sackgasse!

Es mutet geradezu paradox an, wenn in dieser Zeit der prosperierenden Abgesänge einer daherkommt und ganz unpräzise behauptet, wir seien mit dem Marxschen Denken nicht am Ende, sondern vielmehr erst am Anfang. Eine Behauptung, die nicht ausschließt, ja eher dezidiert einschließt, daß wir mit dem 'Marxismus', dem geschichtsmächtig gewordenen, tatsächlich am Ende angelangt sind.

Schmied-Kowarzik's Buch scheint mit in besonderer Weise geeignet, Klärungen zur sogenannten 'Krise des Marxismus' zu bieten. Seine Rekonstruktion der Kernstruktur materialistischer Dialektik im Werk von Karl Marx leistet dies, obschon - oder gerade weil - sie diese Krise direkt gar nicht zum Gegenstand hat. Indem sie aber überzeugend die Aktualität, Lebendigkeit und Potenz des Marxschen Denkens erinnert, gelingt ihr gleichsam beiläufig, die Einsicht zu vermitteln, daß die 'Krise des Marxismus' eben vor allem diejenige der geschichtsmächtig (und längst auch geschichtsahnmächtig) gewordenen marxistischen Bewußtseinsgestalten ist: Dogmen, die aufgrund ihres geschichtsdeterministischen und industrieaffirmativen Charakters von der zehrenden und heute wieder auflodernden Krise der kapitalistischen Industriekultur voll erfaßt werden.

Mein Beitrag ist, angelehnt an die Struktur der Buchvorlage, in vier Teile gegliedert. Im ersten Teil werden kurz Motiv und Konzeption des Verfassers der hier zu diskutierenden Re-

* Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis, Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, Alber-Verlag, Freiburg/München 1981

konstruktion offengelegt. Der zweite Teil befaßt sich mit dem Prozeß der über die Hegelkritik führenden Herausbildung und Profilierung einer Philosophie der gesellschaftlichen Praxis. Im Mittelpunkt des dritten Abschnitts, dem ich ein besonders großes Gewicht einräume, steht die Problematik einer Dialektik der Natur. Hier wird versucht, das Verhältnis von Geschichts- und Naturphilosophie aus der Perspektive einer Praxisphilosophie zu beleuchten. In diesem Zusammenhang wird auch dem Produktivkraftbegriff und dem geschichtsmaterialistischen Verständnis einer Kritik von Naturwissenschaft, Technik und Industrie besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Der letzte Abschnitt, der sich mit der fälligen Selbstbegründung der Praxisphilosophie befaßt, wo also der Einsicht gefolgt wird, »daß die Erkenntnis, von der wir die reinste Rechenschaft haben, zugleich die tiefste sein werde², kommt hier nicht so gut weg. Das hat auch etwas mit der Vorlage zu tun. Zwar vermag Schmied-Kowarzik die Problematik einer Selbstbegründung praxisphilosophischer Theorie zu benennen (Theorie, die sich aus Praxis legitimieren muß, ohne sich als Theorie aufzugeben), doch zieht er das Begründungsproblem zu sehr auf die Seite der Theorie und verliert darüber tendenziell aus den Augen, daß die Selbstbegründung - obschon sie einzig im Medium der Theorie zur Sprache gebracht werden kann - letztlich nur als Praxis gelingen kann. So schließt die Selbstbegründung der Theorie ihre Selbstbegrenzung mit ein. Ihre umfassende Begründung vermag sie allein als umwälzende Praxis zu finden ...

Großen Wert habe ich auf eine deutliche, prägnante Strukturierung der Inhalte gelegt, wodurch der Artikel u.U. einen 'didaktischen Anstrich' erhält. Ich erhoffe mir aber damit einen leichteren Einstieg für den Leser.

Schließlich will dieser Beitrag, indem er einigermaßen umfassend in das Buch von Schmied-Kowarzik einführt, eine schwierige philosophische Problematik näherbringen.

I. Motiv und Konzept der Rekonstruktion

In seiner neuen Arbeit 'Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis' legt Schmied-Kowarzik eine systematische Interpretation des Marxschen Gesamtwerkes vor. Ihr geht es um die Aufdeckung der Kernstruktur materialistischer Dialektik, um die Offenlegung des bislang noch nicht überbotenen Reichtums der Marxschen Theorie. Eine, man möchte sagen, klassische Rekonstruktionsarbeit.

Diese Rekonstruktion sieht sich insofern an einem 'Anfang' lokalisiert, als es der bisherigen Interpretationsgeschichte des Marxschen Denkens nicht bzw. unzureichend und allenfalls in Ansätzen gelungen sei, 'Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie' (so der Untertitel des Buches) aufzudecken. Im Rück- und Überblick stelle sich diese Interpretationsgeschichte, die immer schon eine Geschichte sozialer und politischer Bewegungen gewesen ist, dar als eine wahre Odyssee. Es ist die Irrfahrt der mehr oder minder realitätstüchtig gewordenen Marxismen, der Dogmatisierungen, Kodifizierungen, der Mißverständnisse, Projektionen, Un- und Fehldeutungen, der Affirmationen und Negationen. Mit knappen, kontrastreichen Strichen zeichnet Schmied-Kowarzik zahlreiche wichtige Stationen dieses Schicksalsweges nach, benennt subjektive und objektive Stürme und Klippen desselben. Das beginnt mit Friedrich Engels, der sich eine tendenziell 'hegelianisierende', objektivistische Geschichtsinterpretation vorbehalten lassen muß, was einer latenten Unterschätzung des subjektiven Faktors im revolutionären Prozeß entspricht. Da ist die Rede

von jenem 'Brei von Weltanschauungen, ökonomischen Teilkenntnissen und revolutionären Ideen', den frühe und führende Vertreter der Arbeiterbewegung zusammenrührten (was keineswegs umstandslos ihre gewiß auch befragbaren Verdienste für die praktische Bewegung disqualifiziert). Da wird hingewiesen auf die völlige Vernichtung der theoretischen Grundlagen des Marxschen Denkens durch den Stalinismus, auf das sehr späte Erscheinen der für das Gesamtwerk höchst bedeutsamen ökonomisch-philosophischen Manuskripte 1844. Sie erschienen 1932 (!) und eröffneten den Blick auf die praxisphilosophischen Fundamente der Marxschen Theorie zu einer Zeit, da dieselbe längst in Gestalt diverser Marxismen zur Staatsreligion, zur Herrschafts- und Legitimationsinstanz, zur Industrieapologie usw. petrifiziert war. Da wird nicht zuletzt auf die katastrophalen Folgen von Faschismus und Krieg für die Rezeption und Fortentwicklung Marxscher Theorie aufmerksam gemacht. Erst nach dem zweiten Weltkrieg wurde das Gesamtwerk für breite Leserkreise zugänglich und selbst dann wurde diese Möglichkeit so richtig erst in den sechziger Jahren, im Zuge der Studentenbewegung in den Metropolen der westlichen Industrienationen, ergriffen. Trotz aller Sternstunden, Bereicherungen und zum Teil auch wirklichen Erweiterungen, die die Theorie dennoch in Persönlichkeiten fand wie z.B. Wittfogel, Korsch, Lukács, Marcuse, Lefèbvre, Sohn-Rethel, Bloch und manchen anderen, etwa durch eine ganze Schar jüngerer Autoren und Wissenschaftler im Anschluß an die Studentenbewegung, trotz dieser 'Lichtblicke' ist deren Odyssee noch nicht an's Ende gelangt. Schmied-Kowarzik verdeutlicht diesen Zustand in Auseinandersetzungen mit zwei aktuellen Stellungen zum Marxschen Werk, die zugleich Motiv und Konzept seiner Rekonstruktion hervortreten lassen:

1. Das Motiv wird deutlich, wenn er zeigt, daß Dogmatiker des Marxismus (-Leninismus) - Hier: Hans-Jörg Sandkühler, Praxis und Geschichtsbewußtsein³ - und undogmatische Soziologen - hier der einflußreiche und theoretisch schwergewichtige Jürgen Habermas⁴, Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus - trotz oder gerade wegen ihrer extremen Gegensätzlichkeit in einem entscheidenden Punkt sich berühren: »Beide Richtungen«, so Schmied-Kowarzik, »glauben sich ... der erneuten Auseinandersetzung mit der dialektischen Kernstruktur der Marxschen Theorie enthoben, die eine, da sie Marx in der dogmatischen Interpretationsgeschichte aufgehoben wähnt (ihr daher die Frage nach der philosophischen Kernstruktur der Marxschen Theorie von Haus aus als ein Skandal gilt, weil sie unterstelle, es habe in dieser Geschichte, etwa bei Lenin, keine Weiterentwicklung gegeben - d.V.), und die andere Richtung, da sie das grundsätzliche Scheitern der Marxschen Theorie gerade durch die dogmatische Interpretationsgeschichte für erwiesen erachtet (daher sich auf die Marxsche Theorie allenfalls als auf einen Steinbruch zu beziehen vermag; die man also auseinandernimmt, um sie in neuer Form wieder zusammenzusetzen - d.V.)« (S.15). Diesen fixen Positionen hält Schmied-Kowarzik entgegen, daß bisher weder das Scheitern noch die wirkliche Tragfähigkeit der Marxschen Theorie abschließend erwiesen seien. Eine Rekonstruktion von deren Kerngestalt, welche sich auf das heute verfügbare Gesamtwerk wirklich einläßt, stünde daher auf der Tagesordnung.

