

# Notizen zu Cornelius Castoriadis

Karl-Heinz Brodbeck

## Vorbemerkung

Dies sind einige – im ersten Abschnitt teilweise auch eher persönlich gehaltene – Überlegungen zur Theorie bzw. einigen *Theorien* von *Cornelius Castoriadis* (= CC). Anlass dazu war der Wunsch eines Kollegen, der mich um eine Stellungnahme bat. Ich kannte von CC fast nichts.<sup>1</sup> Doch meine Neugier war geweckt. Nach einer ersten Lektüre einiger seiner Texte formulierte ich das im Teil I Skizzierte. Dabei bemerkte ich, dass bei CC viele meiner alten Fragen neu aufgeworfen wurden, die mich vor knapp 50 Jahren schon einmal bewegt hatten. Es gab einige partielle inhaltliche Koinzidenzen, auch unerwartete personelle Berührungspunkte. Darauf möchte ich hier zunächst eingehen. In jüngerer Zeit habe ich meine Lektüre von CC erweitert und ergänzt. Daraus entstand der Teil II plus einige Ergänzungen im ersten Teil. Ich erhebe keinerlei Anspruch auf eine „gültige“ Deutung von CC. Vor allem versuche ich auch nicht, seine Theorie in den „postmodernen“ Diskurs einzusortieren, das heißt seine inhaltliche Nähe zu Michel Foucault, Jean-Francois Lyotard oder Jacques Lacan<sup>2</sup>, zu Jacques Derrida, Ernesto Laclau<sup>3</sup>, Slavoj Zizek oder zu Judith Butler kritisch zu durchleuchten. Die meisten dieser Autoren haben eine mehr oder weniger gebrochene Beziehung zum Marxismus. So sagt Judith Butler in ihrem Dialog mit Laclau und Zizek immerhin:

„We have all, I believe, worked at the theoretical margins of a Left political project, and have various degrees of continuing affinity with Marxism as a critical social theory and movement.“<sup>4</sup>

Mir scheint, CCs Bezug zum Marxismus, genauer zum Trotzkismus ist weitaus enger und auch ernsthafter, als das, was man bei den erwähnten postmodernen Philosophen – trotz ihrer Bezugnahme – finden kann. Zudem sei zugestanden, dass mir diese Autoren in ihrer postmodernen Vermeidung von systematischem Denken methodisch und inhaltlich mehr als fremd geblieben sind. Ich beschränke mich also weitgehend auf den direkten Dialog mit CC und den unmittelbar auch von ihm selbst hergestellten Beziehungen zu anderen Autoren. Mit Sokrates darf ich sagen: „Ich verstehe mich auf nichts weiter als auf die Kleinigkeit, von einem anderen klugen Menschen die Behauptungen aufzugreifen und angemessen zu behandeln.“<sup>5</sup> Das schließt nachfolgend eine deutliche, zum Teil vielleicht auch scharfe Kritik nicht aus – im Gegenteil. Ich könnte sagen: Im ersten Teil suche ich nach *positiven* Berührungspunkten mit meinem eigenen Denken, im zweiten Teil erarbeite ich *das Trennende und Kritische* bei CC.

---

<sup>1</sup> Vgl. J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985, 380-389.

<sup>2</sup> Kevin Olson spricht von einer direkten Abhängigkeit: „Castoriadis reformulates Jacques Lacan’s idea of the imaginary to describe a shared, social domain of communication and representation.“ Kevin Olson: *Imagined Sovereignities. The Power of the People and Other Myths of the Modern Age*, Cambridge 2016, 40.

<sup>3</sup> Vgl. hier besonders A. Agridopoulos: Das Imaginäre und das Politische. Cornelius Castoriadis und Ernesto Laclau im Vergleich. In: A. Agridopoulos, P. Sörensen (Hg.): *Imagination – Autonomie – Radikale Demokratie: Cornelius Castoriadis’ politisches Denken*. kultuRRRevolution. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie 71 (2016), 45-52.

<sup>4</sup> Judith Butler: *Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism*; in: Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek (Hg.): *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London 2000, 11.

<sup>5</sup> Platon, *Theätet*, hrsg. v. E. Martens, Stuttgart 1981, 161 b, S. 66f.

## I. Trotzki, Varela, die Psychoanalyse und CC als Ökonom

CC war Trotzkiist und hat auch nach dem Titel eines Trotzki-Buches eine Zeitschrift mitbegründet; inzwischen eingestellt: „Sozialismus oder Barbarei“. Er kommt ganz aus der aktivistischen Arbeiterbewegung, als die sich der Trotzkiismus nach 1945 gegen Kapitalismus und Stalinismus verstand. Der Bd. 2 von CCs „Writings“ trägt den Titel, der fast alles sagt: „From the Workers' Struggle Against Bureaucracy to Revolution in the Age of Modern Capitalism“. Viele Denkbewegungen von CC haben mich – um zur besseren Beurteilung meiner nachfolgenden Argumente zunächst meine mögliche Befangenheit offenzulegen – bei der Lektüre der frühen Texte von CC *sehr* an meine (in sehr jungen Jahren) kurzlebige trotzkiistische Phase erinnert<sup>6</sup>, genauer an jene Gruppe der Trotzkiisten (sie waren immer schon gespalten, denn es galt der Spruch: „Zwei Trotzkiisten sind eine Partei; drei eine Spaltung“), gegen die ich damals argumentierte. Es waren rastlose Pseudorevolutionäre, vorwiegend nur nächtelang streitend aktiv in verrauchten WGs, die eine vertiefende theoretische Begründung für überflüssig hielten: Marx, Lenin und Trotzki hätten alles Relevante gesagt; jetzt müsse man es nur noch umsetzen. Die Frage sei nur: Wie? Ich hatte dagegen von Anfang an eingewandt, dass wohl auch die Theorie Mängel mit Blick auf das Scheitern des Trotzkiismus und den bürokratisch-totalitären Verfall des Bolschewismus haben muss, und fing deshalb bei Marx erneut an. Dazu jetzt nicht mehr. Ich sage dies nur als Hinweis, dass ich einen „Stallgeruch“ erkannt habe (obgleich CC natürlich viel älter war, viel länger aktiv und es mir völlig fern liegt, mich hier zu vergleichen). Einen Gedanken hat CC von Trotzki in seiner Marxkritik aber herübergerettet: Es gibt den fixierten, theoretischen, dialektischen Marxismus – und es gibt den aktiven, der auf Weltveränderung drängt. In einem YouTube-Interview sagt er etwa<sup>7</sup>: „Ich weiß, über die 11te These über Feuerbach von Marx, dass es darauf ankomme die Welt zu verändern, nicht zu interpretieren, kann man ganze Bücher schreiben. Mir (CC) kommt es aber auf den Veränderungsimpuls an.“ Und dieser Impuls ist schließlich – theoretisch elaboriert – wohl auch das, was später bei ihm „das Imaginäre“ heißt. Eine Quelle, die nicht kausal auf das „Sein“ oder eine „Methode“ zurückgeführt werden kann, sondern nur auf den revolutionären Impuls. Nebenbei: Die Frage, ob „Veränderung“ nicht auch Veränderung zu Schlechterem bedeuten kann, dass das Alte vielleicht sogar besser war, dass die Gulags nicht unbedingt ein Fortschritt über Kautsky oder Kerensky hinaus waren, dass Lenin nicht unhinterfragt historisch im Recht gewesen sei<sup>8</sup> – nun, auf diesen Gedanken kommen Fortschrittshypnotisierte eher kaum. Und dies zu bezweifeln definiert umgekehrt wohl einen „Konservativen“. Die Revolutionäre zerschlugen erst einmal das Alte bis in die Grundfesten und hoffen dann auf das Neue – entweder aus der Feder einiger Intellektueller (heute heißen sie „Experten“, „die Wissenschaft“) oder der Aktion der „Massen“. Es wird sich im zweiten Teil zeigen, dass CC bei allen Veränderungen ganz auf dieser Linie auch in seiner *politischen Philosophie* argumentierend blieb (vgl. G 609).<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Vgl. Anonym (= K.-H. Brodbeck): Der Grundcharakter der Epoche des sterbenden Kapitalismus, Ergebnisse & Perspektiven 1 (1972), 7-24.

<sup>7</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=Qs7HbFH0ZFA&t=157s>.

<sup>8</sup> Da wurden übrigens auch feingeistige Marxisten wie Adorno plötzlich reichlich mechanisch: „man sollte lieber Lenins Verhalten zur Kerenski-Revolution studieren: seine Fähigkeit, den gesellschaftlichen Hebelpunkt (!) zu entdecken und zu nutzen: mit minimaler Kraft die unermessliche Last des Staates zu heben.“ T.W. Adorno: Der Hebelpunkt; in: Adorno. Eine Bildmonographie, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2003, 147.

<sup>9</sup> Ich zitiere häufig die englische Übersetzung, deren pdf ich durchsuchen und so einseitige Interpretationen von Begriffen leichter vermeiden kann. Die deutsche Übersetzung ziehe ich vor allem im zweiten Teil heran.

Damit komme ich zur zweiten Übereinstimmung neben der Marx-Trotzki-Herkunft: Es ist der Bezug auf bzw. das Gespräch mit Francisco Varela. CC hat Varela offenbar erst später kennengelernt, nachdem er – wie er sagt – dessen Buch „Principles of Biological Autonomy 1979“ gelesen hatte. Im Gespräch<sup>10</sup> einigen sie sich schnell darauf, dass CC's Begriff des „autonomen Individuums“ dasselbe besage wie Varelas (und Maturanas) „autopoietisches System“. Er sagt u.a.

„When I discovered the work of Francisco, above all this tremendous book that I read in English, Principles of Biological Autonomy, which was translated into French with the title *Autonomie et Connaissance* (a revised version, for that matter, which is enriched from the conceptual perspective but lightly abridged in its mathematics), I immediately discovered an enormous kinship. Since 1973, Francisco's work (as well as that of another Chilean biologist, Humberto Maturana), which I had not known before then, circled around the same problematic as that upon which I was reflecting. How is it that a unity can arise, can emerge—this latter term is not fitting for me, but we will discuss that, I'm sure—a unity that, in my old philosophical terms, I called 'being for-itself'? A being for itself—that is to say, just as much a living being, which is, in a sense, self-centered (that is, aims for its conservation, its reproduction) as a psychic being or a social being, since all of society aims at conserving itself, at reproducing itself—how does this emerge and in what does its specificity consist? And that's just where Maturana and Francisco were placing at the fore the concept of the autonomy of the living organism” (Post 59)

Es zeigt sich aber dann doch schnell, dass beide auseinandergehen. CC braucht einen Begriff von „Selbst“, den Varela naturalistisch ersetzt – sehr grob gesagt. Was mich an der Diskussion berührt: Ich kenne Varela aus drei Seminaren. Eines besuchte ich mit meiner Frau Elisabeth – es hatte die Feldenkrais-Methode zum Inhalt –, an dem Francisco als Lehrer teilnahm. Dabei unterhielt ich mich mit ihm über Luhmann (der ja auch von „autopoietischen Systemen“ spricht<sup>11</sup>), und Francisco sagte mir schlicht: „Luhmann hat das einfach nicht verstanden.“ Die erste Begegnung fand aber schon früher statt: Im Dharmadhatu-Zentrum hielt Varela einen Vortrag über „Abhidharma“ und sprach unter anderem über die 5 Skandhas als „Modell“ der Person. Das hat mich sehr beeindruckt und wohl auch meine Darstellung in „Der Spiel-Raum der Leerheit“ beeinflusst. CC hat keine offensichtliche Beziehung zu spirituellen Traditionen; er war und blieb Naturalist. Nun, Francisco war das in gewisser Hinsicht auch. Es ergeben sich daraus einige spannende Fragen. Hier nur so viel: Varela definiert 1979 „autopoietische Systeme“ so:

„In saying that living systems are 'machines' we are pointing to several notions that should be made explicit. First, we imply a nonanimistic view, which it should be unnecessary to discuss any further. Second, we are emphasizing that a living system is defined by its organization, and hence that it can be explained as any organization is explained, that is, in terms of relations, not of component properties. Finally, we are pointing out from the start the dynamism apparent in living systems and which the word 'machine' or 'system' connotes. We are asking, then, a fundamental question: Which is the organization of living systems, what kind of machines are they, and how is their phenomenology, including reproduction and evolution, determined by their unitary organization?“<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Life and Creation. Cornelius Castoriadis in Dialogue with Francisco Varela; in: Cornelius Castoriadis: Postscript on Insignificance. Dialogues with Cornelius Castoriadis, transl. Gabriel Rockhill, John V. Garner, London-New York (Continuum) 2011 (= Post)

<sup>11</sup> Ich hatte zuvor mit Luhmann in der Zeitschrift für Politik eine Diskussion geführt, in der ich seine Anwendung der „Autopoiesis“ auf die Erklärung der Wirtschaft kritisierte und Luhmann seine These verteidigte.

<sup>12</sup> Francisco J. Varela: Principles of Biological Autonomy, New York-Oxford (North Holland) 1979, 7 (= Varela).

Er wollte also die Selbst-Konstitution doch ausrechnen. In der Diskussion mit CC sagte er sogar, er glaube, es werde einmal Roboter mit Gefühlen geben. CC widersprach. Schreibt Varela:

„Our approach will be mechanistic: No forces or principles will be adduced which are not found in the physical universe.“ (Varela, 6)

So entgegnet CC In seinem Hauptwerk indirekt darauf (ohne expliziten Bezug auf Varela):

„One cannot speak of a human machine, even if it is not entirely a machine, as an ego that functions all alone.“ (Post 63)

„Why can't a computer replace a human mind? Because it lacks imagination and therefore can neither violate nor resubmit to the rules that cause it to function (unless this has been specially programmed into it as a rule in itself); and, because a computer is without passion, it is incapable of impulsive decisions.“<sup>13</sup>

„To treat a person as a thing or as a purely mechanical system is not less but more imaginary than claiming to see him as an owl; it represents an even greater plunge into the imaginary. For not only is the real kinship between a man and an owl incomparably greater than it is with a machine, but also no primitive society ever applied the consequences of its assimilations of people with things as radically as modern industry does with its metaphor of the human automaton.“ (S 157f)

Für ihn ist „autonomes Individuum“ ein völlig offener Begriff. Zwar ist es – wie Francisco sagt – ein „kreativer Zirkel“. Da stimmt CC durchaus zu. Doch für das Neue gibt es eben kein Kalkül, meinte CC, auch nicht durch René Thoms nichtlineare Mathematik. Das ist, da stimme ich wiederum CC zu, logisch unmöglich. In meiner „Entscheidung zur Kreativität“ hatte ich schlicht geschrieben (dann an mehreren Aufsätzen ausführlicher dargestellt):

„Etwas Neues erklären heißt: es entdecken.“ (EzK, 48)<sup>14</sup>

CC sagt das so:

„Here, it seems to me that there is a contradiction in terms. Why? Because, in any event, all formalization is, as I call it, identitarian. Starting out from a certain number of axioms, it constructs, with a syntax and a determined semantics, a sequence of propositions or, let's say, of operations of the machine. Yet, human psychic and social life is not identitarian; it is magmatic. One cannot separate it into well-constructed, well-defined sets [ensembles], etc.“ (Post 66)<sup>15</sup>

C.C.: „And a creation is neither deducible nor producible. It is the real sense of the new. If it is deducible and producible, it is not new, it exists potentially in the anterior system.

F.V. (Francisco Varela): Absolutely, of course.

C.C.: And this, therefore, is the genuine question. The idea that one can simulate creation seems to me to be contradictory in the terms.“ (Post 67)

Das ist eigentlich viel näher an der ursprünglichen Autopoiesis-Idee, worin man ja sagt, dass „Erkennen“ ein Machen ist, ein Machen (ich würde sagen: In einem Offenen, das stets kognitiv, nicht mechanisch ist), das also zugleich Erkennen bedeutet. CC sagt, man kann

---

<sup>13</sup> Castoriadis, C., & T. Epstein: Passion and Knowledge. Diogenes, 40(160) (1992), 75–93; hier: 75.

<sup>14</sup> Vgl. genauer: K.-H. Brodbeck: Zur Philosophie der Kreativität 2013; ders.: Kreativität als individueller und sozialer Prozess, psycho-logik 8 (2013), 41-57.

<sup>15</sup> Vorläufig gesagt: CC versteht unter „magmatisch“ einen Zustand der Gesellschaft im beständigen Fluss, ungeeignet durch eine fixe Ding-Ontologie erfasst zu werden. Seine Vorstellung ist – dazu unten ausführlicher im Teil II. – zwar durchaus auch *spatial* (und nicht *temporal*, was aber die Pointe bei jedem *creatio* ausmacht), lässt sich aber nicht bruchlos in gewohnte Bild-Metaphern übersetzen. Er nennt Magma „a non-ensemblist diversity“, und eher freudianisch „the unconscious“ (S, 182).

„Schwimmen“ nicht theoretisch erkennen, man muss ins Wasser.<sup>16</sup> Hier gibt es also partiell eine Nähe zu CC, in der ich mich heimisch fühlen könnte. Francisco hat später viel weniger mechanisch argumentiert wie in seinem 1979er Buch und sich auch Nāgārjuna angenähert:

“In other words, our grasping after a ground, whether inner or outer, is the deep source of frustration and anxiety. This realization lies at the heart of the theory and practice of the Madhyamaka or ‘middle way’ school of the Buddhist tradition.”<sup>17</sup>

Bei CC habe ich im Unterschied dazu keinen näheren Hinweis auf solche Bezugspunkte gefunden; er bleibt strikt eurozentrisch – obgleich er sich in seiner Erkenntnistheorie diesen kritischen Fragen näherte.<sup>18</sup> Zwar hat CC dem obigen Zitat aus Varelas Frühwerk inhaltlich eher zugestimmt (er kannte das Buch). Auf die eigentlich kritische Frage ist aber weder er noch Francisco eingegangen. CC sagt ja, dass wir die Welt immer perspektivisch, verkörpert sehen, nie ihre „Wirklichkeit“. Wir leben in einer Signifikation (*legein* bei CC), die durchaus geschlossen ist. Sie hat aber für ihn dennoch einen Außenbezug, ist nicht völlig imaginär. Doch wie dieser „Außenbezug“ aussieht, das bleibt dunkel; dazu im zweiten Teil mehr. Auch bei Varela und Maturana, die zwar sagen, wir bauen „im Gehirn“ eine Welt völlig autonom auf. Doch sie sagen nicht, wie das zum – bei ihnen: „Allopoiesis“ – äußeren Bezug steht.

Was ist hier das Problem? CC nähert sich einer Antwort durchaus, wenn er sagt, dass wir (?) gesellschaftlich einer „Identitätslogik und dem Erfassen von Mengen“ unterliegen. Doch er leitet das nicht aus einer wirklichen Phänomenologie des Gesellschaftlichen ab und fragt nicht nach den *konkreten Formen* dieser abstrakten Identitätslogik (dem Geldverkehr), sondern blickt im fremden *Denkmodell* von *legein* und *teukein* darauf, das er sehr fragwürdig aus der griechischen Philosophie „deduziert“. (Es funktionieren diese Begriffe bei CC wie bei Varela/Maturana „Autopoiesis“ und „Allopoiesis“.) Er macht etwas, was auch Francisco tut: Man übernimmt Kategorien als Begriffe aus einem Bereich, in dem sie Sinn *haben* und verwendet sie für einen anderen Bereich, in dem sie Sinn *erschaffen*. Das ist zwar „kreativ“, aber nicht dadurch schon „wahr“. Bei Varela/Maturana ist es die Automatentheorie. Sie bleiben reduktionistisch und physikalistisch. Zwar sagen sie, dass Systeme, weil informationsverarbeitend, höhere Komplexität haben wie sonst rein physische Dinge. Doch die mathematische Beschreibung ist nur anders; sie wird nicht als äußerliche Begriffsform in Frage gestellt. Zudem bleibt der Begriff „Information“ – wie in der gesamten Systemtheorie – ein axiomatischer Begriff, der einfach vorausgesetzt, kaum aber in seinem erkenntnistheoretischen Gehalt untersucht wird.

„In the case described, as in a broad spectrum of other studies that can generically be called tessellation automata (von Neumann, 1966; Gardner, 1971), the starting point is a generalization of the physical situation.”<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Vgl.: „Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.“ G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, WW Bd. 8, 54. Erkennen ist für den Deutschen Idealismus je schon *uno actu* auch kreatives, effektives Tun.

<sup>17</sup> Francisco J. Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch: *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, revised edition, Cambridge-London (MIT Press) 2016, 143.

<sup>18</sup> Es gibt Hinweise von ihm auf den Buddhismus, etwa: Curtis 169f, wörtlich in G 161 übernommen. Was CC über Buddhismus und buddhist individualism sagt ist, „ergänzungsbedürftig“ und verrät nur wenig Verständnis; vgl. CC: *The Rising Tide of Insignificance*, [http://www.costis.org/x/castoriadis/Castoriadis-rising\\_tide.pdf](http://www.costis.org/x/castoriadis/Castoriadis-rising_tide.pdf), 79ff.

<sup>19</sup> F. G. Varela, H. R. Maturana, R. Uribe: *Autopoiesis: The Organization of Living Systems, its Characterization and a Model*, *BioSystem* 5 (1974), 191.

