

Allgemeine Einleitung

1. Die Jahre in Griechenland

Ein Überblick über die Fragen, die Cornelius Castoriadis umtrieben, und den Eigensinn seiner Antwortsuche, der in dieser Arbeit vermittelt werden soll, lässt sich meiner Meinung am ehesten ausgehend von den Stationen seiner politisch-intellektuellen Biographie gewinnen. Cornelius Castoriadis wurde am 11. März 1922 in Konstantinopel geboren. *„Mein Vater: Ein Liebhaber der Bildung, Atheist, Anhänger von Voltaire und fanatischer Königsgegner. Meine Mutter: Eine besonders kultivierte Frau, die Musik leidenschaftlich liebte.“*¹³ Die Familie von Castoriadis ließ sich erst einen Monat vor der Zerstörung Kleinasiens in Griechenland nieder, um den Verfolgungen durch das türkische Regime zu entkommen. Sein Vater Cäsar genoss französische Erziehung, die er auch seinem Sohn weitergab; seine Mutter Sophia war eine Kunstliebhaberin, die ihm die Liebe zur Musik einflößte. Castoriadis wuchs im Vorkriegs-Athen auf, das von der Metaxas-Diktatur, dem Krieg und der Besetzung geprägt war. *„Generell war ich ein frühreif, ein lächerlich frühreif Kind. Ich sage dies, weil, auch wenn es unglaublich erscheinen mag, mein Interesse für die Philosophie mit elf, zwölf Jahren begann. Damals las ich zum ersten Mal philosophische Texte und wurde sehr schnell zum Marxismus geführt. Ich muss sagen, dass ich schon im jungen Alter doppelt polarisiert war. Einerseits war ich sehr an Philosophie interessiert; andererseits interessierte ich mich für die politische Aktivität und den sozialen Wandel. Diese doppelte Polarisierung sollte meine ganze spätere Entwicklung wesentlich prägen. Heute bin ich irgendwie immer noch so. Ich interessiere mich hauptsächlich für das Denken, aber gleichzeitig interessiere ich mich für die Entwicklung der Gesellschaft und den Versuch einer freieren und gerechteren Gesellschaft.“*¹⁴ 1933 beginnt er, marxistische Texte zu studieren, während bei seiner Mutter die ersten Symptome der Schizophrenie erscheinen. Castoriadis' Lektüren in der Pubertät begannen mit Marx und führten über Kant, Platon, Cohen, Natorp, Rickert, Lask und Husserl bis zu

¹³ Του Κορνήλιου Καστοριάδη, Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας, Εκδόσεις Πόλις, S. 40

¹⁴ Ibid S. 40

Max Weber. Er selbst erinnerte sich später an die zwei Bände der „*Geschichte der Philosophie*“ von Überweg - Prächter als seine ersten Philosophie-Bücher, die er auf einem Trödelmarkt gebraucht von seinem ersparten Taschengeld gekauft hatte. Castoriadis will und wird Philosophie, Recht und Wirtschaft studieren. Sein Charisma und seine überschwängliche Persönlichkeit konnten schwer unbemerkt bleiben. Konstantinos Despotopoulos, einer von Castoriadis' Lieblingsprofessoren und späterer lebenslanger Freund, erinnert sich: „*Castoriadis verfügte damals über die für einen begabten Jungen verzeihbare Einbildung, dass er aufgrund seines marxistischen Wissens quasi alles wisse oder alles richtig interpretieren könne.*“¹⁵ Mit fünfzehn Jahren wurde Castoriadis Mitglied der kommunistischen Jugend und gründete bald eine Widerstandsgruppe, der Koskinas, Dodopoulos und Stratis angehörten.

Seine Mitgliedschaft bei der kommunistischen Partei sollte nur kurz sein: „*Ich stellte schnell fest, dass die kommunistische Partei über nichts Revolutionäres verfügte und dass es sich lediglich um eine chauvinistische und völlig bürokratische Partei handelte (heutzutage würden wir es eine „totalitäre Mikrogesellschaft“ nennen). Nach einem Reformversuch zusammen mit anderen Genossen, einem Versuch, der, wie erwartet, schnell scheiterte, trat ich zurück und trat der linkeren trotzkistischen Partei bei, die von einem unvergesslichen Revolutionär geführt wurde, nämlich Spiros Stinas.*“¹⁶ Zum schnellen Rücktritt Castoriadis' aus der kommunistischen Partei trug wahrscheinlich auch die Tatsache bei, dass er oft im Kreis des Philosophiearchivs war (zusammen mit Mimika Kranaki, mit der er bei der Ausgabe des zweiten Heftes der Zeitschrift „*Archiv für Soziologie und Ethik*“ zusammenarbeitete und mit der er später im Exil in Paris zusammen sein sollte). Das Philosophiearchiv stellte damals einen Anziehungspunkt für einen gewissen – zwar konservativen, jedoch besonders kultivierten und gebildeten – Teil der neugriechischen Intellektuellen dar, dessen Mitglieder unter anderem die Universitätsprofessoren Despotopoulos, Sikoutris, Kanellopoulos, Tsatsos

¹⁵ K.I. Δεσποτόπουλου, *Φιλοσοφίας εγκώμιον*, Ελληνικά Γράμματα, 1999, σελ. 130

¹⁶ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η άνοδος της ασημαντότητας*, Εκδόσεις Ύψιλον., σελ. 111- 112

und Theodorakopoulos waren. „*Castoriadis' Teilnahme an diesen Debatten war sehr aktiv und dynamisch. Er selbst erinnerte sich nostalgisch bis zum Ende daran und hielt sie für sehr wertvoll für seine spätere Selbstbildung.*“¹⁷ Aus dieser Zeit datiert Castoriadis' ununterbrochenes Interesse für die antike Philosophie, die er seit dem Ende der 70er Jahre systematisch studiert – dabei konzentriert er sich auf die Frage nach der Demokratie und ihrer Unterschiede zur modernen repräsentativen Demokratie oder, seinem Lieblingsausdruck nach der „liberalen Oligarchie“.

Im explosiven Klima vom besetzten Athen trat Castoriadis 1943 der trotzkistischen Gruppe¹⁸ von Aghis Stinas bei und, wie er selbst sagt, „*brach ich jeden Kontakt zur kommunistischen Partei ab und gab jeden Versuch einer potentiellen Reform der Partei auf.*“¹⁹ Aghis Stinas (Pseudonym des Kämpfers Spiros Priftis aus Korfu) war eine der größten Persönlichkeiten der griechischen Widerstandsbewegung und eine der Personen, die die spätere Entwicklung des castoriadischen Denkens tief prägten.²⁰ Zu Stinas Gruppe gehörten unruhige und scharfsinnige Jugendliche und einige ausgegrenzte Kämpfer. Castoriadis erinnert sich später: „*Das war die Zeit, Ende '42, Anfang '43, in der ich mit Hilfe eines sehr guten und verstorbenen Freundes zum ersten Mal Spiros traf und sofort von seiner Scharfsinnigkeit, seinem Mut und der Standhaftigkeit seiner politischen Ansichten begeistert war – vielleicht so wie noch nie in meinem Leben – und trat der Organisation bei, die er zusammen mit Dimosthenis Voursoukis, Giannis Tamtakos und weiteren Kämpfern aufblühen ließ.*“²¹ Sein Beitritt zur Gruppe von Stinas stellte eine dauerhafte doppelte Gefahr für sein Leben sowohl seitens der Faschisten als auch seitens der Kommunisten dar, aber er gab ihm zumindest die Möglichkeit, Werke von Trotzki, Suvarin, Serge und Barmin zu lesen. Außerdem war das der Beginn

¹⁷ K.I. Δεσποτόπουλου, Φιλοσοφίας εγκώμιον, Ελληνικά Γράμματα, 1999, σελ. 130

¹⁸ Zu Stinas Gruppe gehörten auch Stamatis Stanitsas, Stefanos Chatzimichelakis, Antonis Lavrantonis und Manolis Lambridis.

¹⁹ Κορνήλιος Καστοριάδης, Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας, Εκδόσεις Πόλις, 2000, σελ.41

²⁰ Siehe Stinas Aghis, Memoires: un revolutionnaire dans la Grece du XX siecle, La Breche, 1990. Ein Teil seiner Memorien befindet sich auf der Webseite www.geocities.com/CapitolHill/Lobby/3909/stinas/index.html

²¹ ΘΚ, 146

einer langen Freundschaft mit Stinas, die bis zum Tod des Letzteren im Jahre 1989 anhielt.²²

Die entscheidende politische Erfahrung, die Castoriadis für den Rest seines Lebens prägte, waren die Ereignisse vom Dezember 1944, als die britische Armee auf Demonstranten im Zentrum von Athen das Feuer eröffnete und dadurch blutige Kämpfe in der ganzen Stadt entfachte, die einen Monat lang anhielten. *„Die endgültige Enthüllung jedoch, der „Moment der Wahrheit“, waren für mich die Dezember-Ereignisse (Dekemvriana). Was im Dezember 1944 geschah, war weder mit den trotzkistischen noch mit den marxistischen Anschauungsformen der Gesellschaft und der Geschichte zu vereinen.“*²³ Castoriadis war uneinig mit den Trotzlisten, die glaubten, die Ereignisse wären eine Vorankündigung revolutionärer Änderungen und sah die Aufgabe der kommunistischen Partei deutlich in den späteren Entwicklungen. Unerschütterlich beharrte er darauf – was sich später als sein typisches Merkmal erweist – dass die kommunistischen Parteien nicht darauf abzielten, durch eine Revolution eine klassenlose Gesellschaft zu bilden, sondern an die Macht zu kommen und eine parteiliche Diktatur zu gründen. Mit seinen eigenen Worten: *„Die Beobachtung und die Erfahrung der stalinistischen Bewegung während der Besatzung zeigte mir immer klarer ihren totalitären Charakter. Ihre organisatorische Struktur war (und bleibt noch heute überall) völlig totalitär. Keine interne Diskussion war möglich und keine andere Meinung oder irgendeine Art von Opposition innerhalb oder außerhalb der Partei wurde toleriert. Diese Tatsache brachte mich auf den Gedanken, dass die kommunistische Partei keinesfalls mit einer Reformpartei gleichzusetzen war. Ein solcher totalitärer Parteimechanismus (der gleichzeitig die absolute Kontrolle über wichtige militärische Kräfte innehatte, die genauso totalitär organisiert waren) enthielt „seit Herstellung“ einen angeborenen Automatismus, eine unaufhaltsame Tendenz*

²² Für die Grabrede, die Castoriadis bei der politischen Gedenkfeier von Stinas hielt, siehe ΘΚ S. 143-150.

²³ Κορνήλιος Καστοριάδης, Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα, Εκδόσεις Ύψιλον, 1984, σελ. 11 βλ. επίσης ΘΚ 146-147

*zur Machtergreifung und zur totalitären Machtausübung.*²⁴ Die späteren Entwicklungen in den restlichen Balkanländern und generell in Osteuropa bestätigten seine Unheil verkündenden Voraussagen. Im Gegensatz jedoch zu den meisten linken Kämpfern und Intellektuellen lehnte es Castoriadis ab, zwischen einer stalinistischen Partei und einer imperialistischen Macht zu wählen, auch wenn dies die Todesstrafe bedeutete. Diese Verweigerung wird seine unverhandelbar unabhängige politische Stellung bestimmen, nicht nur während des Kalten Krieges, sondern auch für den Rest seines Lebens. Meine These ist, dass die gleichzeitige Kritik sowohl am russischen Regime als auch an den westlichen liberalen Oligarchien und ihrer Charakterisierung als zwei Seiten des modernen bürokratischen Kapitalismus (totaler bürokratischer Kapitalismus in Russland, partieller bürokratischer Kapitalismus im Westen) ihre Wurzeln in den Dezember-Ereignissen hat. Um Castoriadis' spätere philosophische Intentionen zu klären, identifiziere ich zwei Orientierungen. Einerseits seine leidenschaftliche Anteilnahme an der Politik, deren erster Höhepunkt die Dekemvriana waren und andererseits seine Liebe zum Denken und insbesondere zum antiken griechischen Denken und zum deutschen Idealismus.

