



## Geltung und Genese der Erkenntnis

### Zum Zusammenhang von Hegel'scher Kantkritik und materialistischer Erkenntniskritik

Pirmin Lang

Zitation: Lang, Pirmin (2022): *Geltung und Genese der Erkenntnis. Zum Zusammenhang von Hegel'scher Kantkritik und materialistischer Erkenntniskritik*, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*

© 2022 bei [www.kritiknetz.de](http://www.kritiknetz.de), Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Von grundlegender Bedeutung für eine Kritische Theorie der Erkenntnis ist es, eine Wechselbeziehung zwischen der Konstitution der Gesellschaft und der des Erkenntnisvermögens des Subjekts explizieren zu können. Für ein solches Unterfangen bietet sich eine Untersuchung des Zusammenhangs idealistischer und materialistischer Positionen zu Kants transzendentaler Erkenntnistheorie an. Im Zentrum für eine materialistische Erkenntniskritik werden hierfür unter anderem Konzepte von Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas und Alfred Sohn-Rethel stehen. Um allerdings diesen komplexen Sachverhalt in seinen Grundzügen zu verstehen, ist die Hegel-Exegese des Logikers Gotthard Günther besonders hilfreich, obwohl er – wie sich zeigen wird – mit einem Missverständnis über den Dialektischen Materialismus als einer Theorie der Kybernetik den Zusammenhang von *Begriff* und *Arbeit* als bereits in einem Prozess der Versöhnung verwirklicht darstellt und die Kritik am *Tauschprinzip* außen vor lässt.

Im Folgenden wird sich zeigen, dass sowohl die idealistische als auch die materialistische Kritik an der Form des Verstandes und dessen vorausgesetztes Prinzip des Dualismus, erst in ihrer gegenseitigen Bezugnahme der aufklärenden Dialektik, d.h. der vermittelnden Versöhnung von Subjektivität und Objektivität, gerecht werden kann. Dies verdeutlicht die folgende Abhandlung am Zusammenhang von Geltung des Denkens und Genese des erkennenden Subjekts.

### Geltung des Denkens und Erkenntnis

In seinem erstmals 1933 aufgrund seiner Dissertation erschienenen Buch *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik* zeigt Gotthard Günther, dass die von Hegel etablierte *Logik des Absoluten* eine Doppelthematik des Denkens expliziert: zum einen handelt es sich hierbei um das *Verstandesvermögen* als *äußere Reflexion* bzw. *Sachlogik*, die als Gegenstandskonstitution das *Sein* thematisiert, und zum anderen um eine *Reflexion in sich* bzw. *Sinnlogik*, die unter der Einheit der

*Vernunft* steht und als Prinzipienreflexion die *Bedeutung* von Sein thematisiert (vgl. Günther 1978, XVIIIIf. u. Hiltcher 2013: 43). Hegel belässt es allerdings nicht bei der *einfachen* Entgegensetzung der beiden Seiten des Logischen überhaupt, sondern vereinigt diese bekannterweise unter einer doppelten *Reflexion in sich* oder höheren Allgemeinheit: der *absoluten Vermittlung durch den Begriff* (vgl. Günther 1978: 207ff.). – (vgl. Hegel WA 5: 16f., WA 8: 77f., 84-87, 91, 121ff., 169 u. 180)

Wie der (Neu-)Kantianer Reinhard Hiltcher, der diesem Ansatz Günthers folgt, zeigt, verunmögliche hingegen laut Hegel der *gnoseologische* Ansatz der Kant'schen Erkenntniskritik neben der Grundlegung der gegenständlichen Objektivität auch die Grundlegung des Themas der *Prinzipienreflexion* anzunehmen (vgl. Hiltcher 2013: 40 f.). Die Transzendentalphilosophie besitze daher nicht die Fähigkeit, die Geltung des Wissens autonom aus dem Wissen selbst zu begründen, da dieses Wissen qua seiner Verbundenheit mit der *Gegenstandskonstitution* auf Anderes, äußerlich Gegebenes als Kontingentes und Endliches, verwiesen ist – „so scheitere die Selbstkonstitution der Geltungsfähigkeit des Wissens an der Besonderheit jedes Gegenstandes“ (Ebd.: 41). Das konkrete Subjekt als erkennendes Subjekt ist, da es sich auf ein äußeres Sein bezieht, in seiner Erkenntnis immer auf eine Kontingenz beschränkt. Doch, wie die Hegel'sche Logik zeigt, ist das Erkennen bloß ein Moment des Denkens;<sup>1</sup> durch die sinnlogische Form besitzt das Subjekt das Vermögen einer inneren Prinzipienreflexion, mit Hilfe dieser die *Selbstbezüglichkeit des Denkens* expliziert werden kann (vgl. Günther 1978: 130f.) und aber eben auch die Grundsätze für das Denken des Seins, d.h. die transzendentalen Formen, aus dem Denken selbst heraus gefordert werden können und nicht bloß wie in der Kant'schen Philosophie als ein vom sinnlichen Stoff *abstrahiertes Apriori* des verständigen Denkens vorausgesetzt werden. – (vgl. Hegel WA 3: 184f., WA 8: 54f., 61ff., 84 u. 112-122)

## Zur Genese der Erkenntnis

Günther hat gezeigt, dass die Logik der Äußerlichkeit nur ein Moment des Denkens ist. Günther plädiert daher für die Überwindung dieser *traditionell-zweiwertigen Logik* von Subjekt und Objekt oder Begriff und Sein und etabliert dahingegen eine *dreiwertige Logik*, in der sich nun nicht mehr Subjektivität und Objektivität dualistisch gegenüberstehen, sondern in einen Vermittlungszusammenhang mit einer dritten metaphysischen Entität treten: der des *Reflexionsprozesses* des Denkens (vgl. Günther 1978: 36-42).

Der Reflexionsprozess als dritte metaphysische Entität kann einerseits eine reine Funktion des Denkens im Subjekt sein, die aber zugleich als vom konkreten Subjekt unterschieden gedacht werden muss. Andererseits versteht Günther in seinem erstmals 1957 erschienen Buch *Das Bewußtsein der Maschinen* den Reflexionsprozess im Sinne der kybernetischen Theorie als ein *mechanisches Gehirn* einer Maschine: in der Funktionsweise einer Maschine finde ein eigengesetzlicher Prozess statt, der nicht einfach auf Naturkausalität reduziert werden, aber zugleich auch keinen Charakter eines Ichs annehmen könne (vgl. Günther 1963: 49 u. 36). Damit verwirkliche die Kybernetik nun den bereits

---

<sup>1</sup> Günther verweist in diesem Zusammenhang auf den Unterschied von *Erkennen* im Sinne Kants und dem *reinen Denken* in der Hegel'schen Logik (vgl. Günther 1978: 105). – Nochmal zusammenfassend: Die Erkenntniskritik Kants thematisiert nur ein bestimmtes Denken der Äußerlichkeit und damit nur ein Moment des Denkens überhaupt. Wohingegen das absolute Denken aus „drei Stellungen des Denkens zur Objektivität“ besteht: die objektivistische Thematik der Äußerlichkeit, die subjektivistische Thematik der Innerlichkeit und die absolute Vermittlung zwischen diesen beiden Thematiken, vgl. ebd.: 43.

von Hegel aufgestellten Gedanken, „daß die Reflexion wesentlich ein *Realprozeß* ist [...], wenn systematisch versucht wird, Bewußtseinsprozesse in Analogieform auf Maschinen zu übertragen“ (Ebd.: 95.) Hierin drücke sich schließlich auch endgültig der *dialektische Materiebegriff* aus (vgl. ebd., S. 97).