2. Nun gäbe es jedoch eine weitere Stellung zum Marxschen Werk, welche das Vorhandensein einer solchen Kerngestalt bzw. die Einheitlichkeit derselben gerade bestreitet. So sei das 'undogmatische' Lager der 'Marxisten' weitgehend in zwei Gruppen zerfallen, die sich jeweils einseitig entweder auf den frühen oder auf den späten Marx beziehen. »Während die erste Richtung (z.B. die Praxis-Gruppe in Jugoslawien, Heller, Kosik, bedingt auch Kofler, A. Schmidt ...) immer in der Gefahr steht, die Spitze der Marxschen Kritik gegen die beste-

hende bürgerliche Gesellschaft zu brechen, vergißt die zweite Richtung (zu denen u.a. Althusser, Balibar, Volpe, Zelený, Ruben gezählt werden könnten, vor allem aber auch jener Marxismus, wie er sich im Anschluß an die intensive Kapital-Rezeption der Studentenbewegung z.T. gebildet habe) sich des philosophischen Fundaments zu versichern, von dem her die *Kritik der politischen Ökonomie* sich überhaupt erst als grundsätzliche Kritik ausweisen kann, und gerät daher in die Gefahr der objektivistischen Festschreibung ökonomischer Gesetzmäßigkeiten.« (S. 16)

Für Schmied-Kowarzik, so erhellt, kann eine der Sache angemessene Rekonstruktionsarbeit nur in einem wechselseitigen Aufeinander-Beziehen - und derart in einer gegenseitigen Aufklärung - von Früh- und Spätwerk vonstatten gehen. Er zeigt, daß das Marxsche Gesamtwerk als Einheit verstanden werden muß, daß sich in ihm von Anfang an, beginnend mit der Dissertation (1840) bis hin zum gewaltigen und gleichwohl fragmentarisch gebliebenen Werk der 'Kritik der politischen Ökonomie' das Profil einer Philosophie der Praxis konturiert, eines Denkens, das sich aus der gesellschaftlichen Praxis begreift und als Kritik auf die Praxis bezogen weiß. Die dialektische und materialistische Kernstruktur dieser Praxisphilosophie kann nach drei verschiedenen dialektischen Problemstellungen hin aufgespannt werden:

1. Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis (Dialektik des Selbsterzeugungsprozesses des Menschen zum Menschen in der gesellschaftlichen Arbeit).
2. Die Dialektik der Natur bzw. die Dialektik von gesellschaftlicher Praxis und Natur.
3. Die Dialektik der - theoretischen - Selbstbegründung einer dialektischen und materialistischen Praxisphilosophie.

Die Kernstruktur materialistischer Dialektik ist nicht aus diesen drei Dialektiken äußerlich zusammengesetzt. Diese stehen vielmehr in einem gleichsam kohärenten Zusammenhang, d.h. jede einzelne Problemstellung schließt die übrigen essentiell mit ein.

II. Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis

Schmied-Kowarzik diskutiert die Problemstellung einer Dialektik der gesellschaftlichen Praxis in insgesamt fünf Phasen. Die beiden ersten Phasen rekonstruieren jenen über Marx' Hegelkritik führenden Weg zur 'Entdeckung' der menschlich-gesellschaftlichen Praxis als Antrieb und Unterbau der gesamten Menschheitsgeschichte.

1. Phase

Marx hat schon sehr frühzeitig, in einer Kritik nach zwei Seiten - einmal an Hegel und seinen kritischen Nachfolgern, zum anderen an den wirklich (außer dem Denken) bestehenden gesellschaftlichen Zuständen - eine fundamentale Neubestimmung philosophischen Denkens vorgenommen. Zunächst einmal ist es der radikale und abschlußhafte Charakter des Hegelschen Idealismus, die Selbstheiligensprechung einer, ihre Bezugslosigkeit zur gelebten Wirklichkeit goutierenden Philosophie, die entsprechend radikale Kritik provoziert. Denn was ist von einer Vernunft zu halten, die für ihre Entwicklung die sinnlich-gegenständliche Welt nur etwa so benötigt, wie ein Segelflugzeug das Schleppseil um hochzukommen? Erst einmal in der Luft, wird das Seil ausgeklinkt, der freie Höhenflug beginnt

4. Phase

Die anfängliche Behauptung, daß zwischen den ökonomisch-philosophischen Frühschriften und dem Spätwerk der Kritik der politischen Ökonomie keinerlei Bruch besteht, wird hier nun von Schmied-Kowarzik auf überzeugende Weise eingeholt. Es wird deutlich, daß die Intentionen der Kritik der politischen Ökonomie überhaupt nicht begriffen werden können, ohne sich der in den Pariser Manuskripten erarbeiteten praxisphilosophischen Grundlagen zu versichern. Alle Versuche, das 'Kapital' - Teil des insgesamt fragmentarisch gebliebenen Projekts der 'Kritik der politischen Ökonomie' - als *die* Marxsche Theorie zu lesen, sind zum Scheitern verurteilt, denn diese übersehen die Pointe: Die Pointe ist aber, daß es Marx in der Kritik der politischen Ökonomie allererst um die Darstellung der Logik des Kapitals (Logik der Entfremdung, der Verkehrung und des Widerspruchs) in seinem 'strukturgesetzlichen Funktionieren' zu tun ist. Diese Darstellung setzt aber die Klärung der Ermöglichungsgründe der Entfremdung gesellschaftlicher Praxis sowie der Möglichkeit der Aufhebung dieser Entfremdung voraus.

Wer sich also der praxisphilosophischen Grundlagen der Kritik der politischen Ökonomie nicht vergewissert - und dieses Defizit begleitet, ja prägt die Rezeptionsgeschichte des Marxschen Werkes - der steht regelmäßig in der Gefahr, die Logik (die Bewegungsgesetze) des Kapitals positiv zu lesen. Marx erscheint dann als der bessere, als der große klassische Ökonom, der im Stil positivistischer Wissenschaft die ökonomischen Bewegungsgesetze analysiert, den Zusammenbruch des Kapitalismus und die naturgesetzlich verbürgte Herkunft des Sozialismus ableitet.

»Ob man sich zu dieser Auffassung als Weltanschauung bekennt oder ob man sie als falschen Geschichtsobjektivismus bekämpft, auf alle Fälle hat man die Argumentationsstruktur der Marxschen Theorie als praxisphilosophische Kritik - die Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie ist - mißverstanden und nimmt die in kritischer Absicht aufgedeckten Strukturgesetze der Entfremdung als ewige 'Naturgesetze' ... der Marxschen Theorie.« (S. 125)

Es gilt also, ausgehend von den Frühschriften, festzuhalten:

1. Auch im Kapitalismus, unter Bedingungen der Herrschaft der Logik des Kapitals, ist die menschlich-gesellschaftliche Praxis materielle Basis des Lebensgewinnungs- und Selbsterzeugungsprozesses (erstes, real-konkretes Subjekt).
2. Zugleich tritt der menschlich-gesellschaftlichen Arbeit das Arbeitsprodukt als Kapital entgegen und entfremdet dieselbe zur Lohnarbeit bzw. zur abstrakten Arbeit. Das Kapital erscheint als das eigentlich wirkliche, übergreifende Subjekt der gesellschaftlichen Praxis. In dem sogenannten 'Diktat der Sachzwänge' z.B. starrt uns dieses eigentümliche Subjekt ja allenthalben an (zweites, real-abstraktes Subjekt).
3. Die kapitalistisch entfremdete Gesellschaft steht mithin in dem Selbstwiderspruch zweier 'konkurrierender' Subjekte. Das Kapital wird derart zum prozessierenden Widerspruch, zur selbst-negatorischen Bewegung. Es vermag sich nur dadurch als 'sich-selbst-verwertender Wert' zu erhalten, daß es seine lebendige Grundlage, die 'Erde und den Arbeiter' und damit sich selbst ruiniert. Dieser Selbstwiderspruch, indem er sich mit der intensiven und extensiven Kapitalakkumulation, mit der Durchkapitalisierung aller Lebensbereiche ständig, auf wachsender Stufenleiter verschärft, tendiert zu seiner Auflösung. Das Ende der kapitalistischen Produktionsweise ist zwingend notwendig. Dies ist ein apodiktisches Urteil. Keineswegs zwingend notwendig ist dieses Ende aber

die demokratische sozialistische Gesellschaft. Das Ende können auch der Rückfall in Barbarei und die Vernichtung der Biosphäre sein.

Gerade weil aber der Substanz nach die gesellschaftliche Arbeit das konkret und real übergreifende der kapitalistischen Produktionsweise ist, ist eine Aufhebung derselben durch bewußte gesellschaftliche Praxis möglich. Diese Negation der Negation (der Entfremdung), diese bewußte gesellschaftliche Tat, Praxis des Menschen als subjektiver Faktor, ist insofern absolut notwendig, als sie allein die Selbstfindung und das Fortbestehen des allemal tätigen Menschen sichert. Dieses Transzendieren der kapitalistischen Produktionsweise folgt allerdings *nicht* aus der Logik des Kapitals, kann daher auch nicht Gegenstand des 'Kapitals' oder der 'Kritik der politischen Ökonomie' sein. Dieser Kritik kann es einzig und allein um den Aufweis der prinzipiell hoffnungslosen, perspektivlosen Entfremdungslogik des Kapitals gehen - in der subversiven Absicht freilich, die verschütteten Potentiale menschlicher Subjektivität, Potenzen menschlich-gesellschaftlichen Produzieren-Könnens, wieder freizulegen.