Castoriadis entkam dem blutigen griechischen Bürgerkrieg, indem er sich mit Hilfe des Leiters des Instituts Francais Octave Merlie ein Stipendium der französischen Regierung sicherte. Er reiste im Dezember 1945 von Piräus mit dem neuseeländischen Schiff Mataroa ab. Seine Mitreisenden waren eine Reihe von jungen griechischen Intellektuellen, die später in Frankreich berühmt wurden, unter anderem Kostas Papaioannou, Kostas Axelos, Mimika Kranaki, Adonis Kirou und Nikos Svoronos. Castoriadis beschrieb seine Annkunft in Frankreich folgendermaßen: *„Als ich in Paris ankam, führte ich die intellektuelle Arbeit und die politische Aktivität weiter. Mein Ziel war es, im Fach Philosophie zu promovieren und ich begann an meiner Doktorarbeit zu arbeiten – ich habe*

²⁴ Κορνήλιος Καστοριάδης, Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα, Εκδόσεις Ύψιλον, 1984, S. 11

*sie zwar nicht zu Ende gebracht, arbeite jedoch weiterhin daran. Irgendwie arbeite ich noch heute daran. Gleichzeitig trat ich der trotzkistischen Partei (P.C.I) bei. Als ich aber Griechenland verließ, hatten sich meine Ideen für die Kritik an der Bürokratie im sowjetischen Russland bereits gebildet.*²⁵ Es ist schwer, sich den existentiellen Hintergrund Castoriadis' in den ersten Jahren in Paris vorzustellen. Die traditionelle französische Arroganz den Ausländern gegenüber und die Bezeichnung Castoriadis' als „Kommunist“ seitens der französischen Regierung verlangten große Reserven an seelischer und mentaler Kraft von dem schon kahlen jungen Intellektuellen. Seine dreiste Einstellung der akademischen Gemeinde gegenüber intensivierte seine Einsamkeit. Bezüglich seines Studiums hatte Castoriadis vor, zu beweisen, dass jedes rationalistische philosophische System entweder Widersprüche oder Unmöglichkeiten enthält. Sein stetig wachsendes Interesse für die Politik jedoch führte ihn bald weg von der Universität und einer eventuellen akademischen Karriere. Castoriadis sah sich selbst mehr als einen Revolutionär oder einen Philosophen im altgriechischen Sinne; einen modernen Sokrates, der sich auf dem Marktplatz mit den Arbeitern aufhielt. Castoriadis entwickelt sich allmählich zum Philosophen des Handelns und der menschlichen Schöpfung. Es darf uns also nicht überraschen, dass er sich völlig dem politischen Engagement widmet und eine unerbittliche radikale Kritik am Stalinismus entwickelt.

Exkurs: Linke Kritik gegenüber dem Marxismus

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts begann sich die Selbstkritik innerhalb der kommunistischen Partei aufgrund der Zerschmetterung der kommunistischen Partei in Deutschland, des nachfolgenden Aufstiegs des Faschismus und des gleichzeitigen Sieges der Bolschewiken in Russland zu entwickeln. Rosa Luxemburg übte Kritik an

²⁵ Κορνήλιος Καστοριάδης, Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας, Εκδόσεις Πόλις, 2000, S.41-42

Lenin und der Praxis der bolschewistischen Partei, während Korsch fast so weit ging, Marx' Werk selbst zu kritisieren, indem er auf zwei konkurrierende Elemente des marxschen Denkens hinwies. Laut Korsch könnte das eine Element als „subjektiv“ bezeichnet werden und konzentriert sich auf den Klassenkampf, im Gegensatz zu einem zweiten „objektiven“ Element, das die dominierende Rolle der Entwicklung der Produktivkräfte zuteilt. Korsch jedoch hielt diese zwei Elemente für ergänzend und nicht für einen Widerspruch in Marx' Denken. Georg Lukacs, der zwar mit dem Versuch einer Neubewertung der marxschen Theorie angefangen hatte, trat 1923 der kommunistischen Partei bei und verleugnete alle seine vorherigen Überlegungen zu den verschiedenen Theorien. Antonio Gramsci bearbeitete den Sinn der Kultur und der Politik stets im Rahmen des marxschen Werks, um damit den Wirtschaftsfaktor auszugleichen, der die ökonomistischen Interpretationen von Marx unterstützte. Keiner jedoch der vorgenannten Denker ging so weit, Marx' Werk radikal zu kritisieren und es ganz abzulehnen. Die gemeinsame Überzeugung war, dass keine neue Theorie, sondern lediglich eine andere Interpretation des marxschen Denkens erforderlich war. Die Frankfurter Schule stellte einen besonderen Fall in dieser Tradition der marxistischen Theoretiker dar. Max Horkheimer und Theodor Adorno trennten sich früh vom sowjetischen Regime und von jeglicher dogmatischen Auffassung. Das Werk der Theoretiker der Frankfurter Schule, obwohl es sich letztendlich sehr vom marxschen Denken unterscheidet, vermeidet jedoch die direkte und ausführliche Kritik daran. Herbert Marcuse veröffentlicht nach dem Krieg eine gründliche Kritik am sowjetischen Staat, ist jedoch nicht in der Lage, daraus eine Kritik am marxschen Werk zu ziehen, weil er – könnte man behaupten – von dem unbeschreiblichen Wunsch gesteuert wird, das marxsche Werk in der Kritik auszuschließen. Nach dem Ende des zweiten Weltkriegs wurde fast ausschließlich über die Form des sowjetischen Staates diskutiert. Die Trotzisten behaupteten, die Sowjetunion

sei ein degenerierter Arbeiterstaat, der durch die stalinistische Bürokratie entstanden ist, die dem Partei- und dem staatlichen Mechanismus aufgezwungen wurde. Man darf nicht vergessen, dass sich Sartre und Merleau-Ponty in Paris auf die Seite der Sowjetunion stellten und den kommunistischen Charakter des Staates unterstützten. Die Unterstützung der UdSSR war aber etwas Unvorstellbares für Castoriadis, der, zusammen mit Claude Lefort, alles Intellektuelle, die weiterhin das Regime der UdSSR unterstützten, stark kritisierte. Es wird erzählt, Sartre soll später gesagt haben: *„Castoriadis hatte Recht, jedoch im falschen Moment.“* Castoriadis erwiderte darauf, dass Sartre die Ehre hatte, einen Fehler im richtigen Moment zu begehen.

2. Periode – Sozialismus oder Barbarei: Das Regime der UdSSR als bürokratischer Kapitalismus – Analyse des Kampfes im kapitalistischen Unternehmen – Sozialismus als Selbstverwaltung der Gesellschaft – Studie des modernen Kapitalismus und Gedanken über ein neues revolutionäres Subjekt

Castoriadis trat sofort nach seiner Ankunft in Paris im Januar 1946 der Internationalistischen Kommunistischen Partei bei, war jedoch mit der Vierten Internationale bezüglich der bedingungslosen Verteidigung der UdSSR nicht einverstanden und 1948 – als die französischen Trotzlisten eine Allianz mit dem Polizeistaat Titos vorschlugen, der sich damals in Konflikt mit Stalin befand – trat er mit einigen seiner Kameraden zurück. Castoriadis erinnert sich: *„Im Herbst 1948, als die Trotzlisten Tito, der damals im Streit mit Moskau war, den monströsen und lächerlichen Vorschlag machten, mit ihm eine vereinte Front zu bilden, entschieden wir uns, die Beziehungen mit der trotzkistischen Partei abzubrechen und gründeten die Gruppe und die Zeitschrift ‚Sozialismus oder Barbarei‘.“*²⁶ Für Castoriadis war es offensichtlich, dass der Stalinismus kein

²⁶ Κορνήλιος Καστοριάδης, Η άνοδος της ασημαντότητας σελ.112-113

vorübergehendes Produkt eines degenerierten Arbeiterstaates war, sondern eine neu erschienene Form von Totalitarismus. Die *Socialisme ou Barbarie*, die Gruppe, die er zusammen mit Claude Lefort und anderen Mitgliedern der internen Opposition der trotzkistischen Partei schon seit 1946 gebildet hatte, entwickelte sich zu einer eigenständigen politischen Organisation²⁷. Castoriadis und seine Kameraden hielten sich selbst für pure Marxisten, als sie aus der I.K.P. ausschieden und setzten als erste Priorität der theoretischen Arbeit, die im Rahmen der Zeitschrift durchgeführt werden sollte, die Studie des Wesens des russischen Regimes.

Die marxistische Analyse der UdSSR, die Castoriadis verfasste, indem er ihre Produktionsverhältnisse studierte, zeigte, dass das russische Regime kein degenerierter Arbeiterstaat war, sondern ein neues Herrschaftssystem. Castoriadis behauptete, in der russischen Wirtschaft – sowie bei jedem Regime der Ausbeutung – werde Mehrwert geschaffen, der der Mehrarbeit der Produktion entspricht, die nicht ausschließlich zur Akkumulation, sondern zum nicht produktiven Konsum durch eine ausbeutende Klasse genutzt wird. Um seine Behauptung bezüglich der Ausbeutung zu erörtern, machte Castoriadis auf die Verteilungsungleichheit aufmerksam, die sich durch die enorme und grundlose Ungleichheit der Löhne äußerte. Für Castoriadis war die Bürokratie das Fundament dieser neuen Ausbeutung, die hauptsächlich aufgrund eines rein politischen Ereignisses auftauchte und zwar die stufenweise Machtergreifung durch die kommunistische Partei mit ihrem Ziel der totalitären Herrschaft über die gesamte Gesellschaft. *„Und bezüglich dieser Erfahrung hat Marx und Marxismus nichts zu sagen – stattdessen machen sie uns blind. Um es anders zu formulieren: Im Marxismus gibt es keinen Weg sich Gedanken über eine Bürokratie zu machen, die, wie z. B. die Arbeiterbürokratie, von einer organisatorischen*

²⁷ In der gleichen Zeit traten die Detroit-Radikalen, die sich um Raya Dunayevskya (Trotzkis Sekretärin in Mexiko) gesammelt hatten, C. L. R. James (geboren in Trinidad und später einer der führenden Akteuren der panafrikanischen Bewegung) und Grace Lee Boggs aus der amerikanischen trotzkistischen Partei aus, um mit der *Socialisme ou Barbarie* zusammenzuarbeiten. Ihre Zusammenarbeit mit der Zeitschrift dauerte bis zum Anfang der 60er Jahre an.