Der Dialektische Materialismus geht ebenso von einem unabhängig von der Subjektivität und der Objektivität bestehenden realen Reflexionsprozess aus. Meint allerdings die Kybernetik im Sinne einer Verwirklichung der Vernunft, dass die Menschen mittels technologischen Maschineneinsatzes Denkgesetze in die Objektivität implementieren könnten (vgl. ebd.: 70f.), so unterscheidet sich diesbezüglich die Vorstellung des Dialektischen Materialismus zum Teil erheblich: Zum einen wird der Reflexionsprozess nicht als Mechanismus materialisiert und zum anderen zeigt er, dass sich der Realprozess der Reflexion von der Bewusstseinsreflexion des Menschen entfremdet hat und somit die „Gebilde des objektiven Geistes“ eine Eigengesetzlichkeit angenommen haben (Vgl. ebd.: 105).

In den nächstfolgenden Abschnitten dieser Abhandlung wird diese Entfremdung im Zusammenhang mit zwei Reflexionsprozessen der *Gebilde des objektiven Geistes* gedacht. Es handelt sich hierbei um zwei dialektisch ineinander vermittelte Prozesse, die als ein gemeinsamer *Funktionszusammenhang moderner Gesellschaften* erscheinen: zum einen um den *Arbeitsprozess* der Menschengattung, durch den sich diese von der Naturnotwendigkeit befreit, und des Weiteren um den Prozess der *Tauschabstraktion* warenproduzierender Gesellschaften, der dem Arbeitsprozess den entfremdeten Charakter verleiht, indem schließlich gesellschaftlich herbeigeführte Notwendigkeiten herrschen.<sup>2</sup>

Eine *Materialistische Erkenntniskritik* geht nun davon aus, dass die entfremdeten Gebilde des objektiven Geistes – der verselbstständigte Funktionszusammenhang in der gesellschaftlichen Welt – das Erkenntnisvermögen konstituieren: im Sinne der Marx'schen Theorie bestimme das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein (vgl. Marx MEW 13: 9). Denn es besteht, wie Alfred Sohn-Rethel in *Warenform und Denkform* richtig feststellt, zwar die Gewissheit, dass „die Möglichkeit theoretischer Objekterkenntnis logisch unmittelbar“ ist, „aber diese logische Unmittelbarkeit berechtigt nicht dazu, auf eine genetische Unmittelbarkeit zu schließen.“ (Sohn-Rethel 2018: 84) Die materialistische Erkenntniskritik ist sich daher mit dem Deutschen Idealismus zumindest im Vorwurf einig, dass die Kant'sche Theorie ein Erkenntnissubjekt *an sich* abstrakt voraussetze.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Die Vorstellung eines *gesellschaftlichen Funktionszusammenhangs aus Arbeitsprozess und Prozess der Tauschabstraktion* ist vom Marx'schen Gedanken der „organischen Zusammensetzung des Kapitals“ abgeleitet, der die Wechselbeziehung der „Wertzusammensetzung“ und der „technischen Zusammensetzung des Kapitals“ ausdrückt (vgl. Marx MEW 23: 640). Doch ganz im Sinne Theodor W. Adornos wird die Zusammensetzung vom „technischen Stand der Produktivkräfte“ und der „Abstraktheit des Tauschwertes“ nicht bloß in der Sphäre der Ökonomie angenommen, sondern als ein alle Lebensbereiche bestimmender gesellschaftlicher „Funktionszusammenhang“ (vgl. Adorno GS 8: 13f.).

<sup>3</sup> Bereits Fichte widerspricht in *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* im Sinne der Transzendentalphilosophie dieser Kant'schen Voraussetzung: Eine Erkenntnistheorie, die davon ausgeht, dass alles Seiende durch Erkenntnistätigkeit konstituiert ist, darf kein einziges Sein – und damit eben auch nicht das Bewusstsein oder das Ding als unabhängiges Sein – als vor aller Konstituierung der Erkenntnistätigkeit annehmen; ansonsten verfallt die transzendente Betrachtung dem Dogmatismus, den sie selbst zur Begründung der eigenen Theorie kritisiert (vgl. Fichte 2017: I, 120f).

## Transzendente Erkenntnisstruktur und Realprozess der gesellschaftlichen Arbeit

Jürgen Habermas stellt in Anlehnung an Marx in *Erkenntnis und Interesse* dar, dass das Subjekt der Weltkonstitution nicht das transzendente Bewusstsein ist, wie Kant voraussetzt, sondern der Arbeitsprozess der konkreten Menschengattung, durch den sie ihr Leben reproduziert (vgl. Habermas 1970: 38).

Marx nennt die Arbeit eine „von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.“ Die Arbeit wird somit als „ein Prozeß zwischen Mensch und Natur“ begriffen, der „dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht“ gegenübertritt (Marx MEW 23: 57 u. 192).<sup>4</sup>

Ähnlich wie Günthers Hegel-Exegese den Reflexionsprozess unterschieden von Subjektivität und Objektivität als dritte metaphysische Sphäre offengelegt hat, so stellt Marx die Arbeit als einen Prozess, der nicht unter reiner Objektivität oder reiner Subjektivität subsumiert werden kann, dar (vgl. Günther 1963: 106f.). Dieser *Realprozess der Arbeit*, so Habermas, erschaffe zum einen die Welt der Produkte und begründe zum anderen die erkenntnistheoretischen Kategorien (vgl. Habermas 1970: 39) Bereits Adorno verweist darauf, „daß die Erkenntnis eigentlich nur das wiederholt, was in dem realen Arbeitsprozeß der Menschheit immer auch schon da ist.“ (Adorno 1995: 260) In dieser Darlegung, dass also der reale Prozess der gesellschaftlichen Arbeit einerseits den Stoffwechsel reguliert und andererseits eine Welt konstituiert, nimmt in der materialistischen Theorie die *Arbeit* statt Kants *transzendente Apperzeption* (vgl. Kant WA III/IV: B 131-136) oder Hegels *Begriff* (vgl. Hegel WA 6: 260-269) den Stellenwert der *Synthese* ein (vgl. Habermas 1970: 43f.).<sup>5</sup>

Die Menschheit sei also, so Habermas, durch den Mechanismus der Menschwerdung charakterisiert und nicht durch eine *invariante* transzendente Ausstattung. Wie auch bereits Alfred Schmidt im Kapitel *Die Auseinandersetzung von Gesellschaft und Natur und der Erkenntnisprozeß* seines 1962 veröffentlichten Buches *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* verdeutlicht, kann es aus materialistischer Perspektive eine fixe transzendente Erkenntnisstruktur nicht geben, da sie eben vom Realprozess der Arbeit abhängt, der wiederum in sich selbst, durch ständige Veränderung der Produktivkräfte, eine Reflexion durchläuft (vgl. ebd.: 41f. u. Schmidt 1993: 107-124). Die Formung der Objekte wird nicht mehr wie im transzendentalen Idealismus an den *a priori* im Verstand vorliegenden Kategorien, sondern letztlich an der *geschichtlich*-produktiven Betätigung des realen Reflexionsprozess der gesellschaftlichen Arbeit an der Natur zu beweisen gesucht (vgl. Habermas 1970: 47f. u. Schmidt 1993: 69f.).

---

<sup>4</sup> Zum Begriff des Stoffwechsels von Mensch und Natur vgl. Schmidt 1993: 74-90.