Es muß daher betont werden, »daß wir in der gesamten Darstellung des 'Kapitals im allgemeinen' keine Explikation der Dialektik der gesellschaftlichen Produktion vor uns haben: sondern vom allerersten bis hin zum letzten Satz bewegt sich die Darstellung einzig und allein entlang der Logik des Kapitals mit all ihren logischen Vorbegriffen, Bewegungsgesetzen und Ausweglosigkeiten. Es geht im *Kapital* allein um die Entfaltung der immanenten Struktur- und Entwicklungsgesetze des Kapitals in den ihnen selbst eigentümlichen Widersprüchen - dies ist auch im Hinblick darauf wichtig, im *Kapital* weder eine revolutionäre Perspektive zu erwarten noch zu vermissen, denn eine solche kann von der immanenten Explikation des Kapitals in seiner widersprüchlichen Logik auch niemals entwickelt werden.« (S. 133) Diese Widersprüche, so heißt es weiter, müßten zwar am Kapital selbst aufgewiesen werden, doch seien sie ursprünglich weder von ihm hervorgebracht, noch können sie deshalb von ihm überwunden werden. Hieran nun erweise sich, »daß das ganze Unternehmen der Kapitalanalyse letztlich nur aus dem weiteren Horizont der Dialektik der gesellschaftlichen Produktion erschlossen und überwunden werden kann. Dies muß auch in der Darstellung des *Kapital* zum Ausdruck kommen, und kommt auch überall zum Vorschein, wo an der Logik des Kapitals negativ dasjenige sichtbar wird, wovon das Kapital entfremdet: die gesellschaftliche Praxis.« (l.c.)

Nach dem bisher Gesagten ist völlig klar, daß der Vorwurf einer geschichtsmetaphysischen Konzeption, wie er immer wieder und neuerdings verstärkt von »links« gegen Marx' Denken erhoben wird², dem Anliegen der Kritik der politischen Ökonomie diametral entgegensteht, geht es ihr doch gerade um die Entlarvung der 'realen Geschichtsmetaphysik', die die Menschen in ihrer entfremdeten Praxis verursachen. Das 'automatische Subjekt' des Kapitals ist eben nicht dadurch aus der Welt geschafft, daß man eine 'transzendente Logik' schlicht leugnet. Es gibt sie (in Gestalt des Wertgesetzes, des Gesetzes vom tendenziellen Fall der Profitrate, in den diversen Sachzwängen und all diesen irrlichternden ökonomischen Kategorien, die etwa staatlichen Entscheidungen zugrundegelegt werden usw...) und Marx vermochte zu enthüllen, daß wir selbst die ganz immanenten, diesseitigen Subjekte derselben sind.

5. Phase

Dieser Klarstellung des Status der Kritik der politischen Ökonomie folgen wichtige nähere Charakterisierungen der nunmehr in den Blick gekommenen dialektischen Geschichtstheorie in praktischer Absicht. Ich möchte mich hier mit diesem für die aktuell-politische Diskussion interessanten Teil nicht weiter befassen und verweise den Interessierten an das Original. Nur soviel: An dieser Stelle werden die Konsequenzen aus den bisher erarbeiteten Einsichten gezogen. Im Zentrum steht die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Ausprägungen revolutionärer marxistischer Theorien. Besondere Beachtung wird u.a. dem Begriff der Geschichte und dem Produktivkraftbegriff geschenkt.

III. Die Dialektik von gesellschaftlicher Praxis und Natur

In diesem wichtigen Abschnitt geht es um den Aufweis, daß Marx nicht bei der Explikation einer Dialektik der gesellschaftlichen Praxis stehengeblieben ist, sondern in relevanten Ansätzen versucht hat, diese einer Dialektik der Natur zu vermitteln.

Die gesellschaftliche Praxis (Arbeit, Produktion) findet nicht jenseits des Naturzusammenhangs statt, ist vielmehr Teil desselben. Immer schon treten die Menschen der Natur als eine Naturmacht gegenüber. Das heißt, die Natur ist durch die Menschen und ihr Tätigsein hindurch mit sich selbst vermittelt. Für die Kernstruktur materialistischer Dialektik folgt aus der Einsicht in die Naturhaftigkeit der menschlichen Existenz, daß sie sich nicht in einer reinen Dialektik der gesellschaftlichen Praxis erschöpfen kann, sondern modifiziert und erweitert werden muß um eine Dialektik der Natur. Die materialistische Dialektik gewinnt so eine komplexe Gestalt.

In Schmied-Kowarzik's Worten: »Die gesellschaftliche Produktion ist zwar das Übergreifende über sich und ihr anderes, und dazu gehört auch die Natur als natürliche Lebensgrundlage der menschlichen Gesellschaft mit allen Möglichkeiten zu ihrer Umgestaltung, aber gleichzeitig und noch umfassender gilt, daß die gesellschaftliche Produktion als materieller Eingriff der Menschen in die Natur selbst Teil der Natur ist. Insofern ist der Naturprozeß das Übergreifende über sich und sein total anderes, die gesellschaftliche Produktion; und nur dort, wo diese materialistisch und dialektisch so aus der Natur begriffen wird, kann auch zu Recht vom *dialektischen Materialismus* gesprochen werden.« (S.185)

Die Komplexität dieser Dialektik beruht auf ihrer doppelten kohärenten Struktur:

1. Sie nimmt *nicht* zurück, daß einzig und allein die gesellschaftliche Praxis über das Verhältnis des Menschen zur Natur 'befindet'. Der tätige Mensch bleibt das alleinige Subjekt seiner Lebensgestaltung und Selbstverwirklichung, die gesellschaftliche Arbeit also Motor (Subjekt) der Selbsterzeugung des Menschen zum Menschen. Diese durch gesellschaftliche Praxis vermittelte Selbsterzeugung ist nun jedoch zugleich ein Selbstvermittlungsprozeß der Natur.

2. Sie nimmt jedoch die Absolutheit der gesellschaftlichen Praxis zurück. Diese ist nunmehr relativ gegen die Natur. Daraus folgt:

a) In jedem bewußten Handeln des Menschen äußert sich ein weiteres, gleichsam bewußtloses Handeln, ohne freilich die Subjektivität des handelnden Menschen einschränken oder beschädigen zu können. Dieses '*Handeln im Handeln*'⁶ ist der Subjektivität der Natur geschuldet.

- b) Aus dem Relativismus der gesellschaftlichen Praxis folgt weiterhin, daß die Natur sowohl Möglichkeit wie auch absolute Schranke der prinzipiell unendlichen Freiheit der Menschen in ihren Hervorbringungen ist. Ein Produzieren, das seine Freiheit gerade darin zu haben glaubt, daß es sich absolut setzt, besitzt nur den Schein der Freiheit. Es ist in Wahrheit der Natur (die es auf ein bloßes Objekt, bzw. auf einen Inbegriff aller Objekte reduziert) und sich selbst entfremdet. Bei Marx ist dieses Absolutsetzen im Begriff der 'abstrakten Arbeit' gefaßt.
- c) Nicht nur ist in der Subjektivität der arbeitend sich selbst erzeugenden Menschen die Natur immer bei sich, sondern zugleich existiert in der außermenschlichen Natur ein Tätigsein, eine Mitproduktivität, eine dem Menschen noch nicht vermittelte äußere Natursubjektivität. Dieser Gedanke findet sich vor allem bei Ernst Bloch ausgeführt, kann aber auch - durch Bloch hindurch - bereits bei Marx entdeckt werden. Man vergleiche dazu die Marxsche 'Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt', in den Pariser Manuskripten.

Marx ist sich der komplexen dialektischen Problemlage einer chiasmatischen Verkettung zweier Subjekt/Objekt-Prozeßreihen, von Geschichte und Natur, voll und bewusst gewesen. So hat er immer wieder und durchgängig auf die Naturgrundlage der gesellschaftlichen Praxis verwiesen. Wie anders beispielsweise ist seine berühmte, doch gleichwohl bis heute weitgehend unverstanden gebliebene Kritik am § 1 des Gothaer Programmtextes der deutschen Arbeiterpartei von 1875 (!) zu verstehen? Die dortige Ansicht, Arbeit sei »die Quelle alles Reichtums und aller Kultur«, kritisiert er als eine falsche und richtige zugleich: *Falsch* sei sie, weil auch die Natur eine Quelle des Reichtums ist. Mehr noch: Die - menschliche - Arbeit ist »selbst nur die Äußerung einer Naturkraft.« Bevor also aus menschlich-gesellschaftlicher Arbeit Produkte hervorgehen, ist beides, die Arbeit wie auch ihr Produkt allemal der Natur 'entsprungen'. Nicht nur der in außer- und vormenschlicher Natur hervorgegangene Reichtum, den das Programm ebenfalls unterschlägt, sondern auch der aus der menschlichen Tätigkeit resultierende Reichtum ist vorab immer schon Produkt einer produzierenden Naturtotalität.

Richtig hingegen sei der Arbeitsbegriff des Programms, insofern in der bürgerlich-kapitalistischen Industriegesellschaft *einzig* die menschliche Arbeit als wertbildend, mithin Reichtum (i.S. von Ware und Kapital) schaffend *gilt*. Diese wertsetzende 'menschliche Arbeit' ist aber die abstrakte, entfremdete Arbeit, die Lohnarbeit - die somit den strategischen Zielen dieser sozialdemokratischen Politik prinzipiell vorausgesetzt ist.