Wie Varela und Maturana die Mathematik der Systemtheorie als unhinterfragte Sprache akzeptieren und glauben, damit „Innerlichkeit“ und „Bewusstsein/Selbst“ erklären zu können, so verwendet CC einige *metaphysische* Kategorien, überträgt sie auf soziale Sachverhalte und „erklärt“ auf diese Weise „Gesellschaft“. Wenn er Marx kritisiert, dass dieser immer wieder einem Determinismus verfallt und damit *eine* Theorie als Erklärung *der* Wirklichkeit zu liefern versuche, so stimme ich ihm zu. Auch sein Gedanke, dass eine Theorie eben nie die Totalität gleichsam verdoppelt zurück liefert, ist korrekt. Da unterscheiden sich vulgärer Idealismus und Marxismus in der metaphysischen Form *nicht*, sagt CC ganz richtig:

“Calling oneself 'materialist' in no way differs from calling oneself 'spiritualist', if by matter is meant an entity otherwise undefinable, yet entirely subject to laws that are themselves consubstantial and co-extensive with our reason, and hence capable already now of being penetrated by us in principle (and even in actual fact, since the 'laws of these laws', the 'supreme principles of nature and knowledge' are henceforth known to us: these are the 'principles' or the 'laws of the dialectic' discovered 50 years ago and now even numbered thanks to comrade Mao Tse-tung).” (S 55)

Und an anderer Stelle:

“Marxism has become an ideology in an entirely different sense, as well: for the past several decades, it is no longer, even as a simple theory, a living theory, and it is useless to search in the literature of the last forty years for any fecund applications of the theory, and even less for any attempts to extend it or deepen it. (...) There is especially, and more profoundly, another fact, one brought to light, precisely, by Marx and by Lukacs himself: If the categories we use to think of history are, for an essential part, real products of historical development. These categories can clearly and effectively become forms of knowledge of history only when they are embodied or realized in forms of effective social life.”<sup>20</sup>

Worauf blickt hier CC? Theorien sind eben keine *Abbilder* einer quasi schon „vor-gebildeten“ Wirklichkeit (sie müsste ja die Natur der Abbilder schon in sich haben). Hegel hat daraus geschlossen, dass die Wirklichkeit *tatsächlich* eine geistige Natur sein muss, sonst könnten wir sie nicht erkennen. Marx trickst herum mit der rein metaphysischen Kategorie „gesellschaftliches Sein“, das da irgendetwas namens „Bewusstsein“ „bestimmt“, von dem er aber so gut wie gar nichts weiß (nicht einmal die Sprache wird von ihm näher untersucht). Das sieht auch CC; deshalb seine Kritik. Im Handeln, in der Wirtschaft usw. gibt es immer Nicht-Definiertes.

“This is what is essential and not the fact that it defines the mode of being of these elements as that of physical entities or logical terms. For it, just as for the ontology that follows from it, to be means to be determined. It is only starting from this position that oppositions develop concerning what truly is, that is to say, what is truly, solidly, and fully determined. From this point of view, not only is the opposition between materialism and spiritualism secondary; but secondary, too, is the opposition between Hegel and Gorgias, for example, between Absolute Knowledge and Absolute Nonknowledge.” (CC in Curtis, 205)

Hier ist der Punkt, an dem verständlich wird, wozu CC die Psychoanalyse, genauer das Freud'sche Unbewusste braucht. Es stellt gleichsam im imaginativen Raum die innere Verbindung mit dem Physischen her (bei Freud: das Es), ohne selbst rational zu sein. Es ist imaginär und deshalb kreativ. Eine Sozialtheorie, die auf Determination (wie Marx) aus ist, kann das nicht verstehen. Und der umgekehrte Weg, das Unbewusste zu ignorieren, damit im

---

<sup>20</sup> CC in: David Ames Curtis: Cornelius Castoriadis (The Castoriadis Reader), Oxford (Blackwell) 1997, 142f (= Curtis).

Geschichtsprozess die „offenen Verknüpfungen“ von Ereignissen – etwa Revolutionen – und anderes als hell und rational zu beschreiben (wie Hegels Geschichtsphilosophie), das ist der Fehler gleichsam des anderen Extrems. So kehrt in der Philosophie, ja sogar in der Ontologie bei CC der revolutionäre Impuls in neuer Form wieder, gegen Marx' ökonomische Gesetze. CC spricht unumwunden von der „absurdity of ‚rational‘ explanations of history.“<sup>21</sup> Die *Bewegungsform* des Ganzen ist für CC die Gemeinschaft autonomer Individuen, die nur in einer reinen Demokratie (Arbeiterdemokratie) ganz verwirklicht würde, aber eben nicht vorkonstruiert nach einem rationalen Entwurf. Immerhin jedoch seien im Kapitalismus – trotz all des zu Kritisierenden – *neben* der ökonomischen Determination so etwas wie demokratische Elemente vorhanden. Sie fehlen im Stalinismus, der deshalb für einen Ex-Trotzkisten schlimmer ist als der Imperialismus.

Woher kommt das Neue bei Menschen, in der Geschichte? Hier säkularisiert CC eine theologische Idee (durch eine theologische Fehldeutung; doch dazu im zweiten Teil mehr), nämlich die *creatio ex nihilo*. Die gibt es wohl im Menschen, im *Imaginären*, das aber aus sich durchaus Reales hervorbringen kann. Nicht *materiell*, wohl aber als Form. Die theologische *creatio ex nihilo* durch einen Schöpfer sei, meint CC, eigentlich keine *creatio*, sondern eher eine Art Handwerk. Gott stellt einmal etwas her (die Schöpfung), und dann ist auch schon gut – „er sah, dass es gut war“.<sup>22</sup>

Nun klingt all das auf den ersten Blick zunächst gar nicht falsch. Dennoch hat CC – wie übrigens die Marxisten oder Hayek auch – darin die grundlegende erkenntnistheoretische Frage nicht genauer untersucht bzw. beantwortet. Immer, wenn man auf „die“ Wirklichkeit erkennend mit vorausgesetzten Kategorien zugeht, dann stülpt man etwas Fremdes über. Das ist Kants Frage nach den Begriffen, die für ihn je schon vorausgesetzt sind: Wir erkennen, meint Kant, nur, was wir (im transzendentalen Ego) je schon wissen. Die Wirklichkeit selbst bleibt unerkennbar: Ein Ding an sich. Mit dieser Kant'schen Dualität schlagen sich alle späteren Systeme herum, ohne sie zu lösen. Maturana hat diese Frage – wie Francisco einmal erzählte – fast zur Verzweiflung gebracht bei dem Gedanken: Wenn alles, was ich erlebe, nur in meinem Gehirn passiert, was ist dann „da draußen“? Hegel hat diese Frage einfach so gelöst: Das Ding an sich ist auch nur ein Gedanke. Also ist die ganze Wirklichkeit geistiger Natur (das sagt auch Berkeley – viel früher sagen es Dharmakirti und Dignaga, anknüpfend an das Lankavatara-Sutra im 5. Jahrhundert; doch so etwas zur Kenntnis zu nehmen, bleibt dem Eurozentrismus von Marx bis CC verborgen.)

Engels hat geglaubt, sich durch ein Witzlein aus der Affäre ziehen zu können („Hat ein Hund in der Erscheinung vier Beine, wie viele hat er dann als Ding an sich?“) und das gemeinsam mit Marx nur *trivial* aufgelöst (in einer vermeintlichen Umkehrung Hegels; jede „Umkehrung“ bewahrt aber die metaphysische Struktur): Gedanken seien eben auch nur materiell. Was wir „im Gehirn“ erkennen, ist ontologisch dasselbe wie das Draußen (kausal verknüpft mit diesem

---

<sup>21</sup> CC: *World in Fragments*, Stanford University Press 1997, 65.

<sup>22</sup> Ich kommentiere das hier nicht ausführlich. Der Witz an der theologisch gedachten *creatio* ist gerade die Differenz zur *poiesis*, die stets einen Stoff voraussetzt, den aber ein Gott *uno actu* mit-erschafft. Und er hält auch alles im Sein durch eine fortgesetzte *creatio continua*. Dazu kann man vieles auch bei Neuscholastikern (Willmann, Michelitsch, Kleutgen, Piper u.a.) nachlesen. Das wäre ein ganz eigenes Thema. Das wirkliche Problem hier ist: Was ist das „Nichts“ vor der Schöpfung, zu dem sich ja Gott erschaffend verhält. Also ist er nicht absolut, sondern nur relativ zum Nichts. Oder eben Gott „ist“ alles (Spinoza). Dann wird ein Physikalismus daraus, denn „Gott“ regiert aktuell in seinen Gesetzen, die dann eben „Naturgesetze“ heißen. CC umkreist das an einer Stelle; aber ich kann nicht erkennen, dass er den onto-theologischen Punkt wirklich sieht.

„Draußen“) – nämlich Materie. Zeitgenössisch heißt diese Vorstellung „Physikalismus“. Marx formuliert dies explizit in der Einleitung zu „Das Kapital“:

„(D)as Ideelle ist nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“  
(Marx: MEW 23, 27).

Marx stellt hier gar nicht erst die notwendige Frage, was das „ist“ in seinem Satz zu bedeuten hat (substanzielle Identität, numerische Identität, Analogie oder Gleichheit?). Deshalb bemerkt er auch nicht: Wenn das Ideelle ein – wie immer – bloß *Umgesetztes* „ist“ (wie sich Wärme in Bewegung umsetzt; wobei in der Physik die Identität von „Energie“ unterstellt wird<sup>23</sup>), dann ist das Ideelle *ontologisch* eben dasselbe wie das „Materielle“. Die Differenz zwischen Sein und Denken verschwindet, und es bleibt ein Rätsel, weshalb das Denken einer *denkenden* Anstrengung bedarf, um z.B. ein Buch wie „Das Kapital“ zu schreiben. Das Gehirn wäre dann nur ein Bildtransformator im abbildenden Denken. Für Marx ist das Denken sogar eine „Kraft“. Da beim Abbilden der Realität keine instrumentelle Vermittlung vorliege, müsse eine andere Kraft eingeführt werden:

„Bei der Analyse der ökonomischen Formen kann außerdem weder das Mikroskop dienen noch chemische Reagentien. Die Abstraktionskraft muß beide ersetzen.“ (Marx: MEW 23, 12)

Doch „abstrahieren“ heißt eine Bewegung in *Formen*, und Formen lassen sich nicht aus „Materie“ deduzieren oder abstrahieren. Die Differenz zwischen der *causa materialis et efficiens* und der *causa formalis* lässt sich nicht einfach eskamotieren.

CC hat zwar gegen Marx polemisiert, aber die hier offenbare Frage bestenfalls geahnt, nicht aber wirklich beantwortet – obgleich sie bei seinem Rückgriff auf Aristoteles doch nahe gelegen hätte. Die Denkprozesse, die Signifikation, das *legein* ist zwar getrennt, aber „irgendwie“ dann doch wieder nicht völlig. Wir sehen zwar die Wirklichkeit nicht in ihrer Identität. Aber wir sehen sie eben in unserer konstruierten Identität, meint CC. Wir sehen sie also und wir sehen sie nicht. Das mag zwar dialektisch sein, bleibt aber nur eine Ausrede des Ja *und* Nein. Gibt es hier eine Antwort? Ja. Sie ist allerdings etwas länger und ich klammere sie deshalb hier aus.<sup>24</sup>

Damit komme ich vorläufig zu einem zentralen Kritikpunkt an CC: Rein äußerlich kann man es daran erkennen, dass er von „Gesellschaft“ redet, auch von Totalität (scheinbar übernommen von Lukács), aber nie sagen kann, was das sein soll. Er hat keine klare Vorstellung davon, was die Einheit der Vielen (= Gesellschaft) ausmacht. Es ist nur bedingt amüsant, wie er drumherum redet wie die Arbeitermacht dann doch so etwas wie „die“ Gesellschaft als Totalität organisieren müsste. Er sagt aber nicht: *Wie*.<sup>25</sup> CC meint nur:

„one can sum up the situation by saying that it encounters the totality as *an open-ended unity in the process of making itself*.“ (S 89)

Die Auskunft: Die Totalität „macht“ sich selbst, ist ebenso total wie tautologisch. Man müsste schon sagen, *wie* die Totalität das macht, *was* sie eigentlich ist und *wie* die Totalität auf diese

---

<sup>23</sup> Vgl. dazu K.-H. Brodbeck: Die Krise der monetären Vergesellschaftung. Beiträge zur Philosophie des Geldes, Marburg 2019, 252f.

<sup>24</sup> Ich habe das mehrfach untersucht (etwa in meinem „Buddhismus interkulturell gelesen“, auch im „Zirkel“). Systematisch abgeleitet ist es in „Wahrheit und Illusion“, vor allem im Abschnitt 2.4; vgl. auch in „Die Herrschaft des Geldes“ Kapitel 2.1.6 und öfter.

<sup>25</sup> Wenn CC das *Wie* darstellt, fällt er restlos auf die Planungstheorie im Sozialismus zurück, ohne sie wirklich zu rezipieren, zu schweigen von kritisieren. Naivste Vorstellungen feiern dann fröhliche Urständ: „Arbeitswerte“, „Konsumaggregate“, „geplante Matrix-Modelle á la Leontief“ usw.



Weise überhaupt ein Täterwesen sein kann, das etwas *macht*. Sonst ist es nur leeres Gerede. CC sieht im Kapitalismus partiell autonome Individuen in Kooperation und Gegenseitigkeit, aber er untersucht nicht, wie sich das tatsächlich vollzieht. Er bleibt *ontologisch* bei derselben Frage stehen wie Hayek (den er sogar erwähnt, ohne auf ihn genauer einzugehen):

“If the human world were fully ordered, either externally or through its own 'spontaneous operation', if human laws were given by God or by nature or by the 'nature of society' or by the laws of history', then there would be no room for political thinking and no field for political action and no sense in asking what the proper law is or what justice is (cf. Hayek). But furthermore, if human beings could not create some order for themselves by positing laws, then again there would be no possibility of political, instituting action. If a full and certain knowledge (episteme) of the human domain were possible, politics would immediately come to an end, and democracy would be both impossible and absurd: democracy implies that all citizens have the possibility of attaining a correct doxa and that nobody possesses an episteme of things political.”  
(Curtis 274)

Hier ist die Frage nicht einmal richtig gestellt, geschweige denn beantwortet. Bei CC handelt hier eine Vielheit als Einheit – genannt „human beings“ –, ohne zu verraten, wie die Vielen ihre Einheit allem anderen Handeln voran herstellen. Marx sagt: Die Vielheit der arbeitenden Individuen ist eigentlich Schein. In der abstrakten Durchschnittsarbeit drückt sich die Totalität ihrer Arbeiten in einer falschen, fetischartigen Form aus – aber sie existiert als Einheit. Die abstrakte Arbeit *ver-einigt* die Vielen zu einem Gesamtarbeiter via „Wertgesetz“. In der Fabrik geschieht dies schon durchaus geplant und real. Nach der Revolution werde die ganze Gesellschaft wie eine Fabrik funktionieren. Hayek geht als letzte Entität nicht von einem Waren produzierenden Arbeiter aus, sondern von abstrakten „Individuen“, die aber auch zu einer Einheit finden: Über *den Markt*. Die Totalität ist zwar verschieden benannt, aber immer durch diverse Dunkelbrillen geahnt. CC *redet* viel von dieser Totalität und meint, es gibt sie eigentlich gar nicht. Eben deshalb sei Imagination nötig und damit kreative Veränderung (bei ihm immer auch „politisch“) möglich. Die Einheit der oder des Vielen könne man nicht benennen, durch ein Gesetz festhalten. Sie vollzieht sich als Prozess immer wieder neu. Das stimmt mit Popper und Hayek insofern überein, als auch die Liberalen behaupten, dass es ein Wissen von der Einheit der Gesellschaft nicht geben könne („verteilttes Wissen“, „Stückwerk-technologie in der Politik“). Doch wenn CC *konkret* über die Planung in der Arbeiterselbstverwaltung spricht, dann fällt er *ökonomisch* hinter die Planungsdiskussion zurück, die sich in vielen Formen im „realen Sozialismus“ durchaus abspielte. Das wird vor allem an seinen frühen Texten erkennbar – in späteren Texten ist er nach meiner Lektüreerfahrung auf diese Frage gar nicht mehr *spezifisch* eingegangen.<sup>26</sup> Die Gründe werde ich später noch genauer darstellen. Insgesamt hat sich CC darin vom wissenschaftlichen Denken überhaupt verabschiedet und ein Ideal dessen gepriesen, was im Anarchismus einmal „Propaganda durch die Tat“ genannt wurde.

In seinem Hauptwerk ist als Ziel so etwas wie eine Gesellschaft autonomer Individuen anvisiert, eine Gesellschaft, die er auch immer noch als eine Art Arbeitersozialismus beschreibt (das Wort „Sozialismus“ lehnt er später ab, aber nicht den Inhalt aus den 1950er Jahren). Liest man die frühen Texte, vor allem „Critique of Bureaucracy to the Idea of the Proletariat's

---

<sup>26</sup> In seinem Aufsatz CC: From Marx to Aristotle, from Aristotle to Us, Social Research 45 (1978), 667-738; bes. 738, fordert CC, dass man von jeglichem Wert absehen und jede Arbeit gleich entlohnen sollte. „If I maintain that this calculation (...) ought to be made on the basis of labor time, establishing the equivalent of all labor.“ Dass damit gar nichts gelöst, wohl aber Konflikte vorgezeichnet sind, ist nicht schwer zu erraten. Der Punkt ist: nicht der *gleiche* Lohn und die Gleichbehandlung aller Arbeitsarten (was dann doch wieder nichts anderes ist als der ricardianisch-marxistische Standpunkt der Arbeitswerte), sondern die *Lohnform* selbst, d.h. die Geldrechnung.

Autonomy“ (1955) und „On the Content of Socialism“ (1957), so lösen sich die Illusionen, dass bei CC wirklich ein neuer Gedanke zu finden sei, in Nichts auf. Geld ist für ihn hier einfach nur „Arbeitswerte“ als „token“ in „units“. Es dient der Verteilung. Zugleich wirft er aber Marx vor, dass der Begriff der abstrakten Arbeit als Wertquelle an den Kapitalismus gebunden bleibt:

„(T)hat the apparent homogenization of products and labors emerges only with capitalism“.<sup>27</sup>

Gleichwohl will CC für seine Arbeiterselbstverwaltung dann doch wieder die abstrakte Arbeit als Recheneinheit verwenden – eine Einheit, die erstens rein fiktiv ist und zweitens auch im Kapitalismus nur so etwas wie der dunkle Schatten des unerklärten Geldbegriffs bleibt.<sup>28</sup> Die Konsumgüter – CC anerkennt, dass man nicht alle „Präferenzen“ berücksichtigen kann – seien einfach ein Aggregat. Doch in welcher Einheit aggregiert? Das zu beantworten, ist der zentrale Punkt der sozialistischen Verteilung. Dafür soll es dann so etwas wie einen „Konsumgütermarkt“ geben. Über den Zentralplan wird nicht demokratisch abgestimmt (die Unmöglichkeit sieht CC). Aber es werden „einfach“ mit Hilfe einer Leontief-Matrix Alternativen durchgerechnet und offenbar ausdiskutiert.

„Leontiefs method, even in its present form, removes all ‘political’ or ‘economic’ meaning from the problem of how to coordinate various sectors or various enterprises, for it allows us to determine the consequences for an entire set of sectors, regions, and enterprises once we have settled upon the desired volume of production of end-use articles. At the same time, it allows us a large degree of flexibility, for this method makes it possible, if we want to modify the plan while work is in progress, to draw out immediately the practical implications of such a change.“<sup>29</sup>

Die Leontief-Matrix, ihre Koeffizienten würden in einer „Plan-Fabrik“ berechnet, erlaube so zu ermitteln, wie viele Zwischengüter für „the desired volume of production of end-use articles“ (Konsumgüter) notwendig sind, mit zugehörigem Arbeitseinsatz. Was CC hier als Errungenschaft in der Planungstheorie durch Matrix-Methoden sichtlich beeindruckt als Lösung der sozialistischen Planung anbietet, ist erstens tatsächlich versucht worden, etwa von Oskar Lange. Zweitens aber ist dieser Gedanke auf mehrfache Weise naiv zu nennen; ich kann das hier nicht im Detail zeigen.<sup>30</sup>

Es mag der Hinweis genügen, dass all dies auch ausführlich in der „bürgerlichen“ Literatur ebenso wie in der Planungsdiskussion nach dem 2. Weltkrieg in den von CC kritisierten „stalinistischen Staaten“ diskutiert wurde; davon bei ihm kein Wort. Er verweist nur auf Leontief, Koopmans und kritisiert Joan Robinson, die meinte, der Marxismus käme doch nicht ohne Grenzprodukte/Grenznutzen aus. Ich habe meine Diplomarbeit in München 1976 über die (vorwiegend mathematische) Planungsdiskussion geschrieben und kenne einiges davon.<sup>31</sup> Eben auch all die Schwierigkeiten, die der „reale Sozialismus“ damit hatte. Von diesen Fragen findet sich beim „Ökonomen“ CC („ich habe 20 Jahre als Ökonom gearbeitet“, meint er) fast gar nichts. Alles geht gut, wenn die Arbeiter nur zueinander recht nett sind und eben alles gemeinschaftlich „irgendwie“ planen und verteilen. Ganz einfach. Schon die kleine Überlegung, dass man Arbeiter, ermittelt aus einem Zentralplan, dann ja auch einsetzen, ihnen die

---

<sup>27</sup> CC: From Marx to Aristotle ebd, 686.

<sup>28</sup> Vgl. ausführlich dazu K.-H. Brodbeck: Die Herrschaft des Geldes, Kapitel 4.4. Zu Aristoteles vgl. Kapitel 4.2.3.

<sup>29</sup> CC: Political and Social Writings Volume 1, University of Minnesota 1988, 304.