<sup>5</sup> Unter anderem Adorno verweist auf den unterschiedlichen Begriff der *Synthese* in der Kant'schen und Hegel'schen Philosophie: bedeutet bei Kant Synthesis ausschließlich, dass das Mannigfaltige der Anschauung von *außen* her unter eine Einheit der kategorialen Funktion der transzendentalen Apperzeption gebracht und somit überhaupt erst zu einem Objekt konstituiert wird, so meint Synthesis bei Hegel zudem eine Vermittlung von Gegensätzen durcheinander, die aufgrund der Prinzipienreflexion „von *innen* her nun in ihrer Identität bestimmt werden“ (Adorno 1995: 298; Hervorhebung P.L.).

## Selbstbezüglichkeit des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses

Um die Position einer materialistischen Erkenntniskritik zu verdeutlichen, stellt Habermas eine Analogie zwischen der Marx'schen Theorie und Fichtes idealistischer Konstruktion vom absoluten Ich, teilbaren Ich und teilbaren Nicht-Ich auf (vgl. Habermas 1970: 54). Bereits Fichte kritisierte ähnlich wie Hegel Kants Voraussetzung eines ursprünglichen Selbstbewusstseins: das Ich und die Objektwelt werden vielmehr erst durch die *Selbstbezüglichkeit der freien Tathandlung des absoluten Ichs* gesetzt.<sup>6</sup>

An Stelle dieser idealistischen Vorstellung geht eine materialistische von einer *Tathandlung eines gesellschaftlichen Subjekts* aus. Die Identität des Bewusstseins und das Erkenntnisvermögen der arbeitenden Subjekte bilden sich in Abhängigkeit vom Realprozess der gesellschaftlichen Arbeit, dem historischen Entwicklungsstand der Produktivkräfte, der auch die Objektivität durch Produktion formt.

Hierin zeigt sich letztlich eine *Selbstbezüglichkeit des Systems der gesellschaftlichen Arbeit*, da es zwar zunächst ständig das Resultat der Arbeit vergangener Generationen ist, und somit die gegenwärtigen Subjekte des Systems von der Gesamtheit der vergangenen Subjekte *gesetzt* werden. Doch zugleich gehören die gegenwärtigen Subjekte auch zu jenem Realprozess der Arbeit, durch den sie konstituiert worden sind, da sie selbst Anteil an der Produktion haben und diese fortführen. Entgegen der Tathandlung eines absoluten Ich geht Habermas von der Produktion des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses aus, der zum einen das gesellschaftliche Subjekt – das teilbare Ich – bestimmt und zum anderen die diesem gegenüber produzierte Umgebung – das teilbare Nicht-Ich – hervorbringt. Dieses gesellschaftliche Subjekt, so Habermas weiter, sei wiederum konstitutiv für das erkennende Subjekt: „Die Identität des Bewußtseins, die Kant als Einheit des transzendentalen Bewußtseins verstanden hat, ist *erarbeitete* Identität.“ (Ebd.: 55)

Hinsichtlich der Terminologie Gotthard Günthers ist daher die gesellschaftliche Arbeit als ein Reflexionsprozess aufzufassen, der in der Bearbeitung des *äußerlichen* Materials der Natur die Produkte herstellt. Zugleich steht die *erarbeitete* Identität des Bewusstseins des erkennenden Subjekts in einem konstitutiven Zusammenhang mit dem Reflexionsprozess der gesellschaftlichen Arbeit. So meint auch Adorno, „[...] daß die Erkenntnistheorien überhaupt ihrer objektiven Gestalt nach eine Art Reflexion des Arbeitsprozesses sind; [...] in dem Sinn, daß das Bewußtsein dadurch, daß es *auf sich selbst reflektiert*, dabei notwendig an einen Begriff von Rationalität gerät, wie er gleichzeitig der Rationalität der Arbeitsprozesse – nämlich der arbeitsteiligen, planend sich einem Naturmaterial gegenüber verhaltenden Prozesse – nun einmal entspricht.“ (Adorno 1995: 261; Hervorhebung P.L.)

Die formgenetische Bestimmung der Erkenntnis des Subjekts darf jedoch nicht ausschließlich auf die gesellschaftliche Arbeit reduziert werden (vgl. Habermas 1970: 58). Eine solche *einseitig fortschritts-optimistische* Betrachtung bezieht nicht die sonstige Marx'sche Analyse und Kritik von *Herrschafts-*

---

<sup>6</sup> Fichtes Argumentation in *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* ist, dass, wenn das Ich in sich zurückkehrend seiner selbst bewusst wird, bereits ein Ich voraus bzw. zugrunde liegen muss, auf das es zurückverweist. Damit ist das Selbstbewusstsein nicht ursprünglich, sondern wird aus dem Ich erst abgeleitet, wobei wiederum gilt, dass die Gewissheit des Ichs erst durch das Selbstbewusstsein erlangt werden kann. Das Ich werde daher durch den *Akt des Selbstbewusstseins* selbst konstruiert. Zugleich setzt das Ich ein Nicht-Ich, da nur in der Entgegensetzung zu einem äußerem Relat überhaupt ein Selbst bestimmt werden kann (vgl. Fichte 2017: I, 96-110).

und Ideologieförmigkeiten mit ein. Unter anderem Günther ist ein solcher Fortschrittsoptimismus vorzuwerfen, da er bei seiner Beschränkung des Dialektischen Materialismus auf eine Theorie der Kybernetik *Begriff* und *Arbeit* als bereits in einem gemeinsamen Reflexionsprozess verwirklicht begreift (vgl. Günther 1963: 106ff.). Im nächsten Abschnitt wird dahingegen ein weiterer Realprozess der Reflexion dargestellt, der dem der gesellschaftlichen Arbeit entgegensteht und ebenfalls die Erkenntnisformen des Subjekts präformiert: der der *Tauschabstraktion*.<sup>7</sup> Bedeutet die Arbeit als Reflexionsprozess für die Menschen eine Befreiung von der Naturnotwendigkeit, so der Reflexionsprozess der Tauschabstraktion eine Herbeiführung von Beherrschung und Entfremdung des Individuums durch eine *zweite*, allerdings gesellschaftlich in Gang gesetzte und daher auch aufhebbare, *Natur* (vgl. Lukács 1923: 94-97 u. Adorno GS 1: 355f.).<sup>8</sup>

## Selbstbezüglichkeit der Wertform im Realprozess der Tauschabstraktion

Warenproduzierende Gesellschaften haben laut Marx'scher Theorie eine Tauschabstraktion und die dazugehörige Warenform zur Grundlage. Waren sind Produkte, die in einem Austauschverhältnis zueinander stehen und daher sich aus einem *Gebrauchswert* und einem *Wert* zusammensetzen.