Bezüglich des 'Naturproblems' befindet sich die marxistische Diskussion in einem fortwährenden Dilemma, in einer »aporetischen Situation« (Schmied-Kowarzik). In dieser stehen sich ein 'extremer Geschichtsansatz' und eine 'ontologische Naturdialektik' gegenüber:

1. der '*extreme Geschichtsansatz*' läßt *einzig ein geschichtlich-gesellschaftliches Handeln* gelten, er reduziert die materialistische Dialektik auf diejenige der gesellschaftlichen Praxis und bewirkt dadurch eine 'heillose Naturtranszendenz'. Die Natur (als Totalität und in ihrem dialektischen Ausgestaltungs-Prozeß gefaßt, als dialektisch und materialistisch prozessierendes Subjekt/Objekt, *natura naturans* und *natura naturata*) bleibt hierbei als die schlechthin Unbegreifliche, als unerkennbares 'Ding an sich' aus der praxisphilosophischen Theoriebildung verbannt. Zwei Ausprägungen dieses Ansatzes möchte ich unterscheiden:

a) Zumeist *wenig reflektiert* liegt der eindimensionale Geschichtsansatz dem - um es einmal pauschal zu sagen - ganzen sogenannten 'Ökonomismus' zugrunde. Jenen marxistischen Theoriebildungen mithin, die sich auf 'das Kapital' bzw. die 'Kritik der politischen Öko-

nomie' als die Kerngestalt der Marx'schen Theorie beziehen und darüber regelmäßig 'vergessen', daß es sich hier um eine Darstellung der Logik des Kapitals, also der Logik der entfremdeten gesellschaftlichen Praxis handelt. Es gehört aber gerade zum Wesen dieser Logik der kapitalistischen Produktionsweise, ihre Naturbasis zu ignorieren; denn wie anders könnte sie als eine 'abstrakte' bezeichnet werden. Daher ist die Natur und ihre Dialektik auch nicht *Gegenstand* der Kritik der politischen Ökonomie. In Kategorien wie 'Gebrauchswert', 'Arbeitsprozeß', 'Arbeitskraft', 'Produktivkraft' etc. kommt die Naturbasis nur negativ zum Vorschein, wird gleichsam erinnert. Nicht von ungefähr ist das Naturproblem jenem allzu sehr einseitig an der Kapital-Rezeption ansetzenden 'Marxismus' im Gefolge der Studentenbewegung bis heute weitgehend ein Anathema geblieben. Erst von der Aufarbeitung der Philosophie Blochs her, der einzigen in der marxistischen Tradition stehenden, die die doppelte Dialektik von Natur und Geschichte bei Marx aufzunehmen und den ihr gebührenden Rang einzuräumen vermochte, beginnt sich eine tiefgreifende Veränderung anzubahnen.⁷ Eine Veränderung, die freilich ihre Dynamik nicht zuletzt der 'ökologischen Krise' verdankt.

b) In *reflektierter Form* freilich findet sich der extreme Geschichtsansatz etwa bei Georg Lukács und im gesamten Spektrum der sogenannten 'Kritischen Theorie', bei M. Horkheimer, T.W. Adorno, A. Sohn-Rethel, A. Schmidt, J. Habermas und anderen, massiv durchbrochen allerdings durch H. Marcuse.⁸ Alfred Schmidt hat diesem Ansatz pointiert Ausdruck gegeben, wenn er schreibt: »Nur der Erkenntnisprozeß der Natur kann... dialektisch sein, nicht sie selbst. Natur für sich ist jeder Negativität bar. Diese taucht erst mit dem arbeitenden Subjekt in ihr auf. Nur zwischen Mensch und Natur ist ein dialektisches Verhältnis möglich.«⁹ Diese Position weigert sich, die gesellschaftliche Praxis (unter Einschluß des naturwissenschaftlich-technologischen Erkenntnis- und Aneignungsprozesses der Natur) aus einer Geschichte umspannenden, dialektischen Natur zu be- und ergreifen. Sie huldigt letztlich einem geschichtsphilosophischen Anthropozentrismus: Nur wo Geschichte ist, ist Vernunft und wo Vernunft ist, kann Natur nicht sein. Geschichte und Natur sind einander vollständig transzendent gesetzt. Wo Natur ist, hat Unvernunft (das Böse, Finstere, Abgründige...) sich breit gemacht und wo diese einzieht, muß Geschichte zurückweichen. Hier wird deutlich, warum die 'Kritische Theorie' den Vormarsch instrumenteller Vernunft in der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft als Expansion von Natur, als Naturalisierung der Vernunft beschreibt. So dokumentiert die 'monopolistische Ära' einen Zustand fortgeschrittener Verdrängung von Vernunft bzw. Geschichtlichkeit durch Natur. Natur erscheint als das schlechthin andere der Vernunft, als Inbegriff von Irrationalität, Unbeherrschbarkeit und Hoffnungslosigkeit.

Paradoxiertweise, also trotz der absoluten Entgegensetzung von Geschichte und Natur, hält die 'Kritische Theorie' Horkheimers und Adornos am Programm einer Versöhnung dieser beiden Weltreihen fest. Resurrektion der Natur meint derart die Vereinigung des Unvereinbaren, Versöhnung des Unversöhnlichen. Die Bewegungsform dieses Widerspruchs ist jene, von Hans-Jürgen Kahl bereits bezeichnete existenzielle Trauer über den Tod des bürgerlichen Individuums (ein Archetyp von Vernunft und Selbstmächtigkeit), die aber, wie jetzt erhellt, die Trauer über die Vergeblichkeit einer Versöhnung von Mensch und Natur umfaßt. Natur steht für Sinnlosigkeit. Sie vermag dem Menschen keine helfende Hand entgegenzustrecken. Einzig die autonome, aus dem Quell einer sehr kantischen 'transzendentalen Subjektivität' schöpfenden (daher bürgerlichen) Vernunft, vermag ihr ein Licht aufzustecken.

Der heillose Geschichtszentrismus der 'Kritischen Theorie' bewirkt schließlich, daß 'Natur' ganz in der Nachbarschaft jenes Ortes liegenbleibt, wo der naturwissenschaftliche Erkenntnisprozeß und der industrielle Arbeitsprozeß der kapitalistischen Produktionsweise die Natur immer schon lokalisiert: am Ort des beliebig verfügbaren Objekts prinzipiell maßloser Naturbeherrschung und -ausbeutung, also am Ort der 'rohen Klotzmaterie', des scheinbar 'beliebig formbaren Wachses', wie Bloch veranschaulicht.¹⁰ - Schließlich hat der einseitige Geschichtsansatz zu einer folgenreichen Soziologisierung der Marxschen Gesellschaftstheorie geführt. Am markantesten spricht sich diese Konsequenz im handlungstheoretischen Dualismus von Arbeit und Interaktion (instrumentellem und kommunikativem Handeln) bei J. Habermas aus, einem Dualismus, in welchem sich derjenige von Geschichte und Natur reflektiert.¹¹

Nun, gerade an der sog. 'Kritischen Theorie' läßt sich zugleich sehr gut nachvollziehen, daß der einseitige Geschichtsansatz nicht zuletzt als Reflex auf jene vorgängige Naturontologie begriffen werden muß, zu welcher das Marxsche Denken schon frühzeitig vereinseitigt worden war.¹²

2. Die 'ontologische Naturdialektik' kennt auch nur ein 'Handeln', das 'Handeln' der Natur. Sie kann als Konsequenz einer geschichtsmetaphysischen (hegelianisierenden) Überakzentuierung des Materialismus praxisphilosophischer Dialektik interpretiert werden.¹³ Hier verliert sich die gesellschaftliche Praxis zu einem unselbständigen Moment im alles überwölbenden Naturprozeß. Der Mensch, alleiniges, aus keiner Verantwortung entlassenes Subjekt seiner Lebensgestaltung, gerät zum Objekt, zu einer Art Vollzugsorgan einer absolut gesetzten Natursubjektivität, der er sich verständig - irgendwann mit einem systemischen Sachzwang im Rücken oder einer proletarischen Arbeiterpartei vor der Nase - ein- und unterzuordnen hat. Die gesellschaftliche Praxis reduziert sich auf jene transzendental determinierte Veranstaltung, wo die objektiven, vom Menschen unabhängigen Naturgesetze durch Widerspiegelung erkannt und in Technologie transformiert, angewendet werden, um derart dem vermeintlichen Telos der Natur, ihrer objektiven Tendenz zur Höherentwicklung, genüge zu tun. Die Geschichte und ihre Epochen geraten zu Stufen eines linearen naturalen Emergenzprozesses: In dieser Naturontologie ertappt man sozusagen einen heruntergekommenen Hegelschen Weltgeist auf den Füßen laufend. Diesem 'System objektiver Vernunft' (Horkheimer), dieser 'materialistischen' Metaphysik, die ganz offensichtlich eine Bewußtseinsgestalt des Kapitals ist, frühzeitig entschieden entgegengetreten zu sein - um der Bewahrung der Früchte der Aufklärung willen, von Mündigkeit, individueller Freiheit und Selbstmächtigkeit -, liegt das große Verdienst und die enorme subversive Potenz der 'Kritischen Theorie'. Allerdings vermochte sie, wie erwähnt, diese Kritik nur unter abermaliger Preisgabe der Doppelstruktur praxisphilosophischer Dialektik, unter Verabsolutierung der Geschichte und ihres Subjekts, zu leisten. Objektive und subjektive Vernunft blieben einander unvermittelt.

Die Geschichte des Reduktionismus jener bei Marx vorfindbaren doppelten Dialektik nimmt bei keinem geringeren als Friedrich Engels selbst ihren Ausgang. Bei aller Widersprüchlichkeit und Mehrdeutigkeit, die sein Werk kennzeichnet, finden sich bei ihm doch starke Tendenzen, die Doppelstruktur praxisphilosophischer Dialektik auf eine Naturdialektik zurückzunehmen, die die Geschichte »linear im Naturprozeß verankert«.

