



Vom Nutzen und Nachteil der Scholastik für den kritischen Materialismus

Rezensionsessay zu Gerhards Scheits *Mit Marx. 12 zum Teil scholastische Versuche zur Kritik der politischen Ökonomie* *

Hendrik Wallat

Zitation: Wallat, Hendrik (2022): Vom Nutzen und Nachteil der Scholastik für den kritischen Materialismus. Rezensionessay zu Gerhards Scheits *Mit Marx. 12 zum Teil scholastische Versuche zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*

© 2022 beim Autor und/oder bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Gerhard Scheit hat *Mit Marx. 12 zum Teil scholastische Versuche zur Kritik der politischen Ökonomie* eine an Gedankenreichtum geradezu übersprudelnde Studie vorgelegt. Wie der Leser aus der kurzen Notiz am Ende der Arbeit erfährt, sind Scheits Studien „im Rahmen eines größeren, nicht abgeschlossenen Projekts zur *Dialektik der Aufklärung*“ (289) entstanden; auf *Mit Marx* soll ein „*Gegen Heidegger*“ (289) folgen. Über die weitergehende Intention und den Inhalt seines Projekts lässt sich der Autor allerdings nicht weiter aus, so dass der Leser sich diese etwas mühsam selbst erschließen muss. Diese lassen sich aus seiner kurzen Vorbemerkung (vgl. 13f.) wohl dahingehend zusammenfassen, dass nach dem Ausbleiben der von Marx anvisierten revolutionären Aufhebung kapitalistischer Vergesellschaftung, dessen Kritik der politischen Ökonomie in Anschluss an Adornos *Negative Dialektik* auf die weder verwirklichte noch überholte Philosophie zurück zu beziehen sei – was der Autor dann entsprechend ausführlich auch tut.

In den ersten Kapiteln seines Buches unternimmt Scheit den Versuch, die Spezifik von Marx' Materialismus der Nicht-Identität mit allerlei Philosophiegeschichte zu erhellen und auszubauen. Im Kern nimmt er die klassische Debatte um das Verhältnis des Marxschen Materialismus zum ‚deutschen‘ Idealismus auf, wobei er, damit in der Tradition der klassischen Kritischen Theorie stehend, Marx (zu Recht) näher an Kant als an Hegel rückt (vgl. 53-59) – und ersteren beiden eine größere Nähe zur (negativen) Theologie des Judentums als zur christlichen Tradition und zur idealistischen Geschichtsphilosophie attestiert (vgl. u.a. 60-63). Beide sind von letzterer so wenig frei wie von antisemitischen

* Vgl. Scheit, Gerhard: *Mit Marx. 12 zum Teil scholastische Versuche zur Kritik der politischen Ökonomie*, Freiburg 2022. Alle Verweise im Fließtext beziehen sich auf dieses Buch.

Ausfällen, ihr Denken sperrt sich jedoch genauso gegen die totale Immanenz und Vermittlung des absoluten Idealismus wie gegen die erschlichene Versöhnung des Christentums. Kantischer Transzendentalphilosophie und Marx'schem Materialismus sind ein Block gegen jede (metaphysische und politische) Identitätsphilosophie eigen.

Scheit holt hierfür historisch weit aus und führt neue, oder doch wenigstens selten beachtete Zwischenglieder an. Hierzu nimmt er die Debatte um den Universalienstreit auf. Scheit geht zurück bis Platon, dessen Ideenlehre von der prioritären Einheit des Polis-Allgemeinen zeuge, und Aristoteles, dessen vermittelnde Metaphysik stärker von Markt und Warentausch geprägt sei (vgl. 25ff.). Die Grenze ihrer Philosophien sei ein noch fehlender Begriff von „Subjektivität“ (32) und „Selbstreflexion“ (33), denen auch keine gesellschaftliche Realität entsprach. Erste Ansätze hierzu findet Scheit bei Abaelard im hohen Mittelalter (vgl. 34ff.), dessen Philosophie über den naiven Universalienrealismus hinausgeht, ohne jedoch nominalistisch zu argumentieren. Nicht erst mit Descartes beginnt demnach das moderne Denken, sondern dieses wird bereits in den scholastischen Disputen antizipiert. Scheit diskutiert in diesem Zusammenhang besonders ausführlich Abaelards Trinitätsspekulation, wobei er ihre epistemologische Bedeutung für die (moderne) Dialektik von Subjekt und Objekt, vom Allgemeinen und Besonderen herausstellt; auch hier die Nähe zum Judentum unterstreichend (vgl. 45f.).

