

Leidmair war, um je ein Beispiel vorzustellen, mit den Problemstellungen der Künstlichen Intelligenz (KI) im Hintergrund bei Platon und Heidegger der Frage nachgegangen, wie Transzendenz innerhalb eines Denkens möglich ist, das »alle kontingenten Einzelfakten dieser Welt ontologisch«, d.h. »operational« geschlossen (151) aufzuheben sucht. Die menschliche Fähigkeit, sich zu transzendieren, rückt Blumbergers Studie über »Das Arbeitsvermögen als Ort der technologischen Formation« in den Mittelpunkt. Gegenüber dem auf »starre, kollektive, mechanische Regulierungsweise« (23) ausgerichteten Subjekt der Fließbandproduktion das – mit Leidmair – im System der »maschinellen« Geschlossenheit des Heideggerschen »Mann« (152, 165) verharrt, zeichnet sich das »nachfordistische Arbeitssubjekt« durch »Autoadaptation an sich stets verändernde Bedingungen der Leistungsverausgabung« aus. Dieses Subjekt ordnet sich einem »szientisierte(n)« Arbeitsvermögen unter, das von Spezialisten in einem interdisziplinären Projekt (unter Einschluß der Philosophie) erzeugt worden ist. Vorausgegangen ist diesem Prozeß eine kognitionswissenschaftliche »Herstellung« der »Strukturen des Denkens« und des zu »Wissenden« (230f., 228). Blumberger (vgl. 228) verweist in diesem Zusammenhang auf die Thesen von *Wipograd/Flores*, die auf Heideggers Freisetzung des Subjekts aus den Zwängen der Bewußtseinsphilosophie zurückgreifen (vgl. *Argument* 185, 127ff., und 187, 473).

Blumbergers Text endet mit einem Blick auf Woody Allens Leonard Zelig, dessen »Eigensinn es ist, seinem Gegenüber zu gleichen« und der damit zum Prototyp eines »ganzheitliche(n) Zugriff(s) auf den Menschen« (233) wird. Ähnlich wie Zelig's »Eigensinn« – einst Residuum des *Selbst*, das mit drakonischen Strafen gebrochen werden mußte, jetzt aber unter dem Vorzeichen der »Individualisierung« als »Selbstanpassung, Selbstverantwortung, Eigeninitiative, Zeitsouveränität« (ebd.) zum kostenlosen Produktionsfaktor werdend – droht auch die gesellschaftliche Alternative zum Kapitalismus zur willkommenen Ressource zu werden. Der neurotechnische Zugriff auf die Sehnsucht nach dem »Paradies«, nach der »Geborgenheit und Sicherheit in staatlichen wie natürlichen Ordnungsganzheiten« (73) – so hatte *Bodo Kensmann* das »sogenannte Leib-Seele-Problem« (74) rückübersetzt –, läßt dies ebenso erahnen wie die ironisch-provokative Replik von *Dietmar Nemeth* auf die Schreckensvisionen vom technologisch formierten Leben. Sind es nicht »gerade technisches Wissen und technische Möglichkeiten«, die »vierversprechende Perspektiven« bieten, »nachdem der Heimathafen der Ideologie in weite Ferne gerückt ist« (176)?

**Akerma, Karim: Der Gewinn des Symbolischen.** Zur Ableitung von Naturtheorie aus dem gesellschaftlichen Sein in der Tradition kritischer Theorie seit Marx. Lit-Verlag, Münster, Hamburg 1992 (374 S., br., 58,80 DM)

Angesichts jahrelangen Schweigens zum Thema einer materialistischen Naturtheorie ist man neugierig gestimmt, wenn eine Arbeit mit diesem Titel publiziert wird. Obwohl sie nicht explizit auf die Debatte um internalistische oder externalistische Erklärung in der diachronen Wissenschaftstheorie Bezug nimmt, entwickelt sie auf der Grundlage einer kritischen Darstellung materialistischer Ansätze der Naturtheorie eine Position, die externalistische Erklärungsansätze dezidiert abweist.

Akerma bestimmt materialistische Naturtheorie als Beschreibung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, dessen Produkt die Industrie sei. Dieser Prozeß gilt ihm als Distanzierung von der Natur. Natur werde hier als gesellschaftlich konstituierte begriffen, ihr Modus sei die Technik. Entsprechende Vorstellungen unterstellt er Marx, Borkehaus, dem frühen Horkheimer, Bloch und Sohn-Rethel. Gesellschaft werde dabei als eine auf Geld, Ware und Austausch (13) basierende Synthesis verstanden –

so bei Marx, Lukács, dem frühen Horkheimer, Bloch und Sohn-Rethel. Zentral für die Entwicklung einer materialistischen Naturtheorie sei das Basis-Überbau-Schema, das Akerma bei Marx, Lukács, Grossmann, dem frühen Horkheimer, Bloch, der Kritischen Theorie überhaupt und bei Marcuse wiederzufinden glaubt. Ihm gilt seine Kritik ebenso wie einem vermeintlich naturgesetzlichen Verständnis der Verdichtung aus der Warenstruktur (75) bei Lukács und einem damit unterstellten mechanizistischen Gesetzesbegriff. Die Theorie Borkehaus »grenze an einen Skandal«, weil dieser behaupte, »mechanische Theorien seien nur des mechanistischen Weltbildes (wegen) erfunden worden« (93). Marcuses Theorie findet nicht so sehr Anklang wegen ihres Natur befreienden Aspekts als wegen ihrer Betonung der produktiven Einbildungskraft.