*und politischen Differenzierung geschaffen wird, ihre eigenen Ziele verfolgt und auf irgendeine Weise ‚autonom‘ wird, bis sie die Macht und den Staat für sich selbst ergreift. Laut Marxismus darf eine solche Bürokratie gar nicht existieren, da sie ihre Wurzeln nicht in den ‚Produktionsverhältnissen‘ hat. Desto schlimmer für die Realität, weil der Stalinismus trotzdem weiterhin existiert.*²⁸ Castoriadis erweiterte seine Analyse, um den modernen Kapitalismus mit einzubeziehen und das neue Ausbeutungsregime zu beschreiben, das im Folgenden bürokratischer Kapitalismus genannt wird. Diese unorthodoxe sowie originelle Erweiterung der marxischen Theorie als Ergebnis der Kritik am Stalinismus und an der Grundlage der Soziologien über Bürokratie²⁹ von Max Weber, auf die ich im ersten Teil meiner Untersuchung eingehe wird in meiner Interpretation der Ausgangspunkt für die vollständige Ablehnung des Marxismus einige Jahre später. Trotzdem ist es kaum nachzuvollziehen, wie schwierig und gefährlich es im politisch-kulturellen Klima des frühen Kalten Krieges war, eine so radikale Kritik an der UdSSR (In Castoriadis´ Formulierung: „Vier Buchstaben, vier Lügen“) zu unterstützen.

Die Betrachtung des russischen Regimes als bürokratischen Kapitalismus war das, was die *Socialisme ou Barbarie* von den meisten revolutionären Organisationen unterschied und dann Castoriadis dazu führte, den Sozialismus nicht nur als Besitz der Produktionsmittel der Arbeiter, sondern auch als Arbeiterselbstverwaltung und letztlich Selbstverwaltung der Gesellschaft zu betrachten. Im Gegensatz zur marxischen Betrachtung bezüglich der Rationalität der Produktion bedeutet der Kapitalismus für Castoriadis die Herrschaft einer „Pseudorationalität“ und einer unendlichen und ziellosen Entwicklung. Diese „Pseudorationalität“ ergibt sich aus dem

²⁸ Κορνήλιος Καστοριάδης, Καιρός, Εκδόσεις Ύψιλον, 1987, σελ. 85

²⁹ Im Frühling 1944 übersetzte Castoriadis als erster zusammen mit Alekos Ioannidis die Einleitung von Weber in „Wirtschaft und Gesellschaft“ ins Griechische, bearbeitete die Kommentare und verfasste einen Text mit dem Titel „Einführung in die Theorie der Sozialwissenschaften“, der zusammen mit den anderen im zweiten Heft des Sozial- und Moralarchivs mit eingeschlossen wurde. Die oben genannten Texte wurden erneut im Κορνήλιος Καστοριάδης, Πρώτες Δοκιμές, Εκδόσεις Ύψιλον, 1988 veröffentlicht.

Versuch, die sozialen Aktivitäten der Menschen von außen zu kontrollieren. Als Konsequenz der Herrschaft dieser „Pseudorationalität“ kommt das Erscheinen einer tiefen Krise in allen Bekundungen des sozialen Lebens. Castoriadis erkannte, dass der Hauptkampf innerhalb des modernen bürokratischen Kapitalismus zwischen den „Ausführenden“ und den „Herrschenden“ stattfand. Aber genau dieser seit dem Erscheinen des Kapitalismus durchgeführter Kampf der Arbeitenden in der Produktion gegen die hierarchische Organisation des kapitalistischen Unternehmens mit dem Ziel der Arbeiterselbstverwaltung war von Marx komplett ignoriert worden. Castoriadis formuliert folgendermaßen: *„Außerdem, hat jemals Marx die Organisation der kapitalistischen Fabrik kritisiert? Nein. Selbstverständlich verklagt er ihre unmenschlichsten, ihre härtesten Seiten. Die Organisation jedoch ist für ihn in der Tat die Verkörperung der Rationalität und wird sowieso vollständig und zwangsläufig von der Situation der Technik diktiert. Daher können wir nichts dagegen tun.“*³⁰ Aber genau das, was für Castoriadis den Kapitalismus – besonders während seiner bürokratischen Phase der hierarchischen Organisation der riesigen Fabriken und Unternehmen, der Ausbreitung der Unternehmen auf dem Planeten und der hohen Technologie – von den vorherigen sklavenhalterischen oder feudalen Klassengesellschaften unterscheidet, ist, dass das System durch die Arbeiter funktionsfähig bleibt, nicht, indem sie den Befehlen gehorchen, sondern indem sie sich denen widersetzen. Vielleicht erscheint dies paradox, wenn man es zum ersten Mal hört. Aus diesem Grunde möchte ich diese castoriadische Kernthese ausführlicher erläutern und eventuell sind einige klärende Bemerkungen nötig.

Durch Gespräche mit den Arbeitern und auch durch seine persönliche Arbeitserfahrung³¹ stellte Castoriadis fest, dass in einem kapitalistischen Unternehmen die von der Leitung stammenden Aufforderungen mal falsch,

³⁰ Κορνήλιος Καστοριάδης, Καιρός, Εκδόσεις Ύψιλον, 1987, S. 79

³¹ Castoriadis arbeitete seit 1948 bei der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung als Finanzberater im Bereich der Statistik.

mal widersprüchlich, mal irrelevant sind. Die schlechte „Qualität“ der Aufforderungen liegt nicht an der mangelhaften Information, sondern an der Tatsache, dass die Herrschenden vom Produktionsalltag abgeschnitten sind. Die Trennung zwischen Herrschenden und Auftragsausführenden stellt für Castoriadis den neuen sozialen Gegensatz dar. Der Widerstand der Arbeitenden wird zunächst mit der Bildung „inoffizieller Gruppen“ und der Schaffung einer parallelen unsichtbaren Arbeitsorganisation ausgedrückt, ohne die die Produktion unmöglich wäre. Die Arbeitenden sind gezwungen zusammenzuarbeiten, um ihre Arbeit durchführen zu können. Dadurch bezweifeln sie die offizielle Arbeitsorganisation und lassen es nicht zu, zu „Werkzeugen“ gemacht zu werden. Obwohl es immer das Ziel des Kapitalismus ist, durch die Rationalisierung des Unternehmens die Arbeitenden in einfache Teile des Produktionsprozesses zu verwandeln, ist er auf Grund seiner Natur zum Scheitern verurteilt. Die bürokratische Arbeitsorganisation führt zur Isolation des Führungsmechanismus vom Produktionsalltag, die ohne die Selbstverwaltung bzw. den Widerstand der Arbeiter unmöglich wird. Der kritische Punkt ist für Castoriadis das Erkennen dieser Tatsache und der klare radikale Zweifel am System der Arbeitenden selbst. Die Tendenz der Arbeiter zur Selbstverwaltung, wie sich in ihrer täglichen Arbeit zeigt, könnte, so Castoriadis, als Grundlage für die radikale Transformation der Gesellschaft dienen.

Castoriadis behauptet, die Forderung auf vollständige Kontrolle durch die Herrschenden stelle einen Teil der Forderung des Kapitalismus auf vollständige Kontrolle des sozialen Lebens durch eine Pseudorationalität dar, die aus den Hierarchie- und Bürokratiestrukturen stammt, welche der Kapitalismus genau zu diesem Zweck schafft. Diese Forderung verursacht ständig Krisen, nicht nur in der Produktion, sondern in allen Bereichen der Gesellschaft und provoziert bzw. spitzt den Widerstand der Menschen zu. Ohne diesen Widerstand jedoch kann das kapitalistische System, trotz seiner

technischen Komplexität, unmöglich überleben. Seltsamerweise ist der Kampf der Menschen gegen ihre Ausbeutung und Entfremdung derjenige, der den bürokratischen Kapitalismus bewahrt und verewigt. Der moderne Kapitalismus ist dazu verurteilt, ständig und gleichzeitig die Teilnahme und den Ausschluss der Menschen bei all ihren Bekundungen zu fordern. Dies ist und wird, laut Castoriadis, auch in Zukunft der Kernwiderspruch des kapitalistischen Systems sein.

Obwohl Castoriadis schon im ersten Heft des Magazins *SouB* die Meinung vertrat, dass die Antwort der Arbeiterklasse gegen das neue Ausbeutungsregime ein Aufstand gegen die Bürokratie sein würde, war es erst die Erfahrung der ungarischen Revolution im Jahre 1956, welche diese Vorhersagen bestätigte. Meine These besteht darin, dass die ungarische Revolution in Kombination mit der Analyse des Klassenkampfes im kapitalistischen Unternehmen Castoriadis dazu inspirierte, seinen Vorschlag für die harmonische Funktion einer selbstverwaltenden Gesellschaft zu verfassen. Castoriadis definiert den Sozialismus als Selbstverwaltung der Gesellschaft durch direkte demokratische Prozesse in all ihren Funktionen. Grundlage dieser gesellschaftlichen Selbstorganisation sind die Arbeiterräte, und eine unverhandelbare Bedingung dieser Selbstorganisation ist die gleichzeitige Transformation der Technik. *„Wenn man die Idee der Arbeiterleitung, d.h. der Leitung der Produktion durch die Produzenten entwickeln will, stößt man schnell auf die Frage der Technik. Marx hatte aber nichts dazu zu sagen.“*³² Castoriadis weist also die Betrachtung Marx', die besagt, dass die Neutralität der Technik und die Rationalität der kapitalistischen Produktion mehr oder weniger für eine Tatsache gehalten werden muss, entschieden zurück. Mit seinen eigenen Worten: *„In der Realität ist die moderne Technik völlig kapitalistisch und nicht neutral. Sie ist auf der Grundlage von Zielen geschaffen, die nicht unbedingt die Erhöhung des Gewinns sind, sondern eber die Abschaffung der menschlichen Rolle des Menschen in der*

32

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Καιρός*, Εκδόσεις Ύψιλον, 1987, σελ. 79

*Produktion bzw. die Unterwerfung der Produzenten gegenüber dem unpersönlichen Mechanismus des Produktionsverfahrens.*⁶³

Die Neudefinierung des Inhaltes des Sozialismus und die unterschiedliche Anschauung der Technik von Castoriadis haben, wie ich im zweiten Teil zeigen werde, schwerwiegende Folgen bezüglich seiner Beziehung zum marxschen Werk. Ich vertrete die These, dass beide neuen Stützen für das Aufgeben des Marxismus und die daraus folgende Erneuerung der Revolution durch den Entwurf der Autonomie darstellen. Währenddessen richtete sich Castoriadis' Aufmerksamkeit im Jahr 1958 durch die rasche und zweifellose Machtergreifung General De Gaulles auf zwei in der Zeit wichtige Phänomene.³⁴ Erstens erscheint eine neue Verwaltungsbürokratie bei den staatlichen und privaten Unternehmen, die dazu neigt, die Kapitalisten in der Produktionsleitung zu ersetzen, was die Aufwertung der Rolle der Herrschenden zur Folge hat. Gleichzeitig werden die Auftragsausführenden ermuntert, sich immer mehr zu beteiligen und die Initiative zu ergreifen. Zugleich aber verspüren die Herrschenden die sich daraus ergebende Gefahr und bezwecken die Einschränkung der Initiativergreifung.³⁵ Zweitens gelangt Castoriadis zur Annahme, dass der moderne Kapitalismus durch die stets zunehmende Bürokratisierung in allen Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Lebens die Massen zur Apolitisierung und im Endeffekt zur Idiotie führt. Das Aufgeben der Revolutionsidee durch die Diffamierung seitens der kommunistischen Parteien und des Regimes in Verbindung mit dem Ausschluss der Menschen von der kreativen Teilnahme an der Arbeit

³³ Ibid S. 79

³⁴ Der Zustrom einer hohen Anzahl neuer Mitglieder in die Zeitschrift, die den Wunsch äußerten, dem Gaullismus zu widerstehen, verursachte viele Diskussionen innerhalb der S. ou B. bezüglich der Organisation und der Operation der Zeitschrift sowie einer revolutionären Partei im Allgemeinen.