Der abstrakte Wert einer Ware – im Gegensatz zum sinnlich konkreten Gebrauchswert – entspringt aus dem Austauschprozess von Waren. Bereits anhand der einfachen Warenform, bei der das Geld noch nicht als allgemeines Äquivalent zwischen den verschiedenen Waren vermittelt, wird dies deutlich. Bei einem Austausch von zwei sich unterscheidenden Waren bedarf es einer *Relation*, welche die Beziehung dieser sonst unterschiedenen Waren herstellen kann. Das Gleiche, der abstrakte Wert, worin die Waren verglichen werden können, gehört nicht zu den stofflich verschiedenen Produkten, sondern muss von außen erst hinzugefügt werden (vgl. Marx MEW 23: 49-56). Doch diese *Wertabstraktion* der Waren geschieht nicht im Sinne einer *subjektivistischen Wertlehre* durch das Bewusstsein der beteiligten Akteure, sondern durch den Prozess des Austauschs selbst.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Anhand einer Dialektik der Sittlichkeit zeigt Habermas, wie der Realprozess der Arbeit innerhalb einer kapitalistischen Warenproduktion mit dem Prozess des Klassenantagonismus vermittelt ist (vgl. Habermas 1970: 84). Habermas verweist zwar darauf, dass der Klassenantagonismus auf die „disproportionale Aneignung des Mehrproduktes“ innerhalb der Produktionsweise beruht, bleibt aber dennoch bei seinen Ausführungen über den Reflexionsprozess der gesellschaftlichen Herrschaft auf dem Standpunkt der sozial-empirischen Sphäre des Klassenverhältnisses stehen. Die Emanzipation von dieser Herrschaft könne sodann durch herrschaftsfreie Kommunikation im gesellschaftlichen Verkehr herbeigeführt werden (vgl. Ebd.: 72). Jedoch ist es aus Sicht einer *materialistischen Transzendentallehre* ein methodischer Fehler oder „falscher Soziologismus“, wenn Habermas die formgenetische Bestimmung des erkennenden Subjekts von einer solchen sozial-empirischen Sphäre ausgehend analysiert, da die genutzten empirischen Sachverhalte selbst schon in den Bereich der Konstitution durch die kategoriale Funktion des reinen Verstandes fallen (vgl. Adorno 1995: 254ff.). Genau wie der Reflexionsprozess der Arbeit nicht in Objektivität aufgeht, sondern eine eigengesetzliche Funktion aufweist, die von der tatsächlich konkreten Arbeitstätigkeit, unterschieden werden muss, so muss ein Reflexionsprozess für den Bereich der Herrschaft unabhängig von den sinnlich-empirischen Tatsachen expliziert werden, die diesen vielmehr verschleiern als offenlegen.

<sup>8</sup> Für eine weiterführende Auseinandersetzung mit dem Konzept einer *zweiten Natur* bei Adorno vgl. Rath 2020.

<sup>9</sup> Eine *subjektivistische Grenznutzentheorie* leitet den ökonomischen Wert aus dem *Prinzip einer Wahlhandlung* der in der Ökonomie Beteiligten ab. Wohingegen eine *materialistische Wertlehre* den Wert aus einem *Äquivalenzpostulat*, das auf der gesellschaftlichen Verkehrsform des Tausches aufbaut, entspringen lassen will (vgl. Backhaus 1970: 137-141 u. Sohn-Rethel 2018: 151).

In dieser *selbstbezüglichen Realabstraktion des Tauschvorgangs* erblickt die materialistische Erkenntniskritik Alfred Sohn-Rethels einen Reflexionsprozess, der in der klassischen Logik mit ihrer Dichotomie von Dingen und Bewusstsein nicht aufgeht und sich als eine eigenständige Sphäre erweist (vgl. Sohn-Rethel 2018: 66). Sowohl an der subjektivistischen Werttheorie als auch an der transzendentalen Erkenntnistheorie beanstandet er ähnlich wie Günther, die bloß zweiwertige Logik von reiner Subjektivität und reiner Objektivität. Somit geht Sohn-Rethel davon aus, dass es in einer warenproduzierenden Gesellschaft neben dem bereits dargestellten Realprozess der gesellschaftlichen Arbeit, der die Menschengattung aus dem Zwang der Natur befreit, eben jenen Realprozess der Tauschabstraktion gibt, der die Menschen in ein gesellschaftlich hergestelltes Zwangsverhältnis einbindet.

## Transzendente Erkenntnisstruktur und Reflexionsprozess der Tauschabstraktion

Sohn-Rethel meint wie Habermas, dass die *Bewusstseinsstufen der Reflexion* im Zusammenhang mit einem geschichtlichen Realprozess der Reflexion stehen.<sup>10</sup> Anders als Habermas betrachtet aber Sohn-Rethel das Verhältnis der reinen Verstandeskategorien nicht zum Reflexionsprozess der gesellschaftlichen Arbeit, sondern zum Reflexionsprozess der Tauschabstraktion warenproduzierender Gesellschaften. Bereits George Thomsons *Die ersten Philosophen* und Friedrich Engels geschichtsmaterialistische Stufentheorie der Menschheitsentwicklung zeigen, „wie das zivilisierte Denken von seinen frühesten Zeiten bis in unsere Gegenwart vom Warenfetischismus beherrscht“ ist (Thomson 1961: 254 u. vgl. Engels MEW 21: 168-171).

Die Spuren der Tauschabstraktion im Denken weist Sohn-Rethel<sup>11</sup> exemplarisch an den im Folgenden dargestellten Verstandesbegriffen und Kategorien des metaphysischen Denkens nach:

1) Mit dem Aufkommen des Geldes als Erscheinungsform der Tauschabstraktion und der damit stattfindenden „Verdopplung der Ware in Ware und Geld“, d.h. der Manifestation eines äußeren Gegensatzes von der Ware als *qualitative* Naturgestalt und dem Geld als *quantitative* Wertgestalt<sup>12</sup>, kommt

---

<sup>10</sup> Vgl. Habermas 1970: 29. – Bereits Fichte wies in *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* nach, dass das theoretische Ich durch einen *Prozess der Reflexion* zu einem höheren Bewusstsein aufsteigen und dadurch seiner eigenen Setzung des Nicht-Ich einsichtig werden kann. Bei dieser Reflexion durchläuft das Ich mehrere Bewusstseinsstufen, wobei es sich auf jeder nächst höheren Stufe unabhängiger und freier von aller Bestimmung durch Gegenstände begreift um schließlich alle bisher vermeintlich selbstständigen Sachen aus seiner eigenen *freien Tathandlung* hervorgehend zu erfassen (vgl. Fichte 2017: I, 243f.).

<sup>11</sup> Für Sohn-Rethel wird das Denken „von der Tauschabstraktion nicht unmittelbar betroffen, sondern erst, wenn ihm ihre Resultate in fertiger Gestalt gegenüber treten, also erst post festum des Werdegangs der Dinge“ (Sohn-Rethel 2018: 226). – An dem hier von Sohn-Rethel geschilderten Sachverhalt ist allerdings problematisch, dass er bei seiner Darlegung der Konstitution des Denkens durch die Tauschabstraktion einen unbestimmten Begriff des Denkens verwendet, obwohl dieses Konstitutionsverhältnis nur für die besondere *sachlogische* Form des Denkens, die *Reflexion in anderes* der Erkenntnistätigkeit gilt. Sohn-Rethel bewegt sich an jener Stelle noch auf der Ebene der klassischen Logik und sieht nicht die Hegel'sche Differenzierung von *Denken überhaupt als doppelte Reflexion in sich* von Sach- und Sinnlogik und der Erkenntnis als bloß einer bestimmten Form des Denkens, vgl. Anm. 1.

<sup>12</sup> Die dialektische Einheit von Wert und Gebrauchswert des *Doppelcharakters der Ware* führt auf der Stufe der reinen Wertgestalt des Geldes dazu, dass die Wertform der Ware *entäußert* wird: die innere Dialektik, also die aufeinander bezogene Korrelation von Gebrauchswert und Wert innerhalb der Ware, wird über einen äußeren Gegensatz dargestellt. So *erscheint* diese Dialektik auf doppelte Weise: zum einem im *Geld*, das die Erscheinungsform des *Wert-Momentes* ist, und zum anderem in der *Ware*, die das *Gebrauchswert-Moment* darstellt (vgl.

es überhaupt erst zum grundlegenden philosophischen *Dualismus von Akzidenz und Substanz* bzw. der Kant'schen *Entgegensetzung von Inhalt und Form* (vgl. Sohn-Rethel 2018: 246f. u. 266f.A).