Die Rede von der Naturbeherrschung stelle eine »Perpetuierung mythischen Denkens« dar und sei anthropomorphistisch (226, 22). Daß mit der traditionellen Naturwissenschaft auch diese Vorstellung zugleich überwundert sei, werde an einem neuen Naturbild sichtbar, dessen Quintessenz Akerma im Anschluß an Prigogine formuliert: »Die neue Physik zieht die Natur als unberechenbar, spontan und nicht linear in Betracht.« (251) Außer auf die Thermodynamik rekurriert Akerma auf Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, weil diese auch außerwissenschaftlichen Verstehensleistungen Bedeutung zuspricht. Da die geistige Welt pluridimensional sei – überhaupt klagt Akerma kulturrelativistische Perspektiven ein (212) – könne es auch keine Ableitung des Bewußtseins aus dem gesellschaftlichen Sein geben. Die Theorie der symbolischen Gewinne mit ihrer Betonung der »symbolischschaffende(n) produktive(n) Einbildungskraft«, soll also die »Bestimmung des Bewußtseins durchs gesellschaftliche Sein« (14) ersetzen, weil letztere zu mechanizistisch gedacht. Cassirers Philosophie sei einzig geschichtstheoretisch zu ergänzen. Er stehe in der Tradition von Spengler, Plessner, Ortega y Gasset und Gehlen, in die Marx, weil er Arbeit und Sprache ins Zentrum seiner Theorie gerückt habe und damit als Vorläufer von Plessner und Gehlen anzusehen sei, auch einzuordnen sei« (25). Cassirers Leistungen lägen in der anthropologischen Fundierung symbolischer Formen, denn der »Gewinn des Symbolischen«, die menschlichen Abstraktionsleistungen, korrelierten der Distanzierung des Menschen von der Natur. Die Gewinne des Symbolischen seien die Arbeiten des Geistes. Der Mythos als Lebensform sei bei Cassirer Ausgangspunkt aller Entwicklung, »Mutterboden« aller Kultur, Urschicht allen Bewußtseins, Werden zur Freiheit. Aber der Kultur unterliege, so versucht Akerma die Cassirersche Philosophie zu ergänzen, noch etwas anderes, eine »treibende Kraft«. Da Nietzsche die Menschheitsentwicklung nicht aus Arbeitsteilung, Klassenbildung und Warentausch entstehen lasse, sondern Erkenntnis als »Verarbeitungsform von Furcht« (291) fasse, sei er weiter als Marx. Der Mensch setze erst seine »schöpferische Angst« und halte sie dann, nachdem er sie in die Natur projiziert habe, durch Symbole fest, als Mythos. Wissenschaft entstehe in der Folge durch Angstreduktion, was wiederum gleichbedeutend ist mit symbolischen Gewinnen, vulgo: Abstraktionsleistungen.

Da Technik und symbolische Form eine »Grundrichtung des Erzeugens« (299) gemeinsam hätten und auch Werkzeuge sich symbolischen Gewinnen verdanken, stelle Technik – anders als bei Marx –, für den sie die »Weisen an(gebe), in denen der Mensch sich gesellschaftlich auf die Natur« (14) beziehe – ein symbolisches Gefäß dar, »Katalysator und Ausgangspunkt für weitere symbolische Gewinne« (299), denn Technik sei auch Mittel der Distanzierung von Natur. Mit dieser Konstruktion, hofft Akerma, könne man die Cassirersche Philosophie erweitern und via Gehlen den Cassirerschen Idealismus vermeiden. Akerma will auch das Geld in seiner

Bedeutung für die Naturtheorie erklären, indem er es mit Simmel historisch aus sakralen Ursprüngen ableitet (16, 307). Wenn Geld solcherart »eine Objektivierung symbolischer Gewinne« darstelle, sei erneut deutlich gemacht, daß eine Ableitung des Bewußtseins aus gesellschaftlichem Sein, ganz gleich ob Manufaktur, Maschine oder Geld, unmöglich ist. Denn diese seien bloße Momente eines umfassenderen »Kulturdaseins« (308). Dem Materialismus hafte überhaupt ein prinzipieller Mangel an, wenn er auf Ökonomie sich gründen wolle, denn diese sei, wie Akerma mit Simmel betont, allererst durch Werte und Metaphysik zu begründen. Ökonomie, Kunst, Naturbeschreibung verwiesen nach Simmel »auf Tieferes und Rätselhafteres«. Auch das »Geldwesen« sei »Zweig der gleichen Formenergie« (309). Dies hat auch Konsequenzen für die Naturtheorie: »Naturtheorie und Ökonomie sind von einer einheitlichen Denkfigur umklammert.« (324) Damit allerdings kehrt Akerma sohn-rethelianisch zu dem zurück, was er Borkenau als skandalös unterstellt, zu den der Naturtheorie vorausgesetzten Weltbildern. Indem die Ökonomie als Erklärungsgrund beseitigt ist, waltet nunmehr einzig der Geist. Indem er den Materialismus vulgariisiert, um ihn abweisen zu können, gelangt Akerma selbst zu einem vulgären Idealismus und einer entsprechenden konservativen Kulturtheorie. Methodisch geht dies einher mit dem Rückgriff auf Erklärungsmuster klassischer Ontologie. Seine Anleihen bei einem erkenntnistheoretischen Relativismus, beim Positivismus und Historizismus des 19. Jahrhunderts lassen sich nur insofern mit seinen anthropo-

verändere  
naßgebl  
ist der le  
bild zu  
auf./So  
lich wür  
müßt!/A  
Im zv  
Ursprur  
Sie bezi  
Naturer  
fremdur  
Wende.  
föhrung  
Weltbil  
machen  
kultu  
resultie  
wachse  
theorie