³⁵ Man kann behaupten, dass die Diskussionen mit den Detroit-Radikalen dazu beigetragen haben, dass Castoriadis die Entstehung dieser Verwaltungsbürokratie am Anfang der Depression, am New Deal und am Nachkriegssozialstaat erkannte. Darin tauchte eine neue Klasse öffentlicher und privater Verwalter, begleitet von den Chefs der Gewerkschaften, auf, die die Klasse der Besitzer der Produktionsmittel bei der Verwaltung der Produktion und der Wirtschaft stufenweise ersetzte und sich auf diese Weise zum Konkurrenten der Arbeiter machte.

und Politik führt, laut Castoriadis, unvermeidlich zur Apathie.³⁶ Die Folge dieser Apathie ist der Anstieg des Unbedeutenden in allen Ebenen des sozialen Lebens, begleitet von der Ausbreitung und Dominanz eines verallgemeinerten Konformismus.

Schon seit den 60er Jahren jedoch achtet Castoriadis auf die alternativen Strömungen, die einer solchen Entwicklung zu widerstehen scheinen. Er erkennt sehr früh, dass die Shop Stewards Bewegung, die Jugend- und Frauenbewegungen, die Antikriegsbewegungen sowie die Kämpfe der ethnischen und kulturellen Minderheiten nicht nur neue Kampfarten gegen den Kapitalismus boten, sondern dass sie darauf hinwiesen, dass das Proletariat nicht mehr als die einzige Aufstandsbewegung angesehen werden darf. Castoriadis ist davon überzeugt, dass die unterschiedlichen Lebensentwürfe, die die oben genannten Bewegungen durch ihre Kämpfe und durch die Anzweiflung der Institutionen vorschlagen und beanspruchen, zu unvorhersehbaren und neuen Ausdrucksweisen des revolutionären Projektes führen können.

³⁶ Die Feststellung des Privatisierungsphänomens im Jahre 1959 im Text „Die Aufstandsbewegung und der moderne Kapitalismus“ in Κορνήλιος Καστοριάδης, *Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση*, Εκδόσεις Ύψιλον, 1987, deutet auf Castoriadis' starke soziale Intuition hin. Der Rückzug der Menschen in den entwickelten Ländern ins Private (deren Ausdruck die politische Apathie ist) wird seitdem ein Thema sein, das Castoriadis immer wieder in seinem gesamten Werk beschäftigen sollte.

3. Periode – 1965-1975: Das ”stille” Jahrzehnt

A. Auflösung von Sozialismus oder Barbarei – Aufgeben des Marxismus – Aufklärung und Tun – Der Entwurf der Autonomie

Die Zeit zwischen 1965 und 1975, nämlich die von der Auflösung der Zeitschrift an bis zur Veröffentlichung seines magnum opus der „Gesellschaft als imaginäre Institution” im Jahre 1975, könnte als das stille Jahrzehnt bezeichnet werden. Sowohl seine öffentlichen Interventionen als auch seine Veröffentlichungen sind karg.³⁷ Für Castoriadis war der Untergang des sowjetischen Kapitalismus und der Aufstieg des modernen bürokratischen Kapitalismus – eines Aufstiegs begleitet von der Erscheinung neuer Kampfformen – eine Folge der Verwandlung des Marxismus in eine Ideologie, die zur Machtergreifung, -ausübung und -erhaltung durch kleine Gruppen diene. Die Merkmale des bürokratischen Kapitalismus sowie die Existenz alternativer Bewegungen waren für den Marxismus unsichtbar, genauso, wie seine eigene historische Funktion als Führungsinstrument im Dienst kommunistischer Regimes und Parteien. Die Geschichte hat, so Castoriadis, gezeigt, dass die marxistische „wissenschaftliche“ Theorie nichts anderes als einen Teil des Problems und auf keinen Fall die Lösung darstellt. Diese Theorie zielt auf die „Enthüllung” tieferer historischer Notwendigkeiten ab, die auf die einzige geeignete politische Aktivität hinweisen können. In den letzten Ausgaben des *S. ou B.* stellte Castoriadis jedoch fest, dass der Marxismus nicht in der Lage war, mit den neuen Bewegungen und den Forderungen nach Veränderungen mitzuhalten und schlug deshalb ein unvermeidliches Dilemma vor: Entweder man bliebe

³⁷ Die Teilnahme Castoriadis’ an einem fachübergreifenden Symposium im Februar 1971 stellt eine Ausnahme dar. Der bearbeitete Text seiner Rede ist in dem Werk „Durch das Labyrinth“ unter dem Titel „Moderne Wissenschaft und philosophische Suche“ enthalten. Als zweiter wichtiger Text dieser Zeit könnte „Die Geschichtsfrage der Arbeiterbewegung“ genannt werden, die im Jahre 1973 geschrieben wurde.

Marxist oder Revolutionär. Er entschied sich für das Zweite. Ist es jedoch trotzdem möglich, den revolutionären Entwurf zu erhalten?

Die Veröffentlichung der kompletten Aufsatzserie mit dem Titel „Marxismus und revolutionäre Theorie“³⁸ im Jahr 1965 übte Kritik sowohl an strukturalistischen als auch an funktionalistischen Anschauungen der Gesellschaft und der Geschichte und stellte eine totale Ablehnung des Marxismus dar. Gleichzeitig, während Paris noch unter dem Einfluss der Theorien von Lévi-Strauss-Althusser-Foucault war, schuf sie die Grundlage für eine neue Anschauung sowohl der Revolution als auch der Gesellschaft und der Geschichte. Die Ablehnung des Marxismus bringt Castoriadis dazu, wie ich im zweiten Teil meiner Untersuchung zeigen werde, sich mit dem Begriff der Theorie im Allgemeinen bzw. des westlichen Denkens auseinanderzusetzen. Castoriadis bemerkt, dass eine fatale und fast unabwendbare Neigung des Denkens existiert, nach Bestätigungen und objektiven Grundlagen zu suchen, die das psychologische Bedürfnis des Menschen nach Sicherheit, Geborgenheit und Stabilität sowie seine Trägheit und Arbeitsscheu zum Ausdruck bringen. Darüber hinaus kristallisiert sich das Denken zur Theorie und Form eines zusammenhaltenden Wissenskörpers, das auf diese Weise versucht, sein jeweiliges Thema (Natur, Mensch, Gesellschaft, Geschichte, Wirtschaft usw.) bis zur Erschöpfung zu erklären. Castoriadis stellt fest, dass der marxsche Versuch den revolutionären Entwurf mit einer Theorie zu begründen nichts weiter als ein Moment dieser Neigung in der Geschichte des westlichen Denkens darstellt, eine Neigung, die bereits mit Platon begann. In dieser Tradition, die fast die gesamte Philosophie ohne den Einsatz der „Anschauung“ bzw. einer Kenntnis der Wahrheit beherrschte (egal, ob wir über platonische Ideen oder historische Gesetze sprechen), kann es keine effektive Aktivität geben. Diese „Anschauung“ stammt von und wird dank einer westlichen Instituierung des Denkens als Ratio durchgeführt –

³⁸ Dieser Artikel, der in Teilen in der Zeitschrift von April 1964 bis Juni 1965 veröffentlicht wurde, wurde später der erste Teil der „Gesellschaft als imaginäre Institution“.

durch eine Logik, die Castoriadis Mengen-Identitätslogik nennt und die auf der ontologischen Annahme des Seins als Determiniert-Sein basiert.³⁹ Voraussetzung für einen radikalen gesellschaftlichen Wandel ist nun für Castoriadis die Widerlegung der geerbten Philosophie und die Schaffung eines neuen Denkens.

Castoriadis denkt über die Beziehung zwischen Theorie und Praxis nochmals nach und versucht dadurch, den revolutionären Entwurf zu erneuern. Meine These ist, dass die Neufassung des revolutionären Entwurfs durch die Neudefinierung der Begriffe Theorie und Praxis das Ergebnis eines Dialogs ist, das Castoriadis mit zwei Denkern führt: einerseits mit Karl Marx und andererseits mit Aristoteles, den er zwar kritisiert, aber nicht fallen lässt. Castoriadis ist weit davon entfernt, den Einen gegen den Anderen auszuspielen, obwohl er dies auch manchmal tut. Vielmehr versucht er das Denken beider, das er als traditionell bezeichnet, zu überwinden. Daher ist die Theorie als solche *„ein Tun, der stets ungenisse Versuch, das Projekt einer Aufklärung der Welt zu verwirklichen“*⁴⁰ und die Praxis *„dasjenige Handeln, worin der oder die Anderen als autonome Wesen angesehen und als wesentlicher Faktor bei der Entfaltung ihrer eigenen Autonomie betrachtet werden“*⁴¹. Castoriadis versucht, die traditionelle Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis zu erweitern, indem er den Begriff der Aufklärung einführt, den er folgendermaßen definiert: *„Was ich Aufklärung nenne, ist die Arbeit, in der die Menschen ihr Handeln zu denken und ihr Denken zu begreifen versuchen“*.⁴² Die Aufklärung ist ein zentraler Begriff im castoriadischen Denken und beinhaltet *„die Gesamtheit der menschlichen Erfahrung, nämlich das Denken über all Erdenkbares .Es ist das Denken, das das Verständnis, sogar die Erklärung aufzuklären versucht“*⁴³. Die Theorie als aufgeklärtes Tun und die Praxis als aufgeklärte Aktivität sind unzertrennlich,

³⁹ Die Mengen-Identitätslogik und die Ontologie, die das kennzeichnen, was Castoriadis geerbtes Denken nennt, werden weiter unten behandelt.

⁴⁰ GII, S. 127

⁴¹ GII, S 128

⁴² GII, S. 13

⁴³ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Φιλοσοφία και επιστήμη*, Εκδόσεις Ευρασία, 2004, σελ. 50

solange beide auf die individuelle und soziale Autonomie abzielen. Daher stellt die Autonomie auf der Ebene des Individuellen und des Kollektiven das Bindeglied zwischen Theorie und Praxis dar. Castoriadis gibt von diesem Punkt an die marxistische Terminologie auf und definiert die Revolution als Entwurf der Autonomie. Der Autonomieentwurf entstand, laut Castoriadis, als sozialgeschichtliche Schöpfung und bezieht sich auf die radikale Transformation der Gesellschaft in eine organisierte Gesellschaft, die durch die autonome Aktivität der Mehrheit der Menschen auf die Autonomie aller abzielt. Der Autonomieentwurf stammt zwar aus der multidimensionalen Krise der Gesellschaft, basiert jedoch auf keiner ökonomischen Notwendigkeit und wird durch keinerlei objektive (natürliche oder historische) Gesetze garantiert. Damit er von einem Teil der Menschen angenommen werden kann, braucht es weder eine „wissenschaftliche“ Theorie, die die künftige Gesellschaft als eine „rationale“ Ganzheit fasst, noch setzt er die Begriffe eines „totalen Menschen“ oder eines „absoluten Subjektes“ voraus.

