

# Cornelius Castoriadis Gesellschaft als imaginäre Institution

Entwurf einer  
politischen Philosophie  
suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 867

Jede Gesellschaft entwirft sich einen Horizont gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen, aus dem allein sie nicht nur sich, sondern auch alle anderen Geschichtsepochen notwendig rekurrent auffaßt – weshalb eine objektive Theorie der Geschichte unmöglich ist.

Die Schwierigkeiten, die sich dem revolutionären Entwurf einer Aufhebung der Entfremdung entgegenstellen, liegen Castoriadis zufolge darin, daß das abendländische Denken die Seinsweise des Gesellschaftlich-Geschichtlichen verkennt und verkennen muß. Das philosophische und wissenschaftliche Denken beruht auf einer Onto-Logik, die das Neue, Schöpferische radikal ausschließt. Anhand einer Lektüre von Platons *Timaios* zeigt Castoriadis, wie die Philosophie die logisch-ontologischen Fundamente dafür gelegt hat, daß das geschichtliche Anderswerden durch die Institution einer metrischen, ›veräumlichten‹ Zeit auf die bloße Wiederholung des schon Vorhandenen reduziert werden konnte.

Castoriadis zeigt im einzelnen, welche Operationen (nicht im Sinne einer transzendentalen *Konstitution*, sondern einer gesellschaftlich-geschichtlichen *Institution*) immer schon vollzogen sein müssen, damit die Welt als Ensemble identischer Elemente, die sich beliebig zu Mengen vereinigen und in Teilmengen zerlegen lassen, vorgestellt werden kann.

Diese Identitäts- oder Mengenlogik ist unser Imaginäres, das zwar höchst real ist, insofern es seit zweieinhalb Jahrtausenden den Sinn von ›sein‹ und die Struktur unseres Vorstellens und Tuns bestimmt, das aber als Produkt gesellschaftlicher Imagination auch gesellschaftlich revidierbar ist. Das revolutionäre Projekt einer autonomen Selbst-Instituierung der Gesellschaft bleibt zum Scheitern verurteilt, solange es nicht auch eine grundlegende Revision des bestehenden gesellschaftlichen Imaginären in Angriff nimmt.

Cornelius Castoriadis (1922-1997) studierte Jurisprudenz, Philosophie und Wirtschaftswissenschaften und beteiligte sich am griechischen Widerstand gegen den Faschismus. Nach 1945 ging er nach Frankreich und gründete dort die Gruppe ›Socialisme ou Barbarie‹. Im Suhrkamp Verlag liegt außerdem vor: *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft* (stw 435).

Cornelius Castoriadis  
Gesellschaft als  
imaginäre Institution

Entwurf einer  
politischen Philosophie

Übersetzt von  
Horst Brühmann

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:  
*L'institution imaginaire de la société*  
© 1975 by Éditions du Seuil

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 867

Erste Auflage 1990

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1984

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von  
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28467-4

4 5 6 7 8 9 — 14 13 12 11 10 09

# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
-------------------	---

## ERSTER TEIL

### MARXISMUS UND REVOLUTIONÄRE THEORIE

<i>I. Der Marxismus: eine vorläufige Bilanz . . . . .</i>	19
1. Die geschichtliche Situation des Marxismus und der Begriff der Orthodoxie . . . . .	19
2. Die marxistische Theorie der Geschichte . . . . .	28
Ökonomischer Determinismus und Klassenkampf . . . . .	52
Subjekt und Objekt der Geschichtserkenntnis . . . . .	59
Ergänzende Bemerkungen zur marxistischen Geschichtstheorie . . . . .	65
3. Die marxistische Philosophie der Geschichte . . . . .	72
Der objektivistische Rationalismus . . . . .	73
Der Determinismus . . . . .	74
Die Verkettung der Bedeutungen und die ›List der Vernunft‹ . . . . .	78
Die Dialektik und der ›Materialismus‹ . . . . .	92
4. Die beiden Momente des Marxismus und ihr historisches Schicksal . . . . .	96
Der philosophische Grund für den Verfall . . . . .	115
 <i>II. Theorie und revolutionärer Entwurf . . . . .</i>	 121
1. Praxis und Entwurf . . . . .	121
Wissen und Tun . . . . .	121
Praxis und Entwurf . . . . .	128
2. Wurzeln des revolutionären Entwurfs . . . . .	135
Die sozialen Wurzeln des revolutionären Entwurfs . . . . .	135