2) Darauf aufbauend besteht ein *Begründungszusammenhang von mathematischem Denken und der Quantität durch Tauschabstraktion*: Eine im Akt des Tauschvollzuges entstandene Tauschgleichung löscht die zum Gebrauchswert gehörenden und untereinander nicht vergleichbaren Mengenbestimmungen der Waren – wie Gewicht, Stückzahl oder Mengeneinheiten – aus. Diese „benannten Quantitäten“ werden somit in der Tauschgleichung durch eine „unbenannte Quantität“ ersetzt. Es handelt sich hierbei um eine Quantität schlechthin, die keinen Bezug auf jegliche Art von Qualität aufweist. Diese aus dem Tauschprozess entsprungene „abstrakte Quantität“, d.h. der Wert, haftet nicht den Dingen oder dem Bewusstsein der Subjekte an, sondern dem Reflexionsprozess der Tauschabstraktion selbst. Genau „diese absolute, von Qualität überhaupt ‚abgelöste‘ Quantität relationaler Natur“ liegt nun wiederum, so Sohn-Rethel, „dem reinen mathematischen Denken als Formbestimmtheit zugrunde“. Es sei daher kein Zufall, dass in der Menschheitsgeschichte das mathematische Denken in dem Moment auftaucht, „in dem der Warentausch zur tragenden Form der Vergesellschaftung wird.“ (Ebd.: 242)

3) Auch die transzendente Erkenntniskategorie der Kausalität als eine *strikte Form des Kausalbegriffs*, die laut Kant lediglich als *formales Ursache-Wirkungs-Prinzip* zur Bestimmung der Gegenstände überhaupt zu Grunde gelegt werden muss (vgl. Kant WA III/IV: B 232-256) und darüber hinaus nichts über die *wirklich-inhaltliche* Ordnung der Gegenstände aussagt, hat seine Wurzel laut Sohn-Rethel letztlich in der Tauschabstraktion. Denn zunächst ist der Umstand, so Max Horkheimers Kritik, „daß wir ohne Kausalität einheitliche Erfahrung uns nicht denken können, noch lange kein Grund, das Kausalgesetz als einen objektiven und *a priori* gültigen Satz auszusprechen.“ (Horkheimer GS 10: 80) Der Begriff der Kausalität wird von Kant daher ausschließlich *abstrakt bestimmt* und nicht *in sich begriffen*. Dahingegen erachtet Friedrich Engels die objektive Kategorie der Kausalität bereits materialistisch – allerdings noch von der „*Tätigkeit des Menschen*“, d.h. dem Realprozess der Arbeit her begründet (Engels MEW 20: 497f.). Für Sohn-Rethel wiederum ist die Kausalität in ihrer Formbestimmtheit als *strikte* Kausalität viel mehr eine Konsequenz aus der zeitlichen und räumlichen Trennung von *Tausch- und Gebrauchshandlung*: Ist mit Tauschhandlung eine bloße Besitzübertragung von Waren gemeint, so darf zu diesem Zeitpunkt kein Gebrauch der Waren stattfinden, wohingegen während des Gebrauchs der Waren kein Tausch. Läuft die Zirkulation der Waren im öffentlichen Bereich des Marktes – als Raum der Tauschhandlung – ab, so kommen die Gebrauchshandlungen wie Produktion und Konsumtion ausschließlich in den Privatsphären der Warenbesitzer zum Tragen (vgl. Sohn-Rethel 2018: 68-73). Somit liegt für Sohn-Rethel die von Kant formalistisch zum *Apriori* erhobene Kausalität in der Besitzübertragung der reinen Tauschhandlung, in der keine materiell-stoffliche Veränderung stattfinden darf, begründet.

4) Ähnlich lassen sich nach Sohn-Rethel die für die Objektwelt strukturgebenden *reinen Anschauungsformen der transzendentalen Ästhetik*<sup>13</sup> auf eine *abstrakte Bewegung der Tauschhandlung*

---

Backhaus 1970: 141-149). Die Vermittlung zwischen konkretem Gebrauchswert und abstraktem Wert, die in der Warenform einer kapitalistischen Produktionsweise der Gesellschaft vorherrscht, erscheint sodann als abstrakter Dualismus zwischen *konkretem Stoff* in Gestalt der Ware und *abstrakter Form* in Gestalt des Geldes (vgl. Postone 2005: 184).

<sup>13</sup> In der Transzendentalphilosophie Kants sind diese strukturgebenden Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit, durch die der unbestimmte amorphe Stoff, die unstrukturierte und chaotische Materie der Anschauung, in eine



zurückführen. Denn in dem Vollzugsakt des Warentauschs findet ausschließlich die rein gesellschaftliche Änderung der Waren in ihrem Besitzverhältnis statt. Dies geschieht in eindeutiger raumzeitlicher Geschiedenheit von Veränderungen des physischen Bestandes der Waren, die in der Sphäre der Gebrauchshandlung stattfinden. Dadurch, dass nun eine jegliche Gebrauchshandlung in dem Vollzugsakt des Warentauschs eliminiert wird, werden Raum und Zeit zu eben jenen *historisch-zeitlosen* Bestimmungen von *abstrakter Zeit* überhaupt und *abstraktem Raum* überhaupt, wie sie Kant als reine Anschauungsformen in der *transzendentalen Ästhetik* aufrichtet (vgl. Sohn-Rethel 2018: 99).

## **Zur Beschränkung des Denkens auf die äußere Reflexion der Sachlogik**

Sohn-Rethels Ausführungen implizieren, dass die bereits von Hegel kritisierte Beschränkung des Denkens auf *bestimmtes* sachlogisches Denken, wie es von der Erkenntnis vollzogen wird, auf den Reflexionsprozess der Tauschabstraktion gründet. Dieser Zusammenhang verdeutlicht sich anhand von Sohn-Rethels Darlegung des Verhältnisses von *Kopf- und Handarbeit* innerhalb des Produktionsprozesses.

Dabei zeigt er, dass die Naturwissenschaft, mit der Kant sich in unmittelbaren Einklang befindet, im Grunde reine Kopfarbeit bedeute, die von der Handarbeit losgelöst sei. Dies lasse sich aus dem Herrschaftsverhältnis des warenproduzierenden Kapitalismus herleiten. Im *vorkapitalistischen* Handwerk bestand eine Einheit von geistiger und körperlicher Arbeit, die allerdings mit der Industrialisierung im Kapitalismus eine Scheidung erfuhr. Im Prozess der Produktivkraftsteigerung, der von der Konkurrenzsituation der Unternehmen untereinander abhängt, kommt es durch den technischen Einsatz von Arbeitsmaschinen schließlich zur Trennung von Kopf- und Handarbeit (vgl. Sohn-Rethel 2018: 53ff.).