Um folgendes noch einmal deutlich hervorzuheben: Wenn etwa Theodor W. Adorno Marx gegen Engels verteidigt, dann reklamiert er im Marxschen Denken den 'Geschichtsansatz'. Wenn Schmied-Kowarzik nunmehr dasselbe tut, also Marx gegen Engels 'in Schutz

wenden, um sie nun als Schranke, als eng und stickig gewordene Behausung dieser lebendigen Produktivität auszumachen. Nach der Vergangenheit hin erscheint die Industrie als Ergebnis und als Lebens-Bedingung hoch entwickelter menschlich-geschichtlicher Produktivpotenzen. Diese vermag sie jedoch mehr und mehr nur als Kräfte der maßlosen Selbstverwertung, der Ausplünderung von Mensch und Natur, schließlich nur noch als Destruktivkräfte zu realisieren. In diesem Sinne spricht Marx von der Produktivkraft Naturwissenschaft, die »vermittelt der Industrie in das menschliche Leben eingegriffen und es umgestaltet und die menschliche Emanzipation vorbereitet (hat), so sehr sie unmittelbar die Entmenschung vervollständigen mußte.« (MEW Ergänzungsband 1, S. 542 f) Emphatisch gesprochen: Das Handeln der Natur ist in einem der Natur entfremdeten Handeln. Die Industrie ist derart das aufgeschlagene Buch einer wirklichen Selbstzerrissenheit der Natur. Im Menschen gibt sich die Natur das Subjekt der Zerrissenheit und derart auch das Subjekt der Versöhnung des Menschen mit der Natur, der Natur mit sich. Marx: »Humanisierung der Natur, Naturalisierung des Menschen.«¹⁷

Die sich selbst entfremdete gesellschaftliche Praxis droht heute vollends in eine sich selbst zerstörende 'Vernichtungsmaschinerie' umzuschlagen. Nach der Zukunft hin erscheint daher die Industrie als zu überwindende Grenze, gleichsam als Kokon, der seine Schuldigkeit längst getan hat. Er muß von den lebendigen menschlichen Produktivkräften, die in all den industriellen Produktivkräften (den industriellen Gestalten) subjektiv und objektiv gegenwärtig sind, gesprengt werden, um ihnen endlich auch menschliche Lebensbedingungen zu geben.

4. Marx hat die Kritik des theoretischen und praktischen Naturverhältnisses in Naturwissenschaft und Technik der kapitalistischen Industriegesellschaft nicht ausgeführt. Er hat das Naturproblem dem sozialen Problem eingeordnet. Gleichwohl finden sich im Gesamtwerk zahlreiche zerstreute Ansätze zu einer Kritik an den Naturwissenschaften und der industriellen Technologie.¹⁶ Sie unterstreichen, daß die Kritik des industriekapitalistischen Mensch/Natur-Verhältnisses ein systematischer Topos der Kernstruktur materialistischer Dialektik ist. So meint beispielsweise der Begriff des *capital fixe* niemals nur eine bloß ökonomisch-monetäre Wertbestimmung, sondern immer auch eine gesellschaftliche Formbestimmung der Technik.¹⁸ Die Präponderanz der sozialen Problematik entspricht der Situation des frühen Kapitalismus. Das 'Naturproblem' hatte eher lokalen und klassenspezifischen Charakter. Erst heute hat sich die verwertungslogische Organisation der gesellschaftlichen Praxis zu einer biosphärischen Bedrohung ausgewachsen. Die ökologische Krise macht das Naturproblem zu einem praktischen. Sie macht sinnfällig, daß einerseits die Natur die gesellschaftliche Produktion übergreift, andererseits ihre Lösung allein von der gesellschaftlichen Praxis her erfahren kann. Sie zwingt die Subjekte der gesellschaftlichen Praxis, sich in ihrem Tätigsein aus dem zu begreifen, aus dem sie immer schon sind: aus der Natur. In diesem Zusammenhang steht heute eine Kritik von Naturwissenschaft und Technik auf der Tagesordnung. Meines Erachtens hat diese Kritik, um dialektisch und materialistisch zu sein, folgendes zu bedenken:

a) In einer Kritik von Naturwissenschaft und Technik, die ihren Gegenstand erreichen will, muß es um eine Kritik der gesellschaftlichen Praxis gehen. Die Kritik des Verhältnisses von Mensch und Natur muß die Kritik der gesellschaftlichen Beziehungen einschließen und umgekehrt. In der Einheit der Revolutionierung des Mensch/Mensch- und des Mensch/Natur-Verhältnisses gewinnen wir die umfassende Perspektive einer Industriekritik. Wird die Industriekritik auf die Veränderung von Eigentums-, Verteilungs- und Zirkula-

tionsverhältnissen reduziert, dann verkümmert diese vermeintliche 'soziale Emanzipation' selbst zur bloßen machtpolitischen Aneignung der Industrie, d.h. letztlich zur Perpetuierung des allgemeinen Entfremdungszusammenhangs. Zu Recht wird diese Position als eine 'anwendungskritische' denunziert. Der Anwendungskritiker übersieht, daß nicht nur der Anwender, sondern auch das Angewendete (Naturwissenschaft, Technik, Maschinerie etc.) den Charakter der Produktionsweise bestimmt. Die Kritiker der Anwendungskritik ihrerseits können jedoch meist nicht begreifen, daß bei Marx die Anwendungskritik sich *systematisch* nicht auf die gegebenen empirischen Gestalten der Industrie bezieht, sondern auf die in ihnen unterdrückten menschlichen Produktivkräfte. Eine »andere Verwendung der Produktivkräfte« bzw. - um es weniger objektivistisch zu formulieren - »Befreiung der Produktivkräfte« und »Kritik der industriellen Technologie, Naturwissenschaft, Maschinerie etc.« schließen sich *nicht* aus! Bei Marx geht es systematisch um andere Lebensbedingungen, um ein anderes Tätigsein der Produktivkräfte und nicht um »sozialistische Anwendung« der empirisch kapitalförmigen Gestalten derselben. Ein undialektischer, empiristisch versteinertes Kopf wird ewig seine Schwierigkeiten mit dieser Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen haben ...

Unbefriedigend scheinen aus heutiger Sicht solche Vorstellungen, die soziale und naturale Emanzipation voneinander separieren und in ein Voraussetzungsverhältnis bringen. Etwa so, daß die Klärung der sozialen Frage einer Humanisierung der Technologie vorauszugehen habe. Diese Position mag als realpolitisch-taktische Konzeption für Verhältnisse bis zu Beginn dieses Jahrhunderts Plausibilität besessen haben. Die Dialektik von gesellschaftlicher Praxis und Natur gibt sie eigentlich nicht her. Diese verweist vielmehr auf den inneren Zusammenhang von Selbstveränderung und veränderter Selbstdarstellung in den Produkten der Arbeit. D.h. ohne technische Emanzipation wird es auch keine soziale geben.

b) Die moderne analytisch-synthetische, mathematische und experimentelle Naturwissenschaft (wie auch die ihr folgende Technologie) ist als menschliche und *zugleich* als dem Menschen und der Natur entfremdete Produktivkraft zu bestimmen. Dies kann allein dadurch geschehen, daß sie in ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Formbestimmtheit aufgedeckt wird. Ansätze zu einer derartigen Rückbindung der Naturwissenschaft an die gesellschaftliche Praxis finden sich vor allem bei Alfred Sohn-Rethel¹⁹ und in seiner Nachfolge z.B. bei Bodo v. Greiff, Rudolf W. Müller und Christine Woesler de Panafieu.²⁰ Da jedoch Sohn-Rethel diese Rück-Vermittlung in der Perspektive eines modifizierten, formgenetischen 'extremen Geschichtsansatzes' (dem die Verselbständigung der Tauschabstraktion und des Geldes gegen die Abstraktion der Arbeit entspricht) unternimmt, steht er in der Gefahr, den logos der Naturwissenschaft und der Technologie vollständig in Kapitallogik aufzulösen (bzw. in Tauschabstraktion, welche vermeintlich Ursprung einer transzendentalen Form- und Stammverwandtschaft von Naturwissenschaft und Kapitallogik). Denn werden Kapital- oder Warenförmigkeit *und* Naturwissenschaft oder der Szientismus überhaupt zu eng aneinandergerückt, so daß sie sich begrifflich ineinander auflösen, dann droht die in Naturwissenschaft etc. aktualisierte »menschliche Produktivkraft« so weitgehend zu verschwinden, daß kein Ansatzpunkt mehr bleibt, diese »menschliche Produktivkraft« von ihren entfremdeten »Lebensbedingungen« zu befreien.