Revolution und Rationalisierung . . . . .	146
Revolution und gesellschaftliche Totalität . . . . .	148
Subjektive Wurzeln des revolutionären Entwurfs . . . . .	155
Logik des revolutionären Entwurfs . . . . .	162
3. Autonomie und Entfremdung . . . . .	172
Sinn der Autonomie. Das Individuum . . . . .	172
Gesellschaftliche Dimension der Autonomie . . . . .	182
Die instituierte Heteronomie: Entfremdung als gesellschaftliche Erscheinung . . . . .	185
Eine mythische Vorstellung vom ›Kommunismus‹ . . . . .	188

### *III. Die Institution und das Imaginäre:*

<i>eine erste Annäherung . . . . .</i>	196
Die Institution in ökonomisch-funktionalistischer Sicht . . . . .	196
Die Institution und das Symbolische . . . . .	199
Das Symbolische und das Imaginäre . . . . .	217
Die Entfremdung und das Imaginäre . . . . .	226
Die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen . . . . .	233
Die Rolle der imaginären Bedeutungen . . . . .	251
Das Imaginäre in der modernen Welt . . . . .	268
Imaginäres und Rationales . . . . .	274

## ZWEITER TEIL

### DAS GESELLSCHAFTLICHE IMAGINÄRE UND DIE INSTITUTION

<i>IV. Das Gesellschaftlich-Geschichtliche . . . . .</i>	285
Die möglichen Arten traditioneller Antworten . . . . .	289
Die Gesellschaft und die Schemata der Koexistenz . . . . .	300
Die Geschichte und die Schemata der Sukzession . . . . .	311
Die philosophische Institution der Zeit . . . . .	317
Zeit und Schöpfung . . . . .	331
Die gesellschaftliche Institution der Zeit . . . . .	343

Identitätslogische Zeit und imaginäre Zeit . . . . .	354
Ungeschiedenheit des Gesellschaftlichen und Geschichtlichen. Synchronie und Diachronie als Abstraktionen . . . . .	363

V. *Die gesellschaftlich-geschichtliche Institution:*

› <i>legein</i> ‹ und › <i>teukein</i> ‹ . . . . .	372
Die Identitätslogik und die Mengen . . . . .	372
Die gesellschaftliche Institution der Mengen . . . . .	382
Die Anlehnung der Gesellschaft an die Natur . . . . .	385
Das <i>legein</i> und die Sprache als Code . . . . .	398
Aspekte des <i>legein</i> . . . . .	409
<i>Legein</i> , Bestimmtheit, Verstand . . . . .	431
Aspekte des <i>teukein</i> . . . . .	435
Geschichtlichkeit des <i>legein</i> und <i>teukein</i> . . . . .	449

VI. *Die gesellschaftlich-geschichtliche Institution:*

<i>Individuum und Ding</i> . . . . .	455
Die Seinsweise des Unbewußten . . . . .	457
Die Frage nach dem Ursprung der Vorstellung . . . . .	468
Die psychische Realität . . . . .	484
Der monadische Kern des ursprünglichen Subjekts . . . . .	487
Das Aufbrechen der Monade und die triadische Phase . . . . .	497
Die Konstitution der Realität . . . . .	509
Die Sublimierung und die Sozialisation der Psyche . . . . .	515
Der gesellschaftlich-geschichtliche Gehalt der Sublimierung . . . . .	522
Das Individuum und die Vorstellung im allgemeinen . . . . .	528
Das Vorurteil der Wahrnehmung und das Privileg des ›Dings‹ . . . . .	543
Vorstellung und Denken . . . . .	554