<sup>30</sup> Vor allem die quasi-naturalistische Deutung dieser Input-Koeffizienten einer Leontief-Matrix findet sich auch bei Sraffa und von Neumann. Den darin liegenden Kategorienfehler habe ich an anderer Stelle aufgedeckt: K.-H. Brodbeck: Preise, Markt und Ideologie. Zur Kritik von Hayeks Theorie des Wissens, Marburg 2021, Kapitel 4; ders. Die Herrschaft des Geldes, 3. Auflage, Marburg 2022, Bd. II, 952ff.

<sup>31</sup> KHB: Optimale Preise in einem zentralgeplanten Wirtschaftssystem sowjetischen Typs als wirtschaftstheoretische und -politisches Problem (Referent: Prof. Dr. G. Hedtkamp), München 22.9.1976.

Stundenzahl und den Einsatzort vorschreiben muss – sonst läuft nichts von wegen und „Planung“ –, dass es dann keine „Autonomie“ und „individuelle Kreativität“ mehr geben darf (weil jede Koordination die individuelle Freiheit des Tuns temporär aufhebt), das taucht in frühen Texten von CC überhaupt nicht auf und wird in späteren einfach hinter einem Wortschwall über die „Gesellschaft als selbst-instituierende“ versteckt.

Was CC – durchaus in der Tradition von Marx und der bürgerlichen Ökonomie – nicht sehen will: Man kann die *Einheit* der Gesellschaft nicht nur erkennen, man *praktiziert* sie alltäglich. Erstens durch die *eine Sprache*, in der sich zwar viele individuelle Meinungen ausbilden, die aber stets als die eine Sprache vorausgesetzt und reproduziert wird. Wie? Durch das alltägliche Sprechen. Das ist nicht determiniert, wohl aber ein Allen-gemeines, das am Individuellen ebenso „existiert“ wie stets neu als Allgemeines hervorgebracht wird. Zweitens aber – und gewiss, das ist *mein* zentraler Punkt – sind bislang die Menschen real durch Geld vergesellschaftet. „Geld“ taucht bei CC so gut wie gar nicht auf als Phänomen; es wird in seinem Hauptwerk nur am Rande als „Institution“ erwähnt und nur an einer Stelle geht er näher inhaltlich darauf ein – ausgerechnet durch eine psychoanalytische Reflexion:

“To say that money corresponds to a sublimation of faces from the psychogenetic point of view presupposes that money exists as a social institution (and this does not go without saying nor is it a purely external accident) and as a condition for sublimation, practically obligatory in a given type of society (for without this, a society such as this could never exist, nor could the individuals who are born there survive).” (S 319)

Hier zeigt sich unmittelbar, dass CCs Selbstbeschreibung wohl doch eher zutrifft: “As a psychoanalyst, I would say ...” (Post 63). Wenn man aber von Gesellschaft spricht, kommt der psychoanalytische Blick immer schon „zu spät“; es gibt ja Geld schon in all seinen Erscheinungsformen. Insbesondere gilt: Geld ist sowohl „Wirklichkeit“ wie „Begriff“ *uno actu*, durch die alltägliche Geldrechnung. Und diese Begriffsnatur bildet den Rahmen für die ganze Weltbetrachtung – z.B. im Rechnen der Physiker oder der Unternehmen oder der Staaten oder von ... Varela/Maturana, wenn sie das „Selbst“ ausrechnen wollen. Eine richtige (in meinem Sinn) Sozialtheorie muss also zuerst herausfinden, wo Begriff und Wirklichkeit je schon *vereinigt* sind (im Sprechen, in der Geldrechnung). Dann braucht man nicht mit fremden, aus anderen Kontexten importierten „Begriffen“ auf „die Wirklichkeit“ loszugehen. Man muss nicht allerlei erkenntnistheoretische Fragen beantworten über „Theorie und Realität“. Wenn Theorie und Realität als getrennte Entitäten betrachtet werden<sup>32</sup>, wenn also in Begriffen gedacht wird, die *nicht zugleich Kategorien*, also die wirklichen Bewegungsformen der Menschen in der Gesellschaft sind, dann scheitert man eben mit dem Verständnis des Gesellschaftlichen. Die Totalität des Sozialen ist nicht irgendwie unerkannt, *über* oder *neben* den Menschen (als Naturgesetz, Gott). Sie ist für jeden – auch sinnlich – erfahrbar im alltäglichen Handeln: Sprechend und im Geld rechnend. (Gewiss, man muss dazu noch sehr viel mehr sagen, aber hier geht es mir vorwiegend um das, was bei CC anschlussfähig oder nicht anschlussfähig ist, nicht um die exklusive Darstellung *meiner* Gedanken.)

Ein letzter Punkt: CC kritisiert ja die Marx'sche These, dass die historische Entwicklung determiniert sei. Wie Marx sagte:

---

<sup>32</sup> Hayek: konkurrierende Individuen, mit je eigenem, mir – dem Theoretiker – unbekanntem Wissen; Marx: sich tauschende Waren, die von einer fiktiven Abstraktion „Arbeit“ – in ihnen „verkörpert“ – gelenkt werden; CC: von autonomen Individuen, die in einem imaginären *legein* ihr Denken und Handeln „aneinanderlegen“ (das bedeutet das Wort *legein*) und so, nicht zuletzt durch ihr Freud'sches Unbewusstes angestachelt, „irgendwie“ doch eine sich wandelnde Totalität realisieren.

„Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, *daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.*“<sup>33</sup>

Dagegen sagt CC:

„Wir dürfen uns die Lösung nicht schon mit dem Problem vorgeben. (...) Kurz, die marxistische Philosophie der Geschichte ist nicht mehr zu retten.“ (G 64f)

Das erinnert durchaus an die Psychotherapie, wo in der logischen Struktur derselbe Gedanke auftaucht. Aber auch bei Popper liegt hierzu ein vergleichbarer Entwurf vor:

„... let us to draw our radical distinction between ‘problems’ and ‘solutions’.“<sup>34</sup>

„Stückwerk-Technik statt utopischer Technik“<sup>35</sup>.

Die utopischen Sozialisten wollten ein Ziel, eine Form verwirklichen, die vorab oder *a priori* der Wirklichkeit vorgesetzt wurde. Marx sagte, das sei unmöglich, die Form muss sich gleichsam aus der Materie „herausarbeiten“. So sind Problem und Lösung immer eng verschwistert. Dagegen betont CC, dass beide Momente notwendig verschieden bleiben. Was aber verbindet dann Probleme mit Lösungen? Etwas, das ich selbst auch oft geschrieben habe: Die Kreativität (bei CC: „Imagination“). Imagination ist gleichsam das Verbindungsglied im Prozess der Problemlösung. Der Punkt ist nur: Was ist eigentlich das Problem? Eine Neudefinition kann es oft schon lösen. Und bei Persönlichem: Das *Loslassen* des Problems, der Frage ist schließlich auch eine Option. Wittgenstein umkreiste diesen Gedanken:

„Es gibt auch eine andere Lösung‘ heißt: es gibt auch etwas Anderes, was ich bereit bin ‚Lösung‘ zu nennen; worauf ich bereit bin, das und das Bild, die und die Analogie anzuwenden, etc.“<sup>36</sup>

Noch ein erkenntnistheoretischer Nachtrag hierzu. Leider lesen viele der hier zur Sprache kommenden Autoren (sie nennen sich selbst ja Biologen, Sozialwissenschaftler, Psychoanalytiker u.a.) offenbar kaum wirklich Philosophie. Die Dualität bei Kant zwischen Phänomen und Ding an sich wird kaum noch rezipiert. Dabei ist diese Dualität durchaus die Form dessen, worüber gerade auch hier geredet wird. Das hat natürlich auch den Grund, dass Kants Sprache und Denkform nicht ohne weiteres zur Beschreibung neuerer Phänomene benutzt werden kann. Auch fehlt bei Kant der Wahrheitsbegriff von Dignaga oder Vico: „Kriterium und Regel des Wahren ist das Geschaffenhaben selber (*veri criterium ac regulam ipsum esse fecisse*).“<sup>37</sup> Der Mangel bei Kant, das hat Marx durchaus gesehen, ist ja, dass Kant das Verhältnis zwischen Bewusstsein und Ding an sich als bloßes Vorstellungsverhältnis deutete. Wir sind aber je schon aktiv, handelnd mit dem „Ding an sich“ verbunden, auch wenn wir das nicht klar reflektieren mögen. Diese „Verbindung“ nur ontisch durch eine dritte Instanz (das Unbewusste) künstlich in der Theorie herzustellen (wie CC), ist nicht überzeugend, weil es wieder etwas von außen

---

<sup>33</sup> Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW Bd. 13, 9; meine Hervorhebung.

<sup>34</sup> Steve de Shazer, Insoo Kim Berg: ‘What works? Remarks on research aspects of Solution-Based Brief Therapy, Journal of Family Therapy 19 (1997), 121-124; hier: 122.

<sup>35</sup> Popper: Das Elend des Historizismus, Tübingen (Mohr) 1965, 59.

<sup>36</sup> Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen § 140; Werke Bd. 1, 351.

<sup>37</sup> Ausführlich steht das in meinem Buch „Wahrheit und Illusion“.

heranträgt, das am Phänomen nicht erfahrbar ist.<sup>38</sup> Das Ding an sich mag nicht *erkannt* sein, es ist dennoch „da“ als Gegenstand = Widerstand. Darin liegt viel Illusionäres. Aber um das wirklich darzustellen, braucht es viel mehr, genauer: *kategorial Anderes* als nur das Freud'sche Dreier-Schema: Über-Ich (Gesellschaft) – Ich (autonomes Individuum) – und Unbewusstes (das Imaginäre, auch Magma bei CC, aber eben auch das „Ding an sich“ als logische Struktur). Um es mit den beiden Chilenen zu sagen: Man kann die Autopoiesis nicht von der Allopoiesis trennen, was CC an anderer Stelle durchaus auch so gesehen hat.

Die „Allopoiesis“, also das nach außen gerichtete Handeln, vollzieht sich in einer *gesellschaftlichen* Form, ist eine Koordination der Vielen (durch Sprache, Geld, hierarchische Formen), weshalb sie weder einfach mathematisierbar noch überhaupt individuell einfach erkennbar ist. Hayek hat schon Recht, dass jeder ein anderes, namentlich taktiles Wissen besitzt. Aber – und das wiederum hat er offenbar nicht verstanden –: all diese differenten Wissensformen sind *Wissens-Formen*, erscheinen in einer Form, die schon sozial ist (Sprache, Rechnen, kulturelle Gewohnheiten, Rechtsformen), die also allen-gemein sind. Das Allgemeine ist *am* Einzelnen, nicht einfach darüber oder daneben oder außerhalb oder irgendwo unerkant im Ding an sich oder dem Unbewussten. Wir erkennen es, gehen damit alltäglich um – auch wenn wir es nicht in seiner sozialen Dimension durchschauen. Das wäre – wohlwollend gedeutet – auch das Richtige am „Fetischcharakter“ bei Marx; mit abstrakter Arbeit als ihrerseits leere Abstraktion hat das allerdings nichts zu tun.

Die Dualität von Psychischem und Physischem mag für spezifische Fragestellungen eine sinnvolle Unterscheidung sein. Sie ist jedoch keine *ontologische* Differenz. Es gibt nicht, wie CC meint,

„beim ‚Übergang vom Natürlichen zum Gesellschaftlichen‘ eine andere Ebene, eine andere Seinsart (nichts kann Gesellschaftlich-Geschichtliches sein, wenn es nicht Bedeutung ist, eingebettet in und bezogen auf eine instituierte Bedeutungswelt).“ (G 580)

Weshalb ist dieser Gedanke – der eigentlich in ausgearbeiteter Form sauber entwickelt wurde von Nicolai Hartmann – als letzte „Wahrheit“ unhaltbar? Der dunkle Fleck ist der Begriff der „Natur“ hierbei. Was ist die „Natur“, außerhalb des Gesellschaftlichen, außerhalb ihres Wahrgenommenwerdens (um mit Berkeley zu sprechen)? Oder mit Goethe gesagt: „Das Höchste wäre: zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist.“ Die Natur, das Äußere, das Faktische hat nur Form, Struktur, ist ein unterschiedenes Etwas, wenn es eine begriffliche Form besitzt, also insofern „Theorie“ ist; was man durchaus mit CC auch „Bedeutungswelt“ nennen kann. Handelnd, experimentell die Welt („das Ding an sich“) ergreifen, erfolgt eben immer schon in einer Form, von der zu sagen, sie sei nur auf der Seite der Subjekte, im „Inneren“, schlicht der Erfahrung nicht entspricht. Es gibt keinen „Übergang vom Natürlichen zum Gesellschaftlichen“, weil das Natürliche je schon in einer gesellschaftlichen Form wahrgenommen, erkannt und gedacht wird. Dass die Zahlen, die man rechnend auf die Natur projiziert, nicht an „der“ Natur vorfindlich sind, leuchtet als *unmittelbare Wahrheit* wohl jedem ein. Jede experimentelle Bestätigung eines Naturgesetzes ist wiederum eine Interpretation dessen, was gemessen wurde; die experimentelle „Wahrheit“ ist nur wahr innerhalb der sozialen Denkformen, muss also in den Bedeutungshorizont der Gesellschaft

---

<sup>38</sup> Und wenn CC das vermeintliche Zugeständnis macht, dass eine Aussage über Äußeres, das „Ding an sich“ nur „mit einem bestimmten Wahrscheinlichkeitsgrad entscheidbar ist“, G 123; Note 2, so hat er offenbar den Punkt nicht gesehen. In traditionellen Begriffen gesagt: Es geht nicht um eine Wahrscheinlichkeit des Eintreffens einer Qualität, es geht darum, diese Qualität (nach Kant) überhaupt nicht zu kennen, um sie als Entität unterscheiden zu können. Zu sagen, ich sehe mit 78% „da draußen“ grünes Laub, nicht einen Erzengel, ist wohl doch albern. Und das Unbewusste wäre nicht unbewusst, wenn es zu 78% bewusst wäre.

übersetzt werden. Stets landen wir wieder beim Verzweiflungsruf des Stanislaw Jerzy Lec: „Sesam öffne dich – ich möchte hinaus!“ Es gelingt uns nur nicht, auch nicht durch diverse Instrumente, gleichsam das Ding an sich in die Hand zu nehmen oder zu „sehen“. Diese auf die Natur bezogenen Zahlen, in denen wir uns handelnd auf die Natur beziehen, entstammen wiederum ganz alltäglich der Geldökonomie. Die erscheinende Natur zeigt sich deshalb immer schon als und in einer gesellschaftlichen Ebene und hat nur darin „Bedeutung“. Denn „Natur“ ist auch nur eine Bedeutung in Differenz zu „Kultur“. Das Problem ist also keines, wenn man einmal darauf verzichtet, irgendwelche Bilder, Metaphern, Theorien – was immer – auf das zu beziehen, was man „Natur“ nennt, also eine nur fiktive Ganzheit.

Letzter Hinweis: Donald Hoffman hat dort, wo Varela aufhörte, neu angesetzt.<sup>39</sup> Er dreht den Spieß völlig um und sagt: Alles Äußere, alle Natur „ist“ Bewusstsein. Nun, das ist philosophisch gewiss nicht neu. Was er völlig neu macht – hier in der Tradition auch von Varela und Maturana – ist der Versuch, die Evolution der Erkenntnis tatsächlich in einem spieltheoretischen Evolutionsmodell zu simulieren (die Mathematik dazu gibt es schon länger). Er verwendet nur wenige Parameter, allen voran die Fitness. Dann konstruiert er eine „reale Welt“ und stellt die Frage, wie sich fiktive Wesen daran kognitiv evolutionär anpassen. Die These der Evolutionsbiologen lautet: Durch Mutation und Selektion fand eine immer bessere auch immer kognitive Anpassung an die Umwelt statt, mit uns Menschen als Höhepunkt und einem reifen Bewusstsein. Das kann man tatsächlich so testen: Hoffman konstruiert zwei Typen von Wesen. Der erste Typus erreicht seine Fitness (Reproduktionszahl) durch immer bessere Anpassung an die Umwelt, der zweite Typus agiert völlig endogen ohne Bezug auf eine (modellerte) Außenwelt. Es zählt nur die endogene Fitness zur Reproduktion (viele Nachkommen). Ergebnis: Alle Wesen, die sich an eine äußere Welt anpassen, sterben aus. Die endogene Illusion dagegen ist erfolgreich. Eine Metapher dazu: Wenn man zur Arbeit mit einem Computer die ganze Realität der Chips, Verdrahtung, Kabel etc. kennen würde, die aktiv sind, sobald man eine eMail schreibt, so würde man bald scheitern. Die illusionäre Bewegung auf dem Desktop – wo eine eMail eben als kleines Icon erscheint, geöffnet werden kann etc. – kann man dagegen rasch erlernen, das Erlernte weitergeben und so den Computer erfolgreich bedienen; ohne Kenntnis der realen elektrischen Prozesse „dahinter“. Hier sind also – mit Varela – Autopoiesis und Allopoiesis stets im selben Akt verknüpft, auch wenn wir vom „Außen“ (dem Aufbau des Computers und der Prozesse in ihm) gar nichts verstehen.<sup>40</sup> Das ist eine hübsche, *fast* überzeugende Metapher. Leider unterstellt Hoffman hier doch einen Metabeobachter – beim Computer den Ingenieur –, der beide Ebenen kennt und so verknüpft. Das Kant'sche Ding an sich ist aber außerhalb *jeglicher* Erkenntnismöglichkeit, weil die Kognition *völlig* geschlossen ist. CC denkt das nicht. Er meint, dass wir die äußere Welt ja aktiv verändern, so dass sie nicht nur Widerstand leistet, sondern sich ebenso zur „Transformation“ eignet. Die äußere Welt, die uns im Handeln gegenübersteht, lässt sich „dank ihrer ‚Lücken‘ und ihrer Regelmäßigkeit – ‚bedingt‘ verändern.“ (G 581) Doch was soll eine Lücke sein? Eine Lücke im unerkannten Ding an sich? Eine Lücke in unserem berechnenden Zugriff? Wenn wir eine Lücke *als Lücke*, als Veränderungsmöglichkeit *erkennen*, dann bleibt diese Erkenntnis wiederum nur „innen“. Ob tatsächlich eine „Lücke“, also eine Offenheit für unser Handeln vorliegt, das wiederum beurteilen „wir“ – wir heißt privat bezogen auf ein vermeintliches Ich oder in der Wissenschaftsgemeinschaft, im Forschungsdiskurs – nur von „innen“ durch die Differenz von Erfolg oder Scheitern im Handeln. Dass Erfolg und Scheitern letztlich von einem

---

<sup>39</sup> Donald Hoffman: The Case Against Reality. Why Evolution hid the Truth from our Eyes, New York-London 2019.

<sup>40</sup> Vgl. dazu Donald Hoffman: The Case Against Reality. Why Evolution hid the Truth from our Eyes. New York-London (W.W. Norton) 2019.

unerkenntbaren Ding an sich „auf der anderen Seite“ der Erkenntnis gesteuert werden, ist nur eine metaphysische These. Man kann sie problemlos in den theistischen Gedanken übersetzen, dass all dies ein Gott lenke. Wie immer: Es ist eine These, die alltäglich und praktisch „funktioniert“, keineswegs aber den Blick über das Blicken hinaus öffnet (offenbar ein selbst widersprüchlicher Gedanke).

CC „löst“ das Problem durch ein sowohl als auch: Die äußere Welt setzt dem *teukein* keinen absoluten Widerstand entgegen, noch kennen wir alle Formen der äußeren Welt. Es bleibt eine offene Stelle. So erscheint die Natur für uns als das Gegenüber der Gesellschaft „immer als Widerstehendes, aber immer auch als Formbares“ (G 581). Es gibt in der Natur eine „Unbestimmtheit“ (ebd.), in die wir durch unsere Imagination vorstoßen können, um die Dinge und die Gesellschaft nach unseren Wünschen zu formen. Völlig unklar bleibt aber bei diesem Gedanken, wer das „wir“ und was das „Formbare“ eigentlich ist. CC verweist auf eine Arbeiterdemokratie. Doch das ist bestenfalls eine romantische, eine idealistische Abstraktion. Er hofft, dass der Prozess der Imagination der Vielen offenbar schon zu einer für alle wünschenswerten Form finden wird. Wie darin die ökonomischen Verhältnisse aussehen könnten, das bleibt bei CC ebenso dunkel wie bei Marx.

CCs Denkform ist ganz die aristotelische. Anstelle von „Substanz“ oder „Materie“ spricht er von „Magma“ als dem Zu-Formenden:

„Thus, the social imaginary significations in a given society present us with a type of organization unknown until now in other domains. This type is what I call a ‘magma.’ A magma contains sets – even an indefinite number of sets – but is not reducible to sets or systems, however rich and complex, of sets. (...) Neither can it be reconstituted ‘analytically,’ that is, by means of set-theoretical categories and operations.”<sup>41</sup>

Dieses Magma einer Gesellschaft ist selbst aber nur eine soziale Form, allerdings ohne inhärente Ordnung. Es hat keine Form, keine Richtung, dergemäß die Gesellschaft zu gestalten wäre. Das Magma ist deshalb nicht einfach „vorhanden“. Man kann es nicht räumlich visualisieren, ohne den Gedanken bei CC zu verfehlen. Man könnte sagen: Das, worauf CC im Begriff „Magma“ blickt, besitzt eine *temporale*, keine *spatiale* „Struktur“ (wie Mengen und Zahlen, die ja immer einer räumlichen Repräsentation oder Metapher fähig sind). Er selbst bewegte sich aber dennoch in einer *spatialen* Vorstellungsweise, ohne diese Differenz näher zu erklären.