Diesen Ausführungen folgt eine spekulative Interpretation der Kant'schen Transzendentalphilosophie, insbesondere seines ‚Ich denke‘ und des transzendentalen Subjekts (vgl. 50ff.). Letzterem lässt Scheit eine geradezu überbordende Interpretation angedeihen – sie reicht (im Anmerkungsteil) von sprachphilosophischen (vgl. 315) und psychoanalytischen Spekulationen (vgl. 52f.) bis hin zur Deutung von Kafkas *Verwandlung* (vgl. 315f., 317) – die darin zusammenschießt, gerade die von Hegel monierte ‚Leere‘ des transzendentalen Subjekts als „philosophische[n] Brennpunkt negativer Anthropologie aufzufassen“: „Transzendentalsubjekt heißt nun einmal die Negation all dessen, was als Substanz oder Sein oder eine andere, wodurch auch immer bezeichnete Einheit in Religion und Ideologie (Natur, Gott, Materie, Geist, Struktur, Sprache etc.) der Trennung von Subjekt und Objekt geradezu zwanghaft vorangestellt oder vorausgeschickt wird. Indem es selbst als von allem Anderen Unterschiedenes nichts dergleichen enthält, ist dieses mit sich identische Ich, das lediglich aus dem ‚Ich denke‘ besteht, das imstande sein muss, alle meine Vorstellungen zu begleiten, ebenso gut als regelrechte Aufforderung zu verstehen, eine Einheit erst noch zu bilden, in der sich die Individuen reproduzieren können, ohne unmündig bleiben zu müssen.“ (59; vgl. 72) Scheit benennt allerdings im Weiteren klar, wie Kants „negative Metaphysik“ (69) der transzendentalen Ideen (vgl. 64-67) von einer „Kritik des reinen Idealismus“ (64) in Affirmation umkippt, indem sie die Ideen in der praktischen Philosophie der Wirklichkeit zuliebe hypostasiert: „Erkenntniskritik und negative Metaphysik verkommen schließlich zur politischen Theorie der bürgerlichen Freiheiten und des weltbürgerlichen Friedens, der das Unendliche zu Trost und Vertröstung, der ewige Progressus zum Sankt-Nimmerleinstag wird. [...]. Dieselbe Auffassung der Idee, die in der Kritik der reinen Vernunft Negativität ermöglicht, begründet in der Kritik der praktischen Vernunft die Ideologie des geschichtlichen Fortschritts.“ (69f.) Diese nimmt Scheit genauso treffend aufs Korn wie Kants repressive (etatistische wie naturalistische) Lösungsversuche der Freiheitsantinomie in seiner praktischen Philosophie und Geschichtsteologie des Weltmarkts (vgl. 71-76), bevor er am Ende seiner Kant-Interpretation von der *Kritik der Urteilskraft* (vgl. 72f.) ausgehend den „Übergang zum Materialismus“ (S. 76) vollzieht, der sich in Kants ‚Affizierung des Gemüts‘ durch den äußeren Gegenstand bereits anbahne (vgl. 76-79).

Scheit wendet sich im Folgenden im engeren Sinne der Kritik der politischen Ökonomie zu (vgl. 80ff.). Er versucht auf der Folie einer Konfrontation von Kants Transzendentalphilosophie mit Hegels Dialektik das ‚Wesen‘ des Wertes und der abstrakten Arbeit zu bestimmen (vgl. 89ff., 108ff.), arbeitet sich dabei an alter und neuer Marx-Lektüre ab (vgl. 82ff.), kritisiert Lukács (vgl. 113-115), wirbt wiederholt für eine kritische Rezeption von Sohn-Rethel (vgl. 86f. 115-118, 345f.) – um auf diese, doch recht umständliche, man ist zu sagen geneigt: scholastizistische Art und Weise, den Staat/Souverän als konstitutiv – als „*Apriori*“ (102) – für die Verwertung des Wertes einzuführen (vgl. 100-102, 105f., 112, 124-128). Das klingt bei Scheit, um eine Probe von seinem Duktus zu geben, dann u.a. wie folgt: „Die ‚Idee‘ der Arbeit machen nun die Marxisten als unwahre Platoniker wieder zum Urbild, während Marx selber sie in der Kritik der politischen Ökonomie gewissermaßen als eine Idee im Kantischen Sinn betrachten musste: eine notwendig anzunehmende absolute Totalität, aber – und das ist das Wesentliche, das Materialistische seiner Kritik, das über die bloße Affizierung des Gemüts durch den Gegenstand hinausgeht – unter dem quasi aristotelischen Gesichtspunkt der ‚Seele‘, die sich ernähren muss und darin der Ort der Formen ist. Das Reale an der Abstraktion Arbeitskraft, die der irrealen abstrakten Arbeit zugrunde liegt, existiert jedoch niemals ohne organisierte Gewalt, die *per se* und jederzeit damit droht, dass sich fürs Individuum die Frage der Selbsterhaltung gar nicht mehr stellt.“ (122) Es ist nicht so, dass diese hier aus dem Kontext gerissene Stelle vor dem Hintergrund der Gesamtargumentation an sich unverständlich wäre. Fraglich bleibt aber, ob das an sich recht simple Resultat der Argumentation einen derartigen Aufwand rechtfertigt, bei dem nicht immer ersichtlich ist, ob dieser argumentativ begründet ist, oder doch sich eher einer Rhetorik verdankt, über deren Sinn und Zweck sich doch wohl recht trefflich streiten ließe.