VII. *Die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen* . . . . . 559

Die Magmen . . . . .	559
Die Bedeutungen in der Sprache . . . . .	566

Die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen und die »Realität« . . . . .	579
Die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen und die Institution der Welt . . . . .	587
Die Seinsart der gesellschaftlichen imaginären Bedeu- tungen . . . . .	595
Radikales Imaginäres, instituierende und instituierte Gesellschaft . . . . .	603
Namenregister . . . . .	611

## Vorwort

Vielleicht wird man in diesem Buch den Zusammenhang seiner beiden Teile vermissen; tatsächlich sind sie in gewissem Sinne heterogen. Es mögen daher einige Erläuterungen angebracht sein, aus denen der Leser ersehen kann, unter welchen Umständen dieser Band zusammengestellt wurde.

Den ersten Teil bildet der Aufsatz *Marxismus und revolutionäre Theorie*, der zwischen April 1964 und Juni 1965 in der Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie*<sup>1</sup> veröffentlicht wurde. Dieser Text war seinerseits die drastisch erweiterte Fassung einer *Notiz über die marxistische Geschichtsphilosophie und Geschichtstheorie*, ein Papier, das ich zusammen mit dem Artikel *Die revolutionäre Bewegung im modernen Kapitalismus* im Frühjahr 1959 in der Gruppe *Socialisme ou Barbarie* zirkulieren ließ. Als die Zeitschrift eingestellt wurde, blieb die weitgehend fertiggestellte Fortsetzung von *Marxismus und revolutionäre Theorie* unveröffentlicht in meinem Schreibtisch liegen.

Bei der Niederschrift stand ich unter dem Druck des Publikationstermins der Zeitschrift, so daß schon der erste Teil weniger eine abgeschlossene Arbeit darstellt denn ein *work in progress*. Allen Regeln einer ordentlichen Gliederung zuwider werden darin die Mauern eine nach der anderen hochgezogen, umgeben von übrig gebliebenen Baugerüsten, Sand- und Steinhaufen, Balken und schmutzigen Maurerkellen. Ohne sie nun bis ins letzte verteidigen zu wollen, übernehme ich für diese – von ›äußeren‹ Umständen diktierter – Darstellung die Verantwortung. Eigentlich sollte das eine Selbstverständlichkeit sein: Bei einer Arbeit der Reflexion ist es für den Leser keineswegs von Vorteil, das Baugerüst abzubrechen und die Zugangswege blankzufegen; man betrügt ihn damit

1 C. Castoriadis, »Marxisme et théorie révolutionnaire«, in: *Socialisme ou Barbarie*, Heft 36–40, 1964/65. – Ebenso wie bei der Neuveröffentlichung meiner anderen Texte aus dieser Zeitschrift (in der französischen Taschenbuchreihe 10/18) wird der Text hier unverändert wiedergegeben; berichtigt wurden nur einige Druckfehler, *lapsus calami* und unklare Formulierungen; fehlende Quellenangaben wurden ergänzt. Einige Ergänzungen werden durch eckige Klammern angezeigt.

sogar um etwas Wesentliches. Anders als bei einem Kunstwerk ist der Bau hier niemals fertig und kann es auch gar nicht sein; genauso wichtig und noch wichtiger als das Ergebnis ist die Arbeit der Reflexion, und vielleicht ist es gerade das, was ein Autor vorweisen kann, wenn er denn etwas vorzuweisen hat. Gibt man dem Resultat den Anschein einer systematischen und abgerundeten Totalität (die es in Wirklichkeit niemals gibt), oder stellt man, wie es in pädagogischer Absicht, aber darum nicht weniger irreführend in vielen philosophischen Werken geschieht, den Gang der Konstruktion als geordneten und kontrollierten logischen Prozeß dar, so wird man beim Leser unweigerlich jene verderbliche Täuschung bestärken, der er ohnehin schon (wie wir alle) zuneigt: daß nämlich der Bau für ihn errichtet worden sei und er ihn künftig, wenn es beliebt, nur zu bewohnen brauche. Denken ist nicht dem Bau von Kathedralen oder dem Komponieren von Symphonien vergleichbar. Wenn im Denken von Symphonie die Rede sein kann, so hat sie der Leser in seinen eigenen Ohren zu erschaffen.