„He does not explain further whence he was inspired to use the idea of magma. Its affinities are mainly—but not exclusively—geological, as molten rock material under the earth’s crust. It is a metaphor rather than a category”<sup>42</sup>.

Damit entfällt aber gerade die *temporale* Dimension jeder Veränderung. Man kann die „Zeit“ nicht verräumlichen, ohne sie zu verfehlen. Und „Kreativität“ ist keine vorhandene Substanz, die man wie immer „imaginierend“ anschauen könnte, um sie zu Nicht-Kreativem in Differenz zu setzen. Das gilt übrigens auch für die rechnende Ratio. Die Illusion der Anschaulichkeit erwächst hier aus dem im Geldverkehr gewohnten Blick auf die verkörperte Form dieser Rechnung (Münzen, Scheine, Kontostände, Zahlen auf dem Smartphone). Die eigentliche Natur des Geldes ist tatsächlich „imaginär“, weil sie im Geldverkehr eben nur als rechnende

---

<sup>41</sup> Cornelius Castoriadis: *World in Fragments*, hrsg. v. D. A. Curtis, Stanford (University Press) 1997, 12f.

<sup>42</sup> Suzi Adams: *Castoriadis’s Ontology. Being and Creation*, New York 2011, 39. Habermas trifft einen zentralen Punkt in seiner These, dass CC die Lösung der Frage nach der Gesellschaft verfehlt, „weil sein fundamental-ontologisches Gesellschaftskonzept keinen Platz läßt für eine intersubjektive, vergesellschafteten Individuen zurechenbare Praxis.“ Habermas 1985, 383.

Vorstellung realisiert wird. Die *temporale* Dimension erscheint bei CC als *getrennte*, auch durch einen nur äußeren Bezug auf Heideggers frühe Ontologie:

„In particular, he formulated his own most seminal and consistent insights, especially concerning the ontological importance of the imagination, as well as the central importance of the temporality of being, through a radicalization of Heidegger’s thought.“<sup>43</sup>

Wenn man „ontologisch“ argumentieren will – was CC offenbar tut –, dann wäre es bezüglich der aufgeworfenen Frage weit angemessener ganz traditionell (wie noch Heidegger) zu betonen: Gesellschaften sind in ihrem Wesen *historisch*. Die historische „Dimension“ der menschlichen Gesellschaft umfasst sowohl eine Differenz zur Ratio, ist dem Logos viel näher und bewegt sich als durchaus *nicht-räumlicher kreativer Prozess*. Der historische Wandel gehorcht keinem Quasi-Naturgesetz (ob mathematisiert wie in den ökonomischen Wachstumstheorien oder nur naturalistisch quantifizierend gedacht, wie der tendenzielle Fall der Profitrate bei Marx<sup>44</sup>). Weshalb? Weil historischer Wandel aus menschlicher *Kreativität* erwächst, die ihrerseits nicht kausal verortet oder räumlich angeschaut oder in Quantitäten erfasst werden kann. Das war eigentlich der frühen deutschen Ökonomie klar (z.B. Müller, Roscher u.a.).<sup>45</sup> Erst der Marxismus einerseits (meist auf den Spuren von Sraffa mathematisiert), die mathematische Schule andererseits – die an Anfänge bei Petty oder Malthus anknüpft – haben den historischen Wandel verdinglicht in Trends, Gesetzen etc. Dieses Problem kehrt wieder in der Klimaforschung, in der man mathematische (Computer-)Simulationen als historische Prognosen deutet: Man trägt Simulationsergebnisse – also rein mathematisch-endogene Werte – in einem Diagramm mit einer Zeitachse *t* ab und verwechselt „*t*“ mit der historischen Zeit.

Doch die historische Zeit ist niemals „anschaulich“. Sobald sie in einem Diagramm eingetragen wird als *t*, gemessen durch die Menge der reellen Zahlen, solange Zeit also *verräumlicht* wird, hört „*t*“ auf die erlebte, erfahrene, die *historische* Zeit zu bedeuten. Die wiederkehrenden Fehlprognosen – die meisten Klimamodelle modellierten eine kommende neue Eiszeit in den 1970ern, heute „laufen sie viel zu heiß“ (Judith Curry) – könnten hier auf diesen Kategorienfehler (man verwechselt räumlich-mathematische Strukturen mit der historischen Zeit) unmittelbar wieder hinweisen. Während in der Ökonomie sich doch eine gewisse Skepsis bezüglich langfristiger Trendprognosen durchgesetzt hat – Ende der 1990er Jahre erschien mir dies in meinen Arbeiten noch als Kampf gegen Windmühlen; erst 2008 brachte ein gewisses Erwachen –, herrscht in der Klimawissenschaft ein homogener Glaube an *die* Wissenschaft, und man ersetzt Wahrheit durch Mehrheit. Die „Wissenschaftsgläubigkeit“ der Nichtwissenschaftler ist hier noch hermetischer als der marxistische Glaube an den notwendigen Untergang des Kapitalismus. Keine Gleichung beschreibt geschichtliche Prozesse (in Gesellschaft oder Natur), und keine Simulation holt die Verflochtenheit und Vielfalt der „äußeren“ Welt auf die Festplatten der Rechenmaschinen – weder durch Leontief-Matrizen noch durch Katastrophenmodelle für das Klima. Christopher Essex und Ross McKittrick nennen

---

<sup>43</sup> Adams ebd, 5.

<sup>44</sup> „Es ist dies in jeder Beziehung das wichtigste Gesetz der modernen politischen Ökonomie und das wesentlichste, um die schwierigsten Verhältnisse zu verstehn. Es ist vom historischen Standpunkt aus das wichtigste Gesetz. Es ist ein Gesetz, das trotz seiner Einfachheit bisher nie begriffen und noch weniger bewußt ausgesprochen worden ist.“ (Marx: MEW 42, 641). Zur Widerlegung vgl. K.-H. Brodbeck: Wertschöpfung, Exploitation und tendenzieller Fall der Profitrate, Jahrbuch der Wirtschaft Osteuropas, Band 9,1 (1980), 35-60. Weil – in Zahlenbeispielen – rein quantitativ argumentierend, lässt sich Marx hier mathematisch strikt widerlegen. Der Fehler bei Marx ist eben die Gleichsetzung von mathematischer Struktur und Geschichte („vom historischen Standpunkt“).

<sup>45</sup> Vgl. über Müller: K.-H. Brodbeck: Faust und die Sprache des Geldes, Freiburg-München 2014, 240ff.



dies die *simulacrum fallacy*.<sup>46</sup> Auch in der Natur gibt es durchaus kreative Prozesse, man denke an Henri Bergsons „L'Évolution créatrice“ (Paris 1907)<sup>47</sup>, auch wenn Variationen in der Natur nicht unmittelbar einen mentalen Charakter haben. Man nennt dies in der Evolutionstheorie eher begrifflich hilflos: „Emergenz“. Wenn CC all dies in seinem Begriff „Magma“ unterzubringen glaubt, so mag er das tun. Er *sagt* damit aber nichts. Man könnte an vielen Stellen, an denen „Magma“ steht, auch einfach sagen: Ein Werk der göttlichen *creatio*. Zu ergänzen bleibt noch: Mit jeder „Formung“ der „Natur“ verändern wir uns selber. Wer einen Computer, ein Handy, einen Elektroherd benutzt, der verändert sich durchaus in seinem Rechnen, Sprechen oder Kochen. Ein Computerexperte braucht nicht im Kopfrechnen gut zu sein. Es ist keine *totale* Formung des Menschen durch sein Tun, wohl aber eine partielle. Und in langen Zeiträumen zeigt sich dann doch ein erheblicher Unterschied zwischen einem reitenden Nomaden und einem Bankkaufmann – in Habitus, Wissen und Können, wie in der jeweiligen Weltwahrnehmung: Was der Nomade sieht, riecht und hört, davon hat der Bankkaufmann kaum einen Schimmer. Umgekehrt ist dem Nomaden ein Rätsel, was das hysterische Herumdrücken auf einer (für ihn unverständlichen) Tastatur mit menschlichem Leben zu tun hat, während für den Bankkaufmann die halbe Existenz an einigen Tagen Aktien-Spekulation hängt. Das cartesianisch neutral-beobachtende Subjekt – das betont auch CC – ist eine Fiktion. Das sehen durchaus auch Kybernetiker so: „Wir sind zu sehr im Einklang mit den Objekten unserer Untersuchung, um gute Sonden zu sein.“<sup>48</sup> Deshalb ist jedes „Gegenüber“ eine Täuschung.<sup>49</sup>

## II. Erkenntnis und Weltveränderung

CC gelangt am Ende seiner „Gesellschaft als imaginäre Institution“ zu einem *brutalen* Ergebnis. Im letzten Abschnitt seines Buches steht: Die Überwindung der Selbstentfremdung der Menschen gelingt nur durch

„die Einsetzung einer Geschichte, in der sich die Gesellschaft als selbst-instituierende nicht nur explizit weiß, sondern auch *werden läßt*, setzt eine radikale Zerstörung der bekannten Institution der Gesellschaft bis auf die letzten Fundamente voraus.“ (G 609)

Wie über weite Teile seines Werkes agieren hier vermeintliche Entitäten wie *Handelnde* („die Geschichte weiß nicht nur, sie tut auch“). Das ist auf den ersten Blick nur – höflich gesagt – eine saloppe Redeweise, weniger höflich ist das entweder eine philosophische Dummheit oder – schlimmer, durch CCs Herkunft von Trotzki aber auch nicht völlig unwahrscheinlich – eine Fortführung jener Propagandasprache, in der es unaufhörlich tätige Wesenheiten wie „Klassen“, „die Menschen“, „die Politik“ oder gleich in völlig abstrakten Superlativen „die Geschichte“ oder „die Gesellschaft“ gibt.

Wenn ich einmal den Aktor „Geschichte“ einfach durch ein X ersetze, dann wird im Zitat gefordert, dass X eine „*radikale Zerstörung der bekannten Institution der Gesellschaft bis auf*

<sup>46</sup> Christopher Essex, Ross McKittrick: Taken by Storm, Toronto 2002, 144-146

<sup>47</sup> H. Bergson: Schöpferische Evolution, übers. v. Margarethe Drewesen, Hamburg 2013. Auch CC hat seinem Begriff der *creation* selbst erweitert, bis hin zur Naturphilosophie: „Castoriadis extended his notion of ontological creation beyond the human realm to include regions of nature as well; that is, he shifted from a regional ontology of social-historical creation (as *nomos*) to a transregional ontology of creative emergence (as *physis*), but without diluting the productive tension between the two orders.“ Adams ebd, 214. CC erwähnt Bergson, bezieht dies aber nicht primär auf den kreativen Prozess.

<sup>48</sup> Norbert Wiener, Kybernetik, Reinbek bei Hamburg 1968, 202.

<sup>49</sup> Ausführlich steht das alles natürlich in meinem „Zirkel“ und in „Wahrheit und Illusion“. Die Antwort auf diese Fragen liegt in der Kritik der Fragen und der Befreiung von ihnen und den angebotenen Lösungen.

*die letzten Fundamente*“ ins Werk zu setzen habe. Ein X muss *tätig* werden und *zerstören*. Wer mag dieses X wohl sein?

„Die Selbstverwandlung der Gesellschaft hängt von dem gesellschaftlichen und also im ursprünglichen Wortsinne *politischen* Tun der Menschen in der Gesellschaft ab – und von nichts sonst.“ (G 609)

Wer sind diese Menschen, die hier handeln? Das „politische Tun *der* Menschen“ – wenn man vom Leuchtturm dieser leeren Abstraktion wieder heruntersteigt – war in *konkreten* Revolutionen vielfach eine gewaltbereite Elite. Ehe eine Revolution – bzw. die tätigen Revolutionäre – eine „neue Geschichte einsetzen“, zerstören sie alte Institutionen; Institutionen sind aber immer an Menschen gebunden. Deshalb gilt für eine konkrete Revolution meist das, was Trotzki sagte: „Wie kann man eine Revolution ohne Erschießungen durchführen?“<sup>50</sup> Das ist (übersetzt) das wirkliche „politische Tun der Menschen“ in einer revolutionären „Selbstverwandlung“.<sup>51</sup> Genau *das* tun Revolutionäre. Die „Zerstörung der bekannten Institution“ hängt von ihren Gewaltakten ab – „und von nichts sonst.“ CC hat davor nicht die Augen verschlossen:

„(W)ithout that violence, you can't have a survival of the human species. That is why I'm very strongly against some pastoral and idyllic dreams of well-meaning people like us, that you could have a happy and glorious and chocolate-tasting entry into social life. This thing just cannot exist.“<sup>52</sup>

Die oben als X bezeichnete revolutionäre Entität hat bislang historisch *durchaus schon sehr erkennbar* existiert und gehandelt. Zweifellos hat CC recht, wenn er sagt: „Nichts, soweit man sehen kann, rechtfertigt die Behauptung, eine solche Selbstverwandlung der Gesellschaft sei unmöglich“ (G 609). Dass sich die Gesellschaften in den letzten Jahrhunderten wandelten, dass dies jeweils ein Tun der Menschen in ihnen war – kein Zweifel. Nun sagt CC mit Blick auf Marx und die Russische Revolution, dass dies allerdings nicht der spontane Selbstvollzug imaginierender „Massen“ war. Denn stets hat (um von anderen politischen Bewegungen zu schweigen) sich ein Lenin, Trotzki, Stalin oder (wie CC vertraulich sagt) „Comrade Mao“ (S 55) *über* die Massen gestellt und die Richtung – in vermeintlicher Kenntnis der von Marx beschriebenen historischen Gesetze – vorgegeben. Gewiss, eben das hat CC kritisiert. Aber, um an seinen Gedanken anzuknüpfen, auch nichts rechtfertigt die Behauptung, dass beim *nächsten* revolutionären Versuch einer „Selbstverwandlung“ diesmal alles *ganz anders* sein wird – sei sie sozial, ökologisch<sup>53</sup>, marktwirtschaftlich-libertär oder anarchistisch-sozialistisch. Und nur durch „das denkende Tun und das politische Denken“ allein wurde noch nie in der Geschichte „eine radikale Zerstörung der bekannten Institution der Gesellschaft bis auf die letzten Fundamente“ verwirklicht.

Nun mögen Anarchisten oder Marxisten dies so deuten, dass CC mit „Zerstörung“ „nur“ die Institution des Kapitalismus oder des Marktes gemeint habe. Doch er spricht von den „bekannten Institutionen der Gesellschaft“. Dazu gehören nicht etwa nur Kirchen oder Golfclubs, dazu gehört auch das institutionalisierte *Recht*, jede soziale Organisation von

---

<sup>50</sup> Trotzki: Über Lenin, Frankfurt a.M. 1964, 96.

<sup>51</sup> Begrifflich weichgespült wird die einstmals als „kommunistische Revolution“ bezeichnete „Selbstverwandlung der Gesellschaft“ zeitgenössisch oft als „Transformation“ oder in einem Begriff Polanys auch als „Große Transformation“ bezeichnet. Von der Davos-Clique wird jüngst „The Great Reset“ als *terminus technicus* verwendet.

<sup>52</sup> CC: The Rising Tide 1978, 21.

<sup>53</sup> CC hat bemerkt, dass „Wissenschaft“ in ökologischen Fragen ein *politischer*, kein wissenschaftlicher Kampfbegriff ist: „Ecology is essentially political; it is not ,scientific.“ CC: The Rising Tide 1978, 110.

Gerechtigkeit, aber auch von Hilfe. Mit einem Wort: Der Satz ist nichts weniger als die Aufforderung, zuerst *alles* niederzureißen, damit das Magma der Gesellschaft völlig Neues produzieren kann und soll. Die Qualität dieses Neuen ist dabei vorläufig aber nur dies, *neu* zu sein, denn historische Gesetze für eine Prognose gibt es nach CC nicht.

Blicken wir etwas genauer auf die hier in Frage kommenden Grundkategorien. Der Begriff „Gesellschaft“ sei zwar letztlich undefinierbar. Dennoch definiert CC diesen Begriff implizit so:

„Die fortwährende Selbstveränderung der Gesellschaft macht ihr Sein aus.“ (G 607)

„Die“ Gesellschaft verändert „sich“ also selbst – dazu hat CC den dunklen Begriff „Magma“ als Akteur und bewegendes Prinzip eingeführt, ohne dieses Prinzip „Prinzip“ nennen zu wollen oder gar „Gesetz“. CC behauptet (G 559ff.), dass einige neue Erfahrungen – die Palette reicht von den Elementarteilchen bis zur vermeintlichen Entdeckung des „Unbewussten“<sup>54</sup> –, zu einer neuen „Ontologie“ nötigen würden. Eine Ontologie, die CC vorzulegen gedachte. Er nennt die in der Aufzählung genannten Neuheiten „Objekte“ und sagt dann:

„Die Erkenntnis dieser Objekte ist erst durch die Schöpfung neuer Bedeutungen oder Bedeutungsmatrizen möglich geworden, die allerdings in jedem der erwähnten Fälle eine besondere Ausprägung annehmen und auch nur insoweit fruchtbar sind.“ (G 559)

Und er fügt hinzu:

„Die Erkenntnis jener Objekte hat andere Seins- und Organisationsweisen als die bisher bekannten ans Licht gebracht.“ (G 559f.)

„Seinsweisen“ und „Organisationsweisen“ – die kategorial in völlig differenten Bereichen zuhause sind – *nebeneinander* zu stellen, verrät philosophisch schon vieles; ich möchte diesen Punkt hier aber nicht kritisch vertiefen. CC fragt sodann, ob diese neuen Objekte „gemeinsame Merkmale aufweisen“ (G 560). Damit sind diese Objekte – im Sinne Heideggers – als *Vorhandenheit* zu beschreiben, nicht als Dasein. Das Unbewusste und z.B. physikalische Gegenstände haben nur dann etwas „gemeinsam“, wenn man sie in einer gemeinsamen Sprache beschreibt; eine Sprache, die *Objekte* als Rechengegenstand oder als Bild einem Subjekt gegenüberstellt. CC denkt hier metaphysisch weiterhin in einer Substanz-Attribut-Ontologie (Merkmale = Attribute von Objekten = Substanz), nur in neuer Verkleidung. Man wird eine alte Ontologie nicht dadurch los, dass man ihre Struktur bewahrt und die Strukturelemente nur durch neue Wörter beschreibt.

Das, was CC sucht, mag im physikalischen Experiment gelingen; aber gewiss nicht beim Unbewussten. Was ontologisch vorhanden ist, kann nicht auf dieselbe Weise durch „gemeinsame Merkmale“ (eben der *Vorhandenheit*) beschrieben werden, wie das, was nur ist, sofern es denkend-handelnd vollzogen wird. CC blickt hier exakt auf dieselbe Weise auf das, was er „Objekte“ nennt, wie nahezu die gesamten modernen Sozialwissenschaften. Ich hatte dies den „cartesischen Blick“ genannt. Aber ungeachtet dessen nähert sich CC hier einer tatsächlich erkenntnistheoretisch durchaus spannenden Frage: Das Sein dieser Objekte, auf die CC vermeintlich blickt,

„ist kein vollkommen ungeordnetes Chaos und kann es nicht sein, weil sich diesem Ausdruck überhaupt keine Bedeutung zuschreiben ließe: Eine zufällige Menge stellt bereits als zufällige eine enorme Organisation dar“. (G 561)

---

<sup>54</sup> Gemeint ist hier Freud, nicht etwa das kollektive Unbewusste von C.G. Jung, die Philosophie Eduard von Hartmanns: „Philosophie des Unbewussten“ 1869, die Lehre des frühen Schelling oder den Weltwillen bei Schopenhauer, die je in ihrem aparten Begriff des Unbewussten eine *durchdachte* Philosophie dessen vorlegten, was bei CC „Magma“ heißen soll. Diese Autoren referiert CC nicht.

Hierzu ist allerdings zu sagen, dass der Begriff des „Zufalls“ in der Physik, partiell in den objektivierenden Sozialwissenschaften eine präzise Bedeutung hat. Zufallsgesetze *sind* Gesetze, genau formulierbar und in der experimentellen Praxis durchaus überprüfbar. In der Thermodynamik nicht minder als in der Quantenphysik. Nun kommt das unvermeidliche *Aber*: *Aber* viele der von CC genannten „neuen Objekte“ sind keine diskreten Häufungen. Das Unbewusste zeigt z.B. mit der Fokker-Planck-Gleichung, die die zeitliche Entwicklung einer Wahrscheinlichkeitsdichtefunktion beschreibt, nichts von dem, was man auch nur entfernt durch „gemeinsame Merkmale“ mehrerer Objektbereiche beschreiben könnte.