Die rein formgenetische Analyse des gesellschaftlichen Charakters von Naturwissenschaft und naturwissenschaftlicher Technik (Technologie) kann beides nicht als - wengleich entfremdete - menschliche Naturkraft bestimmen und neigt daher zur Konstituierung eines apriorischen Gegensatzes von nomothetischem Naturwissen und Natur.

c) Um eine 'industriekritische Perspektive' zu gewinnen, sind Naturwissenschaft und Technik nicht bloß aus der gesellschaftlichen Praxis, sondern darin zugleich aus der Natur zu begreifen. Sie sind Momente eines geschichtlichen-gesellschaftlichen Selbstvermittlungsprozesses der Natur. In ihnen ist je schon das geschichtlich-menschliche Subjekt mit der Subjektivität der Natur befaßt. Doch indem das Geschichtssubjekt in seiner gesellschaftlichen Praxis sich absolut setzt, daher die Natur auf ein bloßes Objekt reduziert, verleugnet und verdrängt es die Subjektivität und Totalität der Natur im naturwissenschaftlichen Gegenstand. Durch diese Naturvergessensheit der menschlichen Produktivkraft 'Naturwissenschaft' ist jeder Eingriff in die Natur als ein virtuelles Vergreifen gesetzt. Dieses Vergreifen muß sich in einer Negation der Natur auswirken, wenn dieses, seiner eigenen Naturhaftigkeit nicht gedenkendes Naturwissen, in industrieller Technologie vermasst wird. Eine erste Aufgabe einer Kritik der Naturwissenschaft wäre m.E. an den Naturwissenschaften selbst, an ihrer Geschichte und ihren Ergebnissen die in ihnen verdrängte Natur-Subjektivität und Prozessualität freizulegen. Damit möchte ich für eine Wiederanknüpfung an die Naturphilosophie Schellings plädieren, in der eben dieses Werk begonnen ist. Der politische Konservatismus Schellings, der dazu beitrug, diesen großen Philosophen bei Marx und Engels nicht besonders beliebt zu machen, darf uns heute nicht daran hindern, endlich die Schätze, die seine Philosophie für eine Kritik der Naturwissenschaft verborgen hält, heraufzuholen. In diesem Zusammenhang sei auch auf Bloch hingewiesen, der bisher als einziger, etwa in seinen Ausführungen zu einer Allianztechnik,²¹ versucht hat, Naturwissenschaft und Technik einer doppelten Dialektik von Geschichte und Natur - ohne Reduktion der einen auf die andere - zu vermitteln.

d) praxisphilosophische Kritik (von Naturwissenschaft und Technik als gesellschaftliche Naturkräfte) hat sich ständig ihrer Grenzen zu vergewissern. Als theoretische Kritik geht sie niemals in eine praktische Kritik der Industrie vollständig auf. Damit stehen wir vor der diffizilen Problematik einer praxisphilosophischen Erkenntnistheorie (Selbstbegründung).

IV. Die Selbstbegründung materialistischer Dialektik

Erinnern wir uns: Marx gewinnt den Begriff der gesellschaftlichen Praxis als Basis der gesamten Menschheitsentwicklung in Zurückweisung des Absolutheitsanspruchs der idealistischen Philosophie Hegels. Das philosophische Denken - in seiner entwickelten Gestalt, der Hegelschen Dialektik - vermag allein dadurch Realitätstüchtigkeit zu erlangen, daß es sich aus dem begreift, was es selbst nicht ist, aus der gesellschaftlichen Praxis. Indem das philosophische Denken, die Theorie, sich als Moment der gesellschaftlichen Praxis begreift und ausweist, kann es jenen zwei Ausweglosigkeiten einer Negation der philosophischen Theorie zugunsten einer begriffs- und theorieleeren Praxis oder einer perennierenden Verselbständigung der Theorie gegenüber der Praxis entgehen.

In diesem Abschnitt geht es um die Dialektik des Denk- und Erkenntnisprozesses, um die Dialektik von Idealismus (der Theorie) und Materialismus (der Praxis), also um die Dialektik der Realität des Denkens und der Realität der das Denken immer schon übergreifenden gesellschaftlichen Produktion, Arbeit, Praxis. Wie kommt das Denken - so könnte in erkenntnistheoretischer Absicht gefragt werden - an den Inhalt des Gedachten, wenn dieser zu denkende Inhalt, die gesellschaftliche Praxis, das Denken allemal einschließt? Wie kann

das Denken sich als Subjekt einem Objekt (Gegenstand) gegenüber verhalten, wenn dieses Objekt sich zugleich als Subjekt gegenüber dem Denken verhält?

Schmied-Kowarzik formuliert dieses Vermittlungsproblem der beiden Subjekt/Objekt-Prozessreihen von Praxis und Theorie primär aus der Perspektive einer Selbstrechtfertigung der materialistischen Theorie aus dem 'Anderen', der Praxis, 'ohne sich dabei als Theorie aufzugeben'. (Vgl. S.210 f) Er sieht darin ein Hauptanliegen seiner Arbeit. Gleichwohl geht dieser Teil m.E. kaum über eine Formulierung des Problems hinaus.

Sich weitgehend auf das Rekonstruktions-Anliegen zurückziehend will Schmied-Kowarzik zeigen, daß sich bereits bei Marx, in der 'Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt', dem Schlußkapitel der ökonomisch-philosophischen Manuskripte von 1844, erste Überlegungen zu einer dialektischen und materialistischen Selbstbegründung dialektischer und materialistischer Theorie finden. Ergänzt wird dieser Teil durch einen interessanten Einblick in die bisher weitgehend unbeachtet gebliebene materialistische Hegelkritik des späten Schelling. Dieses, auch für die Naturdialektik relevante Defizit ist nicht zuletzt eine Folge epigonaler Autoritätsgläubigkeit gegenüber den zu Gurus verbogenen Marx und Engels, die Schellings Spätwerk entweder nicht kannten - gilt wohl für Marx - oder mit ihm nur wenig anzufangen wußten - gilt für Engels.

Für eine Selbstbegründung materialistischer Dialektik, so Schmied-Kowarzik, reiche eine geschichtsmaterialistische Darstellung der Rückgebundenheit von Denken und Bewußtsein an die gesellschaftliche Praxis, wie sie von Marx und Engels in der 'Deutschen Ideologie' geleistet werde, nicht aus. Die Begründung aus der gesellschaftlichen Praxis müsse sich vielmehr im Medium des Denkens selbst vollziehen. Der Marxschen Hegelkritik hingegen ließe sich entnehmen, daß materialistische Dialektik sich selbst begründen könne, indem sie »in materialistischer Kritik die Entfremdung der idealistischen Dialektik aufdeckt und in dialektischer Aufhebung dieser Entfremdung ... sich die Dialektik in ihrer wahren und wirklichen Gestalt aneignet.« (S.218) So habe Marx zunächst einen 'doppelten Fehler' bei Hegel aufgedeckt:

1. Hegel faßt den dialektischen Prozeß als reine immanente Gedankenbewegung, als Selbsterzeugung des Bewußtseins, zu-sich-selbst-Gelangen des absoluten Geistes. Er vermag in dieser Bewegung nicht den wirklichen Prozeß der gesellschaftlichen Praxis zu erblicken. Er kann daher auch nicht erkennen, daß das einzig Wirkliche am Denken das Denken selbst ist, daß das Denken wirkliches Bewußtsein des gesellschaftlichen Menschen ist und solcherart eine menschliche Produktiv- bzw. Wesenskraft.

Die idealistische Verabsolutierung des Denkens zur Wirklichkeit schlechthin hat gleichfalls Schelling zurückgewiesen, wenn er auseinanderlegt, es könne nicht kritisiert werden, daß der Inhalt der Philosophie nur Gedanken seien, wohl aber sei andererseits unannehmbar, daß der Inhalt dieser Gedanken nur Begriff bzw. Begriffe seien. (vgl. S.255)

2. Hegel habe Vergegenständlichung mit Entfremdung identifiziert - Konsequenz der idealistischen Verklärung von Wirklichkeit zu Begrifflichkeit. Aufhebung der Entfremdung bedeute daher Aufhebung des Vergegenständlichten und dessen Einholen in den Begriff. Dieser Vorgang der Aufhebung der Entfremdung bleibt jedoch, wie Marx aufzeige, ein Akt innerhalb des sich selbst entfremdeten Denkens. Die Vermengung von Vergegenständlichung und Entfremdung im Begriff der Entäußerung bewirke also, daß in der Aufhebung der Entfremdung das entfremdete Denken bei sich selbst bleibt.

Diesen 'Fehlern', so Schmied-Kowarzik, stelle Marx zwei 'Errungenschaften' gegenüber:

1. Hegel habe, wenngleich in entfremdeter Gestalt, für den geschichtlich-gesellschaftlichen Prozeß der Praxis die Struktur der doppelten Negation (der Aufhebung des Widerspruchs und der Aufbewahrung des in ihm Herausprozessierten) nachgewiesen. Um nun nicht hinter dieses Niveau des Prozeßdenkens und der Kritik zurückzufallen, müsse über eine einfache Negation der hegelschen Philosophie hinausgegangen werden. Die bloße Negation des sich als alle Wirklichkeit setzenden Denkens leistet allenfalls eine abstrakte, inhaltslose Zurückweisung desselben und eine Verabsolutierung materiell sinnlicher Unmittelbarkeit. Die äußerliche Kritik gerät daher in den Widerspruch, sich einerseits im Medium des Denkens zu artikulieren, andererseits dem Denken selbst die ihm eigentümliche Wirklichkeit zu bestreiten. Es gelte hingegen, vermittelt über eine Kritik des Versuchs, eine 'positiv von sich selbst beginnende' materialistische Theorie zu begründen, durch Negation mithin, zu einer Aneignung des in der Philosophie in entfremdeter Form vergegenständlichten Reichtums menschlichen Denkens zu gelangen. (Vgl. S.221) In der Negation der Negation des von sich selbst entfremdeten philosophischen Denkens sieht Schmied-Kowarzik jene, sich im Medium des Denkens vollziehende Bewegung, innerhalb derer die Selbstbegründung materialistischer Dialektik sich vollzieht.
2. Hegel habe in seiner Logik - die insgesamt den Beweis erbrächte, daß das Denken für sich nichts ist - in entfremdeter Form den gesamten Ertrag der Geschichte der geistigen Arbeit der Philosophie zusammengefaßt, jene für jeden Inhalt gültigen Abstraktionsformen, Begriffe, Denkformen und logischen Kategorien. Durch eine als Negation der Negation vollzogene Kritik der Logik könne dieser Reichtum als Produkt eines selbstbewußten Denkens angeeignet werden.