Als sich die Möglichkeit ergab, den gesamten Text zu veröffentlichen, wurde mir klar, daß die ungedruckte Folge von *Marxismus und revolutionäre Theorie* noch einmal durchgesehen und überarbeitet werden mußte. Die Gedanken, die in dem 1964/65 veröffentlichten Teil des Aufsatzes erarbeitet und formuliert worden waren, hatten sich mir unterdes vom Ziel zum Ausgangspunkt verwandelt, von wo aus alles noch einmal überdacht werden mußte: die Geschichte als Schöpfung *ex nihilo*, der Gedanke der instituierenden und der instituierten Gesellschaft und des gesellschaftlichen Imaginären, die Idee der Institution der Gesellschaft als deren eigenes Werk sowie die Auffassung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen als einer vom herkömmlichen Denken verkannten Seinsweise. Die neuerliche Betrachtung der psychoanalytischen Theorie (der ich den größten Teil der Jahre 1965 bis 1968 gewidmet habe), die Reflexion über die Sprache (von 1968 bis 1971) und, während der letzten Jahre, ein erneutes Studium der traditionellen Philosophie<sup>2</sup> haben mich in diesen Überzeugungen bestärkt und mir zugleich gezeigt, daß sich alle Elemente des überkommenen Denkens

2 Diese Aufsätze liegen inzwischen gesammelt vor: C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth*. Seele, Vernunft, Gesellschaft, Frankfurt/M. 1981. (A.d.Ü.)

gegenseitig tragen, daß sie in einem Zusammenhang untereinander und mit der Welt stehen, die es hervorgebracht hat und zu deren Ausgestaltung es seinerseits beigetragen hat. Und die Schemata dieses Denkens üben auf unseren Geist einen unwiderstehlichen Zwang aus: Schemata, die eine dreitausendjährige Anstrengung so vieler unvergleichlicher Genies geschaffen hat, in denen und durch die sich aber auch andererseits – und das ist einer der Zentralgedanken dieses Buches – all das präzisiert, was die Menschheit während Hunderttausenden von Jahren gedacht hat. In diesen Schemata reflektiert sich gewissermaßen die Richtung, die die Institution der Gesellschaft genommen hat. Gewiß könnte der Zwang, den sie auf unser Denken ausüben, erschüttert werden. Das würde freilich einen genauen und ausführlichen Nachweis der Grenzen dieses Denkens und seiner inneren Erfordernisse in jedem einzelnen Falle voraussetzen – Erfordernisse, die sich aus seiner Seinsweise ergeben und deretwegen es ausblenden muß, was mir gerade das Wesentliche zu sein scheint. Im Rahmen eines Buches kann ein solcher Nachweis nicht geführt werden, ja nicht einmal in mehreren. So mußten viele Fragen fortfallen oder konnten nur gestreift werden, obwohl sie in meinen Augen mindestens ebenso wichtig sind wie die im zweiten Teil dieses Werkes behandelten Probleme: namentlich die Frage der Institution und des Funktionierens der instituierten Gesellschaft; die Frage der sozialen Teilung der Gesellschaft; das Problem der Universalität und Einheit der Geschichte sowie der Möglichkeit einer Erhellung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen, so wie sie hier versucht wird; schließlich die Frage der politischen Bedeutung und der politischen Implikationen dieser Arbeit. Desgleichen habe ich den eigentlich philosophischen Aspekt der Frage nach dem Imaginären und der Imagination einem anderen Werk vorbehalten, das demnächst unter dem Titel *L'Élément imaginaire* erscheinen soll. In diesem Sinne ist auch der zweite Teil dieses Bandes kein fertiges Gebäude – so wenig wie der erste.