Da nun durch die technische Entwicklung, auf Grundlage der Mehrwertakkumulation des Kapitalismus, in der industrialisierten Produktion die geistige Arbeit zunehmend von den in der Funktionsweise liegenden Denkgesetzen der Maschinen übernommen wird, ist der beteiligte Arbeiter nur noch auf seine Handarbeit zurückgeworfen. Zugleich etablierte sich zeitgleich zu dieser Trennung der Produktionsvorgänge von der menschlichen Arbeit die *universelle Naturwissenschaft*, die für sich eine unabhängig von aller praktischen Anwendung *reine Gültigkeit* beansprucht (vgl. Schmidt 1993: 93-102 u. Sohn-Rethel 2018: 56ff.). Sohn-Rethel sieht darin einen Begründungszusammenhang zwischen der Wirklichkeit und der Wissenschaft und kommt zu dem Ergebnis, „daß die aus der Kantschen Erkenntnistheorie fließende These, wonach die Grundkategorien der quantifizierenden Naturwissenschaft von jedweden Elementen der Handarbeit grundsätzlich unableitbar sind, auf Wahrheit beruht.“ (Sohn-Rethel 2018: 57)

Aus der Scheidung der formgebenden geistigen von der sinnlich körperlichen Arbeit manifestiert sich sogleich der Dualismus von Subjekt und Objekt beziehungsweise Form und Inhalt. Kants dualistische Philosophie, die ausschließlich mit der *traditionell-zweiwertigen Sachlogik* arbeitet, bietet also eine

---

räumliche und zeitliche Ordnung eingebunden wird. Durch diese reinen Anschauungsformen gäbe es überhaupt erst ein Nach- und Nebeneinander der sinnlichen Eindrücke (vgl. Kant WA III/IV: B 40-45 u. B 48-53).

korrekte Ableitung des mit der kapitalistischen Produktionsweise tatsächlich verknüpften und auf die Tauschabstraktion aufbauenden Dualismus von Kopf- und Handarbeit. Aber eben diese formgenetischen Bedingungen für die geltungstheoretische Wahrheit des Dualismus untersucht Kant nicht, sondern setzt sie voraus (vgl. Adorno GS 6: 178f.). Wie Adorno in seiner *Kritik des logischen Absolutismus* vor allem anhand der Phänomenologie Edmund Husserls aufweist, führt genau diese Trennung von *Kopf- und Handarbeit* letztlich zur idealistischen *Verabsolutierung des Geistes* (vgl. Adorno GS 5: 83).

Hegels Idealismus hatte die Kant'sche Erkenntniskritik als abstraktes Denken kritisiert, das lediglich eine bestimmte Form des Denkens ausmacht, nämlich die *äußere Reflexion* der *Sachlogik*. Hegel erweiterte daher den Begriff des Denkens um eine zweite und dritte Stellung zur Objektivität – der *Reflexion in sich* und der doppelten *Reflexion in sich*. Die Hegel'sche Dialektik ist somit zwar für das Begreifen der Geiststruktur von Nutzen, aber erst auf Grundlage der Marx'schen Theorie kann die Genese der von Hegel kritisierten Beschränkung des Denkens auf die traditionell-zweiwertige Sachlogik nachvollzogen werden. Die Reduktion des Denkens auf die klassische Logik scheint also in einem gesellschaftsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem Aufkommen des Reflexionsprozess der Tauschabstraktion der zweiten Natur zu stehen (vgl. Lukács 1923: 141f. u. Adorno 1995: 264).

## **Identitätsprinzip und irreduzibler Prozesscharakter**

Grundlegend für den Widerstreit zwischen idealistischen und materialistischen Theorien ist ihr gemeinsamer Ausgangspunkt bezüglich des Prinzips der Identität, von dem aus beide auf verschiedene Weise ein *absolut Erstes*, das alle letzten ursprünglichen Prinzipien in sich enthalten sollte, begründen. Im Idealismus findet eine *Hypostasierung des Geistes* statt, wenn davon ausgegangen wird, dass der Geist das Sein konstituiere; in der materialistischen Vorstellung, dass das Sein das Bewusstsein bestimme, hingegen eine *Hypostasierung der Natur*. Der Materialismus gebe, so Günther, „dem Stoff ein metaphysisches Übergewicht über die Form. Tut man das aber, so begeht man wieder den alten Fehler des Idealismus, nur diesmal mit umgekehrten Vorzeichen.“ (Günther 1963: 108)

Die Dialektik Adornos kritisiert genau jenes Identitätsprinzip und betrachtet dahingegen das Verhältnis von Denken und Sein als *korrelativ*: das gesellschaftliche Sein und das Bewusstsein produzierten sich vielmehr wechselseitig (vgl. Adorno 1995: 30, 224f. u. ebd. GS 6: 161). Diese Reziprozität vom Konstituierenden und Konstituierten bzw. von Subjekt und Objekt sei letztlich irreduzibel und lasse sich nicht durch ein absolut Erstes fundieren, sondern unterliege einem Prozesscharakter: „Subjekt und Objekt: dieser Unterschied selber ist nichts ein für allemal generell Vorgegebenes, sondern er fällt in die *Geschichte*, und er ist in seinen verschiedenen Stufen selber geschichtlich bestimmbar.“ (Ebd. 1995: 247) Adorno stellt diese *geschichtlich-dynamische* Korrelation in seiner Vorlesung *Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘* und in *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* implizit ausschließlich an der sachlogischen Thematik des Denkens dar (vgl. ebd.: 240f. u. ebd. GS 5: 150ff.). Bei der *Reflexion in sich* einer Sinnlogik besteht allerdings auch gar kein solches Begründungsproblem in der Wechselwirkung von Form und Inhalt, da das Denken bei der Prinzipienreflexion sich selbst zum Inhalt hat. Im Bereich der Erkenntniskritik als Form der Sachlogik schaut dies anders aus, da der Inhalt etwas Transzendentes gegenüber dem Denken ist. Somit kommt es dazu, dass die transzendentalen Kategorien der Erkenntnis als das Konstituierende und das gesellschaftliche Sein – d. h. der

Funktionszusammenhang der beiden Reflexionsprozesse der gesellschaftlichen Arbeit und der Tauschabstraktion – als das Konstituierte, sich wechselseitig bestimmen.<sup>14</sup>

## Korrelation von Geltung und Genese der Erkenntnis

Aus dem Bisherigen geht hervor, dass das Denken, wenn es sich selbst thematisiert, zwar aus sich selbst heraus Geltung beanspruchen kann, aber in seiner abstrakten Form der klassischen Logik innerhalb der Erkenntnis auf einen formgebenden Funktionszusammenhang der beiden dialektisch ineinander vermittelten Reflexionsprozesse der gesellschaftlichen Arbeit und der Tauschabstraktion verwiesen ist.

Der *gesellschaftliche Arbeitsprozess* bedeutet für die Menschheit eine stetige Weiterentwicklung der Emanzipation von den Naturzwängen: es handelt sich letztlich um einen „Selbsterzeugungsakt der Menschengattung“ (Habermas 1970: 66). Durch die fortwährende Produktivkraftsteigerung in jenem Prozess kommt es zu einer anwachsenden technischen Verfügungsgewalt über die Natur. Wie bereits mit Verweis auf Günther anhand der kybernetischen Theorie dargelegt wurde, wird beim Reflexionsprozess der gesellschaftlichen Arbeit deutlich, dass stetig mehr Denkgesetze in das ursprünglich transzendente Sein implementiert und Naturgesetze zurückgedrängt werden. Aufgrund dessen wagt Günther auch einen *technikoptimistischen* utopischen Ausblick: Denn „damit [...] ist die prinzipielle Möglichkeit gegeben, daß das Sein eines Tages so befragt und technisch so behandelt werden kann, daß als Resultat dieser Bemühungen der Gegenstand eine reflexive Gesetzlichkeit zeigt, also genau dieselbe Gesetzlichkeit, die das Subjekt auszeichnet. Einem solchen Sein aber braucht man das Denken schon gar nicht mehr beizubringen. Es denkt implizit schon selber. Man braucht in ihm dann nur noch diejenigen speziellen Reflexionen hervorzurufen, die als 'Antwort' auf menschliches Denken gelten können [...]“ (Günther 1963: 75)