Schmied-Kowarzik umreißt abschließend die Problem-Konstellation einer Selbstbegründung materialistischer Dialektik wie folgt:

»Da die Selbstbegründung der materialistischen Dialektik gerade nicht, wie die Hegelsche Dialektik, sich aus sich selbst vollziehen kann, sondern sich aus 'ihrem' Anderen, der gesellschaftlichen Praxis, begründet weiß, gleichzeitig aber daran festhalten muß, daß ihre Begründung nicht unvermittelt gegeben ist, sondern nur im Medium ihrer selbst als Theorie erfolgen kann, ergibt sich daraus eine prinzipiell doppelte dialektische Struktur. Die gesellschaftliche Praxis als das Übergreifende über sich und ihr anderes, die Theorie, kann sich ihrer selbst als das Übergreifende nur bewußt werden durch eine sie ausdrückende Theorie, vermittelt über die gesellschaftlich bewußten Subjekte; aber die Theorie, die das Übergreifende der gesellschaftlichen Praxis ausdrücken soll, muß - ohne sich als Theorie aufgeben zu können und zu dürfen - sich an sich selbst als von der gesellschaftlichen Praxis übergriffenes Moment begründen - sonst fallen Theorie und Praxis wieder auseinander. Für sich aber kann weder die gesellschaftliche Praxis jemals sich als das Übergreifende explizieren noch die Theorie ... je die gesellschaftliche Praxis einholen.« (S.255)

Schmied-Kowarziks Darlegung der Problematik einer Selbstrechtfertigung materialistischer Dialektik wirft zahlreiche Fragen auf. Was bedeutet überhaupt 'Selbstbegründung' für eine Philosophie der Praxis; für ein Denken mithin, das sich gerade darin verwirklicht, daß es sich als (reines) Denken aufgibt? Wie vermag sich ein Denken, das gleichsam von sich selbst Abstand nehmen muß, um sich im Bewußtsein bewußter, unwälzender gesellschaftlicher Praxis als Denken bejahen zu können, aus der Praxis zu begründen, »ohne von sich als Theorie zu lassen«? Was also ist eine *theoretische* Selbstrechtfertigung von Theorie

und Praxis wert - für ein Denken, welches ausspricht, daß die Theorie immer schon das Bewußt-Sein von Praxis, in Praxis begründet ist? Wenn Hegel die Wirklichkeit dem Begriff zuschlägt, dann mag ihm wohl eine Selbstbegründung des Denkens gelingen. Diese ist jedoch die Eigenlegitimation eines sich selbst noch nicht besitzenden Denkens - bei aller Vollendung, die es bei Hegel gewinnt. Denn sich selbst besitzendes Denken ist doch ein sich aus der Praxis wissendes und in die Praxis - der es solcherart ein höheres Bewußtsein gibt - übergehendes Denken. Was also bedeutet Selbstbegründung für ein sich selbst aus der Absolutheit zurücknehmen wollendes Denken bzw. - was dasselbe ist - für ein sich selbst besitzen-wollendes Denken? Muß die theoretische Selbstbegründung einer Philosophie der Praxis nicht auch etwas mit Selbstaufgabe von Selbstbegründung als bloß theoretischer zu tun haben? Muß sich daher die geforderte theoretische Selbstbegründung materialistischer Dialektik nicht im Medium praktischer Selbstverwirklichung des Denkens, im Medium der Praxis artikulieren? Ist die theoretische Selbstrechtfertigung materialistischer Dialektik überhaupt theoretisch zu leisten? Mir will scheinen, daß die Frage nach Selbstbegründung einer Philosophie der Praxis vermittelt werden sollte mit derjenigen einer Selbstbegründung gesellschaftsverändernder Praxis. Das erkenntnistheoretische Problem erschiene dann als eines der Selbstlegitimierung bewußter - d.h.reflektierter, sich zur Sprache bringender - umwälzender Praxis. Anderenfalls, scheint mir, bliebe das Denken doch nur wieder bei sich, auch wenn es beansprucht, sich aus der Praxis zu begreifen. Ich frage mich, ob Schmied-Kowarzik nicht möglicherweise zwei Problemstellungen miteinander identifiziert, die voneinander zu trennen wären. Die 'Selbstbegründung der Theorie' sollte unterschieden werden von dem 'Zur-Sprache-Bringen' einer Selbstrechtfertigung der Praxis. Hinter dieser Differenzierung steckt die Vermutung, daß einerseits die Selbstbegründung einer dialektisch und materialistisch zu sein beanspruchenden Theorie allein in bewußter gesellschaftsverändernder Praxis, in reflektierter praktischer Aufhebung der Widersprüche der kapitalistischen Industriegesellschaft (Industriekritik), erfolgen kann; andererseits diese umwälzende, »philosophisch gewordene« Praxis ihre Selbstrechtfertigung allein im Medium der Theorie zur Sprache bringen kann. Wie anders könnte verhindert werden, daß die theoretische Selbstbegründung eine bloß theoretische bliebe? Trifft es denn zu, daß die gesellschaftliche Praxis sich nicht als das Übergreifende zu explizieren vermag - eben in der Theorie, die sie doch 'übergreift'? Ich frage mich, ob Schmied-Kowarzik, wenn er die Selbstbegründung an der materialistischen und dialektischen, gleichwohl in rein theoretischer Gestalt gedachten Kritik der Hegelschen Logik festmacht, nicht möglicherweise Theorie und Praxis, deren Einheit er doch reklamiert, auseinanderreißt. Die Trennung von Theorie und Praxis (nicht zu verwechseln mit derjenigen von Kopf- und Handarbeit) ist niemals wirklich, sondern Wirklichkeit eines von sich selbst entfremdeten Bewußtseins. Wenn also die gesellschaftliche Praxis die Theorie je schon umgreift, dann gilt - losgelöst vom Selbstbewußtsein der Theorie -, daß sie immer schon die gesellschaftliche Praxis als das Übergreifende expliziert. Das sich selbst entfremdete Bewußtsein expliziert sie bewußtlos und die Leistung der Kritik besteht darin, zu Bewußtsein zu bringen, was sowieso der Fall ist.

Ist es nicht so, daß das Denken an und für sich eine materialistische Selbstbegründung überhaupt nicht zu leisten vermag? Oder so, daß in der theoretischen Selbstbegründung materialistischer Dialektik das Denken doch nur bei sich selbst bleibt, also bloß idealistisch, den Materialismus behauptend? Also so, daß eine materialistische Erkenntnistheorie die Frage nach der Selbstbegründung materialistischer Dialektik als eine Frage nach der Selbstrechtfertigung

fertigung bewußter gesellschaftlicher Praxis stellen muß? Die Frage würde dann nicht mehr lauten: Wie kommt das erkennende Subjekt an den zu erkennenden Inhalt, einen Inhalt, der das erkennende Subjekt je schon umschließt; die Frage könnte nun lauten: Wie kommt das tätige Subjekt an den zu vermenschlichenden Inhalt, an die wirklichen Gegenstände seiner bewußten Selbsterzeugung? Diese Fragestellung schiene mir durch den Versuch motiviert, die theoretische Selbstbegründung materialistischer Dialektik auf ein Zur-Sprache-Bringen unwälzender, konkret-utopisch orientierter Praxis zurückzunehmen. Denn mir scheint eine dialektisch-materialistische Selbstbegründung, die sich nur zur Sprache, zum Denken und nicht zur tätigen Konstruktion, Vergegenständlichung eines neuen menschlichen Inhalts zu bringen vermag, erneut in der Gefahr einer Vermengung von Wirklichkeit mit Begrifflichkeit zu stehen.

So wenig die Theorie die Wirklichkeit zu erreichen vermag, so wenig vermag die Theorie die Wirklichkeit als Wirklichkeit zu überschreiten. Sie kann sich selbst überschreiten, um doch nur bei sich selbst anzukommen. Sie vermag aber die Wirklichkeit im Begriff zu überschreiten, die begriffliche Wirklichkeit. In dieser Fähigkeit ist die spezifisch menschliche Produktivkraft des Denkens begründet. Auch eine materialistische Theorie vermag als Theorie nicht dem Idealismus zu entkommen. Ist Idealismus nicht der Name für die Grenze, die eigentümliche Realität aller Theorie? Besteht der Materialismus der Theorie nicht darin, daß diese sich ihres Idealismus bewußt ist, bzw. darin, daß diese ihre Wirklichkeit in bewußter gesellschaftsverändernder Praxis hat? Die Aufhebung der Entfremdung des Denkens hebt ja nicht den Idealismus des Denkens auf (nur den Idealismus des sich absolut setzenden Denkens, was ein großer Unterschied ist).

Die Wirklichkeit vermögen die Menschen allein in gesellschaftlicher Praxis zu transzendieren (und nur von hierher auch in der Theorie). Ein die Wirklichkeit praktisch überbietender Mensch aber ist ein selbstbewußter, denkender Mensch. Er hat eine Idee, ehe er sie ausführt. Das Denken des wirklichen, sich praktisch selbst erzeugenden Menschen bewirkt, daß das Transzendieren der Wirklichkeit ein bewußtes Überschreiten (ein praktisches Krisieren, Umarbeiten, Verändern) ist, also ein menschliches, dem Menschen eigentümliches Überschreiten. Praxis heißt Überschreiten. Durch die Potenz des Transzendierens im Begriff bedeutet das Denken seinerseits die Ermöglichung dieses praktischen Überschreitens - als ein menschliches.