Es wäre grotesk, die Diskussion dieser Fragen stellvertretend hier in einigen Sätzen oder Absätzen erledigen zu wollen. Nur auf einen Punkt möchte ich die Aufmerksamkeit des Lesers richten, um Mißverständnisse zu vermeiden. Was ich (seit 1964) das gesell-

schaftliche Imaginäre nenne – ein seither verschiedentlich aufgegriffener und ein wenig unbesonnen gebrauchter Ausdruck – oder allgemeiner als das Imaginäre bezeichne, hat nichts mit den Vorstellungen zu tun, die gegenwärtig unter diesem Titel in Umlauf sind. Insbesondere hat es nichts mit dem gemein, was gewisse psychoanalytische Strömungen als ›imaginär‹ vorstellen: das Spekulative, ›Spiegelhafte‹, das offensichtlich nur ein Bild *von*, ein reflektiertes Bild ist, anders gesagt: das *Widerspiegelung* und damit ein Abfallprodukt der platonischen Ontologie (des *eidolon*) ist – auch wenn diejenigen, die davon reden, sich über die Herkunft dieser Vorstellung im unklaren sind. Das Imaginäre geht nicht vom Bild im Spiegel oder im Blick des anderen aus. Vielmehr ist der ›Spiegel‹ selbst, seine Möglichkeit, der andere als Spiegel, erst Wirkung des Imaginären, das eine Schöpfung *ex nihilo* ist. Wer vom ›Imaginären‹ spricht und darunter das ›Spiegelhafte‹, die Widerspiegelung oder gar das ›Fiktive‹ versteht, wiederholt nur – meist unwissentlich – die Behauptung, die ihn auf ewig an irgendeinen Winkel der berühmten Höhle festkettet: die Behauptung nämlich, daß (diese Welt) notwendig Bild *von etwas* sei. Das Imaginäre, von dem ich spreche, ist kein Bild *von*. Es ist unaufhörliche und (gesellschaftlich-geschichtlich und psychisch) wesentlich *indeterminierte* Schöpfung von Gestalten/Formen/Bildern, die jeder Rede *von etwas* zugrundeliegen. Was wir ›Realität‹ und ›Rationalität‹ nennen, verdankt sich überhaupt erst ihnen.

Dieser nämliche Gedanke des Bildes *von* trägt auch von jeher die Auffassung der Theorie als Sicht; als ein Blick, der betrachtet, was ist. Worum ich mich hier bemühe, ist keine Theorie der Gesellschaft und der Geschichte im überkommenen Sinne des Ausdrucks Theorie. Es handelt sich um Aufklärung [*élucidation*], und diese Aufklärung ist – auch wenn sie nicht umhin kann, den Weg der Abstraktion zu beschreiten – nicht zu trennen von einer politischen Perspektive und einem politischen Entwurf. Deutlicher als irgendwo sonst ist die Idee reiner Theorie hier eine in sich unstimme Fiktion. Es gibt keinen Ort und keinen Blickwinkel, der der Geschichte und der Gesellschaft äußerlich wäre, der ihnen ›logisch vorausginge‹ und von wo aus man die Theorie beider erstellen könnte, indem man Geschichte und Gesellschaft betrachtend untersucht, die bestimmte Notwendigkeit ihres So-Seins behauptet

und sie in ihrer Gesamtheit reflexiv oder reflektiv ›konstituiert‹. Jedes Denken von Gesellschaft und Geschichte ist selbst deren Teil. Jeder Gedanke, was immer er enthalten mag, was immer sein ›Gegenstand‹ sei, ist nur ein Modus und eine Form des gesellschaftlich-geschichtlichen Tuns. Als solches kann sich das Denken verkennen – und das geschieht meistens, sozusagen aus innerer Notwendigkeit. Aber auch wenn es sich als Tun erkennt, bleibt es doch, was es ist: eine Dimension des gesellschaftlich-geschichtlichen Tuns. Freilich könnte es sich dann Klarheit über sich selbst verschaffen. Was ich Aufklärung nenne, ist die Arbeit, in der die Menschen ihr Handeln zu denken und ihr Denken zu begreifen versuchen. Auch das ist eine gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung. Die aristotelische Trennung von *theoria*, *praxis* und *poiesis* ist abgeleitet und sekundär. Die Geschichte ist wesentlich *poiesis*, und zwar nicht nachahmende Poesie, sondern ontologische Schöpfung und Genese im und durch das Tun und das Vorstellen/Sagen der Menschen. Auch dieses Tun und dieses Vorstellen/Sagen instituiert sich von einem bestimmten geschichtlichen Augenblick an als denkendes Tun oder sich vollbringendes Denken.