Bedeutet der Prozess der gesellschaftlichen Arbeit eine Befreiung des Menschen aus dem Naturzusammenhang, so schränkt der *Reflexionsprozess der Tauschabstraktion* diese zugleich ein. Innerhalb von warenproduzierenden Gesellschaften hat sich mit der Tauschabstraktion ein Prozess entwickelt, der eine zweite Natur aufrichtet, durch die die Menschengattung erneut – allerdings jetzt gesellschaftlich hergestellten – Zwängen unterliegt: Das „Tauschverhältnis beherrscht infolge seiner Dynamik die gesellschaftliche Wirklichkeit, wie etwa der Stoffwechsel den pflanzlichen und tierischen Organismus weitgehend beherrscht.“ (Horkheimer GS 4: 199) Die Herrschaft des Tauschs drückt sich letztlich in Form von kapitalistischer Ausbeutung und existenziellen Nöten des Menschen aus, die nicht aus einem Mangel an Rohstoffen aus dem Stoffwechselprozess mit der *ersten* Natur

---

<sup>14</sup> So wie der Inhalt einer jeden Erkenntnis nicht als ein *Ansich* verabsolutiert werden darf, so dürften auch die abstrakten Begriffe des *Transzendentalen* nicht als unabhängig vom Inhalt verabsolutiert werden. Beide Momente der Erkenntnis sind eben irreduzibel aufeinander bezogen (vgl. Adorno 1995: 235-241). Exemplarisch hätten sich daher zwar die Raum- und Zeitvorstellungen der transzendentalen Ästhetik erst mit der Entwicklung bestimmter *objektiver* Eigentumsverhältnisse herausgebildet, aber dieser empirische Untersuchungsbereich, aus dem die Formen abgeleitet werden, setze wiederum Raum und Zeit als konstitutive Funktionen des *Subjekts* bereits voraus. Kant habe nun allerdings dieses reziproke Verhältnis einseitig nach dem *subjektiven* Pol hin abstrakt aufgelöst (vgl. ebd.: 340-350).

resultieren, sondern aus einer gesellschaftlichen Verteilung des Reichtums der *zweiten* Natur – die auf dem Wertprinzip der Tauschabstraktion beruht.

Die *Korrelation von Genese und Geltung des erkennenden Subjekts* wird vor allem am Verhältnis zwischen dem gesellschaftlichen Funktionszusammenhang und der Kant'schen Gleichsetzung von Gegenstandskonstitution und Geltungsprätention deutlich. Wie bereits gezeigt wurde, kritisiert Hegel, dass die Transzendentalphilosophie nicht die Fähigkeit besitze, die Geltung des Wissens autonom aus dem Wissen selbst zu begründen, sondern dies nach Kant immer auch zugleich als Gegenstandskonstitution verstanden werden müsse. Das Problem hierbei ist, dass bisher angenommen wurde, dass zur Gegenstandskonstitution ein dem Denken transzendenter Inhalt gegeben ist. Was aber Günthers *Metaphysik der Kybernetik* nahelegt, ist, dass durch den Reflexionsprozess der gesellschaftlichen Arbeit der bisher als kontingentes Sein angenommene Inhalt zunehmend mit reflexiven Denkgesetzen ausgezeichnet wird. Durch diese fortwährende Durchsetzung von Denkgesetzen und Zurückdrängung von Naturgesetzen nähert sich das Erkenntnisvermögen zunehmend daran, dass das Denken in der Sphäre der Sachlogik sich selbst – wie bereits in der Sinnlogik – zum Inhalt hat.

Damit ist aber sodann die Möglichkeit gegeben, dass – zumindest im Bereich der *kulturellen*, der menschlich gestalteten *Welt* – die Gegenstandskonstitution der Geltungsprätention entspricht. Allerdings weist an dieser Stelle der Begriff des Arbeitsprozesses im Sinne eines *Zivilisationsprozesses* – als Werden zwischen Natur und Vernunft – über einen bloß *technisch-produktiven* Begriff der Arbeit hinaus und zielt auf die Idee der praktischen *Verwirklichung der Vernunft* ab (vgl. Hegel WA 2: 22, WA 20: 465f. u. Marcuse 1974: 56f.).

Im Sinne einer Kritischen Theorie darf jedoch diese Idee der Verwirklichung der Vernunft nicht, wie im bisherigen Zivilisationsprozess der Industriegesellschaft, als Beherrschung der Natur durch die zum absoluten Gegensatz zu ihr sich etablierende Vernunft aufgefasst werden, sondern als Versöhnung mit der Natur (vgl. Adorno/Horkheimer 1987: 55 u. 64 ff.). Denn die immanente Bestimmung der Vernunft bestehe gerade darin, dass sie „mit Natur identisch und nichtidentisch, dialektisch ihrem eigenen Begriff nach“ sei (Adorno GS 6: 285), d.h. als *sittliche Vernunft* das Andere und als *instrumentelle Vernunft* zugleich Moment der Natur ist.

Was also Günthers *Metaphysik der Kybernetik* vernachlässigt, ist, dass jener scheinbar progressiven Entwicklung des realen Reflexionsprozesses der Gesellschaft zugleich der Prozess der Tauschabstraktion, durch den in der kulturellen Welt heteronome Naturgesetzmäßigkeiten *zweiter* Art implementiert werden, als Entgegensetzung innewohnt. Diese bürgerliche *Antinomie* vom Fortschritt des *Subjektivität* durch menschliche Arbeit einerseits und der Ohnmacht gegenüber ihrer verdinglichten und vergegenständlichten Welt der Waren als Resultat des blindwirkenden Tauschprinzips andererseits, drückt sich in einem widersprüchlichen Erkenntniszugang des Subjekts zum Ganzen aus: die Auffassung der Welt zum einen als Willen und Vernunft und zum anderen als bloßen Naturmechanismus, der außerhalb der Gestaltung eines einheitlichen, selbstbewussten Willens liegt (vgl. Adorno 1995: 176 u. Horkheimer GS 4: 181). Die zerstörende Beherrschung der Natur durch das abstrakt berechnende und ordnende Verstandesdenken steht letztlich in Beziehung zum Prozess der Tauschabstraktion.

Passend dazu plädiert Sohn-Rethel implizit für die *Aufhebung* des Reflexionsprozesses der Tauschabstraktion und der *Umsetzung* einzig des Reflexionsprozesses der gesellschaftlichen Arbeit

(vgl. Sohn-Rethel 2018: 256A Anm. 4). Erst mit der fortwährenden Implementierung der Denkgesetze im Sein durch den Prozess der gesellschaftlichen Arbeit als objektiven Geist und der Aufhebung der Tauschabstraktion als gesellschaftlichen Naturzwangs *zweiter* Art, kommen die Hegel'schen Sätze „*Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig*“ (Hegel WA 8: 47) zur Entfaltung. Eine autonome Geltung des absoluten Wissens innerhalb der Sphäre der Erkenntnis des Subjekts hängt somit von der geschichtlichen Entwicklung des gesellschaftlichen Funktionszusammenhangs ab.

## Resümee

Aus den bisherigen Ausführungen wurde deutlich, dass das Verständnis über die *Beziehung von der Geltung und der Genese der Erkenntnis* erst durch die wechselseitige Inbezugsetzung der idealistischen und materialistischen Kritik an Kants Erkenntnistheorie zu erlangen ist.