CC greift hier als Ausweg – wie dies in der Geschichte immer wieder schlechte „Metaphysiker“ getan haben – zu einem Trick: Das, was er nicht erklären kann (wie z.B. die gemeinsamen Merkmale von Elementarteilchen und dem Freud’schen Unbewussten), „erklärt“ er durch eine neue Unbekannte. Die Phänomene nennt er zuerst „Objekte“ (G 55), dann das „Gegebene“ (G 564). Damit wird den Phänomenen *kategorial* bereits ein eingrenzender Sinn unterlegt: Objekt heißt „Gegenwurf“ und bleibt untrennbar bezogen auf ein Subjekt. Das „Gegebene“ ist nicht nur *jemand* gegeben (wie ein Objekt dem Subjekt); es gibt auch einen Gebenden (theologisch) oder ein Gebendes (physikalistisch). Husserls und Heideggers Phänomenbegriff enthält unmittelbar keines von beiden. CC meint, das „Gegebene“ sei ein Sein, *bevor* es einer „Identitäts- oder Mengenlogik“ (G 564) unterworfen werde. Und dieses Sein-vor-dem-Anderssein „nennen wir *Magma*.“ (G 564). Hier unterschlägt CC nahe liegende kritische Fragen: Wenn dieses Magma ein voridentisches „Gegebenes“ ist, so ist es immer noch gegeben oder ein Objekt. Das Gegebene ist für ihn leere, reine Möglichkeit, daher jeder „mengentheoretischen Organisation“ fähig. Man könne deshalb das Gegebene durch „Kennzeichnungsterme“ gleichsam „festmachen“ (G 564). Das so vorläufig nur höchst ungenau gedachte „Magma“ weckt bei CC dann doch offenbar das Bedürfnis, für diesen Leerbegriff nicht nur „mit Hilfe einer Anhäufung widersprüchlicher Metaphern eine intuitive Beschreibung“ (G 564) zu liefern. Er gibt eine explizite Definition:

„Unter *Magma* verstehen wir eine Vielheit, die nicht im üblichen Sinne des Wortes eine ist, die wir aber als eine kennzeichnen. Sie ist auch keine Vielheit in dem Sinne, daß wir tatsächlich oder potenziell abzählen könnten, was sie ‚enthält‘.“ (G 565)<sup>55</sup>

„Magma“ ist also eine Identität, genannt „Vielheit“, dies aber nicht im „üblichen Wortsinne“. Sie ist also *keine* Vielheit, oder? Doch, „wir“ (also CC) können sie „als eine kennzeichnen“. Dabei ist es keine Vielheit mit einem abzählbaren Inhalt. Aber immerhin *enthält* sie etwas – oder? Nein, hier gerät CC erneut ins Schleudern und setzt das „Enthalten“ in Apostroph. Was kann man bei so viel Bemühen, nichts klar zu sagen, noch kommentieren? Wenig. Aber das Wenige lässt sich vom Ende her doch wieder auf ganz andere Weise verstehen – nämlich als Versuch, das *revolutionäre* Moment des Marxismus „ontologisch“ zu retten. Nicht zu vergessen: CCs Hauptwerk trägt den Untertitel „Entwurf einer politischen Philosophie“. Eine *politische* Philosophie ist stets schon durch ein Erkenntnisinteresse gefärbt, nämlich alle Gedanken auf das Politische zu beziehen und darin auch aktiv zu werden. Es ist keine Philosophie der Politik (als Gegenstand), sondern das Nachdenken selbst soll „politisch“ sein (die Methode). Es ist jene Weise des Denkens, die in der Gegenwart nahezu sämtliche Diskurse bestimmt. Auch „Magma“ ist kein theoretischer, sondern ein politisch gemeinter Begriff, der ohne seine politische Herkunft – wenigstens für mich – unverständlich bleibt.

---

<sup>55</sup> Der erste Satz, worauf ich hier aber nicht weiter herumreiten möchte, ist so, wie niedergeschrieben, unverständlich. Heißt „eine“ hier „überhaupt eine Vielheit“ oder – was er vermutlich meint – „eine Vielheit“. Die erste mögliche Verständnisweise hinterfragt die *Existenz* einer Vielheit, die zweite deren *Identität*.

Um diese politische Dimension bei CC zu verdeutlichen und meinen Gedanken noch etwas verständlicher zu machen, muss ich einen kleinen Umweg gehen – zurück zu CCs Marx-Interpretation. Hier sagt CC im ersten Teil seines Hauptwerkes folgendes:

„Der Marxismus enthält zwei Momente, die in radikalem Gegensatz zueinander stehen, was ihren Sinn und ihr historisches Schicksal angeht.“ (G 96)

Das erste „Moment“ sei das „revolutionäre“, wie es beim jungen Marx vorliege, übernommen bei Rosa Luxemburg, Lenin, Trotzki oder Georg Lukács. Das revolutionäre Moment greift auch CC auf und er hält seit seiner trotzkistischen Periode ungebrochen als Zukunftshoffnung daran fest:

Die „Schöpfung neuer Formen des gesellschaftlichen Lebens durch die Aktion der Massen“ (G 96).

Diese Schöpfung, darin lässt sich seine Philosophie zusammenfassen, ist keine externe *creatio* (wie durch einen Gott, einen Führer etc.). Es soll eine *Selbstschöpfung* sein. Tatsächlich schimmert hier eine ältere Diskussion unter Marxisten durch die „philosophische“ Verkleidung; ich werde das gleich noch etwas vertiefen.

Die Idee der *Selbstschöpfung* stammt aus dem Deutschen Idealismus, genauer entfaltet bei Johann Gottlieb Fichte. Fichte hat in mehreren Entwürfen seiner Philosophie, die er „Wissenschaftslehre“ nannte, auf immer neuen Wegen zu zeigen versucht, wie das Ich sich unaufhörlich *selbst erschafft*. Schon bei Kant war das Ich zwar der vereinigende Bezugspunkt aller Bewusstseinsformen, darin aber keine „stehende und bleibende Anschauung“, „worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.“ (Kant AA IV, 221) Fichte dynamisierte das Ich selber (für Kant ist die Zeit nur dessen unbewegte Anschauungsform) und fügte hier die Dimension der *Tat* hinzu („Thathandlung“):

„die durch das Ich in sich selbst gesetzte unendliche Tätigkeit; und diese verhält sich zur objectiven Tätigkeit des Ich, wie der Grund der Möglichkeit zu dem begründeten. Der Gegenstand wird bloss gesetzt, insofern einer Tätigkeit des Ich widerstanden wird; keine solche Tätigkeit des Ich, kein Gegenstand.“<sup>56</sup>

Erkennen als Setzen eines *Gegenstandes* (= Widerstand gegen das Ich) ist bei Fichte Einheit von Kognition und Tat. CC will diesen Gedanken erst bei Marx entdeckt haben, der „eine Einheit von Reflexion und Aktion, von höchstem Denken und alltäglichem Handeln“ (G 106) erstrebt habe. Die Pointe des Deutschen Idealismus ist aber gerade die Erkenntnis, dass das *create* und der *actus* untrennbar sind. Es gibt nur kreative Handlungen, sofern auch die bloße Gewohnheit in der Wiederholung immer wieder die Bedeutung derselben Entität, worauf sie sich bezieht, mit-erschafft.

Was bei Fichte gedacht wurde, das kehrt bei CC – ohne Verweis darauf – als ins Monströse „der“ Gesellschaft ausgedehnter Prozess wieder. Das „revolutionäre Moment“ bei Marx wird zum kreativen Akt der ganzen Gesellschaft. Dies sei

„die Schaffung einer gemeinsamen Welt (*kosmos koinos*): Setzung von Individuen, von deren Typen, Beziehungen und Tätigkeiten; aber auch Setzung von Dingen, von deren Typen, Beziehungen und Bedeutungen. Dinge wie Individuen werden dabei in Behältern und Bezugssystemen als gemeinsame instituiert, die sie erst zusammen sein lassen. Diese Institution ist Institution einer Welt in dem Sinne, daß sie alles abdecken kann und muß, daß in ihr und durch sie grundsätzlich alles sagbar und vorstellbar sein muß und daß alles restlos in ein Netz von Bedeutungen eingeknüpft und Sinn haben muß.“ (G 605)

---

<sup>56</sup> Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Fichtes Werke, Band I, Berlin 1971, 259.

Alles, Denken, Handeln und die Entwicklung der Individualität wird – gelenkt vom Magma – in eine Totalität einbezogen, eine „allumfassende Deckung“ (G 605). Sie ist allerdings nie „gesichert“.

„Mit der Institution der gemeinsamen Welt wird notwendigerweise jedesmal festgelegt, was ist und was nicht ist, was Wert hat und was keinen hat, was machbar ist und was nicht – und zwar sowohl ‚außerhalb‘ der Gesellschaft (im Verhältnis zur ‚Natur‘) als auch ‚in‘ ihr.“ (G 605)

Deshalb wird – wie Fichtes Ich – der permanente Wandel der Gesellschaft zu ihrem Wesen, wie zitiert: „Die fortwährende Selbstveränderung der Gesellschaft macht ihr Sein aus.“ Darin werden auch die Individuen „erzeugt“. Es

„müssen sich gesellschaftliche Individuen herausgebildet haben, die als solche nur existieren und funktionieren können, wenn ihre radikale Imagination von ihrer Sozialisation *geprägt*, jedoch nicht zerstört wird.“ (G 607)

CC skizziert hier also eine „Gesellschaft“, die „sich“ sowohl in ihrem Innenbezug (Individuen zueinander) wie ihrem Außenbezug (zur Natur) selbst immer neu definiert. Sie definiert die Natur und die Menschen neu und bezieht sie in die Gesellschaft ein.

Sie „ist immer auch Schöpfung neuer *Typen* gesellschaftlich-geschichtlicher Entitäten (Objekte, Individuen, Ideen, Institutionen und dergleichen) auf allen Ebenen (Ebenen, die ihrerseits von der Gesellschaft und von dieser Gesellschaft gesetzt/geschöpft worden sind).“ (G 607)

Es gebe, so sagt CC, im Menschen so etwas wie eine

„psychische Monade, die nicht im Gesellschaftlich-Geschichtlichen aufgeht, durch dieses aber nahezu nach Belieben (!) formbar ist, unter der Voraussetzung, dass die Institution gewisse Mindestanforderungen der Psyche einhält. Das Wichtigste ist: die Psyche für ihr *Wachleben* mit *Sinn* zu versorgen, und dies geschieht, indem der einzelne Mensch durch eine Schulung, die mit seiner Geburt beginnt und sein ganzes Leben andauert, dazu gebracht oder gezwungen wird, die emergenten Teile des Magmas imaginärer gesellschaftlicher Bedeutungen, die jeweils von der Gesellschaft instituiert sind und diese in ihren einzelnen Institutionen zusammenhält, psychisch zu besetzen und für sich mit Sinn und Bedeutung auszustatten.“<sup>57</sup>

Menschen sind also formbare, manipulierbare Objekte, gewissermaßen die Objekte für das, was Edward Bernays „Propaganda“ nannte und in diversen totalitären Systemen modellhaft vorgeführt wurde. Man müsse die Menschen nur mit „Sinn versorgen“. Genau das leisten in der Gegenwart die Medien auf vollständige Weise. Das Magma emergiert unaufhörlich „gesellschaftliche Bedeutungen“, die es „psychisch zu besetzen“ gelte, um sie mit „Sinn und Bedeutung auszustatten.“

Es ist nicht erforderlich, das zu kommentieren. Man kann einen „neuen Menschen“ auf diesem Wege auch unschwer einfach *herstellen*, durch Psychotechniken, Manipulation und suggestive Methoden, auf die Massenmedien bereits souverän zurückgreifen. Man könnte zynisch sagen: CC ist der adäquate Philosoph der Gegenwart und des allgegenwärtigen Versuchs, die Menschen durch immer neue Methoden an die Leine zu legen.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> CC: *Autonomie oder Barbarei*, Lich 2006, 135.

<sup>58</sup> Hier ist auch der Ort, auf das hinzuweisen, was Shoshana Zuboff als Überwachungsstaat untersucht hat; vgl. S. Zuboff: *Surveillance Capitalism*, New York 2019. Literarisch vorbereitet wurde dies allerdings im dystopischen Roman von Skinner: *Walden Two*. Die Vorstellung, „Bewusstsein“ sei der dialektische Umschlag bei einer Kumulation von psychischen Reiz-Reaktionsmustern – wie Trotzki behauptet – hat hier gleichfalls ihren Ort. Offenbar ist CC *erkenntnistheoretisch* bei diesem Standpunkt stehengeblieben – anders wäre das Zitierte nicht erklärbar (sieht man ab von ein ethischen Bewertung); vgl. Trotzki: „Der einfache Reflex ist physiologisch, aber

Die totalitäre Ungeheuerlichkeit in diesen Aussagen – deren Referat ich hier abbreche – versteckt sich hinter einem Jargon, der mit einigen Allgemeinbegriffen plaudert, aber eine Konkretisierung weitgehend vermeidet, ohne deswegen – wie Wittgenstein – für wirklich metaphysische Fragen wie die nach dem Wesen des von CC eingeführten „Magma“ zu verstehen: Was man nicht sagen kann, darüber muss man schweigen. Bei CC heißt das dann abwehrend: „nicht im *üblichen Sinne* des Wortes sagbar“. Ja, in welchem Sinn dann? Wenn es einen Sinn gibt, ist er auch sagbar. Denn „Sinn“ (= Bedeutung) bleibt notwendig auf den Logos bezogen. Die Schwierigkeit ist hier folgende: „Sinn“ lässt sich in der Gesellschaft nur kommunikativ vermitteln, bleibt also auf die Sprache bezogen. „Bedeutung“ heißt bei Aristoteles *semainein* (lat. *significare*), ist also stets auf ein *semeion* (lat. *signum*) bezogen. Wenn man nun in der Sprache spricht – das ist zwar tautologisch, darf, ja muss aber bei einem bloß schwafelnden Gebrauch der Sprache erinnert werden –, dann bleibt man auf die Bedeutung verwiesen, die Wörter im sozialen Verkehr haben. Es gibt zwar den gewaltsamen, vergewaltigenden Eingriff in die Sprache – er ist jüngst zu einem Alltagsphänomen geworden, worin auch einfachste Sprachregeln wie das *generische maskulinum* unbekannt oder ignoriert bleiben; dazu gleich noch mehr. Dieser Eingriff ist aber stets ein Vorschein des Totalitarismus. Das ist bei CC hier aber nicht gemeint, obgleich er ja behauptet, dass der gesellschaftliche Prozess *alle* in der Gesellschaft vorkommenden „Gegebenheiten“ erschafft und zerstört. Wenn er sagt, dass er einen (wie Magma, einen für ihn so zentralen) Begriff „nicht im üblichen Sinne des Wortes“ verwendet, so gibt es nur zwei Möglichkeiten: Das Wort bleibt in den üblichen Sinn unübersetzbar, also unverständlich. Oder es erschafft neuen Sinn. Dann sind die Erfahrungen und Handlungen anzugeben, auf die er sich bezieht (wie z.B. „Quarks“ auf bestimmte Messungen im LHC). Das Freud'sche Unbewusste kann man durchaus auf Erfahrungen beziehen, z.B. beim Vergessen oder bei Träumen. Aber es gibt dann keine Erfahrungsweise, worin Elementarteilchen und Freud'sches Unbewusstes *gemeinsam* ein Phänomen bilden, bei dem ein cartesianischer Blick „gemeinsame Merkmale“ entdecken könnte. Es bleibt bei der *Versicherung* einer Einheit „nicht im üblichen Sinne des Wortes“ – also bei einem leeren Gerede.

Ich werde das Verhältnis von Erkennendem und Erkanntem gleich noch genauer an einigen Einlassungen von CC untersuchen. Hier nur vorab ein Beispiel. Man hat immer wieder Subjekt und Objekt als je für sich identische Entitäten erkenntnistheoretisch einander gegenübergestellt. Tatsächlich wurde z.B. an einigen Phänomenen der Quantenmechanik deutlich, dass diese Dualität Grenzen hat (auch wenn sie alltäglich durchaus noch Sinn haben kann). Es gibt dann immer wieder philosophische Entwürfe, die von der *Einheit von Subjekt und Objekt* sprechen. Das war schon Hegel als Missgriff bekannt. Er sagt dazu und gibt damit zugleich eine Erläuterung dessen, was in dem Ausdruck „nicht im üblichen Sinne des Wortes“ unhaltbar bleibt. Denn eine These

„wie der Ausdruck der Einheit des Subjekts und Objekts, des Endlichen und Unendlichen, des Seins und Denkens usf. (hat) das Ungeschickte, daß Objekt und Subjekt usf. das bedeuten, was sie außer ihrer Einheit sind, in der Einheit also nicht als das gemeint sind, was ihr Ausdruck sagt“.  
(Hegel WW 3, 41)

Man kann nicht zur „Definition“ von Magma sagen, dass die darin gedachte *Einheit* „nicht im üblichen Sinne des Wortes“ zu verstehen sei. Eben weil Einheit bereits unabhängig von dieser Aussage – und nur dann ist das Wort verständlich, besitzt also Sinn – schon eine tradierte, historische Bedeutung hat. Wenn CC *radikal* die Gesellschaft verändern will, wenn er, wie

---

ein System von Reflexen gibt uns ‚Bewußtsein‘. L. Trotzki: Denzettel, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1981, 357. CC reproduziert in seinem Gedanken eins zu eins Trotzki oder – wahlweise – Skinner.

zitiert, „eine radikale Zerstörung der bekannten Institution der Gesellschaft bis auf die letzten Fundamente“ im Auge hat, dann muss die anvisierte Revolution auch alle historischen Bedeutungen der Sprache vernichten.

Nun ist diese Frage auch innerhalb des Marxismus nicht neu, ja, es war schon einmal in der Französischen Revolution eine (gescheiterte) Praxis, neue Wörter einzuführen, alte zu verbieten (so sollte z.B. „König“ durch „Tyrann“ ersetzt oder der unharmonische Kalender mit 12 Monaten durch 10 Monate bestimmt werden).<sup>59</sup> Das Modell dazu lieferte Francis Bacon in seinem *Novum Organum* – jenem Wissenschaftsprogramm, das CC mit Bezug auf die Gesellschaft gerade bekämpfte, was bei ihm gleichwohl bewahrt bleibt als eine politische Maxime. Bacon hatte im § 59 seines Hauptwerkes geschrieben:

„The idols of the market are the most troublesome of all, those namely which have entwined themselves round the understanding from the associations of words and names. For men imagine that their reason governs words, while, in fact, words react upon the understanding; and this has rendered philosophy and the sciences sophistical and inactive.“<sup>60</sup>

Die *idols of the market (idola fori)* verdunkeln den Geist der Menschen. Nicht eine innere Vernunft regiere die Worte, umgekehrt: die Worte regieren das Denken, meinte Bacon. Und in Revolutionen müssen deshalb zuerst die Wörter verändert werden. Und CC bleibt in dieser Tradition, fällt hier auf etwas zurück, das sogar Stalin bekämpft hat. Und damit komme ich zu den verborgenen Quellen in CCs Denken. CC unterscheidet wie gesagt zwei Arten Marxismus: Den revolutionären, kreativen, auf Weltveränderung zielenden Marxismus vom dogmatischen Lehrsystem und seiner Praxis etwa im Stalinismus. Eben diesen revolutionären Theoriestrang hat er in seiner Theorie – versehen mit allerlei eher verdunkelndem Zierrat durch Importe von Freud oder Heidegger – zum bewegenden Prinzip seines Gedankens gemacht. Er entwickelt daraus eine radikale Ontologie, worin sich das gesellschaftliche Sein unaufhörlich selbst revolutioniert, d.h. kreativ verändert. Seine Pointe war, dass er diesen revolutionären Veränderungsprozess wörtlich *radikal*, d.h. bis auf die Wurzel gehend deutet. Und dort verlangt er als Voraussetzung der neuen Gesellschaft die „radikale Zerstörung der bekannten Institutionen“, also auch der Sprache. Marxisten haben dies als Frage so formuliert: Gehört die Sprache zum *Überbau*, ist sie damit historisch wandelbar durch den Klassenkampf – wie Bacon suggeriert und die Revolutionäre von 1792-1794 in Frankreich auch durch die Guillotine umzusetzen trachteten? Oder ist die menschliche Sprache etwas, das *über den Klassen* steht? Stalin hat in einem bekannten, späten Aufsatz die zweite Antwort befürwortet.

„(D)ie Sprache kann weder der Kategorie einer Basis noch der eines Überbaus zugerechnet werden. Auch als ‚Zwischen‘-Erscheinung zwischen Basis und Überbau kann man sie nicht qualifizieren, da solche ‚Zwischen‘-Erscheinungen nicht existieren.“<sup>61</sup>

Trotsky hatte hier eine eher schwankende Position eingenommen und gesagt:

„Die Arbeiterklasse bedarf einer gesunden (?) Sprache mehr noch als alle anderen Klassen, denn zum erstenmal in der Geschichte beginnt die Arbeiterklasse die Natur das Leben und seine Grundlagen selbständig zu durchdenken. Dafür braucht sie das Instrument des klaren, geschliffenen Worts.“<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Vgl. das exzellente Buch von Jürgen Trabant: *Sprachdämmerung. Eine Verteidigung*, München (Beck) 2020, besonders Kapitel 11.

<sup>60</sup> Lord Bacon: *Novum Organum*, Part One: Science, New York (Collier and Son) 1901, 31.

<sup>61</sup> J. Stalin: *Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft*, übers. v. Heinz D. Becker, München 1972, 51.

<sup>62</sup> Leo Trotsky: *Denkzettel*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1981, 350.



Doch selbst eine radikale Reform der Sprache müsste an historisch gewachsene Institutionalisierungen des Sprechens anknüpfen; vermutlich hätte Trotzki dem gar nicht widersprochen.