Mit dem Staat als *Apriori* kapitalistischer Wert-Vergesellschaftung geht Scheit anschließend zu deren Erscheinung als Weltmarkt über (vgl. 130ff.). Seine Argumentation hält sich nun stärker an eine immanente Interpretation der Kritik der politischen Ökonomie. Die Kategorie des Weltmarktes wird zwar auch als das Real- bzw. Konstitutiv-Werden der regulativen Idee der Kant'schen Totalität gedeutet (vgl. 131, 136), insgesamt haben wir es aber mit einem gelungenen Beitrag zur Kritik der politischen Ökonomie im engeren Sinne zu tun. Dieser hält fest, dass es zum einen erst der Weltmarkt ist, der das Real-Werden abstrakter Arbeit und somit auch den „Begriff abstrakter Arbeit“ (137) vollumfänglich ermöglicht, da er erst den „Vergleich“ (nicht „Ausgleich“) der verschiedenen nationalen „organischen Zusammensetzungen des Kapitals“ (133) realisiert, der von aller konkreten Arbeit abstrahiert. Zum anderen legt Scheit überzeugend dar, dass der Weltmarkt dennoch und gerade deswegen notwendig auf die nationalstaatliche Souveränität angewiesen bleibt (vgl. 132ff.). „Souveränität und Weltmarkt“ sind die „zwei notwendigen Seiten ein und derselben ‚Sache‘, nämlich des Kapitals“ (150; vgl. 131, 149). Sie lassen sich daher auch nicht gegeneinander ausspielen und sind doch ein Verhältnis voller Widersprüche, das immer wieder zum Versuch führt, sich dieser mit Gewalt zu entledigen. (Inner- und zwischenstaatlicher) Rassismus ist deren eine Erscheinung (vgl. 370-372), die andere der antisemitische „*Wahn der Autarkie*“ (147ff.) und der „Weltkrieg“ (144) als ‚Ausweg‘. Dargestellt wird beides von Scheit am antisemitischen Vernichtungswerk des Nationalsozialismus (vgl. 157ff.) und dem chinesischen Staatssozialismus der Gegenwart (vgl. 170ff.), wobei Scheit sehr prägnant, „das spezifisch Autoritäre, gegen die Vermittlungsformen der bürgerlichen Gesellschaft Gerichtete der chinesischen Maßnahmen“ (174) analysiert.¹

¹ Von unmittelbarer Aktualität wären diese Überlegungen auch in Bezug auf die militärische Konfrontation des westlichen Kapitalismus mit dem russischen Autarkiebestreben auf dem Boden der Ukraine. Da ich auf Scheits

Was folgt ist ein ebenso langes wie gelungenes Kapitel mit „Addenda zur Warenform der Polis und zur ‚ursprünglichen Akkumulation des Kapitals“ (179-241). Scheit zeigt dort die historische Differenz von kapitalistischer Vergesellschaftung und Polis auf, letztere als „Staat ohne Souverän“ bestimmend, deren „Warentausch ohne Wertgesetz“ (S. 194) funktioniert habe, wofür er insbesondere Platons und Aristoteles' (politische) Philosophie auf der einen und Thukydides und die Tragödien auf der anderen Seite einer ausführlichen Interpretation unterzieht. Im Weiteren geht Scheit dann der Entstehung der modernen Souveränität nach, wobei er besonders auf die Schriften von Marselius von Padua, Shakespears Dramen und natürlich Hobbes rekurriert. Die Darstellung kulminiert darin, festzuhalten, dass das Kapitalverhältnis und der moderne Staat einen qualitativen „Sprung“ (236) in der Geschichte darstellen, der nicht aus seiner Vorgeschichte abgeleitet werden kann und zur Konstitution einer sozialen „Totalität“ führt, deren spezifische Charakteristika historisch beispiellos sind bzw., dass erstmals überhaupt eine soziale Totalität wirklich wird, deren „transzendente Synthesis“ die „Verwertung des Werts“ (237) ist. Mit dieser ist für Scheit zugleich die „Bedingung der Möglichkeit von Auschwitz“ (241) genauso mitgesetzt, wie der Imperativ, dessen Wiederkehr zu verhindern und somit auch die Ermöglichungsbedingungen von Auschwitz zu überwinden.