Als sich die Gruppe von *Socialisme ou Barbarie* im Jahre 1967 auflöste, gewannen die Ideen der Zeitschrift immer mehr an Boden. Daniel Cohn-Bendits älterer Bruder hatte an einigen Treffen der Gruppe teilgenommen und ihm seinen Enthusiasmus über Castoriadis und *S. ou B.* übertragen. Als Immigrant, der für O.W.Z.E arbeitete, durfte sich Castoriadis nicht offiziell an der Politik beteiligen und hielt aus diesem Grund durch eine diskrete Präsenz eine gewisse Distanz während des Aufstands im Mai 1968. Tatsache ist aber, dass *S. ou B.* und ihre Mitglieder viel dazu beigetragen haben, die Studentenbewegungen zu einem bis dahin für Frankreich, aber auch für Europa unbekanntem Maße in politische Demonstrationen zu transformieren. Die Forderung nach Selbstverwaltung in der Produktion und in der Gesellschaft, die Castoriadis als Erster in der Erstausgabe der „*Socialisme ou Barbarie*“ 1949 verfasste, drang in die Universitäten, in die Fabriken und die

Unternehmen und entzündete zusammen mit den anderen Arbeiterforderungen die enormen Streikbewegungen. Die Frage der Imagination, die in der letzten Ausgabe der Zeitschrift dargelegt wurde, wurde durch Mund-zu-Mundpropaganda zum bekannten Motto: „Phantasie an die Macht“.

Nach den Ereignissen des Pariser Mai widmet Castoriadis den größten Teil seiner Zeit bis 1971 der Untersuchung der Sprache, während er von 1971 bis 1975 als Redakteur der Zeitschrift „Textures“⁴⁴ tätig ist. Im Jahre 1970 kündigt Castoriadis seine Arbeit als Leiter im Bereich der Statistik nationaler Konten und Entwicklungsstudien bei der O.W.Z.E – eine Stelle, die ihm die Möglichkeit gab, die wichtigsten kapitalistischen Wirtschaften gründlich zu studieren und veröffentlicht daraufhin 1975, wie obig erwähnt, sein Hauptwerk „*Die Gesellschaft als imaginäre Institution*“⁴⁵. Selbstverständlich hörte Castoriadis nie damit auf, die kapitalistische Wirtschaft zu studieren⁴⁵. Die Frage, die ihn bis zum Schluss beschäftigte, war, inwieweit es möglich wäre, dass der Kapitalismus weiterhin gemäß und zugleich gegen seine Logik versucht, die Welt in einem „globalen Casino“ von Wechselkursen und Aktien zu verwandeln, indem fast täglich riesige Geldsummen an der Börse elektronisch „gezockt“ werden, ohne dass sie einer tatsächlichen Güterproduktion entsprechen.

⁴⁴ Nach „Textures“ übernahm er die Leitung der Zeitschrift „Libre“ bis 1980.

⁴⁵ Ein besonderes Werk unter den zahlreichen Wirtschaftsartikeln ist „La ‚rationalité‘ du capitalisme“ [Figures du pensable, Seuil 1999, S. 65-92], das nach Castoriadis' Tod und kurz vor dem jüngsten Zusammenbruch des globalen Marktes veröffentlicht wurde und intensive Debatten entzündete.

B. Die „Entdeckung“⁴⁶ des radikalen Imaginären: Die Psyche als radikale Imagination – Umwandlung, gesellschaftlich-Imaginäres und Instituierung der Gesellschaft – Die politische Dimension der Psychoanalyse

Nach einer Überprüfung der freudschen Theorie von 1965 bis 1971 und einer persönlichen Analyse seit den 60er Jahren fing Castoriadis 1974 an, in Paris als Psychoanalytiker zu arbeiten. Als er 1979 zum Studiendirektor der École des Hautes Études en Sciences Sociales gewählt wird, unterrichtet er bei zahlreichen Seminaren unter dem Titel „Gesellschaftliche Instituierung und historische Schöpfung“ und kehrt immer wieder zur Frage der Psyche zurück⁴⁷. Es ist bemerkenswert, dass die letzten Seminare ausschließlich dem Problem der Seele gewidmet sind⁴⁸. Während er die Frage der Psyche studiert, wird er zur Entdeckung eines neuen ontologischen Raumes geführt, zur Entdeckung einer Art des Seins, die bis dahin der traditionellen Philosophie unsichtbar blieb. Diese Art, die der Anschauung des Seins als determiniert - Sein gegenübersteht, wird von Castoriadis Magma genannt.

Was die berühmten Ankündigungen von Jacques Lacan, Michel Foucault und anderer bezüglich des „Todes des Subjektes“ und „des Todes des Menschen“ angeht, sind sie für Castoriadis lediglich reaktionär und schädlich. Zusammen mit seiner damaligen Ehefrau Piera Aulagnier, die sein Denken wesentlich beeinflusste, übt er insbesondere auf den Lacanismus starke Kritik aus, der in dieser Zeit in den französischen psychoanalytischen Kreisen dominierte und verursacht dadurch 1968 den Bruch von Lacans Gruppe „Third Group“. Castoriadis äußerte, sowohl gegen die lacanische als auch gegen die freudsche Theorie, die Auffassung, dass die Psychoanalyse,

⁴⁶ Die Beziehung zwischen Entdeckung und Verdeckung im Werk von Castoriadis. Entdeckung bei Castoriadis bedeutet etwas hervorzubringen, was bis dahin im Dunkel lag, während Verdeckung bedeutet, dass es im Dunkeln liegen musste als Voraussetzung für eine bestimmte Art des Denkens.

⁴⁷ Cornelius Castoriadis unterrichtete bei der EHESS von November 1980 bis Juli 1995.

⁴⁸ Genau gesagt waren es die drei letzten akademischen Jahre 1992-93, 1993-94 und 1994-95, nach deren Ende er seine Seminare vorübergehend einstellte.

genauso wie die Pädagogik und die Politik – jedoch auf eine andere Weise, auf die Autonomie des Individuums abzielt.

In seiner psychoanalytischen Tätigkeit, die im dritten Teil meiner Untersuchung im Mittelpunkt steht, sowie in seinen Vorträgen und Büchern entwickelte Castoriadis eine radikale Interpretation der freudschen Theorie und zwar auf der Basis der „psychischen Monade“, die, obwohl gewaltsam sozialisiert wird, jedoch immer einen monadischen Kern enthält.⁴⁹ Die Träume (sexuell oder nicht), die sprachlichen Versprechen und die Verdrängungen zeigen in dieser Auffassung die Existenz des unauflösbaren asozialen Kerns der Psyche, die jedoch gleichzeitig, aufgrund der partiellen Sozialisierung der Psyche, die unerschöpfliche Quelle des Autonomieentwurfs darstellt. Castoriadis behauptet, das Verfahren des Phantasierens in der freudschen Theorie wird aufgrund der Herabstufung der kreativen Dimension der Phantasie nicht ausreichend analysiert. Dazu kommt die Herabstufung der gesellschaftlich-geschichtlichen Dimension der instituierenden Gesellschaft in der Frage der Sozialisierung der Psyche. Für Castoriadis ist die Folge aller oben genannten Elemente, dass die Psychoanalyse, wie sie von den meisten Psychoanalytikern durchgeführt wurde, hauptsächlich als Verfahren für die Anpassung des Individuums an die gesellschaftlichen Anforderungen funktionierte.

Obwohl Castoriadis Freud stark kritisierte, blieb er bei seiner psychoanalytischen Tätigkeit bis zum Ende ein strenggläubiger Freudscher; im Gegensatz zu den marxischen Theorien, von denen er sich vollständig distanzierte. Meine These lautet, dass es drei Hauptpunkte gibt, in denen sich Castoriadis' Auffassung von der freudschen Theorie entschieden unterscheidet und die auf einen Bruch hindeuten, der jedoch nie von ihm ausdrücklich als solcher zugegeben wurde. Diese drei Hauptpunkte beziehen sich auf: a) die Neuentdeckung der Imagination als radikale Imagination, b)

⁴⁹ Auf die Begriffe der psychischen Monade und des monadischen Kerns der Psyche werde ich im dritten Teil ausführlich eingehen.

die Definition und den Zweck der Psychoanalyse und c) die Erneuerung des Begriffs der Sublimierung.⁵⁰

Die originellste Auffassung von Castoriadis ist meiner Meinung nach die Entdeckung des Radikal-Imaginären, das als radikale Imagination auf der Ebene des Subjektes und als gesellschaftlich - Imaginäres (instituiierend und instituiert) auf der Ebene der Gesellschaft ausgedrückt wird. Die Entdeckung des Radikal-Imaginären hat meines Erachtens drei Folgen von großer Bedeutung: Erstens, die Formulierung der Definition vom Magma. Das Sein existiert in der castoriadischen Auffassung als Magma und daher ist das Sein des gesellschaftlich - Geschichtlichen, des Lebenden sowie der Psyche auch magmatisch. Zweitens erlaubt es das Verständnis der Kohäsion einer Gesellschaft und des gesellschaftlich - Geschichtlichen im Allgemeinen als Schöpfungen des gesellschaftlich - Imaginären, die nicht auf das Physische, Biologische oder Psychische zurückgeführt werden können. Drittens ermöglicht es die dauerhafte Entstehung und Erneuerung des Autonomieentwurfs.

Die Psyche ist für Castoriadis ein „*ungeteilter Strom von Vorstellungen/Affekten/Intentionen*“⁵¹, der sich dem determiniert - Sein nicht unterwirft. Die Psyche ist, mit anderen Worten, die fundamentale Fähigkeit zur Vorstellungskraft. Die Vorstellung ist in ihrem Wesen nicht analysierbar; die Bedeutung wird aber der Psyche immer als Vorstellung dargestellt. Aber ich muss betonen, dass die Vorstellung in der castoriadischen Auffassung nicht lediglich eine Reproduktion des Realen bedeutet und ebenso nie völlig darauf zurückzuführen ist. Dieses Primärphantasieren wird von Castoriadis radikale Imagination genannt, die „*noch der primitivsten Trieborganisation vorausgeht und noch vor dieser existiert; dass sie dem Trieb die Möglichkeit einer psychischen Existenz überhaupt erst eröffnet und dass der Trieb >zu Beginn< seine Vorstellungsrepräsentanz*

⁵⁰ Diese Frage wird im dritten Teil dieser Studie behandelt.

⁵¹ GII, S. 457

dem Fundus einer Ur-Vorstellung entnimmt“⁶². In diesem Sinne stützt sich zwar die Psyche auf die körperlich - biologische Realität, ist jedoch nicht auf sie zurückzuführen. Als primäre Situation nennt Castoriadis den Zustand, in dem keine Unterscheidung zwischen dem Selbst und der restlichen Welt gesetzt werden kann, in dem selbst der Unterschied nicht aufgetaucht ist und in dem jedes Vorhaben sich vor jeder Darlegung erfüllt. Diese primäre Situation, ein abgrundtiefes Speicherbecken eines späteren Sinnes, wird immer das Ithaka der Psyche sein. Der Bruch mit dieser Situation bzw. mit der primären Monade stellt die Quelle aller darauf folgenden Wünsche dar: *„Hat die Psyche erst einmal die Erfahrung des Bruchs mit ihrem monadischen >Zustand< gemacht, wozu das >Objekt<, der andere und der eigene Körper sie nötigen, so hat sie für immer die Mitte verloren und ist stets an dem orientiert, was sie nicht mehr ist, was nicht mehr ist und nicht mehr sein kann. Die Psyche ist ihr eigenes verlorenes Objekt“*⁶³.