Droht Schmied-Kowarzik das Problem der Selbstbegründung materialistischer Dialektik auf bloße Philosophie zurückzunehmen? Die theoretische Kritik - und in einem anderen Sinne spricht Schmied-Kowarzik m.E. an keiner Stelle von Kritik - bewegt nichts als Begriffe und Abstraktionen. Um etwas Wirkliches zu bewegen, muß die Theorie das intellektuelle Moment wirklichen Tätigseins sein. Die Philosophie der Praxis lebt in ihrem Anderen, in der die entfremdeten Verhältnisse wirklich aufhebenden Praxis, in der industriekritischen Bewegung.

Anmerkungen

- 1 Vgl. zu diesen Redeweisen z.B. André Gorz, *Abschied von Proletariat*, Frankfurt/M. 1981
- 2 Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Frankfurt/M. 1966, S.28. Die kritische Aufgabe einer Anwendung des historischen Materialismus auf sich selbst hat insbesondere Karl Korsch betont.
- 3 Hans-Jörg Sandkühler, *Praxis und Geschichtsbewußtsein. Studien zur materialistischen Dialektik. Erkenntnistheorie und Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1973
- 4 Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1976
- 5 So z.B. von Otto Ullrich, *Weltniveau - In der Sackgasse des Industriesystems*, Berlin 1979
Vgl. dazu meine Kritik: *Marxismus und Industriekritik*, Prokla Nr. 40, Berlin 1980, S.114-130
Oder auch: André Gorz, *Abschied vom Proletariat* ...a.a.O.
- 6 Handeln im Handeln (was soviel heißt wie: Im subjektiv-bewußten Handeln des Menschen ereignet sich immer zugleich das objektive Handeln einer apriorischen Natursubjektivität) ist ein zentraler Topos der Philosophie Schellings, insbesondere seiner Naturphilosophie. Vgl. etwa die Vorrede zum ersten Entwurf seines Systems der Naturphilosophie, in *Schriften von 1799-1801*, Darmstadt 1975, S.13. Schmied-Kowarzik ist zu danken, daß er Schelling für die aktuelle marxistische Diskussion des Naturproblems geradezu 'entdeckt'. Diese Feststellung gilt auch angesichts der Bedeutung, die Schelling für die Philosophie Ernst Blochs bekanntermaßen hatte.
- 7 Für diese Renaissance steht beispielsweise der Band 'Marxismus und Naturbeherrschung', der zu den ersten Ernst-Bloch-Tagen in Tübingen 1978 herausgegeben wurde und vor allem eines zeigt: Daß die Bloch'sche »Philosophie des möglich Neuen« von der westdeutschen Linken bis dahin noch keineswegs aufgearbeitet worden ist, deren Bedeutung aber irgendwie erahnt wird. Fortschritte diesbezüglich signalisiert hingegen der von Michael Daxner, Jan R. Bloch und Burghart Schmidt herausgegebene Sammelband des Arbeitskreises Naturqualität mit dem Titel »Andere Ansichten der Natur«, Münster 1981.
- 8 Dazu einige Literaturhinweise:
Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied/Berlin 1970. Vgl. u.a. den Abschnitt 'Der Funktionswechsel des historischen Materialismus', S. 356 ff.
Max Horkheimer: *Materialismus und Metaphysik*, in: *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt/M. 1970, S.65 ff. Dort heißt es u.a. »Keineswegs ist der Materialismus auf eine bestimmte Auffassung von Materie festgelegt, vielmehr entscheidet darüber keine andere Instanz, als die fortschreitende Naturwissenschaft selbst.« (S.86)
Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, (Hrsg. Rudolf z. Lippe) Frankfurt/M. 1974. Vgl. z.B. Vorlesung Nr. 41 und Nr. 42, Bd. 2, S. 255-279.
Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt/M. 1972. Vgl. S.30 ff.
Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt 1971. Das Buch, das dem extremen Geschichtsansatz in seiner reflektierten Form den am deutlichsten ausgeführten Ausdruck gibt. Schmidt's Buch ist - in einer ambivalenten, z.T. blockierenden, z.T. befördernden Weise - für die Diskussion des Naturproblems in der BRD von großen Einfluß gewesen. Stark von ihm beeinflusst ist z.B. der Bloch-Verriß von Helmut Reinicke, *Materie und Revolution*, Kronberg 1974, aber auch Peter Dudek, der in seinem Beitrag 'Engels und das Problem der Naturdialektik' den extremen Geschichtsansatz in der Prokla 24, Jg. 76, S.131 ff. vertritt.
Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1969, Teil I, Kap. 1 und 2, S.36-87.
Herbert Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt/M. 1973, vor allem das 2. Kapitel, *Natur und Revolution*, S.72 ff.
- 9 Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur* ... a.a.O., S.205
- 10 Vgl. Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, Seine Geschichte und Substanz*, GA Bd.7 Frankfurt/M. 1972, S.1456 ff.
- 11 Vgl. dazu ausführlich: Eberhard Rüdtenklau, *Gesellschaftliche Arbeit oder Arbeit und Interaktion*, Frankfurt/M., Bern 1982

- 12 Sehr deutlich wird dies beispielsweise an den frühen Aufsätzen Max Horkheimers, etwa in *'Traditionelle und kritische Theorie'*, Frankfurt/M. 1970.
- 13 Diese Position wird z.B. durch Friedrich Tomberg vertreten, auf dessen verbreitete Schrift *'Bürgerliche Wissenschaft, Begriff, Geschichte, Kritik'*, Frankfurt/M. 1973 ich hier hinweisen möchte.
- 14 Propagandisten, die heute ja nicht nur, wie klassisch, in der Bourgeoisie zu finden sind, sondern zunehmend in der Arbeiterschaft der entwickelten Industrienationen, die einerseits gegenüber den Arbeitern in Ländern der sogenannten Dritten Welt selbst als Bourgeois erscheinen, andererseits nicht mehr nur Verkäufer ihrer Arbeitskraft, sondern diese tendenziell gleichsam an sich selbst verkaufen, d.h. Unternehmer und Unternommene zugleich sind. Heute ist doch bereits die absurde Situation antizipierbar, wo die Arbeiter im Rahmen einer erheblich erweiterten Mitbestimmung ihre eigene Entlassung verfügen, wenn es die Rationalität der Kapitalverwertung so will ... Situation des auf die Spitze getriebenen Widerspruchs freilich, die daher nach revolutionärer Lösung schreit.
- 15 Marx, *Über F. Lists Buch 'Das nationale System der politischen Ökonomie'*, Berlin 72 VSA, S. 32f.
- 16 So vor allem in den Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie, EVA-Nachdruck, S. 310-315 und S. 582-600.
- 17 Dieser Begriff von Humanismus verweist auf Demokratie und Sozialismus. In beidem verwirklicht sich die menschliche Natur, der seiner Natur bewußt gewordene Mensch. Die menschliche Natur ist jedoch nur dann zugleich naturalisierter Mensch, wenn dieser sich in seiner Lebensgewinnung aus der Natur, der außer ihm und durch ihn hindurch prozessierenden Totalität befreit. Daher sind wahre Demokratie und wahrer Sozialismus und eine ökologisch verantwortliche, dem solidarischen Zusammenhang des Natur und Geschichte überwölbenden Ganzen gerecht werdende Praxis erst in ihrer Einheit verwirklicht.
- 18 Inwieweit Georg Lukács diesen Zusammenhang bereits gesehen hat, wird mit seinem Begriff der *'Strukturformen'*, die die Gegenständigkeit seines (des Menschen) inneren wie äußeren Lebens bestimmen«, und welche er auch mit dem Begriff der Industrie bzw. der Industriegestalt zusammenbringt, nicht ganz klar. Vgl. *Geschichte und Klassenbewußtsein ...* a.a.O., S. 272 ff, S. 304 f, S. 242 usw.
- 19 Vgl. Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, a.a.O. Alfred Sohn-Rethel setzt der pseudohistorischen Erkenntnislehre des naturontologischen Vulgärmarxismus sozusagen eine 'kantianisierte' geschichtsmaterialistische Erkenntnistheorie entgegen. Die apriorischen Formen naturwissenschaftlichen Erkennens werden als geschichtliche ausgemacht, das transzendente Subjekt als ein durch Tauschabstraktionen konstituiertes. Was bestehen bleibt, ist der kantische erkenntnistheoretische Subjektivismus. Die geschichtsmaterialistische Erkenntnistheorie Sohn-Rethels droht in negativer Fixierung auf die objektivistischen Konzeptionen des Vulgärmaterialismus (Widerspiegelungstheorien) zu verharren. Besonders deutlich tritt diese latent aporetische Konstellation bei Bodo v. Greiff in *Gesellschaftsform und Erkenntnisform* (s.u.) hervor. Eine geschichtsmaterialistische Erkenntnislehre, die Subjektivität und Objektivität von Erfahrung, Anschauung und Erkenntnis einander dialektisch vermitelt, ist von Sohn-Rethel her nicht zu gewinnen. Sie steht noch aus.
- 20 Bodo v. Greiff, *Gesellschaftsform und Erkenntnisform*, Frankfurt/New York 1976.
Rudolf W. Müller, *Geld und Geist*, Frankfurt/M. 1977.
Christine Woessler de Panafieu, *Für eine be-greifende Praxis in der Natur*, Giessen 1978. Hier sehe ich gute Ansätze für eine weitertreibende Kritik an Sohn-Rethel.
- 21 Vgl. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1974. 2. Band, S. 807 ff.