Der „Appendix: Wie Philosophie sich dennoch nicht am Leben erhält“ (242-288) beschließt dann Scheits Studie. Dieser Appendix trägt die Züge einer langen, durchaus informativen Sammelrezension, die stets scharfsinnig argumentiert, leider aber nicht frei von einem Distinktion-Gestus ist – auf diesen werde ich abschließend zurückkommen –, welcher der vorgebrachten Kritik nicht immer zuträglich ist; sie schlägt unnötig oft in Polemik um. Weniger trifft diese Michael Heinrichs Marx' Biographie *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft* (vgl. 242-245), umso stärker dafür Jan Gerbers Studie *Karl Marx in Paris* (247-252), wobei sich der Autor dann besonders in Frank Engsters *Das Geld als Maß, Mittel und Methode: Das Rechnen mit der Identität der Zeit: Das Rechnen mit der*

(Anti-)Imperialismustheorie vom kapitalistischen Weltmarkt und der USA als seines hegemonialen Hüters nicht mehr zurückkommen werde, sei mir an dieser Stelle eine Anmerkung erlaubt: Scheit zerlegt die gängigen linken Imperialismustheorien und verteidigt die USA als Hegemon eines Weltmarktes (vgl. 145ff., 274ff.), dessen Zerstörung durch die diversen anti-imperialistischen Gegen-Hegemone die vermittelte Herrschaft der Kapitalverwertung in die offene Barbarei führt. Die Argumentation führt nicht zu einer Apologie USA (vgl. 282) und verdunkelt auch keinesfalls, dass der kapitalistische Weltmarkt die Möglichkeit der Barbarei selbst generiert (vgl. 157): also nach einer emanzipatorischen Überwindung verlangt (vgl. 147, 166). Fraglich bleibt dennoch zum einen, ob es deswegen zutrifft, dass die USA gar nicht als imperialistische Macht begriffen werden kann, oder diese nicht doch vielmehr ein dem entwickelten Kapitalverhältnis entsprechenden Imperialismus verfolgen, wie es beispielsweise Ellen M. Wood: *Das Imperium des Kapitals*, Hamburg 2016, analysiert hat. Zum anderen steht die noch entscheidendere, Scheits Argumentation frontal angehende Frage im Raum, ob wir derzeit nicht das Ende der USA als Hegemon des Weltmarktes, den Niedergang des Dollar gestützten Kapitalismus und damit einhergehend eine fortschreitende autoritäre Selbstzerstörung des Westens erleben? Wäre dem so, ist es nicht mehr möglich, die USA in jenen Gegensatz zur gegenhegemonialen Barbarei zu setzen, wie ihn Scheit konstruiert. Da nicht wenige Indizien hierfür sprechen – zur polit-ökonomischen Dimension vgl. die einiges für sich habende Analyse im *Gegenstandspunkt* Heft 2 u. 3 2022 – versagen Scheits Kategorien, die aus der Geschichte des 20. Jahrhunderts stammen, vor den Entwicklungen der Gegenwart. Dies hat nicht nur Konsequenzen für die Beurteilung der russischen Invasion in die Ukraine und der westlichen Reaktion auf diese, sondern auch für die Analyse der westlichen Gegenwartsgesellschaften, der EU wie der USA gleichermaßen. Den Scharfsinn, mit dem Scheit Chinas autoritären Staatssozialismus kritisch analysiert, lässt er bezüglich der Entwicklungen und Transformationen im Westen leider vermissen, in dessen Machtzentren nicht Wenige sitzen, die Chinas digitalen Überwachungsstaat bewundern. Dass wir in den letzten beiden Jahren eine seit dem 2. Weltkrieg beispiellose Aufrüstung und Verselbstständigung staatlicher Gewalt mitsamt einer Ausweitung technischer Überwachung erlebt haben, darüber schweigt sich Scheit genauso aus, wie über eine ebenso seit der Zerschlagung des Nationalsozialismus nicht mehr dagewesene Formierung einer autoritären Volksgemeinschaft, die es auf das autonome Subjekt abgesehen hat. Für jemanden wie Scheit, der dieses gegen Heideggeri (vgl. 265), Staatssozialismus und andere Übel durchgehend und zu Recht als emanzipatorisches Erbe bürgerlicher Vergesellschaftung verteidigt, ist es schon erstaunlich, dass ihm hierzu so gar nichts einfallen scheint.