Der Bruch der primären Situation ist unvermeidbar, weil die Psyche nicht überleben kann, wenn sie sich nicht dem Sozialisierungsverfahren unterzieht. Während des Sozialisierungsverfahrens verinnerlicht die Psyche durch die Institutionen die instituierten gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen; Bedeutungen, die sie von allein nicht entwickeln kann. Die Sozialisierung stellt einen Prozess der Psychogenese und der gesellschaftlichen Genese dar, die zur Schaffung des sozialen Individuums führt. In Castoriadis' Formulierung: *„Die Sozialisation der Psyche besteht wesentlich darin, ihr die Trennung aufzuerlegen. Für die psychische Monade kommt das einem gewaltsamen Bruch gleich, der von ihrer >Beziehung< zu den anderen erzwungen wird, genauer gesagt: vom Eindringen des anderen als anderen. Damit bildet sich für das Subjekt eine >Realität<, die unabhängig aber auch formbar und zugänglich ist; >Psychisches< und >Somatisches< klaffen von nun an auseinander, ohne freilich jemals ganz zu zerreißen“*⁶⁴. Die erste Phase der Sozialisierung nennt Castoriadis triadische Phase (Subjekt, Anderer,

52 GII, S. 476

53 GII, S. 492

54 GII, S. 498-499

Objekt). Sie ist unabwendbar und von entscheidender Bedeutung für die spätere Entwicklung des Subjekts. Das Subjekt erkennt den Anderen, die Mutter in diesem Fall, und öffnet sich der Gesellschaft durch die Sprache, die die Mutter spricht. Die sprechende Mutter verkörpert die gesellschaftliche Institution sowie die gesellschaftlichen, imaginären Bedeutungen, die in der Institution enthalten sind. Das Subjekt verinnerlicht durch den Kontakt mit der Mutter die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen. So geht, meiner Meinung nach, Castoriadis über den freudschen Rahmen hinaus und definiert somit die Sublimierung auf radikal neue Weise als *„den Prozess, durch den die Psyche genötigt wird, ihre >privaten< Besetzungsobjekte (einschließlich des >Bildes<, das sie von sich selbst hat) aufzugeben, durch solche Objekte zu ersetzen, die in und dank einer gesellschaftlichen Institution bestehen und Geltung haben- und aus diesen die >Ursachen<, >Mittel< und >Träger< ihrer Lust zu machen“*.⁵⁵ Ich behaupte, dass mit dieser Anschauung der Sublimierung Castoriadis den Weg für eine psychoanalytische soziale Theorie öffnet, in der: a) das Subjekt als Schöpfung und Institution der Gesellschaft wahrgenommen wird und b) sich im Kern der Institutionen das gesellschaftlich - Imaginäre befindet.

Die Schöpfung gesellschaftlich - imaginärer Bedeutungen, die als einzige dazu fähig sind, der Psyche einen Sinn zu gewähren, ist das Werk des instituierenden gesellschaftlich - Imaginären und nicht auf eine Art von Funktionalität oder jegliches natürliches Bedürfnis zurückzuführen. Für Castoriadis ist der tatsächliche Gegensatz nicht „das Individuum gegen die Gesellschaft“, der wie bei Habermas durch die „Intersubjektivität“ vermittelt wird, sondern die Psyche und die Gesellschaft als zwei nicht aufeinander reduzierbare Pole. Einen ähnlichen Dipol zweier nicht aufeinander reduzierbarer Pole stellen im castoriadissschen Werk die Psyche und der Körper dar, die er als Psyche/Soma Einheit betrachtet. Die Gesellschaft, genauso wie die Psyche und das Lebewesen im Allgemeinen, stellt ein *ov δι'*

εαυτόν ein Wesen für sich dar, d. h., dass sie ihre eigene Welt, eine Eigenwelt der Bedeutungen, mit anderen Worten, ein Magma gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen schafft. Ich betrachte den Begriff des Für- Sich als einen zentralen im castoriadischen Denken und werde die Gründe für diese Behauptung im dritten Teil meiner Untersuchung ausführlich erläutern.

Das Lebende ist also ein Für-Sich selbst und stellt für Castoriadis einen ersten Bruch mit der natürlichen Welt dar, weil es über eine unvollkommene Imagination verfügt, die dazu fähig ist, eine elementare Eigenwelt zu schaffen. Ähnlich dazu stellt die Psyche als radikale Imagination einen Bruch mit dem Lebewesen dar. Befreit von jeglicher Funktionalität und unkontrollierbar in ihrer Entwicklung, zeichnet sich die Psyche durch eine ständige Forderung nach Bedeutung aus. Letztlich ist die Gesellschaft eine Eigenschöpfung, die gleichzeitig mit der des Psychischen stattfindet, die die Psyche sozialisiert und Zugang zu ihrer Eigenwelt schafft. Die Eigenwelt der Gesellschaft ist nun, wie obig erwähnt, nichts weiter als das Magma der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen, die ihre Institutionen verkörpern. Durch dieses Magma schreibt die Gesellschaft der Psyche eine Bedeutung zu als Gegenleistung für ihren Ausgang aus der triadischen Phase der Vorstellungsallmächtigkeit. Für Castoriadis instituiert sich jede Gesellschaft selbst, indem sie ein Magma gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen instituiert – in der Regel aber ohne dies zu erkennen – während sie gleichzeitig Methoden entwickelt, um ihre Selbstinstituiierung zu verdecken. Die ausdrückliche Anerkennung der Selbstinstituiierung seitens einer Gesellschaft kennzeichnet für Castoriadis eine autonome Gesellschaft. Die autonome Gesellschaft entspricht ihrerseits einem Bruch mit der heteronomen Gesellschaft, ähnlich dem Bruch des autonomen Subjektes (das sich durch selbstreflexives und -denkendes Tun kennzeichnet) in Bezug auf das Subjekt.

In der castoriadischen Problematik kann das Problem der Psyche vom Problem des gesellschaftlich - Imaginären nicht getrennt werden, da beide

Darstellungen des Radikal-Imaginären sind.⁵⁶ Diese Anschauung jedoch hat meiner Meinung nach schwere Folgen bezüglich der Definition der Psychoanalyse und ihres Ziels. Daher muss Castoriadis die Psychoanalyse als eine praktisch-poietische Tätigkeit definieren und erklärt: *„Ich nenne sie poietisch, weil sie kreativ ist. Ihr Ergebnis ist bzw. sollte die Selbstveränderung des Analysierten sein; d.h. im engen Sinne die Entstehung eines neuen Lebewesens. Ich nenne sie praktisch, weil ich als Praxis jede aufgeklärte Tätigkeit nenne, deren Gegenstand die menschliche Autonomie ist und für die das einzige Mittel, um diesen Gegenstand zu erreichen, die Autonomie selbst in ihrer Entwicklung ist“*⁵⁷. Im Gegensatz zu Freud, der eher maßvoll bezüglich des Endes der Analyse war, schlägt Castoriadis die Herstellung einer unterschiedlichen Beziehung zum Unbewusstsein, die zur Schaffung eines autonomen Subjektes führt, vor, mit anderen Worten, die Erfüllung des Autonomieentwurfs auf der Ebene des Individuums. Während der Analyse versucht das selbstreflektierende Subjekt mit Hilfe des Psychoanalytikers sein Unbewusstsein aufzuklären, mit dem Ziel, das Maximum an Autonomie zu erreichen. Diese These könnte als eine freudsche Neufassung des sokratischen „Erkenne dich selbst!“ im Gegensatz zu den herrschenden pharmazeutischen sowie New Age Annäherungen der Probleme der Psyche betrachtet werden. Castoriadis setzt also als Zweck der Analyse die Autonomie der Analysierenden, die jedoch nicht durch ein Herrschen des Bewusstseins über das Unbewusstsein erreicht wird, sondern durch die Schaffung einer aufklärenden Beziehung, in der sich das Subjekt seiner Triebe, Gefühle, Ängste und Wünsche möglichst bewusst ist. Diese Aufklärung erlaubt es ihm, sich über diese Gedanken zu machen und sich nach diesem Denken zu entscheiden, welche von ihnen es realisieren wird.

Wenn die Psychoanalyse jedoch versucht, eine Aufklärungs-beziehung⁵⁸ zwischen dem Ich und dem Unbewusstsein aufzubauen, muss sie dann für

⁵⁶ Darbietungen des Radikal-Imaginären stellen auch die vorgenannten Brüche dar.

⁵⁷ Κορνήλιος Καστοριάδης, Οι ομιλίες στην Ελλάδα, Εκδόσεις Ύψιλον, 1999, σελ. 84

⁵⁸ Diese Beziehung stellt keine Assimilation oder Austrocknung des Unbewussten vom Bewusstsein dar, sondern eine Aufschließung des Bewusstseins dem Unbewussten gegenüber.

Castoriadis von vornherein anerkennen, dass das Ich eine gesellschaftliche Konstruktion ist. Sie muss anerkennen, dass das Ich zunächst dafür bestimmt ist, in einer gewissen gesellschaftlichen Organisation zu funktionieren und diese durch die Verinnerlichung derselben Institutionen, die es geschaffen haben, zu reproduzieren. In diesem Sinne wird nachvollziehbar, dass der Autonomieentwurf auf der Ebene des Individuums von den existierenden Institutionen der Gesellschaft eingeschränkt wird, was dazu führt, dass in einer Gesellschaft, die noch nicht anerkannt hat, dass ihre Instituierung ein Werk ihres radikalen gesellschaftlichen Phantasierens ist, die Befreiung der radikalen Imagination des Subjektes nur zum Teil möglich ist.

Aus diesem Standpunkt aus betrachtet zielt für Castoriadis die Psychoanalyse, genauso wie die wahre demokratische Politik und Bildung, auf die Schaffung einer selbstinstituierenden Gesellschaft ab, mit Menschen, die sich der Tatsache bewusst sind, dass sie die Gestalter der Institutionen sind und es daher nicht nötig ist, metaphysische bzw. außergesellschaftliche Absicherungen dafür zu verlangen. Mit anderen Worten bezweckt die Psychoanalyse letztlich die Instituierung einer autonomen Gesellschaft von autonomen Menschen, denen bewusst ist, dass der Sinn der Existenz nur durch ihr aufgeklärtes Tun erschaffen werden kann und dass sie für ihr Tun selbst verantwortlich sind.

4. Ontische Schöpfung und die Selbstinstituierung der Gesellschaft: Die Kritik an der Mengen-Identitätslogik und der Sinn von Magma. Die altgriechische Demokratie als Samen des revolutionären Entwurfs

Seit der Veröffentlichung der „*Gesellschaft als imaginäre Institution*“ dreht sich Castoriadis' Denken immer mehr um die Begriffe der Schöpfung und der gesellschaftlichen Instituierung denen der vierte Teil meiner Untersuchung gewidmet ist. Im Gegensatz zur traditionellen Anschauung der Schöpfung in der westlichen Metaphysik ist die Schöpfung, für Castoriadis, keine Eigenschaft einer ontologisch höheren Macht bzw. eines unendlichen, ewigen und allmächtigen Wesens, das den Grund der Existenz, des Zusammenhanges und des Endes des Universums darstellt. Aus der castoriadischen Perspektive gesehen ist das Sein an sich genauso wie die Zeit, Schöpfung bzw. Entstehung neuer ontologischer Formen. Daher ist die Instituierung der Gesellschaft und die Entfaltung der Geschichte auch Schöpfung. Castoriadis schlägt eine Auffassung der Geschichte als imaginäre Schöpfung vor, die auf keinen vorbestimmten, natürlichen, rationalistischen oder göttlichen Plan zurückzuführen ist. „Aber wessen Schöpfung?“, könnte man fragen. Selbstschöpfung – wäre Castoriadis' Antwort. Eigenschöpfung ex nihilo aber nicht cum nihilo oder in nihilo.⁵⁹ Für Castoriadis steht die Ablehnung der Schöpfung ex nihilo vom größten Teil des geerbten Denkens im Einklang mit dem Verbergen der Imagination.