Zu Beginn der Abhandlung wurde mit Hilfe Gotthard Günthers Hegel-Exegese dargestellt, wie Kants Transzendentalphilosophie aus Hegels Perspektive kritisiert und idealistisch aufgehoben wird: dem *abstrakten Verstandesdenken der Erkenntnis*, das einer zweiwertigen Sachlogik zwischen Subjektivität und Objektivität verhaftet ist, wird lediglich ein bedingtes, gegenstandskonstitutives und kein absolut gültiges Wissen attestiert; wohingegen die Hegel'sche *Logik des Absoluten* mit einer dreiwertigen Logik arbeitet, in der mit der Etablierung des Reflexionsprozesses als dritte metaphysische Entität über den klassischen Dualismus hinausgegangen wird und letztlich zur Sachlogik eine Sinnlogik hinzutritt, was eine *autonome Geltung des Wissens* aus sich selbst bedeutet.

Im nächsten Schritt wurde wiederum die *Genese der Erkenntnis* mit Hilfe der materialistischen Erkenntniskritik von Habermas, Schmidt und Sohn-Rethel nachverfolgt. Im Gegensatz zum Idealismus wird der abstrakte Verstand des Erkenntnisvermögens durch einen gesellschaftlichen Funktionszusammenhang, der sich aus den Teilprozessen der *gesellschaftlichen Arbeit* und der *Tauschabstraktion* warenproduzierender Gesellschaften zusammensetzt, bestimmt gedacht.

Ausgehend von Adornos Überlegungen zur *Korrelation von Geltung und Genese* konnte im Anschluss gezeigt werden, dass eine autonome Geltungsprätention des erkennenden Subjekts innerhalb des Funktionszusammenhangs warenproduzierender Gesellschaften nicht möglich ist, da in diesem nicht ausschließlich der Realprozess der gesellschaftlichen Arbeit wirkt, sondern zudem der Prozess der Tauschabstraktion, der zum einen Zwänge zweiter Natur herbeiführt und des Weiteren das Denken so präformiert, dass es auf die abstrakte Verstandeslogik reduziert bleibt.

Zugleich ergaben sich hieraus Überlegungen bezüglich des Geltungsanspruchs der Erkenntnis im Zusammenhang mit der *Idee als Verwirklichung der Vernunft*. Denn in einer Gesellschaft, in der der Prozess der Tauschabstraktion aufgehoben wäre und einzig der der gesellschaftlichen Arbeit wirken würde, würden die Gegenstandskonstitution durch die kategoriale Funktion des Verstandes und die absolute Geltung des Wissens zusammenfallen, da das bisherige Etwas als Äußeres der *Reflexion in Anderes* der Erkenntnis durch den Arbeitsprozess stetig mit Denkgesetzen ausgestattet werden würde und somit das Denken sich perspektivisch innerhalb der Sachlogik selbst zum Gegenstand haben könnte. In dieser ausschließlichen Verwirklichung der Vernunft ohne die Herrschaft des Tauschprinzips wären letztlich der Hegelsche *Begriff* – als absolute Vermittlung von Subjektivität und

Objektivität – und die gesellschaftliche *Arbeit* – als Synthesis der subjektiven Natur des Menschen und der objektiven Natur seiner Umgebung – beides Momente ein und desselben Reflexionsprozesses, der die *praktische* Genese und die *theoretische* Geltung innerhalb des Erkenntnisvermögens des Subjekts versöhnen könnte.

## Literatur

Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften in 20 Bänden, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.:

- GS 1: „Die Idee der Naturgeschichte“ (1932), in: Philosophische Frühschriften, 2. Aufl. 1990, S. 345-365.
- GS 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie (1956), 3. Aufl. 1990.
- GS 6: „Negative Dialektik“ (1966), in: Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit, 6. Aufl. 2003, S. 7-412.
- GS 8: „Gesellschaft“ (1966), in: Soziologische Schriften I, 1972, S. 9-19.

Adorno, Theodor W. (1995): Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘ (1791), in: Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Bd. 4, hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.

Adorno, Theodor W. u. Max Horkheimer (1987): „Dialektik der Aufklärung“ (1944/1969), in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Bd. 5: ‚Dialektik der Aufklärung‘ und Schriften 1940-1950, hg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin S. Noerr, Frankfurt a. M., S. 13-238.

Backhaus, Hans-Georg (1970): „Zur Dialektik der Wertform“, in: Alfred Schmidt (Hg.): Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt a. M., 2. Aufl., S. 128-152.

Engels, Friedrich: Marx-Engels-Werke in 44 Bänden, Berlin:

- MEW 20: „Dialektik der Natur“ (1925), 1962, S. 305-620.
- MEW 21: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“ (1884), 1975, S. 25-173.

Fichte, Johann G. (2017): Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), hg. v. Wilhelm G. Jacobs, Hamburg [Philosophische Bibliothek Bd. 246], (zit. n. I. H. Fichtes Ausgabe).

Günther, Gotthard (1963): Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik, Krefeld/Baden-Baden, 2. erw. Aufl.

Günther, Gotthard (1978): Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik, Hamburg, 2. Aufl.

Habermas, Jürgen (1970): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1970.

Hegel, Georg W. F.: Werk-Ausgabe in 20 Bänden, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl M. Michel, Frankfurt a. M.:

- WA 2: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ (1801), in: Jenaer Schriften 1801-1807, 1989, S. 7-138.
- WA 3: Phänomenologie des Geistes (1807), 1989.
- WA 5: Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch (1812/1831), 1976.
- WA 6: Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik (1813/1816/1831), 2014.
- WA 8: Enzyklopädie (I) der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik (1817/1830), 2017.
- WA 20: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (1832), 1986.

Hiltscher, Reinhard (2013): „Gegenstandsbegriff und funktionale Reflexivität in Kants Transzendentaler Deduktion“, in: Dieter Hüning, Stefan Klingner u.a. (Hg.): Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants, Berlin/Boston, S. 40-61.

Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften in 19 Bänden, hg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin S. Noerr, Frankfurt a. M.:

- GS 4: „Traditionelle und Kritische Theorie“ (1937), in: Schriften 1936-1941, 1988, S. 162-216.
- GS 10: „Geschichte der deutschen idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel“ (1925/26), in: Nachgelassene Schriften 1914-1931, 1990, S. 11-165.

Kant, Immanuel (WA III/IV): Kritik der reinen Vernunft (1781/1787), in: ders., Werk-Ausgabe in 12 Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M., 1974.

Lukács, Georg (1923): Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Berlin.

Marcuse, Herbert (1974): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied/Berlin [Soziologische Texte, Bd. 40].

Marx, Karl: Marx-Engels-Werke in 44 Bänden, Berlin:

- MEW 13: „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“ (1959), 1971, S. 3-160.

- MEW 23: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1 (1867/1890), 1974.

Postone, Moishe (2005): „Antisemitismus und Nationalsozialismus“ (1979), in: ders.: Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen, hg. v. Barbara Fried, Olaf Kleist u.a., Freiburg.

Rath, Norbert (2020): Adornos Konzept einer ‚zweiten Natur‘, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft. Link: <https://www.kritiknetz.de/kritischetheorie/1472>

Schmidt, Alfred (1993): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Hamburg, 4. Aufl.

Sohn-Rethel, Alfred (2018): Gesammelte Schriften, Bd. 4.1: Geistige und körperliche Arbeit. Theoretische Schriften 1947-1990, hg. v. Carl Freytag, Oliver Schlaudt u.a., Freiburg/Wien.

Thomson, George (1961): Die ersten Philosophen. In: ders.: Forschungen zur altgriechischen Gesellschaft, Bd. 2, Berlin 1961.