Identität der Zeit und Ilse Bindseils *Es denkt. Für eine gesellschaftliche Definition des Geistes und ein Verzicht auf die Definition des Körpers* verbeißt und sie als Beispiele für eine Heideggerianisierung der Linken seziert (vgl. 252-272). Spannender und m.E. auch ertragsreicher als diese recht langatmigen Ausführungen ist dann wieder das abschließende Kapitel *Superimperialismus: Mit Lenin für Xi Jinping* (vgl. 273-285), das sich kritisch mit den Publikationen des US-amerikanischen Wirtschaftswissenschaftlers Michael Hudson auseinandersetzt, um ganz am Ende noch dem *Gegenstandspunkt* eine polemische Breitseite mitzugeben (vgl. 285-288).

Es ist unmöglich, Scheits Argumentation im Einzelnen zu diskutieren. Ihr überbordender Gedankenreichtum, der sich nicht zuletzt in einem über 150 Seiten dicken Anmerkungsapparat niederschlägt, der voll gelehrter Hinweise auf die Geschichte der Philosophie, die Psychoanalyse, die Literatur und die Musik geradezu überquillt, gebe Anlass für unzählige Diskussionen, die hier nicht geführt werden können, dem Buch aber zu wünschen wären. Mit anderen und einfachen Worten: Mehr an Argumenten und ‚Material‘ lässt sich in einem Buch kaum auffahren. Es muss sich daher auf eine (1) besondere Problematik und sodann (2) auf eine kritische Anmerkung zum theoretischen Fundament der Argumentation beschränkt werden.

(1) Scheit rekurriert immer wieder auf den Beitrag von Alfred Sohn-Rethel zur Kritischen Theorie. Wenn auch keinesfalls unkritisch, sieht er diesen zum einen als bedeutend an „für eine neue Adorno-Lektüre“ (86) und zum anderen, hiervon ausgehend, offenbar als systematisch ‚anschlussfähig‘. Scheit unterschlägt zwar nicht, dass Horkheimer „idionsynkratisch auf Sohn-Rethels Entwurf“ (343) reagierte. Dass dies auf einen „Hegelianismus“ (343), den stellenweise Marcuse, sicherlich aber nicht Horkheimer vertreten hat, zurückführbar sei, ist aber sicher nicht richtig und sagt überhaupt nichts darüber aus, was denn Horkheimer Adorno eigentlich geschrieben hat. Da dies für die Beurteilung von Sohn-Rethel mir nicht unerheblich dünkt, sei dies an dieser Stelle daher nachgeholt.

Sohn-Rethels Idee eine Ableitung der logischen Denkformen aus der Warenform und dem Tausch erteilte Horkheimer Adorno gegenüber in einem langen Brief vom 8. Dezember 1936 eine unmissverständliche Absage: „Soweit wir [Marcuse und Horkheimer; HW] etwas Richtiges in der Arbeit [von Sohn-Rethel; HW] finden können, sind es theoretische Ansichten, die uns allen seit langem gemeinsam sind, vorgetragen in einer akademisch eitlen und bombastischen Sprache.“ (Horkheimer Gesammelte Schriften Bd. 15, 765) Statt klarer Gedanken findet Horkheimer nur „großsprecherische Postulate“ (765), einen „trostlosen Ablauf von Sätzen mit inhaltsschweren Worten“ und die „fortwährende Versicherung, daß irgendwelche Nachweise geleistet werden müssen, nach denen irgendwelche ‚Genesen‘ aus dem Sein oder aus der Geschichte“ (766) abgeleitet werden sollen. Dies alles sei „unendlich ermüdend und uninteressant“ (766), vermutlich eine „unverdaute Erinnerung an das Phänomen der Verdinglichung, die Sohn-Rethel aus der Lektüre von Lukács geliebt ist“ (767). In summa: eine „idealistische Verbrämung“ materialistischer Erkenntnis, „nicht etwa ihre Schärfung“ (768). An Sohn-Rethel selbst schrieb Horkheimer dann am 15. März 1938, dass die „meisten“ seiner „Bedenken hinfällig werden“, wenn seine „Thesen den Charakter von Analogien zwischen

ökonomischen und Ideologischen Strukturen verlieren“ (Horkheimer Gesammelte Schriften Bd. 17, 412) würden, worauf Sohn-Rethels Deduktionen in der Tat hinauslaufen.²