Ein Musterfall dieses denkenden Tuns ist das politische Denken und die Aufklärung über das Gesellschaftlich-Geschichtliche, die darin einbegriffen ist. Die Illusion der *theoria* hat diesen Umstand lange Zeit verdeckt. Hier kommt man um einen weiteren Vatermord kaum herum. Das Übel beginnt in dem Moment, als Heraklit zu sagen wagte: Wenn ihr nicht mich, sondern den *logos* vernehmt, so seid gewiß, daß . . . Sicher war es nötig, gegen die persönliche Autorität ebenso zu kämpfen wie gegen die bloße Meinung, die zusammenhanglose Beliebigkeit und die Weigerung, dem anderen Gründe für die eigene Rede zu geben (*logon didonai*). Doch nicht Heraklit vernehmt ihr . . . Diese Bescheidenheit verbirgt nur ein Höchstmaß an Arroganz. Was ihr vernehmt, ist niemals der *logos*, es ist immer *jemand*, der (so, wie er ist und von dort, wo er ist) auf eigenes Risiko, aber auch auf eures spricht. Und was beim ›reinen Theoretiker‹ noch als notwendige Voraussetzung der Verantwortlichkeit und Kontrollierbarkeit seiner Rede unterstellt werden mag, hat bei den politischen Denkern zwangsläufig dazu dienen müssen, ihr *eigenes* Sprechen zu bemänteln. Sie sprechen im Namen des Seins und des *eidos* des Menschen und seiner Stadt (wie

Platon); sie sprechen im Namen der Gesetze der Geschichte oder im Namen des Proletariats (wie Marx). Für das, was sie zu sagen haben – was unendlich wichtig sein kann und es gewiß auch war – lassen sie das Sein, die Natur, die Vernunft, die Geschichte oder die Interessen einer Klasse auftreten, ›in deren Namen‹ sie sich angeblich äußern. Aber nie spricht irgendjemand im Namen von jemand, es sei denn, er hätte dessen ausdrückliches Mandat. Allenfalls können sich die anderen wiedererkennen in dem, was einer gesagt hat; doch auch das ›beweist‹ noch nichts, denn das Gesagte kann eine ›Wiedererkennung‹ auslösen (und tut das manchmal auch), von der sich wahrlich nicht sagen ließe, daß sie auch anders zustande gekommen wäre oder ohne weiteres als Bestätigung jener Rede gelten könnte. Millionen Deutsche haben sich in Hitlers Rede ›wiedererkannt‹, Millionen ›Kommunisten‹ in der Rede Stalins.

Der Politiker – und der politische Denker – führt einen Diskurs in eigener Verantwortung. Das bedeutet nicht, daß dieser Diskurs unkontrollierbar wäre – er ruft nach öffentlicher Überprüfung. Ebensowenig ist er einfach ›willkürlich‹ – wäre er es, so würde ihm niemand zuhören. Aber der Politiker kann sich bei seinen Vorschlägen, Präferenzen und Vorhaben nicht auf eine angeblich strenge ›Theorie‹ berufen, auch dann nicht, wenn er sich als Wortführer einer bestimmten sozialen Kategorie versteht. Strenge Theorie gibt es strenggenommen nicht einmal in der Mathematik; wie sollte sie dann in der Politik möglich sein? Und von besonderen Umständen abgesehen ist niemand wirklich Wortführer einer bestimmten sozialen Kategorie – und selbst wenn er es wäre, müßte er noch beweisen, daß der Blickwinkel dieser Kategorie für alle Gültigkeit hat – was auf das Problem von eben zurückführt. Man sollte keinem Politiker zuhören, der *im Namen von* . . . spricht; kaum hat er diese Worte ausgesprochen, erliegt er einer Täuschung (oder täuscht andere; beides läuft auf dasselbe hinaus). Mehr noch als jeder andere spricht der Politiker und der politische Denker im eigenen Namen und eigener Verantwortung. Eben darin liegt eigentlich die höchste Bescheidenheit.