Doch damit erreiche ich nun jenen zentralen Punkt, an dem Erkenntnistheorie und Sozialtheorie fast nahtlos ineinander übergehen. Wie gesagt: CC hat zwei Formen des Marxismus unterschieden und sich zu dessen „revolutionärer“ Variante bekannt. Marx selbst sprach in seinen reifen Schriften vom Kapitalismus, von der Geschichte überhaupt als von einem Naturprozess. Eine Revolution, die „Abschaffung des Kapitalismus“ war für ihn keine Frage der (wie immer nebulös gedachten) „Selbstschöpfung“ der Gesellschaft, sondern der Akt einer sozialen Klasse (Proletariat). Die *Möglichkeit* einer Revolution war für ihn aber durch äußere, d. h. historische Bedingungen gesetzt. Inwieweit diese Bedingungen „reif“ sein müssen, das war schon vor der Oktoberrevolution ein zentrales Streitthema unter den Marxisten. Marx' und Engels' Standpunkt war hier eindeutig. Sie sagten – ich zitiere eine längere Passage:

„Diese ‚Entfremdung‘, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei praktischen Voraussetzungen aufgehoben werden. Damit sie eine ‚unerträgliche‘ Macht werde, d. h. eine Macht, gegen die man revolutioniert, dazu gehört, daß sie die Masse der Menschheit als durchaus ‚Eigentumslos‘ erzeugt hat und zugleich im Widerspruch zu einer vorhandenen Welt des Reichtums und der Bildung, was beides eine große Steigerung der Produktivkraft, einen hohen Grad ihrer Entwicklung voraussetzt – und andererseits ist diese Entwicklung der Produktivkräfte (womit zugleich schon die in weltgeschichtlichem, statt der in lokalem Dasein der Menschen vorhandene empirische Existenz gegeben ist) auch deswegen eine absolut notwendige praktische Voraussetzung, weil ohne sie *nur der Mangel verallgemeinert, also mit der Notdurft auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen und / die ganze alte Scheiße sich herstellen müßte*, weil ferner nur mit dieser universellen Entwicklung der Produktivkräfte ein universeller Verkehr der Menschen gesetzt ist, daher einerseits das Phänomen der ‚Eigentumslosen‘ Masse in Allen Völkern gleichzeitig erzeugt (allgemeine Konkurrenz), jedes derselben von den Umwälzungen der andern abhängig macht, und endlich weltgeschichtliche, empirisch universelle Individuen an die Stelle der lokalen gesetzt hat. Ohne dies könnte 1. der Kommunismus nur als eine Lokalität existieren, 2. die Mächte des Verkehrs selbst hätten sich als universelle, drum unerträgliche Mächte nicht entwickeln können, sie wären heimisch-abergläubige ‚Umstände‘ geblieben, und 3. würde jede Erweiterung des Verkehrs den lokalen Kommunismus aufheben. *Der Kommunismus ist empirisch nur als die Tat der herrschenden Völker ‚auf einmal‘ und gleichzeitig möglich*, was die universelle Entwicklung der Produktivkraft und den mit ihm zusammenhängenden Weltverkehr voraussetzt.“ (Marx/Engels, MEW 3, 34/35; meine Hervorhebungen)

Hier erkennt man zu CC einen wichtigen Unterschied. Während CC höchst unspezifisch von einem „Tun der Gesellschaft“ (= „Selbstveränderung der Gesellschaft zur Überwindung ihrer Selbstentfremdung“) spricht, benennen Marx und Engels sehr genau die Umstände und Voraussetzungen für eine Transformation der Gesellschaft. Ihre These ist dreifach: Erstens muss das Elend der Massen weit fortgeschritten sein, so dass daraus dann kausal eine Empörung erwächst. Zweitens muss diese Empörung *global* sein, da der Kapitalismus auch ein globales System erschaffen hat. Drittens muss eine bestimmte Reife der Entwicklung bei gleichzeitiger Armut („Eigentumslosigkeit“) erreicht sein, weil bei einem Wandel, der auf einem *Mangel* gründet, sich „die ganze alte Scheiße erneut herstellen müßte“. Das war in Russland der Kern der Auseinandersetzung zwischen Stalin und Trotzki. Trotzki sagte, dass jede Revolution *tendenziell* eine globale Perspektive eröffnen müsse („Theorie der Permanenten Revolution“), während Stalin pragmatisch meinte, man müsse erst einmal den Sozialismus in einem Land aufbauen.

Welche Rolle spielt nun das *Bewusstsein* in einer Revolution? Obgleich CC von dieser Frage implizit ausgeht, liefert er auf 609 Seiten seines Hauptwerks keine Antwort – von planungstheoretischen Illusionen (wie oben skizziert) einmal ganz abgesehen. Kautsky und Lenin waren überzeugt, dass man die Arbeiterklasse *von oben*, angeleitet von „der Wissenschaft“, führen müsse. Das Bewusstsein komme von *außen* im historischen Prozess. Dies nicht *prinzipiell* – denn das ökonomische Sein bestimme nach Marx das Bewusstsein. Doch im Kapitalismus regieren Gesetze, die an der „Oberfläche“ der Gesellschaft verkehrt und verdeckt erscheinen. Nur wenigen gelingt es, „von der Oberfläche in die Tiefe“ (Marx MEW 26.3, 137) vorzudringen. Historisches Klassenbewusstsein entsteht nicht „spontan“, weil es sich als gewöhnliches Bewusstsein nur an Oberflächenphänomenen entzündet, die erst entschlüsselt werden müssen. Diese Entschlüsselung liefert nur die (im Sozialismus: die Marx'sche) Wissenschaft. Marx sagte:

„alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen“ (MEW 25, 825).

Die Erscheinungsform, die Oberfläche der Gesellschaft, moderner gesagt: „die Öffentlichkeit“, liefert nur – wie Platon sagte – „Meinungen“, aber kein Wissen. Deshalb sei, so sagen die Alten oder z.B. auch Descartes, die Demokratie ungeeignet zur Wissensgewinnung. Über Mehrheiten von Meinungen abzustimmen liefert nur den Durchschnitt von Zufälligem, kein wahres Wissen.

Das Wesen unter der Oberfläche, die Wissenschaft jenseits öffentlicher Kundgaben, zeige aber einen gesetzmäßigen Verlauf, der erkennbar ist. Trotzki meinte, dass in Krisenperioden gleichsam das Wesen an der Oberfläche erscheint und deshalb die „Massen“ unmittelbar zu richtigen Aktionen angeleitet werden könnten. Was sich an der Oberfläche zeigt, werde von einem Unbewussten gelenkt, das in der Regel verborgen bleibe, weil die Erkenntnis der Differenz zwischen Erscheinungsweise und Wesen der wissenschaftlichen Anstrengung bedarf. In Krisen können aber Erscheinung und Wesen gleichsam zusammenfallen, meinte Trotzki:

„Der Marxismus betrachtet sich als den bewußten Ausdruck des unbewußten geschichtlichen Prozesses. Aber der – im geschichts-philosophischen und nicht im psychologischen Sinne – ‚unbewußte‘ Prozeß trifft nur auf seinen höchsten Gipfeln mit seinem bewußten Ausdruck zusammen, wenn die Masse durch einen elementaren Ansturm die Türen der sozialen Routine einschlägt und den tiefsten Bedürfnissen der historischen Entwicklung einen siegreichen Ausdruck gibt. Das höchste theoretische Bewußtsein der Epoche verschmilzt in solchen Augenblicken mit der unmittelbaren Handlung der zutiefst unterdrückten und der Theorie am fernsten stehenden Massen. Die schöpferische Vereinigung des Bewußten mit dem Unbewußten ist das, was man gewöhnlich Inspiration nennt. Revolution ist rasende Inspiration der Geschichte.“<sup>63</sup>

CC übernimmt diesen Gedanken einer „rasenden Inspiration“. Er hat nur die realen Subjekte (die Klasse) entfernt, sie mit dem „Magma“ verschwistert und so eine tätige Entität „Gesellschaft“ erfunden. CC geht zwar auch von einer Dualität von Bewusstsein und Sein aus. Er bestreitet aber, dass die Gesellschaft gleichsam unterirdisch von kausalen Gesetzen (einem Wesen *unter* den Erscheinungsformen – das Magma ist in diesem Sinn kein unterirdisches Wesen) determiniert werden. Diesen Gedanken an solch ein lenkendes Wesen betrachtete er als Wiederkehr kapitalistischer Strukturen im Sozialismus.

---

<sup>63</sup> Trotzki: Mein Leben. Versuch einer Autobiographie, Berlin 1961, 308.

CC greift den Gedanken bei Marx auf, dass die Aufhebung des Kapitalismus „das Werk der Arbeiterklasse selbst“ sein müsse. In direktem Widerspruch zu Kautsky und Lenin hatten Marx und Engels formuliert:

„Die Befreiung der Arbeiterklasse muß das Werk der Arbeiterklasse selbst sein. Wir können also nicht zusammengehen mit Leuten, die es offen aussprechen, daß die Arbeiter zu ungebildet sind, sich selbst zu befreien, und erst von oben herab befreit werden müssen, durch philanthropische Groß- und Kleinbürger.“ (Marx/Engels MEW 19, 165)<sup>64</sup>

Hier spricht sich jener „revolutionäre Marxismus“ aus, den CC in seiner Theorie zu einer allgemeinen Gesellschaftstheorie ausweiten und fortführen wollte. Dieser These stand von Anfang an ein Gedanke gegenüber, der von mehr oder weniger unwissenden Massen ausgeht und auf die Anleitung des politischen Handelns durch eine wissenschaftliche Elite pocht:

„Das moderne sozialistische Bewußtsein kann nur erstehen auf Grund tiefer wissenschaftlicher Einsicht. (...) Der Träger dieser Wissenschaft ist aber nicht das Proletariat, sondern die bürgerliche Intelligenz, in einzelnen Mitgliedern dieser Schicht ist denn auch der moderne Sozialismus entstanden und durch sie erst geistig hervorragenden Proletariern mitgeteilt worden, die ihn dann in den Klassenkampf des Proletariats hineinbringen, wo die Verhältnisse es gestatten. Das sozialistische Bewußtsein ist also etwas in den Klassenkampf des Proletariats von außen Hineingetragenes, nicht etwas aus ihm urwüchsig Entstandenes.“<sup>65</sup>

Lenin hat diese Position Kautskys übernommen:

„Wir haben gesagt, daß die Arbeiter ein sozialdemokratisches Bewußtsein gar nicht haben konnten. Dieses konnte ihnen nur von außen gebracht werden.“<sup>66</sup>

Rosa Luxemburg verteidigte dagegen den Gedanken, dass nur die Proletarier selbst ein entsprechendes Bewusstsein entfalten konnten – unter Fortführung der Überlegungen von Marx und Engels in ihren frühen Jahren. Später verfiel Marx immer mehr einem Geschichtsdeterminismus, den CC unter Rückgriff auf den frühen Marx und wohl partiell auf einige Züge bei Trotzki zunächst übernahm und später theoretisch neu zu fundieren versuchte.

Ein *kleiner Einschub* zu gegenwärtigen Entwicklungen: Die hier skizzierte Diskussion liefert auch so etwas wie ein Modell für viele andere politische Bewegungen. Die Berufung auf „die“ Wissenschaft, die unwissende Massen zu lenken habe durch weise Führer in politischen Parteien, kennen Marktradikale ebenso wie grüne Parteien als Anschauung – zweifellos mit je anderer, teils gegensätzlicher politischer Zielsetzung. Sie sind sich allerdings *ontologisch* einig in der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Wissen und „Massen“. Berufen sich die Freunde des Marktes auf Erkenntnisse der Ökonomik (wahlweise der Österreichischen Schule oder den Varianten des Keynesianismus), so sprechen Klimabewegte lieber vom „Konsens der wissenschaftlichen Experten“.<sup>67</sup> (Dass ihre Ziele vielfach dann in den Mitteln wieder

---

<sup>64</sup> Nur ein Hinweis auf die Gegenwart: In der Politik nennt man solches Anleiten von oben: „Anreize setzen“, „Nutting“, „Vertrauen auf *die* Wissenschaft“. Das reicht vom Herstellen eines „ökologischen Bewusstseins“ durch steuerliche Strafen, bis zu medial clever inszenierter Propaganda, schon in der Kita. Auf größerer Ebene hat sich „der Westen“ durchaus selbst ermächtigt auch durch Attentate, inszenierte Ereignisse (Atomwaffen im Irak oder erfundene Vernichtungspläne der Gegner wie im rot-grünen Jugoslawien-Krieg) die Welt zu „erziehen“.

<sup>65</sup> Karl Kautsky: Die Revision des Programms der Sozialdemokratie in Oesterreich. Die neue Zeit : Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie, Bd. (1902), H. 3, 68 – 82; hier 79/80).

<sup>66</sup> W. I. Lenin: Was tun? Werke Bd. 5, 385.

<sup>67</sup> Ich denke natürlich an die ominösen 97% der vermeintlichen Klimawissenschaftler, die monokausal eine Steuerung des Klimas durch menschliche Aktivitäten behaupten. Für einen unaufgeregten Blick auf die Sache vgl. Fritz Vahrenholt, Sebastian Lüning: Unerwünschte Wahrheiten, München (Langenmüller) 2020.

harmonieren, wie bei CO2-Zertifikaten als neuer Sphäre des Finanzkapitalismus, ist nicht ohne Ironie zu bemerken.) Die Denkform: „Gehorsam gegenüber *der* Wissenschaft“ beinhaltet, dass eine Masse nicht von sich aus erkennen und demokratisch entscheiden könne, sondern einer wissenschaftlichen Leitung bedürfe, deren Auswahl und Inhalt allerdings ganz die Politik zu bestimmen habe. Wenn eine Wissenschaft auf reine Erkenntnis zielt, dann enthält diese Erkenntnis kein moralisches Sollen. Man kann zweifellos politische Ziele formulieren und bezüglich der Mittel zu ihrer Realisierung die Ergebnisse wissenschaftlicher Erkenntnis heranziehen. Doch eine Wissenschaft, die den Namen verdient, formuliert nicht von sich aus politische Ziele. Hier besteht in der *Denkform* keine Differenz zwischen „wissenschaftlichem Sozialismus“, dem Bolschewismus und bei gegenwärtigen Phänomenen wie den „Klimazielen“ oder Maßnahmen gegen Covid 19. Politik und Moral kennt Normen, von denen sie Subsumtion einfordert. Echte Wissenschaft bleibt dagegen offen und hinterfragt Ergebnisse, gelangt dabei aber nicht zu politischen Zielsetzungen. Wissenschaft zielt auf Wahrheit, nicht auf (demokratische) Mehrheitsmeinung, und bleibt antiautoritär. Politische Bewegungen, die sich auf „die Wissenschaft“ berufen, sind dagegen potenziell totalitär. Hier wird „die“ Wissenschaft zu einer ideologischen Floskel, was nicht verhindert, dass ganze Kontinente wie im „realen“ Sozialismus für Jahrzehnte auf teils tödliche Irrwege geführt wurden.

Zurück zu CC. Er war sich der totalitären Konsequenzen einer Führung der Massen durch eine (vermeintliche) Wissenschaft durchaus im Klaren. Doch anstatt diese Einsicht in ihrer Wurzel näher zu erkennen, hielt er das andere Extrem fest und billigt nur den „Massen“ so etwas wie spontane Erkenntnis oder gar ein Handeln ohne Erkenntnis zu. Er forderte die „Schöpfung neuer Formen des gesellschaftlichen Lebens durch die Aktion der Massen“ (G 96). Die Schwierigkeit hierbei ist aber das Verhältnis von bewusstem Handeln und praktischer Aktion – eben jene Diskussion, die ich oben an den drei Zitaten von Marx/Engels, Kautsky und Lenin zu skizzieren versuchte. Es gibt bei Marx zweifellos einen kausalen Determinismus. Marx sagt in einem bekannten, bereits zitierten Satz, dass für ihn „das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“ (Marx, MEW 23, 27) sei. Dieser Satz war auch für die Bolschewiki ein unhinterfragbares Dogma. So sagt Trotzki, wie bereits zitiert, anknüpfend an Pawlows psychologische Experimente:

„Der einfache Reflex ist physiologisch, aber ein System von Reflexen gibt uns ‚Bewußtsein‘.“<sup>68</sup>

Das „Dialektische“ an diesem Materialismus soll sein, dass die Anhäufung von Quantität in eine neue Qualität „umschlägt“. Das kann man zwar sagen, doch hat das so Gesagte keinen Erkenntniswert. Denn das Neue – hier das vermeintlich physiologisch bedingte Bewusstsein – lässt sich eben nicht aus dem Alten deterministisch ableiten. Die *nachträgliche* Versicherung, es sei durch Häufung physiologischer Effekte „entstanden“ – die modernen Physikalisten sprechen hier von „Emergenz“ –, erklärt gar nichts. Ab welcher Quantität entsteht das Neue? Diesen Mangel des Gedankens hat CC sehr wohl erkannt. Und es ist dieser Determinismus, an dem sich CCs Kritik und Theorie entzündete. Offenbar zielte CC auf eine *Überwindung* der Dualität von gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein. CC will in einer Neuinterpretation gleichwohl die Dialektik „retten“. Er fordert hier allerdings:

„Sie muß auf Geschlossenheit und Vollendung verzichten und die restlose Erfassung der Welt durch ein System zurückweisen.“ (G 95)

---

<sup>68</sup> L. Trotzki: Denkwörterbuch ebd, 357.

Für ihn gilt, dass das Innere – das Subjekt – und das Äußere – das Objekt – nicht rational (oder im Wechselbezug dialektisch) rekonstruierbar sind. Es bleibt immer ein unerklärter, „nicht-rationaler Rest“, und dieser Rest sei

„nicht weniger wesentlich (.) als das Analytierte, (so) daß Zufall und Notwendigkeit beständig ineinander verschränkt sind.“ (G 95)<sup>69</sup>

Doch was will dieser Gedanke besagen? Wenn der nicht analysierte „Rest“ nicht *weniger* „wesentlich“ ist, dann ist er doch *wesentlich*. Ein „Wesen“ ist aber immer eine Vernunftform, ein Geistiges, kann aber nicht *gemessen* werden in einer Art Abwägung des Gewichts zwischen Ratio und Irrationalem im historischen Prozess. Es gibt immer auch Erfahrungen wie die Kreativität, die sich *überhaupt nicht* in eine Form der Ratio bringen lassen: Es „steckt ein Irrationales im Wesen des ‚Seins überhaupt‘, ein Etwas, das wir nicht bis zu Ende aufdecken können.“<sup>70</sup> Was sich der Ratio verweigert, besitzt wohl „Wesen“, kann aber nicht in die Denkform von Weniger oder Mehr gezwängt werden („weniger wesentlich“). Der Witz ist hier: Dass man erst dann, wenn man die Ratio als *berechnende* Vernunft in ihrem Wesen erkannt hat – wobei die Vergesellschaftung im Geld die zentrale Rolle spielt –, sich sagen lässt, was das *Nichtrationale* im historischen Prozess bedeutet.

Der Streit um die Differenz zwischen historischer Kreativität und gesetzmäßigen Abläufen ist kein *ontologischer*, sondern ein politischer Gegensatz. Er ist im Marxismus politisch im Gegensatz von Lenins „Was tun?“ und Rosa Luxemburgs „Spontaneität der Massen“ als Problem sichtbar geworden. Und CC knüpft daran an. Doch diese Frage verweist *erkenntnistheoretisch* auf ein viel grundlegenderes Problem, das unter dem Lärm des politischen Streits verschüttet bleibt. Es handelt sich um die Frage, die *Kant* gestellt hat. Für Kant sind alle erkennbaren Formen vorgeprägt im Bewusstsein und darin auf ein fundierendes transzendentes Ego bezogen. Für ihn ist zunächst alles „innen“, nur im Bewusstsein vorfindlich. Kategoriale Urteile würden im transzendentalen Ego aber auf unerkannte Weise vollzogen; dies sei „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“<sup>71</sup>. Das „Außen“ wird durch diese inneren Kategorien, also vom Bewusstsein geformt, bleibt aber als „Ding an sich“ unerkennbar. Ich habe auf die Polemik von Engels schon hingewiesen. Hegels Lösung, der sagte, dass das „Ding an sich“ ja auch nur ein Gedanke ist, habe ich oben schon erwähnt. Marx hat sich davon freizumachen versucht, wie oft in seinem Denken durch einen „Gewaltstreich“. Feuerbach hatte gesagt:

„Die Frage vom Sein ist eben eine praktische Frage, eine Frage, bei der unser Sein beteiligt ist, eine Frage auf Tod und Leben. Und wenn wir im Rechte an unserem Sein festhalten, so wollen wir es uns auch von der Logik nicht wegnehmen lassen.“<sup>72</sup>

Marx übernimmt diese Folgerung in seiner zweiten These über Feuerbach und erläutert den Gedanken so:

„Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit

---

<sup>69</sup> Von diesem „Rest“, den er an einer Stelle auch „Wüste“ nennt, sagt CC ein Wachstum voraus, will sagen: Wir verstehen von der Ganzheit der Welt immer weniger im hellen Licht der Ratio: „insignificance is not simply a state that settled in by itself but is like a kind of desert that is progressing within the contemporary world.“ CC: Postscript on Insignificance, London-New York 2011, 26. CC spielt hier auf Nietzsches Zarathustra an, worin der & 2 des IV. Kapitels lautet: „Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!“

<sup>70</sup> Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, 4. Aufl., Berlin 1965, S. 44.

<sup>71</sup> Kant: Kritik, 1. Aufl. 1781, AA IV, 101; vgl. 2te Auflage 1787; AA III, 136.