Auf die Gegenwart gemünzt: Auch Scheit vermag nicht überzeugend darzulegen, wieso Sohn-Rethels Waren-Denkform-Deduktionismus von bedeutender Aktualität sein sollte. Die historische Ausführung desselben ist so wenig überzeugend wie dessen systematische Grundlage. Was diese gesamte Richtung der Denkform- und Rationalitätsableitung getroffen hat, sind in der Tat „nicht so sehr die wissenschaftliche Rationalität [...] als vielmehr Alltagskompetenzen, von denen immer schon das Überleben der Gattung abhing.“³ Damit sei nicht gesagt, dass es überhaupt keine produktiven Anschlussmöglichkeiten an Sohn-Rethel gibt. Diese liegen auf dem Gebiet der historischen Epistemologie und Wissenssoziologie, wobei jedoch der deduktive Anspruch Sohn-Rethels aufzugeben und eine ganz andere Fülle an historischer Empirie zu berücksichtigen wäre. In diesem Sinne hat Hanno Pahl eine beeindruckende Studie vorgelegt⁴, die auch Sohn-Rethel (völlig zu Recht) als Impulsgeber würdigt, zugleich aber den systematischen Anspruch seines Forschungsprogramms (nicht weniger zu Recht) qualitativ reduziert. Was dann übrig bleibt, ist nicht weniger, aber eben auch nicht mehr als die historisch-soziologische Aufklärung des genetischen Zusammenhangs von sozialen und geistigen Rationalitätsprozessen, ganz sicher aber nicht eine (schon logisch absurde) Ableitung der logisch-rationalen Denkform aus der Warenform.⁵ Scheit entscheidet sich, trotz vieler selbst vorgetragener Kritikpunkte an Sohn-Rethel, für einen anderen, m.E. längst zu Recht verbauten Weg und will dem Leser mit Berufung auf Manfred Dahlmann Aussagen wie die folgende verkaufen: Sohn-Rethels „Grundgedanken“ würden uns „vor Augen stellen [...], dass alles, was man macht und ganz besonders, was man denkt, den Wert, das Geld und das Kapital zur notwendigen Voraussetzung hat – und deren Reproduktion.“ (Dahlmann zit. nach Scheit, 345) Sind das nicht auch schlicht ‚großsprecherische Postulate‘? Dahlmanns Aussage ist entweder banal – die gegebenen kapitalistischen Produktionsverhältnisse sind gewiss Voraussetzung unserer Existenz und unseres Denkens und werden von uns auch praktisch reproduziert – oder grober Unfug – der Wert hat mit Sicherheit nicht Kafkas *Verwandlung* geschrieben. Es sind Formulierungen wie die von Dahlmann, welche Horkheimers Idiosynkrasie gegenüber Sohn-Rethels Vorhaben auch in der Gegenwart als überaus realitätstauglich erscheinen lassen.

² Horkheimer ließ Sohn-Rethel in der Folge ins Leere laufen, indem der Kontakt eingestellt wurde (vgl. Breuer, Stefan: *Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*, Tübingen 2016, 241f.); eine, wenn auch inhaltlich nicht grundlose, so doch unrühmliche Praxis, die der Wissenschaftsunternehmer Horkheimer auch bereits gegenüber Otto Neurath meinte betreiben zu müssen. Zum Verhältnis Sohn-Rethels zum frühen Institut für Sozialforschung vgl. jetzt auch die sehr gute, absolut lesenswerte Studie von Voller, Christian: *In der Dämmerung. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der Kritischen Theorie*, Berlin 2022, 315ff.

³ Breuer: *Kritische Theorie*, S. 248. Eine knappe, aber präzise philosophische Kritik an dem gesamten Unternehmen einer sog. materialistischen Erkenntniskritik liefert an einem anderen Beispiel der Aufsatz *Rudolf Wolfgang Müllers ‚Geld Und Geist‘: Eine neue Perspektive Marxistischer Erkenntniskritik?* in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 1980/4, 498–517, von Karl W. Schmidt.

⁴ Pahl, Hanno: *Geld, Kognition, Vergesellschaftung. Soziologische Geldtheorie in kultur-evolutionärer Absicht*, Wiesbaden 2021. Zu Sohn-Rethels „Pionierleistungen“ vgl. ebd., S. 123ff.

⁵ So heißt es etwa bei Pahl: „Wie immer wieder betont, muss sich eine an Formzusammenhängen orientierte historisch-genetische Theorie nicht auf einen Ableitungszusammenhang festlegen, relevant ist vielmehr die Passformigkeit der Elemente bzw. Abstraktionsweisen. Die gesellschaftsweite Geltung und Bedeutung von Münzgeld war, wie gezeigt, in Griechenland eng an die politische Struktur der Polis gebunden“ (ebd., S. 374), die sich weder aus der Entwicklung der Produktivkräfte noch als Epiphänomen des Warentauschs begreifen lässt. Eine solche von Pahl anvisierte ‚historisch-genetische Theorie‘ der sozialen und geistigen Rationalisierungsprozesse ist zweifelsohne ein wichtiges Forschungsprogramm in der Tradition des kritischen Materialismus. Gleichwohl stellt dieses, so sehr Sohn-Rethel auch Urheberrechtsanteile anmelden kann, etwas qualitativ anderes dar als sein eigenes Vorhaben.