Der Diskurs des Politikers und sein Entwurf unterliegen in vielerlei Hinsicht öffentlicher Kontrolle. Leicht ließen sich historische Beispiele für in sich unstimmmige Pseudo-Entwürfe anführen. Was

einer solchen Nachprüfung freilich kaum zugänglich ist, ist der zentrale Kern solcher Entwürfe – wenn dieser Kern etwas wert ist. Und ebensowenig überprüfbar ist die Bewegung der Menschen, auf die jener Diskurs treffen muß, weil er sonst bedeutungslos bliebe. Beide Elemente und ihre Verbindung setzen, schöpfen, instituieren neue Formen nicht nur der Intelligibilität, sondern auch des gesellschaftlich-geschichtlichen Tuns, Vorstellens und Geltens. Diese Formen lassen sich nicht einfach nach den bisherigen Kriterien der instituierten Vernunft diskutieren und bewerten. Beide Elemente und ihre Verbindung sind nur Momente und Formen des instituierenden Tuns, der Selbstschöpfung der Gesellschaft.

Dezember 1974



Erster Teil  
Marxismus und revolutionäre Theorie



# I. Der Marxismus: eine vorläufige Bilanz

## 1. Die geschichtliche Situation des Marxismus und der Begriff der Orthodoxie

Wer sich mit der Frage der Gesellschaft auseinandersetzt, trifft sogleich unweigerlich auf den Marxismus. ›Treffen‹ ist schon das falsche Wort, weil es ein zufälliges und äußerliches Ereignis andeutet. Denn der Marxismus ist nicht bloß eine einzelne Theorie oder ein von Einzelnen verfolgtes politisches Programm; er hat die Sprache, die Ideen und die Wirklichkeit in solchem Maße durchtränkt, daß es schwerfallen dürfte, ihn beim Betreten der Welt des Gesellschaftlichen nicht mit jedem Atemzug in sich aufzunehmen – so sehr ist er Teil der geschichtlichen Landschaft geworden, die den Rahmen all unseren Tuns abgibt.

Gerade deshalb ist es jedoch zu einem äußerst schwierigen Unterfangen geworden, über den Marxismus zu sprechen. Zunächst einmal sind wir tausendfach verwickelt in das, wovon wir sprechen wollen. Und gerade mit seiner ›Verwirklichung‹ ist der Marxismus vollends ungreifbar geworden. Denn in der Tat, von welchem Marxismus soll die Rede sein? Von demjenigen, den Chruschtschow, Mao tse-tung, Togliatti oder Thorez, Castro, die Jugoslawen oder die polnischen Revisionisten vertreten? Oder von dem der Trotzisten (und auch hier spielt die Geographie eine Rolle: französische und englische, nord- und lateinamerikanische Trotzisten sind gespalten und überhäufen sich gegenseitig mit Vorwürfen)? Von dem der Bordigisten oder irgendeiner anderen Gruppe der extremen Linken, die alle anderen beschuldigt, den Geist des ›wahren‹ Marxismus zu verraten, in dessen Besitz sie allein wäre? Ein Abgrund trennt nicht nur die offiziellen und die oppositionellen Marxisten; es existiert eine Vielfalt von Varianten, deren jede ihrem Selbstverständnis nach alle anderen ausschließt.

Kein einfaches Kriterium könnte all diese Verwicklungen mit einem Schlag lösen. Offensichtlich gibt es keine Probe, mit der man die Tatsachen für sich selbst sprechen lassen könnte, da es die besondere gesellschaftliche Situation, in der sich der Mächtige einer-