<sup>72</sup> L. Feuerbach: Philosophie der Zukunft, Stuttgart 1922, 58.

oder Nichtwirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist - ist eine rein *scholastische* Frage.“ (MEW 3, 5)

CC greift diesen Gedanken – wenn auch nur in einer Fußnote – auf. Er sagt wohl zurecht, dass es sich beim zitierten Satz nicht exklusiv um

„historische Praxis im Sinne von Lukács, sondern um Praktiken im allgemeinen, einschließlich des Experiments und der Industrie“ (G 99, Note 65)

handle. Die Praxis soll also das Kant'sche Problem des Dings an sich lösen. Und hier betont CC etwas durchaus Wichtiges und Richtiges. Er sagt, dass der Feuerbach-Marx'sche Gedanke nicht ausreiche. Man komme auf diesem Wege „nie zu einer Verifikation des Denkens überhaupt, zu einem ‚Beweis für die Wirklichkeit des Denkens‘“ (ebd). Dieser Gedanke führt uns nur von einer *Erscheinung* (die eben nur im Denken „erscheint“) auf eine andere, wie sie z.B. im Experiment gefunden und wiederum denkend interpretiert wird.

Die Praxis „läßt uns immer nur auf eine *andere Erscheinung* stoßen. Es kann also keine Rede davon sein, mit dieser Praxis die kantische Problematik zu überwinden.“ (G 99, Note)

Wenn dieser Gedanke richtig ist – und er lässt sich auf vielen Wegen als richtig nachweisen –, wenn wir im Denken *niemals* in ein Jenseits des Denkens, eine „Außenwelt“ gelangen, weil wir immer nur wieder erneut auf eine *interpretierte* Erscheinung verwiesen werden, wie kann man dann über die gesellschaftliche Entwicklung Aussagen wie die oben zitierten machen? Es ist merkwürdig – und an der zitierten Stelle wird das überdeutlich –, dass CC sich immer wieder vor Probleme gestellt sieht, sie auch ausspricht, dann aber abbricht und im Text weiterstürzt, um eine *politische* Philosophie zu vollenden. Das, was er darin schließlich an „positiven“ Bestimmungen gibt, zieht man die vielfach dunkle Sprache bei CC ab, offenbart dann allerdings doch nur das, was im revolutionären Marxismus als „Praxis“ gefordert wird.

Das will ich noch genauer erläutern. CC sagt: Der Prozess der historischen Entwicklung sei so zu verstehen, dass „die Gesellschaft als selbst-instituierende“ erscheint. Dabei werden die Individuen ebenso „erzeugt“ wie das Verhältnis zur Natur und deren Wahrnehmung. Es gibt keine Person, deren Leben unantastbar wäre. Denn eine Revolution umfasst alles. Trotzki hatte das vielleicht etwas krud, weniger philosophisch, dafür aber überdeutlich ausgesagt. Marx meinte, dass im Prozess der Revolution im Kapitalismus eine „Höherentwicklung“ nicht nur der Gesellschaft, sondern auch der Individuen stattzufinden habe.

„(D)ass also „die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozeß erkaufte wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden.“ (Marx MEW Bd. 26.2, 111)

CC übersetzt das so, dass „eine radikale Zerstörung der bekannten Institutionen der Gesellschaft bis auf die letzten Fundamente voraus(geht)“. Menschen als Individuen sind aber für CC auch nur „Institutionen“:

„Das Individuum – und die Individuen – ist Institution, zugleich ein für alle Mal gegeben und in jeder Gesellschaft immer wieder anders. (...) Die Subjektivität als Instanz für Bewusstsein und Reflexion (als Denken und Wollen) ist gesellschaftlich-geschichtlicher *Entwurf*“.<sup>73</sup>

Was wie ein *philosophischer* Gedanke erscheinen soll, entpuppt sich als Beschreibung eines Gewaltaktes. CC wird hier wieder „dialektisch“ (das Individuum sei „ein für alle Mal gegeben“, dann aber in „jeder Gesellschaft immer wieder anders“). Die Subjektivität (was ist das ohne Subjekt?) sei eine bloße *Instanz*. Wofür? Für „Bewusstsein und Reflexion“. Und all dies sei ein

---

<sup>73</sup> CC: Autonomie oder Barbarei, Lich/Hessen 2006, 135.

„gesellschaftlich-geschichtlicher *Entwurf*“. Was hier als *inhaltlich verstehbarer Kern* bleibt, ist nur dies: „Das Individuum ist Institution“. Und Institutionen soll man ja bis auf die letzten Fundamente zerstören. Das hat inhaltlich auch Marx gesagt. Der brutale Inhalt – der nach Stalins Gulags und der „Revolution der Nazis“ (auch das war eine Revolution) – eigentlich jedem vor Augen steht, wird bei CC auf keine Weise relativiert. Es bleibt einfach „offen“ – also bloßes Gerede, das man aber mit Blick auf die Herkunft gleichwohl unschwer dechiffrieren kann. (Womit ich nicht behaupte, dass CC seine eigene Rede in ihrer brutalen Konsequenz „bewusst“ war oder dass er wirklich verstanden hat, was er *sagt*. Es kann durchaus auch nur einfach so dahingesagt sein – umso schlimmer für einen Philosophen.)

Marx spricht von „Opfer“, ein Begriff, den Trotzki in der Verteidigung von Gewalt in der Revolution virtuos übersetzt – wie schon zitiert: „Wie kann man eine Revolution ohne Erschießungen durchführen?“<sup>74</sup> Auch die Moral ist nur eine „bürgerliche Institution“, die nach CC radikal zerstört werden muss – in Fortführung dessen, was Lenin schon ausgesprochen hatte: „Wir sagen, dass unsere Sittlichkeit völlig den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ist.“<sup>75</sup> Im intellektuellen Überbau des Bolschewismus, bei Georg Lukács, wird dieser Gedanke dann so erläutert: Die Revolutionäre *müssen* sich eben opfern, denn

„die Philosophie des Klassenkampfes (...) hat die letzte Selbstaufopferung als selbstverständliche Pflicht von all ihren Kämpfern verlangt“<sup>76</sup>.

Als moralisch gilt für Revolutionäre also nur eine Lehre, der es gelingt, „den Opfergeist im Kampf“ zu heben.<sup>77</sup> Und durchaus wie CC lehnt es Trotzki ab, Ziele vorab zu definieren:

„Das Ziel ergibt sich naturnotwendig aus dem historischen Prozeß. Die Mittel sind dem Ziel organisch untergeordnet.“<sup>78</sup>

Wenn sich Ziele aus *dem* historischen Prozess „ergeben“ und die Mittel sich dabei „organisch“ unterordnen, was ist das anderes als die von CC postulierte „Selbstverwandlung der Gesellschaft“? Die Gesellschaft ist jenes „Selbst“, das aus dem Magma ihres dunklen Untergrundes Ziele und Mittel „hervorgehen“ lässt. Dass in solch totalitärer Selbstkonstitution dann die Vielen eben nur die Vielen sind, nicht aber die denkend Lenkenden, das ist unvermeidbar. CC schreibt die Fehlentwicklung einer nicht näher spezifizierten Kraft zu, die *neben* diese Entwicklung tritt und die er „Macht“ nennt. *Daran* formuliert er dann durchaus eine nachvollziehbare Kritik:

„Die Vorstellung, eine an keinerlei Gesetz gebundene Macht – sei es die von Stalin, Mao, des Proletariats oder Gottvaters – könne zu irgend etwas anderem als der totalen Gewaltherrschaft führen, ist absurd.“<sup>79</sup>

Das ist im Westen, der innenpolitisch auf Gewaltverzicht pocht, durchaus demokratischer *common sense* – wenigstens dem Wortlaut nach. Dennoch soll für den Marxismus, Postmarxismus und vor allem für CC ein Revolutionsprozess, reich an Opfern („radikale Zerstörung

---

<sup>74</sup> L. Trotzki: Über Lenin, Frankfurt a.M. 1964, S. 96.

<sup>75</sup> Lenin: Ausgewählte Werke Bd. III, Berlin (Dietz Verlag) 1961, 539.

<sup>76</sup> G. Lukács: Taktik und Ethik, Darmstadt-Neuwied 1975, 85f. Auf der politisch anderen Seite, der Seite der konservativen Revolution, liest sich derselbe Gedanke in einer „Übersetzung“ von Ernst Jüngers „Stahlgewittern“ so: „Die Sucht nach Zwecken verwirrt die Klarheit der angstbereiten Scheu des Opfermutes“. Martin Heidegger: Nachwort zu: ‚Was ist Metaphysik?‘; in: Wegmarken, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1978, 308.

<sup>77</sup> L. Trotzki: Denzettel ebd, 394.

<sup>78</sup> Trotzki ebd.

<sup>79</sup> CC in: Rödel ebd, 397.

der bekannten Institutionen“), eingeleitet werden. Weshalb eigentlich? Was steht am Ende des Revolutionsprozesses – wenigstens an einer ersten Etappe? Ein neues Gesetz, das die Macht begrenzt? Prozesse, die verhindern, dass jemand solche Macht wie im Bolschewismus und Maoismus erlangt? Wie anders als durch ein mit *Macht* ausgestattetes, von den Vielen anerkanntes und bewahrtes Gesetz könnte eine totalitäre Macht verhindert werden? CC kennt hier nur wieder das, was er „Selbst-Institution“ nennt, das aber alle traditionellen Institutionen in Frage stellt. Und dies unaufhörlich:

„(T) rue self-government entails explicit self-institution, which presupposes of course the putting into question of the existing institution – and this, in principle, at any time.“<sup>80</sup>

Institutionen unaufhörlich in Frage zu stellen ist eine *contradictio in adjecto*. Denn jede Institution impliziert Dauer – wenigstens für eine gewisse historische Periode. Wenn man in einem cartesianischen Blick auf Individuen wie auf Dinge herabsieht, die man „bearbeiten“ kann, ihren Geist als Gefäß begreift, das man mit Ideologien füllt – dann kann die totale Gewaltherrschaft vielleicht aber auch auf ganz anderen Wegen verhindert werden. Wie? Dadurch, dass sie sich nicht äußerer Gewaltmittel bedient, sondern dadurch, dass jeder Mensch propagandistisch beherrscht, besser noch *programmiert* wird. Die vollkommene Herrschaft wird erreicht, wenn jeder in vermeintlicher Autonomie die Subsumtion als inneres Verhältnis selbst vollzieht – in dem Glauben, das je Gedachte sei ja *seines*. Man vollzieht je *an sich selbst* diese totale Herrschaft. In einer psychoanalytischen Sprache gesagt, wird diese totale Herrschaft, die den Individuen selbst gerade als totale Autonomie erscheint, erreicht, wenn Freuds Ich das Es subsumiert, während das Über-Ich unbewusst oder unerkannt dominiert und vom Ich gar nicht mehr als die Internalisierung von etwas Äußerem, Fremden erkannt wird.<sup>81</sup> CC spricht ausdrücklich von Individuen, die ihre Individualität „in Behältern“ ausbilden. Und da dies jeder tut, werden sie – gleich Dingen – „als gemeinsame instituiert“ – wie bereits zitiert:

„Dinge (!) wie Individuen werden dabei *in Behältern* und Bezugssystemen als gemeinsame instituiert, die sie erst zusammen sein lassen. Diese Institution ist Institution einer Welt in dem Sinne, daß sie alles abdecken kann und muß, daß in ihr und durch sie grundsätzlich alles sagbar und vorstellbar sein muß und daß alles restlos in ein Netz von Bedeutungen eingeknüpft sein und *Sinn haben muß*.“ (G 605; meine Hervorhebungen)

Menschen seien vorhandene formbare Dinge; der Formprozess begreift Menschen als beliebig formbares „Magma“. Und es

„müssen sich gesellschaftliche Individuen herausgebildet haben, die als solche nur existieren und (!) funktionieren (!) können, wenn ihre radikale Imagination *von ihrer Sozialisation geprägt*, jedoch nicht zerstört wird.“ (G 607)

Sie müssen als gesellschaftlich funktionierende Wesen von Kindesbeinen an geprägt werden; dies aber so, dass sie ihre kreativen Fähigkeiten im Arbeitsprozess nicht einbüßen. Unternehmen im Silicon Valley sehen das – kalifornisch postmodern und „woke“ – exakt ebenso.

---

<sup>80</sup> CC: The "end of philosophy"? Salmagundi, No. 82/83 (1989), 3-23; hier: 11.

<sup>81</sup> Die psychoanalytische Sprechweise erlaubt es, dieses Verhältnis zu umschreiben. Eine philosophisch und psychologisch weit tiefere und vor allem für die Selbsterkenntnis praktikable Erklärung findet sich im buddhistischen Geistestraining, das als Denkmöglichkeit allerdings der eurozentrischen Philosophie nicht zugänglich, in ihrem Rahmen auch gar nicht verständlich ist. In dieser Tradition spricht man auch nicht von Macht und Herrschaft, in der Gesellschaft und im Inneren, in der Psyche. All dies zeigt sich dort als fundamentale *Verblendung*. Ausführlich habe ich das in K.-H. Brodbeck: Wahrheit und Illusion, Frankfurt 2018, dargestellt.



CC hat unter dieser Voraussetzung gleichsam nebenbei auch noch die Gendertheorie antizipiert und ihr ein durchaus aufgegriffenes „philosophisches“ Sprachrohr verliehen, wenn er sagt:

„The institution of society is always obliged to take into account this division of the collectivity (considered as a set of heads) into two subsets, male and female. But they are taken into account in and through a *transformation of the natural fact of being-male and being-female into an imaginary social signification of being-man and being-woman* which refers to the magma of all the imaginary significations of the society considered.“ (S 229)

Hier verwendet CC das Muster einer postmodernen „Erklärung“ der sozialen Wirklichkeit als *konstruierte*. Zwar nennt er noch das Geschlecht „*natural fact*“, um aber sogleich das konstruierende Gendern als Tun des Magmas darüber zu legen, also die vermeintliche Natur zu subsumieren. Eine „Weiterentwicklung“ des zeitgenössischen Genderns besteht nur darin, dass man die Dualität male-female inzwischen durch Dutzende Gender mittels „imaginary social signification“ erzeugt hat und mit Sternchen oder Bindestrichen bzw. durch Unkenntnis der Sprache, besonders des generischen Maskulinum, die Menschen in der Gesellschaft einem Sprachzwang unterwirft, der der historisch gewachsenen, also durchaus *verständlichen* Sprache zuwiderläuft. Der hier sichtbare totalitäre Eingriff fällt nicht auf, weil viel zu viele Menschen, dem Zeitgeist sklavisch gehorchend, diese sprachliche Verunstaltung je an ihnen selbst vollziehen und dies als „woke“ oder „progressiv“ erleben. Diesen Sprachzwang dem „Magma“ zuzuschreiben, ist hierbei vielleicht CCs „originellster“ Beitrag. Die Gendertheorie bezieht sich gerade durch die nebulösen Sprachpartien bei CC mehrfach auf seine „Imagination“. So heißt es in McNays Buch, die CC 37mal zitiert, in der Verlagsankündigung:

„McNay argues that their (CC und Paul Ricoeur; KHB) thought has interesting implications for feminist ideas of gender, but these have been relatively neglected partly because of the huge influence of the work of Michel Foucault and Jacques Lacan in this area.“<sup>82</sup>

Und Nükhet Sirman macht deutlich, wie man durch das „Imaginäre“ so etwas wie eine totale Welterklärung erhält:

„The term ‘imaginary’ is used by Castoriadis (1987) to indicate a domain of signification that is necessary for the production of all meaning within a particular society. It is a central signification that provides the meaning of the world, the basic orientation of a society (...) But the imaginary is a much more dynamic concept in the sense that it describes a single but central aspect of the complex process through which meaning is produced and the world made sense of.“<sup>83</sup>

Ohne in Zweifel zu ziehen, dass die Weltauslegung jeweils überhaupt erst so etwas wie eine „Welt“ erscheinen lässt, verbirgt sich in den eben genannten Denkfiguren einer „Konstruktion der sozialen Realität“ ein grundlegender Denkfehler. Es ist nicht nur der totalisierende Wahn, dass „*all meaning within a particular society*“ konstruiert sei (Tradition, überliefertes Wissen scheint nicht zu existieren). Hier reproduziert sich der theologische Superlativ einer göttlichen Allmacht. Es ist dieses *theologische* Erbe, das einem Subjekt – Gott – eine Tätigkeit des (allmächtigen) Kreierens zuschreibt. Wird dieser Gedanke säkularisiert wie bei CC und „die“ Gesellschaft in den Creator verwandelt, so bleibt *metaphysisch* doch der Gedanke erhalten, „Konstruktion“ sei das Tun eines – wie immer identifizierten – metaphysischen Subjekts: Gott, die Arbeiterklasse, die Kommunikation, die Märkte oder eben auch das Magma.

---

<sup>82</sup> Vgl. Lois McNay: *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Hoboken 2000.

<sup>83</sup> Nükhet Sirman: *Writing the usual love story*; in: Victoria Ana Goddard (Hg.): *Gender, Agency and Change. Anthropological Perspectives*, London-New York 2000, 214.

Gerade der implizite Rückbezug auf das theologische Erbe, der auch bei CC zu beobachten ist, verdeckt das Wichtigste: Wenn ein Gott die Welt aus Nichts erschafft, dann leistet dieses Nichts dem kreativen Akt Gottes keinen Widerstand. Wenn *Menschen* in der und für die Gesellschaft kreativ werden, dann bezieht sich der kreative Akt aber nicht auf ein unspezifisch Vorhandenes, ein leeres Magma, sondern auf eine historisch gewordene und gewachsene Kultur mit Menschen, die bereits ihr eigenes Leben formen und vielfältige Gewohnheiten ausgebildet haben. Wenn sich ein konstruierendes Tun *darauf* richtet, dann wird der vermeintlich „kreative“ Akt *destruktiv*. Deshalb fordert ja CC, dass alle Institutionen „radikal zerstört werden bis auf die letzten Fundamente“. Was ein Gott in der Theologie *vorfindet* – das Nichts, um darin ein Sein zu erschaffen –, das muss in der Gesellschaft der kreative Akt erst *herstellen*. Deshalb muss das Alte erst „in Nichts“ verwandelt werden, damit sich das Magma kreativ entfalten kann – so wäre der von CC säkularisierte Gedanke zu deuten. Für verkörperte Menschen gibt es keine *creatio ex nihilo*. Hier gilt von jeder „Signifikation“, d.h. Zeichen- und Formsetzung, dass sie sich mit Bezug auf das Gegebene – ein historisch *geformt* Gegebenes – rein *negativ* verhalten wird. Man verbietet bestimmte Gedanken, eliminiert tradierte Formen, vernichtet gewohnte Technologien usw. Dies alles im Namen des kreativen Fortschritts. In Wahrheit liegt hier vor, was Hegel hellsichtig so charakterisierte: „Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören.“<sup>84</sup> Revolutionären war das immer *praktisch* klar. Und dass in der Gesellschaft „Wirklichkeit“ immer auch *andere Menschen* bedeutet – Menschen, die einer „reaktionären“ Klasse angehören, die falsche Hautfarbe oder das falsche Geschlecht haben, die es verabsäumen, vor einer bestimmten Variante von „Wissenschaft“ ihren Kotau zu machen –, all dies bedeutet, dass sich der vermeintlich kreative Akt gerade nicht auf ein Magma ohne Strukturen bezieht. Eben deshalb ist es nur konsequent, wenn Trotzki für die sozialistische Revolution Erschießungen als Normalfall behauptet. Sublimiert in einer unscharfen Ontologie wird das bei CC dann als Gedanke, die „letzten Fundamente“ der alten Gesellschaft radikal zu zerstören. Der Blick auf den Trotzkiismus als CCs frühen Lehrmeister ist deshalb auch hier erhellend. Denn Trotzki hat verstanden, dass es nicht genügt, eine partiell neue Sprache vorzuschreiben durch „politische Korrektheit“ (obgleich das zweifellos gleichwohl in Russland nach 1917 dennoch der Fall war). Trotzki nahm den Marx'schen Gedanken ernst, dass eine wirkliche Revolution auch neue Menschen hervorbringen müsse, ein Gedanke, den auch CC wiederholt, allerdings hinreichend vernebelt, so dass die nackte Brutalität des Gedankens fast unkenntlich ist. Trotzki sagt dagegen unmissverständlich über den Menschen in und nach der Revolution:

„Ist er einmal mit den anarchischen Kräften der eigenen Gesellschaft fertig geworden, wird der Mensch sich selbst in Arbeit nehmen, in den Mörser, in die Retorte des Chemikers. Die Menschheit wird zum ersten Male sich selbst als Rohmaterial, bestenfalls als physisches und psychisches Halbfabrikat betrachten. Der Sozialismus wird ein Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit auch in dem Sinne bedeuten, daß der gegenwärtige, widerspruchsvolle und unharmonische Mensch einer neuen und glücklicheren Rasse den Weg ebnet wird.“<sup>85</sup>

Das wäre die weit präzisere Übersetzung (gewissermaßen eine Rückübersetzung) von CCs: „Schöpfung neuer *Typen* gesellschaftlich-geschichtlicher Entitäten (Objekte, Individuen (!), Ideen, Institutionen und dergleichen) auf allen Ebenen“ (G 607). Was hier noch eher verblasen

<sup>84</sup> G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke Bd. 20, 331.

<sup>85</sup> Leo Trotzki: Literatur und Revolution (1923); in: Denksatzel, Frankfurt a.M. 1981, 422f. Was mit den „widerspruchsvollen und unharmonischen“ *alten* Menschen geschehen wird, ist nicht schwer zu erraten: Wenn sie gleich erschossen werden, haben sie noch das bessere Los gezogen. Ansonsten heißt es: Ab in den Gulag.

daher kommt, ist in der Gegenwart fast schon zur alltäglichen Interpretation von Menschsein geworden. So sagt Klaus Schwab, neue Technologien – von denen Trotzki schwärmte – „cause us to question the very nature of human existence.“<sup>86</sup> Elektronische und neue medizinische Techniken sind keine geschickten Mittel für ein definiertes Menschenwesen.