(2) Scheits sozial-ontologischer Grundbegriff ist der der Totalität, deren zwei Seiten Kapital und Staat sind. Es könne „geradezu als das Existentialurteil des Marxschen *Kapitals* gelten [...]: das nämlich zum konstitutiven Prinzip selbst geworden ist, was bei Kant noch als regulatives zu denken war. Der Totalität ist insofern objektive Realität beizumessen“ (131). Ob wir es tatsächlich mit einem Wirklich-Werden einer regulativen Idee zu tun haben, ist nebensächlich. Entscheidender ist ein anderer Punkt. Scheit reaktiviert zwar keinen Hegel-Marxismus, der die sich selbst vermittelnde Bewegung des absoluten Geistes durch den Wert ersetzt, da er völlig zu Recht die nicht aus ihm emanierende Bedeutung der Staatsgewalt unterstreicht: „Denn die Wertform kann das Geld nicht aus sich heraussetzen; schlägt nicht in Geld um. Der Wert vermag nicht als Identität im Sinne des Hegelschen Geistes begriffen werden, das ist dann doch das eigentliche Resultat der Wertformanalyse“ (100), wie die Quintessenz der drei, für diese Thematik zentralen Kapitel lautet (vgl. *Negative Dialektik des Maßes* (80-88), *Transzendente Dialektik der Wertform* (89-107), *Abstrakte Arbeit als ewige Wiederkehr des identischen Subjekt-Objekts* (108-129)). Scheit abstrahiert jedoch hierbei von dem anderen sozial-ontologischen Grundbegriff des kritischen Materialismus: dem der Praxis. Dieser ist nicht nur in zeitlicher Dimension extensiver als die Totalität, ist Praxis doch eine transepochale, soziale Totalität hingegen eine spezifisch kapitalistische Kategorie. Ihr kommt auch als die eigentliche Vermittlungskategorie materialistischer Dialektik eine systematische Priorität zu. Mit dieser ist weder eine Negation von Dialektik, die nur als komplexer Verweisungs- und Vermittlungszusammenhang (sowohl der Wirklichkeit selbst, als auch ihrer theoretischen Analyse) zugunsten eines deduktiven Systems mit einem ersten Prinzip gemeint, und noch viel weniger eine Reanimation alter Praxis-Philosophien aus dem Umkreis sog. humanistischer Marx-Interpretationen intendiert, die Praxis meinten gegen Struktur, Verhältnisse etc. ausspielen zu können. Worum es geht, ist, dass Praxis – die sehr vielmehr als Arbeit umfasst – dasjenige Moment in der uns bekannten Wirklichkeit darstellt, das menschliche Geschichte im Unterschied zur natürlichen Evolution überhaupt erst möglich macht. Sie setzt ein Moment von Freiheit voraus, das einerseits prinzipiell bzw. transzendental ist, andererseits sich nur in Auseinandersetzung mit der materiellen Realität geschichtlich (und somit) graduell verwirklichen kann. Geschichte und Gesellschaft stehen daher auch nicht in einem Gegensatz zur Natur und sind erst recht nicht unabhängig von dieser. Ihre Beziehung ist aber eine Vermittlungsbeziehung, deren entscheidendes Moment menschliche Praxis ist.

Eine solche Perspektive des kritischen Materialismus erlaubt es, (a) grundsätzlich die nicht einseitig auflösbare Relation von materieller Notwendigkeit und menschlichem Freiheitsvermögen als prozessierendes Verhältnis irreduzibler Relata zu denken, (b) gleichermaßen die Kontingenz der historischen Entstehung der kapitalistischen Totalität wie ihre materielle Vermittlung mit der Geschichte der vorkapitalistischen Produktionsweisen zu erfassen, und (c) die qualitativen Unterschiede zwischen kapitalistischer und vorkapitalistischer Vergesellschaftung zu bestimmen. Damit werden einerseits die von Teleologie nicht freien Rückprojektionen auf diese vermieden, die, wie bei Scheit, das Vorkapitalistische immer nur als ‚Noch-Nicht-Totalität‘ begreifen, als „*Warenform ohne Wert*“ (179) „*Staatsform ohne Souverän*“ (191), also immer nur in Hinblick auf die Gegenwart als dem Resultat der Geschichte. Andererseits wird Geschichte vom Standpunkt der Praxis grundsätzlich als ebenso materiell vermittelt wie als offen verstanden, was eine Alternative sowohl zum geschichtlichen „*Sprung*“ (236) in die kapitalistische Vergesellschaftung als auch zur Behauptung ist, diese sei ein „geschlossener Schuldzusammenhang“ (237). Das heißt auch, dass die kapitalistische Totalität, so sehr auch verselbstständigt und verdinglicht, das Resultat von Praxis ist, welche dieser immer zugleich, sich gegenseitig reproduzierend zugrunde liegt.