Castoriadis zufolge blieb die Imagination für die traditionelle Philosophie in der Tat unsichtbar. In seinem Werk *Περί Ψυχῆς* skizzierte Aristoteles das, was später zur vorherrschenden Auffassung der Phantasie vom „philosophischen Denken“ weiterentwickelt und anerkannt werden sollte: nämlich die Imagination als Fähigkeit zur rekonstruierenden oder lediglich kombinierenden Darstellung. Aristoteles überarbeitete jedoch die

⁵⁹ Auf den Begriff ex nihilo Schöpfung werde ich ausführlich im vierten Kapitel des vierten Teils eingehen.

Frage der Imagination am Ende seines eigenen Werkes auf eine Art und Weise, die der normativen Unterscheidung des Gefühls vom Geist widerspricht. Ein Versuch, der, laut Castoriadis, keine Nachfolger finden sollte. Anfang des 20. Jahrhunderts bemerkte Martin Heidegger, dass Immanuel Kant der „Transzendentalen Vorstellung“ in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) eine besondere Bedeutung zuschrieb, die er jedoch einige Jahre später in der zweiten Ausgabe seines Werkes wieder aufgab. Heidegger beschreibt diese Wendung Kants als Rückzug aufgrund der Folgen einer solchen Anschauung der Imagination. Er selbst jedoch sollte die Frage der Imagination in seinem übrigen Werk auch nicht mehr ansprechen. Castoriadis bemerkt, dass Freud, obwohl er ständig über Phantasieren sprach, es trotzdem vermied, diese einzigartige Fähigkeit der Psyche – das Nichtvorhandene vorhanden zu machen – zu benennen und zu studieren.

Castoriadis spricht über das Radikal-Imaginäre (radikal, weil rein schöpferisch und nicht lediglich rekonstruierend oder kombinierend) als ein grundloses vis formandi. Ich möchte darauf hinweisen, dass grundlos weder isoliert noch voraussetzungslos heißt. Das Radikal-Imaginäre, egal ob als radikale Imagination (auf der Ebene des Individuums) oder als radikal-gesellschaftlich - Imaginäres (auf der Ebene der Gesellschaft) basiert primär auf der Natur bzw. der äußerlichen materiellen Realität. Das radikal - Imaginäre ist jedoch keine Natur und nicht ganz darauf zurückzuführen. Das Radikal-Imaginäre schöpft die Realität, indem es neue ontologische Formen, wie z. B. die Institutionen, schöpft. Castoriadis beschreibt es in folgender Weise: *„Ich sehe die menschliche Domäne als im Wesentlichen durch das Imaginäre charakterisiert an, ebenso in der Form der einer Person eigentümlichen Einbildungskraft, wie in der Form dessen, was ich „gesellschaftliches Imaginäres“ nenne. Sehr kurz gesagt bedeutet das die Fähigkeit, nichtgegebene Formen aufzustellen, die nicht einfach Kombinationen dessen sind, was existiert. Diese Formen lehnen sich, wie Freud gesagt hat,*

*an das, was existiert, an, werden aber nicht davon bestimmt.”*⁶⁰ In diesem Zusammenhang ist es unvermeidbar, dass alle Institutionen eine Mengen-Identitätsdimension (d. h. eine instrumentale, funktionelle, rationalistische Dimension) haben. Die Mengen-Identitätslogik⁶¹ an sich als unzertrennliche Komponente ist jedoch ihrerseits auch eine Schöpfung des radikal - Imaginären. Bezüglich der Beziehung zwischen Natur und Mengen-Identitätslogik in der castoriadischen Auffassung lässt die Natur eine Mengen-Identitäts-Organisation zu, solange die Art ihres Seins die des Magmas ist. Das Magma lässt, wie schon erwähnt, unzählige Mengen-Identitäts-Organisationen zu, ohne sich darin zu erschöpfen. Die Psyche, die Geschichte und die Gesellschaft sind Selbstschöpfungen des radikal - Imaginären, die als Magmas dargestellt werden. Freiheit, Demokratie, Fortschritt, Gott sind ihrerseits gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen, d. h. Schöpfungen des gesellschaftlichen Imaginären, die von der Psyche sublimiert werden. Welche Bedeutung haben die imaginären Bedeutungen für Castoriadis? *„Imaginäre Bedeutungen sind Schöpfungen der Menschen, mittels derer sie versuchen, der Welt einen Sinn zu geben. Im Verhältnis zu den Tieren sind Menschen kranke Wesen, weil sie nicht leben können, ohne dem, was ist, und dem, was sie tun, einen Sinn zu geben. Alles muss einen Sinn haben, alles muss Sinn machen. Daher rührt übrigens der Schock, wenn man entdeckt, dass nichts von sich aus Sinn macht.”*⁶²

Im Jahr 1978 wird der erste Band der Serie *Carefours du labyrinthe*⁶³ veröffentlicht, in dem die Problematik erweitert wird, die im zweiten Teil des Werkes *„Die imaginäre Gesellschaft als Institution“* entwickelt wurde. Währenddessen widmet sich Castoriadis’ Interesse immer mehr dem antiken

⁶⁰ Rötzer Florian, Französische Philosophen im Gespräch, Boer Verlag, 1987, S.51

⁶¹ Die Mengen - Identitätslogik ist ein Kernbegriff des castoriadischen Denkens, den ich im vierten Teil dieser Arbeit ausführlich erläutere. Es soll nur gesagt werden, dass die Mathematik als exemplarisches Beispiel der Mengen-Identitätslogik, genauer gesagt die Theorie der Mengen, genannt werden kann. Die Mengen-Identitätslogik enthält das Ausschauen-Auswählen-Messen-Setzen-Sammeln-Sagen sowie die Begriffe der Identität und des Unterschiedes, der Einigkeit und der Trennung.

⁶² Rötzer Florian, Französische Philosophen im Gespräch, Boer Verlag, 1987, S.59

⁶³ Diese Serie sollte in sechs Bänden vervollständigt werden, wobei der letzte Band im Jahre 1999 veröffentlicht wurde, nämlich 2 Jahre nach Castoriadis’ Tod.

Griechenland. Er konzentriert sich auf die Athener Demokratie des 5. Jahrhunderts v. Chr., unterscheidet ihre direkt-demokratischen Verfahren von den modernen repräsentativen Demokratien und entwickelt eine radikale Anschauung der altgriechischen Welt. Die gleichzeitige Geburt der Philosophie und der Demokratie stellt für Castoriadis nicht nur eine geschichtlich-gesellschaftliche Schöpfung dar, sondern auch den Bruch einer ontischen Verslossenheit sowie die Entstehung des Autonomieentwurfs. Sie stellt einen Bruch dar, weil die Gesellschaft zum ersten Mal in ihrer Geschichte sich selbst als Schöpfung ihrer Institutionen anerkennt. Daher entstand der Autonomieentwurf im klassischen Athen als Forderung nach ausdrücklicher Selbstinstituierung der Gesellschaft. Castoriadis bringt den Fall der Athener Demokratie als einen beispielhaften Bruch an, der sich im Westen, zunächst während der Renaissance und dann im 17. Jahrhundert mit der Aufklärung und der französischen Revolution, wiederholen sollte. Seitdem verbinden sich Politik und Philosophie mit dem Autonomieentwurf, wie sich z. B. im Kampf gegen die Kirche und den König zeigte, sowie in der amerikanischen, französischen, russischen, ungarischen und tschechischen Revolution, im Aufstand vom Mai 1968 oder in den Bewegungen der Arbeiter, der Jugendlichen, der Frauen und der Rassen- und Kulturminderheiten in den westlichen Gesellschaften.

Für Castoriadis ist die Politik eine aufgeklärte kollektive Aktivität, die auf die Gesamtheit der gesellschaftlichen Instituierung abzielt. Das Schlüsselwort, das die Politik mit der Philosophie verbindet, außer der Autonomie als Endziel, ist das Wort „aufgeklärt“. Aufklärung, wie obig schon erwähnt, ist das ständige Nachdenken über alles, was das Nachdenken über die Voraussetzungen des Denkens selbst mit einbezieht und so die Erklärung und das Verstehen mit einschließt. Das Wichtige in der Athener Demokratie ist die wahre Bewegung für die Gründung der Demokratie, die gleichzeitig eine Aufklärung der Institutionen, eine *ἐργω* Philosophie ist, d. h. eine

Philosophie am Werk. Castoriadis sieht in der Gründung der Demokratie eine Form von Philosophieren des Volks: Es stellt nämlich die Frage der Macht und des Fundaments des Gesetzes und öffnet dadurch einen öffentlichen Raum des Denkens, in dem es Philosophen geben kann und gibt, die über einen längeren Zeitraum (inklusive Sokrates) weiterhin Bürger bleiben. Platon, bemerkt Castoriadis, ist der Erste, der das Scheitern der Demokratie, der Athener Demokratie, als Ausgangspunkt nimmt und eine politische Philosophie bearbeitet, die völlig auf die Verkennung und das Verbergen der Kreativität des *demos* basiert, eine Demokratie, die ihrerseits Athen prägt und Perikles' Epitaphios in Thukydides unermesslich ausdrückt. Diese politische Philosophie sowie alle nachfolgenden Philosophien sind für Castoriadis nichts weiter als eine Philosophie über die Politik, außerhalb der Politik und der instituierenden Aktivität der Gesellschaft. Trotz seiner tiefen Bewunderung für die altgriechische Demokratie und die Verteidigung der Idee der direkten Demokratie gibt Castoriadis weder der Versuchung nach Idealisierung nach, noch vermeidet er Kritik an der Situation der Sklaven und der Frauen im demokratischen Athen.

In diesem Sinne stellt die athenische Demokratie für Castoriadis auf keinen Fall ein vorbildliches Beispiel dar. *„Das antike Griechenland kann weder ein Vorbild noch ein Muster zur Nachahmung sein, genauso wie es kein historisches Werk, ganz gleich, in welchem Bereich, sein kann. Ich glaube jedoch, dass es für uns als fruchtbarer Samen funktionieren kann, da es uns die Möglichkeit gibt, zahlreiche, immer aktuelle Elemente bei ihrer Entstehung zu sehen. Daber kann und muss es für uns ein Stich, eine Inspiration und eine Ideenquelle sein“*⁶⁴. Castoriadis ist kein Philosoph der politischen Nostalgie, ein Liebhaber der griechischen Polis mit antimodernistischer Gesinnung. Das antike Griechenland stellt für Castoriadis einen Samen für ein emanzipierendes Denken und eine politische Aktivität dar, die letztendlich auf die Schaffung einer demokratischen Gesellschaft

⁶⁴ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Εκδόσεις Ύψιλον, 1986, σελ.11

abzielt. Zusätzlich ist die Feststellung, dass die Demokratie und die Bildung im antiken Athen miteinander verknüpft sind, eine Inspiration für Castoriadis, den Begriff Kultur auf eine neue Weise zu betrachten⁶⁵.