„The mind-boggling innovations triggered by the fourth industrial revolution, from biotechnology to AI, are redefining what it means to be human.“<sup>87</sup>

Was als philosophische Reflexion begann, bei Trotzki zum politischen Programm der biologischen Neugestaltung des sozialistischen Menschen utopisch ausgemalt wurde, was CC aufgreift und in einen Gesellschaftsbegriff verwandelt, das erweist sich in brutaler Unmittelbarkeit als schlichte Fortsetzung kapitalistischer Geschäftstätigkeit, die der Geldlogik subsumiert bleibt. Anders als bei Fichte, ist dies auch bei CC keine Selbstschöpfung eines individuellen Ichs, sondern ein „Tun *der* Gesellschaft“. Trotzki drückte sich anders als CC (und durchaus so wie Klaus Schwab<sup>88</sup>) hier sehr klar aus – in einem Bild, das im Licht des zeitgenössischen Transhumanismus, der Gentechnik und der elektronischen „Verkabelung“ aller Menschen visionär genannt werden darf. So bleibt als Fazit die eher betrübliche Einsicht, dass der Versuch, die marxistische Revolutionsrhetorik in eine ontologische Sprache zu übersetzen, all jenen amoralischen Ballast weiter bewahrt und reproduziert, der das Loblied auf „Revolutionen“ stets begleitet hat und letztlich nur Gewalt legitimiert.

*Eine* hier abschließend zu behandelnde Frage beantwortet darüber hinaus in der Moderne kein System, am wenigsten der Marxismus. Dies möchte ich an folgender Überlegung abschließend noch zeigen: Es scheint, als würde CC eine Einschränkung formulieren, wenn er sagt:

„(Es) muß eine geschichtliche Praxis geben, die die Welt verändert, indem sie sich selbst verändert, die Erzieher erzieht und das Neue vorbereitet, aber nicht vorherbestimmt, weil sie weiß, daß die Menschen ihre Geschichte selber machen.“ (G 97)

Hier gibt es ein vermeintliches Subjekt („geschichtliche Praxis“), das nichts weniger als die Welt „verändert“, indem sie (?) sich (?) selbst (?) verändert, dabei nebenbei doch nur wider einen „Erziehungsprozess“ einleitet (wie bei Kautsky und Lenin „bürgerliche Intellektuelle“ die dumpfen Arbeitermassen erziehen und ihnen das richtige Bewusstsein beibringen sollen). All dies soll dann wiederum auf ein *anderes* Subjekt („die Menschen“) bezogen sein, die *selber* handeln. Bei CC bezieht sich das auf nichts weniger als eine leere Ganzheit: *die* Menschen. Die Menschen, eingeflochten in eine „Praxis, die die Welt verändert und sie selbst verändert“, müssen offenbar dann doch erzogen werden und zugleich die Erzieher ihrerseits erziehen. Kaum ausgesprochen, ahnt wohl CC, dass er hier doch nur eher leer geredet hat. Denn er stellt fest, dass die Kraft der revolutionären Energie, des Magmas doch wieder erstarrt und die Tür öffnet für den Marxismus als *System* oder ein anderes, zweifellos „wissenschaftlich“ begründetes System. Um dann resignierend mit Blick auf seinen eigenen Gedanken und in Bezug auf die erste Form, den *revolutionären* Marxismus festzustellen:

---

<sup>86</sup> Klaus Schwab: The Fourth Industrial Revolution, World Economic Forum 2016, 92.

<sup>87</sup> Schwab ebd, 93.

<sup>88</sup> Immerhin gibt Schwab zu: „As an engineer, I am a great technology enthusiast and early adopter. Yet I wonder, as many psychologists and social scientists do, how the inexorable integration of technology in our lives will impact our notion of identity and whether it could diminish some of our quintessential human capacities such as self-reflection, empathy and compassion.“ Ebd, 92.

„Doch es bleibt bei diesen Andeutungen; niemals werden sie wirklich entwickelt. Die Ankündigung einer neuen Welt wird rasch unter den Wucherungen eines zweiten Moments erstickt, das die Gestalt eines Systems annimmt, das rasch übermächtig wird und das erste Moment in Vergessenheit geraten läßt – oder es gelegentlich als ideologisches und philosophisches Alibi benutzt. Dieses zweite Moment führt die innersten Tendenzen der kapitalistischen Kultur und Gesellschaft fort und bekräftigt sie noch, wiewohl es vordergründig eine Reihe von scheinbar (und tatsächlich) wichtigen Aspekten des Kapitalismus negiert.“ (G 97f.)

CC wollte das, was er in solchen „Andeutungen“ erblickte, „wirklich entwickeln“ in seinem System. Doch am Ende schlägt der „revolutionäre Impuls“ nur trivial in offene Wissenschaftsfeindschaft um, in den anarchistischen Aufruf, auf lästige Begründungen oder Denkformen einfach zu verzichten. Die Tat ist alles, der Gedanke ist nichts:

„Weder können noch dürfen wir im gesellschaftlichen, geschweige denn in irgendeinem anderen Bereich nach einer wissenschaftlichen Theorie oder selbst einer Globaltheorie suchen – denn auch das schlägt noch um, wird missbraucht als Täuschungsinstrument oder Deckmantel für Verantwortungslosigkeit in den Händen zeitgenössischer Hochstapler. Wir dürfen nicht einen Augenblick lang den Eindruck vermitteln, die Artikel eines politischen Programms enthielten das Geheimnis der zukünftigen menschlichen Freiheit; wir haben keine Heilsbotschaft zu verkünden, kein Gelobtes Land in den leuchtendsten Farben auszumalen, kein Buch zu empfehlen, dessen Lektüre uns fürderhin der Mühe erheben würde, nach unserer eigenen Wahrheit zu suchen.“<sup>89</sup>

Nun, offenbar „schlägt“ auch die Theorie von CC „um“. Die Bewahrung der *gegenwärtigen* Freiheit, die es immerhin in einigen Ländern wenigstens als erinnerte Praxis noch gibt, scheint dem revolutionären Drang, permanente Veränderungen initiieren zu wollen, gar keine auch nur denkbare Option. Eben der Versuch von CC, das von ihm aus der Vernunft Ausgegliederte, den „Rest“ als bewegendes Prinzip zu postulieren, ein unanalysierter „Rest“, der „nicht weniger wesentlich ist als das Analytierte“ (G 91) – dies bedeutet eine Anerkennung von bloßem Aktionismus, der im Nachgang der Französischen Revolution schon einmal als anarchistische „Propaganda durch die Tat“ (*propagande par le fait*) zum politischen Begriff wurde. Das, was bei CC „radikale Zerstörung der bekannten Institution der Gesellschaft“ heißt, ist durch die jüngsten Krisen schon durchaus in „erfolgreiche“ Praxis verwandelt worden. CCs Theorie zeitigt Früchte, die nicht zuletzt anarchistische Gruppen inspiriert.<sup>90</sup> Auf Erkenntnis zu verzichten aus Angst, „zeitgenössische Hochstapler“ könnten sich dieser Erkenntnis bemächtigen, ist nichts weniger als der Abschied von dem, was Menschen als denkende Wesen ausmacht. Das „Magma“ ist dabei, ganze Arbeit zu leisten – als politische Praxis, neuerdings als Praxis des initiierten Vergessens („Cancel Culture“). Was Trotzki die „rasende Inspiration“ nannte, was sich bei CC zur Ontologie verdichten sollte, das verläuft sich am Ende doch wieder in der *Wüste der Gedankenlosigkeit*, ohne fündig geworden zu sein. Wie sagt Nietzsches Zarathustra: „Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!“<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Cornelius Castoriadis: Kapitalismus als imaginäre Institution, Ausgewählte Schriften, Bd. 6, hrsg. v. Harald Wolf, Michael Halfbrodt, Edition AV 2014, 61. CC lehnt es in seinen späteren Texten überhaupt ab, von so etwas wie einer vernünftigen Planung zu sprechen: „To propose another institution of society raises the issue of a political project and a goal, which can certainly be discussed and argued, but cannot be grounded in some kind of Nature or Reason“, Castoriadis: From Marx to Aristotle ebd, 737.

<sup>90</sup> Vgl. Es ist kein Zufall, dass zeitgenössische Anarchisten gerne CC zitieren und sich auf seine Theorie berufen, z.B. <https://anarchypeaceangel.jimdofree.com/>. Der Gedanke, dass erst einmal die alte Gesellschaft zu zerstören sei, besitzt offenbar für Anarchisten eine gewisse Attraktivität.

<sup>91</sup> Nietzsche: Also sprach Zarathustra, Werke Bd. 2, 343.

## Schlussbemerkung

Philosophisches Denken, denken der *Wahrheit* ist nur noch möglich, wenn es sich – wider die Absicht des Marxismus und seiner Gegner, wider den Untertitel von CCs Hauptwerk „Entwurf einer *politischen* Philosophie“ – von jedem totalitären Anspruch, die Welt neu „gestalten“ zu wollen, fernhält.<sup>92</sup> Ein Töpfer mag den Ton gestalten. Die Gesellschaft aber ist kein Ton, sondern eine sich permanent verändernde, keine aus *einer* Mitte formbare Entität. Die liberale Hoffnung wider den Marxismus, dass sie sich „selbst“ gestalten werde durch die Macht des Wettbewerbs, ist nur eine depersonalisierte Despotie der Herrschaft des Geldes, ein anderer Totalitarismus. Der moralische Imperativ, man möge sich doch um künftige Generationen, die eigene Nation oder gleich den ganzen Planeten Erde „sorgen“, ist nur ein alternativer Wahnsinn des kollektiven Egoismus. Er vollbringt exakt das, was CC gefordert hatte: „radikale Zerstörung der bekannten Institution der Gesellschaft bis auf die letzten Fundamente“. Von der Zerschlagung der Industrie, über die gewaltsame Gängelung des individuellen Lebens im Namen von „Zukunftszielen“ bis zu einem Kauderwelsch politischer Programme wird CCs Forderung in der Gegenwart auf immer vollkommenerer Weise umgesetzt. Es wird die wichtigste Erkenntnis eskamotiert: Man mag Institutionen ändern, Menschen umerziehen, mediale Welten an die Stelle der realen Welt setzen. Eines wird aber nie gelingen: Den Tod abzuschaffen. Was immer wir für „unsere Enkelkinder“ auch zu tun gedenken, auch sie werden vor dem Unabänderlichen stehen, sterblich zu sein. Die Vergänglichkeit aller Dinge bleibt unaufhebbar – vor allem die *unvorhergesehene Vergänglichkeit*.

Philosophisches Denken ist nur dann möglich, wenn es sich von der Instrumentalisierung für die globale Gewaltherrschaft der Destruktion fernhält. Es gibt außer der Tradition, die an die 11. These über Feuerbach von Karl Marx anknüpft, immerhin noch kleine Reste einer kontemplativ-philosophischen Überlieferung, die nicht der kollektiven Programmierung auf eine illusionäre „Zukunft“ hin anheimfällt. Marx hat über Hegel gespottet, der sagte:

„Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt; wenn sie auftritt mit ihren Abstraktionen, grau in grau malend, so ist die Frische der Jugend, der Lebendigkeit schon fort, und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt.“<sup>93</sup>

„Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“<sup>94</sup>

Das Grau-in-Grau ist das Gegenteil jener Buntheit, die als Lebenssinn allerorten mit allerlei „Pride“ verkündet wird, während der Geist – auch der Wissenschaften – verkümmert. Der Rückzug auf bloße Erkenntnis war zu allen Zeiten die Voraussetzung, Grundlagen für ein wirkliches Wissen zu erdenken. Die Funktionalisierung der Philosophie für „gesellschaftliche Veränderungen“ dagegen war immer schon die Vorbereitung zu jener „radikalen Zerstörung der bekannten Institution der Gesellschaft“, die CC fordert und der Wahnsinn der Wokeness in vielen Ländern bereit ist, umzusetzen. Wer das Grau-in-Grau der Philosophie meidet, der meidet die Erkenntnis. Und kein buntes Fahnenmeer oder hüpfende Demonstrationen pupertierender Jugendlicher können das auch nur als Wahrheit erahnen. Der Weg abwärts, so

---

<sup>92</sup> Als einfache Regel: Eine Adjektiv-Philosophie ist keine. Es gibt eine Philosophie der Politik (als Gegenstand). Eine *politische* Philosophie ist ... reine Ideologie. Das *philosophische* Denken hält sich frei von Attributen.

<sup>93</sup> Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, WW Bd. 18, S. 71f.

<sup>94</sup> G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, WW Bd. 7, S. 28.

CCs gefordertes Zerstörungswerk fortgeführt wird, bleibt vorgezeichnet. Wie Patrul Rinpoche (ein tibetischer Yogi im 19. Jahrhundert) sagte:

„Weh über die Menschen in diesem Zeitalter der Neige! / Der gute Kern der Wahrheit im Geist der Menschen ist verkümmert, sie sind voll Hinterlist; / Ihre Gedanken sind krumm, ihre Sprache verdreht, / Arglistig täuschen sie andere – wer könnte ihnen trauen!“<sup>95</sup>

Man kann der Täuschung durch philosophische Erkenntnis entgehen, auch wenn solches Erkennen von der Meinung der Vielen trennt, die längst zu einem auch universitären Dogma geworden ist – gerade auch und besonders bei woken Alternativen. Öffentliche Resonanz in staatsnahen Medien und private Finanzquellen bestimmen die Blickrichtung. Echte Philosophie gilt als lächerlich, vielfach auch einfach politisch einsortiert als „rechte“ Verschwörung. Einer, der es abgelehnt hat, eine *politische* Philosophie zu verkünden – Nicolai Hartmann –, sagte:

„Die Grundprobleme der Philosophie haben zu allen Zeiten den Charakter des Esoterischen gehabt. Man kann sie nicht nach Belieben auf das eingefahrene Geleise zeitbedingter Interessen umlenken. Sie schreiben dem Suchenden ihren eigentümlichen Weg vor, der nicht jedermanns Weg sein kann.“<sup>96</sup>

Diesen Weg abseits einer „politischen Philosophie“, wie CC sie intendierte, zu beschreiten, wird immer mehr zum eigentlichen philosophischen Wagnis. Hegel sagt sogar:

„Die Philosophie ist in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligtum, und ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat. Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen und ist nicht die unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie.“<sup>97</sup>

Dies zu sagen ist in der Tat die *eigentliche* Blasphemie in der Moderne, die unter einem Schwall moralischer Empörung zugeschüttet wird. Wohlan – dieses Risiko gehe ich ein.

(Gröbenzell, Juli-Dezember 2020; korrigiert 18.5.22)

---

<sup>95</sup> Dilgo Khyentse, Das Herzzuwerk der Erleuchteten, Berlin 1994, S. 233,

<sup>96</sup> N. Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit, 3. Aufl., Berlin 1966, VIII.

<sup>97</sup> G.W.F. Hegel: Religionsphilosophie, WW 17, 343.

## Literatur

- Adams, S.: Castoriadis's Ontology. Being and Creation, New York 2011
- Adorno, T.W.: Der Hebelpunkt; in: Adorno. Eine Bildmonographie, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a.M. 2003
- Agridopoulos, A.: Das Imaginäre und das Politische. Cornelius Castoriadis und Ernesto Laclau im Vergleich. In: A. Agridopoulos, P. Sörensen (Hg.): Imagination – Autonomie – Radikale Demokratie: Cornelius Castoriadis' politisches Denken. kultuRRevolution. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie 71 (2016), 45-52
- Bacon, Francis: Novum Organum, Part One: Science, New York (Collier and Son) 1901
- Bergson, H.: Schöpferische Evolution, übers. v. Margarethe Drewesen, Hamburg 2013
- Brodbeck, K.-H.: Der Grundcharakter der Epoche des sterbenden Kapitalismus, Ergebnisse & Perspektiven 1 (1972), 7-24.
- , Optimale Preise in einem zentralgeplanten Wirtschaftssystem sowjetischen Typs als wirtschaftstheoretische und -politisches Problem (Referent: Prof. Dr. G. Hedtkamp), München 22.9.1976.
- , Werts substanz, Exploitation und tendentieller Fall der Profitrate, Jahrbuch der Wirtschaft Osteuropas, Band 9,1 (1980), 35-60
- , Entscheidung zur Kreativität, (4. Aufl. 2010), Darmstadt 1995 (= EzK)
- , Kreativität als individueller und sozialer Prozess, psycho-logik 8 (2013), Freiburg-München: Karl Alber, 41-57.
- , Zur Philosophie der Kreativität. Historische und interdisziplinäre Aspekte; in: R. H. Ziegler, J. F.M. Schick (Hg.): Die innere Logik der Kreativität, Würzburg 2013, 41-68;
- , Faust und die Sprache des Geldes, Freiburg-München 2014
- , Wahrheit und Illusion, Frankfurt a.M. 2018
- , Die Krise der monetären Vergesellschaftung. Beiträge zur Philosophie des Geldes, Marburg 2019
- , Preise, Markt und Ideologie. Zur Kritik von Hayeks Theorie des Wissens, Marburg 2021
- , Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik, 3., überarbeitete und verbesserte Auflage, zwei Bände, Marburg 2022
- Butler, J.: Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism; in: Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek (Hg.): Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left, London 2000
- Castoriadis, C.: The Imaginary Institution of Society, transl. by Kathleen Blarney, Cambridge 1977 (= S)
- , The Rising Tide of Insignificance, From Marx to Aristotle, from Aristotle to Us, Social Research 45 (1978), 667-738; [http://www.costis.org/x/castoriadis/Castoriadis-rising\\_tide.pdf](http://www.costis.org/x/castoriadis/Castoriadis-rising_tide.pdf)
- , Gesellschaft als imaginäre Institution, übers. v.. Horst Brühmann, Frankfurt 1984) (= G)
- , Political and Social Writings Volume 1, University of Minnesota 1988
- , The "end of philosophy"? Salmagundi, No. 82/83 (1989), 3-23
- , World in Fragments, Stanford University Press 1997
- , Autonomie oder Barbarei, Lich/Hessen 2006

- , Postscript on Insignificance. Dialogues with Cornelius Castoriadis, transl. Gabriel Rockhill, John V. Garner, London-New York 2011 (= Post)
- , Ausgewählte Schriften, Bd. 6, hrsg. v. Harald Wolf, Michael Halfbrodt, Edition AV 2014
- Castoriadis, C., & T. Epstein: Passion and Knowledge. *Diogenes*, 40(160) (1992), 75–93
- Essex, C.; R. McKittrick: Taken by Storm, Toronto 2002
- Feuerbach, L.: Philosophie der Zukunft, Stuttgart 1922
- Fichte, J. G.: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Fichtes Werke, Band I, Berlin 1971
- Habermas, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985
- Hartmann, E. v.: Philosophie des Unbewussten, Berlin 1869
- Hartmann, N.: Zur Grundlegung der Ontologie, 4. Aufl., Berlin 1965
- , Möglichkeit und Wirklichkeit, 3. Aufl., Berlin 1966
- Heidegger, M.: Wegmarken, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1978
- Hegel, G. W. F.: Werke, hrsg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt a.M. 1971
- Hoffman, D.: The Case Against Reality. Why Evolution hid the Truth from our Eyes, New York-London 2019.
- Kant, I.: Kants Werke. Akademie-Textausgabe, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 (= AA Band-Nr.)
- Kautsky, K.: Die Revision des Programms der Sozialdemokratie in Oesterreich. Die neue Zeit : Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie, Bd. (1902), H. 3, 68-82
- Lenin, W. I.: Was tun? Werke Bd. 5
- Lenin, Wladimir I. (1970a): Ausgewählte Werke in drei Bänden, Berlin
- Lukács, G.: Taktik und Ethik, Darmstadt-Neuwied 1975
- Marx, K.; F. Engels: Werke, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956ff. (= MEW Bandnummer)
- McNay, L.: Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory, Hoboken 2000
- Nietzsche, F.: Werke, hrsg. v. Karl Schlechta, drei Bände, 6. Aufl., München 1969
- Olson, K.: Imagined Sovereignties. The Power of the People and Other Myths of the Modern Age, Cambridge 2016
- Platon, Theätet, hrsg. v. E. Martens, Stuttgart 1981
- Popper, K.: Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965
- Shazer, S. de; I. K. Berg: 'What works? Remarks on research aspects of Solution-Based Brief Therapy, *Journal of Family Therapy* 19 (1997), 121-124
- Sirman, N.: Writing the usual love story; in: Victoria Ana Goddard (Hg.): Gender, Agency and Change. Anthropological Perspectives, London-New York 2000
- Skinner, R. F.: Walden Two. An utopian novel. Utopische Erzählung, New York 1948
- Stalin, J.: Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft, übers. v. Heinz D. Becker, München 1972
- Trotsky, L.: Mein Leben. Versuch einer Autobiographie, Berlin 1961
- Trotsky, L.: Über Lenin, Frankfurt a.M. 1964
- Trotsky, L.: Denktzettel, Frankfurt a.M. 1981
- Varela, F. G.; E. Thompson, E. Rosch: The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience, revised edition, Cambridge-London 2016



Varela, F. J.: Principles of Biological Autonomy, New York-Oxford 1979 (= Varela).  
Varela, F. G.; H. R. Maturana, R. Uribe: Autopoiesis: The Organization of Living Systems, its Characterization and a Model, BioSystem 5 (1974), 187-196  
Vahrenholt, Fritz; Sebastian Lüning: Unerwünschte Wahrheiten, München (Langenmüller) 2020.  
Wiener, N.: Kybernetik, Reinbek bei Hamburg 1968  
Wittgenstein, L.: Philosophische Untersuchungen; Werke Bd. 1  
Zuboff, S.: Surveillance Capitalism, New York 2019