Eine Abstraktionsstufe niedriger führt der Begriff der Praxis zu dem der Klassenkämpfe und zur politischen Praxis, die folgerichtig beide ein Schattendasein bei Scheit führen. Jenseits der Staatsgewalt im Allgemeinen taucht letztere so selten auf wie jegliche sozialen Kämpfe überhaupt. Dies betrifft nicht nur die an sich ausgesprochen luziden historischen Analysen der antiken Gesellschaften, sondern auch die kapitalistische Gegenwart, von der somit allzu sehr das Bild einer geschlossenen Totalität gemalt wird. Dass deren Sprengung dann nur noch unvermittelt beschworen werden kann, ist ebenfalls ein konsequentes wie problematisches Resultat der Abwesenheit der Praxis: „So ist hier Totalität konstitutiv, insofern die einzige Möglichkeit, das Gesetz dieses Werts nicht hinzunehmen, darin liegt, das Kapitalverhältnis abzuschaffen.“ (360) Die befreite Gesellschaft bzw. der „Kommunismus“ (166) tritt bei Scheit kaum, dann aber immer wie ein *deus ex machina* in Erscheinung (vgl. 131, 147), wie eine Epiphanie, an die man wohl glauben, über die man sich aber keine weiteren Gedanken machen muss. Hier schlägt das zweifelhafteste Erbe der klassischen Kritischen Theorie voll durch, über keine angemessene Theorie des Politischen zu verfügen und obendrein noch mit dem Bilderverbot sich von der mehr als komplizierten Aufgabe zu dispensieren, „welche Formen der Synthesis, welche Vermittlungen anstelle des Wertes zu schaffen wären“ (118). Inwiefern von diesen Fundamentlücken am Boden der Kritischen Theorie Scheits Bezugnahme auf Theologie und jüdischen Messianismus herrühren, kann als Frage offenbleiben. Allemal haben wir es von den Anleihen bei der Trinitätsspekulation bis zum Kantschen Transzendentalsubjekt – wohlgemerkt! – *in dieser Hinsicht* mit einer Form der Re-Philosophierung des kritischen Materialismus zu tun, deren Nutzen doch recht zweifelhaft erscheint und deren primäre sozial-ontologische wie gesellschaftstheoretische Leerstelle der Praxis-Begriff ist.

Auch wenn wohl nicht davon auszugehen ist, dass es der Untertitel von Scheit bewusst intendierte: das Buch wirkt bisweilen wie die Schul-Schrift eines Ordens, den Manfred Dahmann, der ständig zitiert wird, und Joachim Bruhn gegründet haben. Wer sich hier zugehörig fühlt, wird vermutlich seine ungetrübte Freude an Scheits Buch haben. Outsidern (wie mir) bleibt hingegen einiges oft gewagt, der theoretische Gewinn so mancher gelehrter scholastischer Übung im Vergleich zum Leseaufwand nicht immer überragend. Es geht mir hier abschließend nicht so sehr um Inhalte, sondern um die, vom Inhalt bekanntlich nicht restlos zu trennende Form der Darstellung. Für jemanden, der in der glücklichen Position ist, sich keinen der diversen Marx-Rackets zugehörig zu fühlen, wirken die auch von Scheit geführten Theoriekämpfe um die eigene Bastion bisweilen befremdlich. Symptomatisch für diese geht es auch bei Scheit häufig nicht ohne globale Verdammungsurteile ab: In „rührender Naivität“ sei Robert Kurz „jeder Erkenntniskritik gegenüber den Naturwissenschaften abhold“ (263), Thunder in Paradise habe einen „abgeschmackte[n]“ (175) (mit Scheit nicht kongruenten) Begriff vom globalen Kapital(verhältnis), Jan Gerber sei die „Marxsche Kritik [...] ein Buch mit sieben Siegeln“ (249) usw. usf. M.E. sabotiert Scheit mit dieser Form der Darstellung in Teilen selbst sein zentrales inhaltliches Anliegen, die philosophische Vorgeschichte der Kritik der politischen Ökonomie für diese genauso fruchtbar zu machen, wie diese nicht von der real-historischen Nachgeschichte – „die Deformation der Philosophie durch den Antisemitismus“ (332) – abzutrennen und reinzuhalten. Der Autor mag es daher nicht vorschnell als unstatthafte Aufforderung zur Trivialisierung auffassen, wenn ihm am Ende eine nicht-scholastische Fassung seiner Gedanken ans Herz gelegt wird. Es wäre nicht zum Schaden des Lesers – und erst recht nicht zum Nachteil für den kritischen Materialismus.