Für Castoriadis enthält die Kultur, genauso wie die Bildung, alles, was in der gesellschaftlichen Instituierung über die identitätslogische bzw. lediglich funktionelle Dimension hinausgeht. Die castoriadisische Auffassung von Kultur schöpft aus der amerikanischen Anthropologieschule⁶⁶, in der Kultur als die Gesamtheit der Institutionen betrachtet wird und dadurch die Gesellschaft der Natur gegenübersteht. Sie schöpft aber auch aus der aktuellen Bedeutung des Begriffs „Kultur“ auf Französisch, nämlich der Gesamtheit der geistlichen Werke und ihrer Annahme der Individuen. In diesem Rahmen vertritt Castoriadis die Meinung, dass die Krise der modernen Gesellschaft im Wesentlichen eine Kulturkrise ist. Die Individualisierung, die Apolitisierung, die Bedeutungslosigkeit der Arbeit und des Alltags sind Anzeichen der steigenden Entsozialisierung der Gesellschaft und der Privatisierung der Menschen. In der castoriadisischen Problematik verbindet sich die Kultur direkt mit dem Autonomieentwurf, weil die Politik als *„die Anzweiflung der wahren Instituierung der Gesellschaft, die Aktivität, die versucht, mit Klarheit auf die gesellschaftliche Instituierung als solche abzu zielen“*⁶⁷, definiert wird. Da sich für Castoriadis der revolutionäre Entwurf nicht nur auf die radikale Umwandlung der Arbeit bezieht, sondern vor allem auf die Veränderung des Alltags der Menschen, indem z. B. die Beziehung zwischen den Geschlechtern oder den Generationen betont wird, wird es klar, dass die aktuelle Kulturkrise der Krise der Gesellschaft entspricht. Castoriadis zufolge zeigt sich die Kulturkrise im Kapitalismus nicht durch die Ausgrenzung des größten Teils der Gesellschaft von der Annahme und dem Genuss von Kunstwerken oder

⁶⁵ Castoriadis befasst sich ausführlich mit der Beziehung zwischen der Bildung, der Kultur und der Demokratie im Text „Bildung und Demokratie“, der in Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, Εκδόσεις Ύψιλον, 1993 σελ. 59- 72 enthalten ist.

⁶⁶ Genauer gesagt, aus den Werken von Ruth Benedict, Margaret Mead und Marshall Sahlins

⁶⁷ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Χώροι του ανθρώπου*, Εκδόσεις Ύψιλον, 1995, σελ. 211

wissenschaftlichen Werken und nicht durch eine Ausgrenzung, die ihre Wurzeln in der Zerstörung der psychischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen hat, die diese Annahme und Beziehung überhaupt ermöglichen. Vielmehr drückt sich die Krise durch die Einschränkung der Imagination, mit anderen Worten, der Kreativität der Menschen aus.

Durch seine radikale Kritik am Poststrukturalismus und an der Dekonstruktion befasste sich Castoriadis mit zahlreichen theoretischen Werkzeugen, die im Rahmen einer Kulturtheorie mit politischem Inhalt besonders interessant sind. Ohne seine Zeit bei der Suche nach entgegen gerichteten Mikromächten in der Konsumgesellschaft oder in der Interpretation der gesellschaftlichen Ereignisse als zeitlose Ausdrücke eines „Lacanschen“ zu vergeuden und ohne dem allgemeinen Konformismus der Postmoderne beizutreten (wie z.B. Jean-Francois Lyotard, ehemaliges Mitglied der Zeitschrift ‚Sozialismus oder Barbarei‘), skizziert Castoriadis eine neue Betrachtungsweise der Moderne. Die Moderne wird als ein Magma von Magmen interpretiert, in dem das Magma der gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen der Autonomie mit dem Magma der gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen des Kapitalismus koexistieren. Das Erstere entsteht erneuert als Autonomieentwurf, wird ausgedrückt und entwickelt sich in den Frauen-, Jugend- und Arbeiterbewegungen sowie in den Befreiungsbewegungen der Rassen- und Kulturminderheiten. Das Zweite erscheint als Forderung einer endlosen Kontrolle der Pseudorationalität über die Menschen und die Natur und wird als dauerhafte Krise der modernen Gesellschaft ausgedrückt. Die castoriadisische Auffassung der Moderne als Instituierung eines Magmas sich widersetzender Bedeutungen – der Autonomieentwurf einerseits und die endlose kapitalistische Herrschaft andererseits - bietet einen raffinierteren und dynamischeren Rahmen für die Analyse der Kulturtradition im Westen an als z. B. die kommunikative Theorie von Habermas, der die Moderne als unfertigen Entwurf der

Aufklärung auffasst. Castoriadis verbindet die aktuelle Kulturkrise mit dem verallgemeinerten Konformismus der Menschen und deren Rücktritt von der politischen Aktivität, die er als Kernmerkmale der Gesellschaft bezeichnet. *„Die Gesellschaft ist im Wesentlichen durch das, was ich Privatisierung genannt habe, charakterisiert, d. h. jeder wird wieder ein privates Individuum und gibt jegliche sozialen oder politischen Absichten auf.“*⁶⁸ Daher ist eine Erneuerung der Kultur unvorstellbar ohne die gleichzeitige Erscheinung einer neuen gesellschaftlich-geschichtlichen Bewegung, die den Autonomieentwurf mit dem Ziel einer demokratischen Gesellschaft bringt.

Für Castoriadis ist die Demokratie nicht nur die Instituierung der gleichwertigen und tatsächlichen Teilnahme aller in der politischen Machtausübung, sondern die gleichwertige Verteilung ökonomischer und politischer Macht an alle Bürger und in jedem gesellschaftlichen Bereich. Dies mag den Eindruck erwecken, dass Castoriadis eine funktionalistische Auffassung der Demokratie annimmt. Ganz im Gegenteil. In meiner Interpretation ist für Castoriadis die Demokratie vor allem eine Art Gesellschaft mit der Freiheit und Gleichheit (unzertrennlich miteinander verbunden) als Hauptwerte, in der die Freiheit als Möglichkeit verstanden wird, das eigene Leben vom Individuum selbst (besonders, jedoch nicht ausschließlich, durch die Teilnahme an der Politik) zu gestalten und die Tradition durch die Gesellschaft anzuzweifeln, sodass ihre Selbstinstituierung möglich ist. Die Selbstinstituierung⁶⁹ der Gesellschaft zielt nicht nur auf die Schaffung einer anthropologischen Form ab, die sich durch Aufklärung und Teilnahme am politischen und gesellschaftlichen Leben kennzeichnet, sondern auch *„auf die Schaffung menschlicher Wesen, die zusammen mit der Schönheit*

⁶⁸ Rötzer Florian, *Französische Philosophen im Gespräch*, Boer Verlag, 1987, S.49

⁶⁹ Wenn hier von der Selbstinstituierung der Gesellschaft die Rede ist, sollte das nicht als Rückkehr zu Vorstellungen von der Gesellschaft als einem Subjekt im Großformat missverstanden werden. Der Ausdruck hat vielmehr eine primär kritische Pointe gegen den Funktionalismus; es geht um die Einsicht, dass die Konstellationen des sozialen Feldes mit einem Eigensinn und einer Selbstveränderungsfähigkeit ausgestattet sind, die weder auf Imperative der Anpassung an eine Umwelt noch auf interne Systemzwänge reduziert werden können.

*leben, zusammen mit der Weisheit leben und das gemeinsame Wohl lieben*⁷⁰. Ist aber so etwas möglich? Wenn man klarstellt, dass das Ziel nicht die Schaffung von Engeln und die Beseitigung der menschlichen Affekte ist, dann kann es sicherlich nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Die Demokratie im castoriadischen Denken ist kein Himmel auf Erden, sondern dazu verurteilt, als ständige Selbstinstituierung der Gesellschaft stets unvollkommen zu bleiben. Gibt es aber im Endeffekt überhaupt nichts, was die endlose Selbstinstituierung der Gesellschaft begrenzt? Die Frage kann meines Erachtens positiv und mit einem Wort beantwortet werden: Der Tod.

Ich plädiere für eine Interpretation des castoriadischen Werkes, in der der Tod, mit anderen Worten die Annerkennung und Akzeptanz der Sterblichkeit, eine zentrale Bedeutung sowohl auf der Ebene der Gesellschaft als auch auf der Ebene des Individuums hat. Meiner Ansicht nach vernachlässigte Castoriadis den Begriff der Sterblichkeit auf der Ebene des Subjektes.⁷¹ Aber um auf die Frage der Beziehung zwischen der Selbstinstituierung und dem Tod zurückzukommen: die endgültige und unvermeidliche Grenze, aber gleichzeitig auch das Abkommen von einer demokratischen Gesellschaft ist für Castoriadis der Tod. Die Selbsteinschränkung, ein wesentlicher Bestandteil der Demokratie, entspringt so aus der Erkenntnis der Vergänglichkeit auf individueller und kollektiver Ebene und ist das Werk selbstreflektierender Bürger, die in der und durch die Demokratie für die Demokratie erzogen worden sind. Eine solche Erziehung ist unmöglich ohne die Schaffung einer unterschiedlichen Kultur⁷² und die ausdrückliche Anerkennung, dass die Selbstinstituierung niemals vollkommen zusammenhaltend und in sich geschlossen sein kann, was bedeutet, dass es sich um einen endlosen Prozess und im Endeffekt um eine unbegrenzte Suche handelt. Eine unbegrenzte Suche nach den Bedeutungen, die die

⁷⁰ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Χώροι του ανθρώπου*, Εκδόσεις Ύψιλον, 1995, S. 209

⁷¹ Auf diese Behauptung werde ich in meinen Schlussbemerkungen eingehen.

⁷² Sowohl geistiger als auch technischer.

Gesellschaft selbst ohne Fundamente, ohne Garant (Gott) oder Garantien (Geschichte, natürliches Bedürfnis) schafft. Die demokratische Gesellschaft, die Castoriadis vorschlägt, besteht aus Bürgern, die wissen, dass es weder einen Sinn noch eine Wahrheit außerhalb dessen gibt, was sie selbst in ihrer und durch ihre Geschichte schaffen. Die Anerkennung dieser Tatsache setzt voraus und hat gleichzeitig zur Folge die Akzeptanz der Vergänglichkeit sowohl auf der Ebene des Individuums als auch auf der Gesamtheit der Gesellschaft. Gerade diese Akzeptanz der Vergänglichkeit war, Castoriadis zufolge, in der Athener Demokratie, in der man die Begriffe der Hoffnung und des Lebens nach dem Tod nicht kannte, mit der politischen Aktivität eng verknüpft. Castoriadis nannte, und das mag zunächst überraschen, die Tragödie als typisches Beispiel einer demokratischen Institution, die die Bürger Athens ständig an die Abwesenheit eines Lebens danach erinnerte, und dass falls es eins gäbe, viel schlimmer als das Leben selbst sein würde (s. Homers *νέκυια*). Dadurch aber betonte sie gleichzeitig die Notwendigkeit und Möglichkeit der Selbsteinschränkung; nicht, um das Tragische aufzuheben, was auch nicht möglich wäre, sondern um die Hybris zu vermeiden. Aber nur ausgehend von der Erkenntnis der Sterblichkeit, in ihr und durch diese ist es, laut Castoriadis, möglich, dass man beginnt, autonom zu leben und die Anderen als autonome Personen zu behandeln.

Castoriadis' lebenslange Leidenschaft für den Jazz führt mich in Versuchung, sein Denken als eine Improvisation zu bezeichnen. Ende der 40er Jahre verkehrte Cornelius nach seiner Arbeit im Büro, wo er den Kapitalismus analysierte, im *Mutualite*, wo er Kaffee trank und die Revolution vorbereitete. Später in der Nacht besuchte er mit seiner Gruppe das *Bal Negre*, ein Tanzlokal, wo er Jazz genoss und mit afroamerikanischen Musikern, Afrikanern und Anarchisten in Kontakt kam. Seine Bewunderung für den jamaikanischen Trotzisten C.L.R. James, der revolutionäre Reden im Tempo vokalen Improvisationsjazz' hielt, äußerte sich oft in Erinnerungen aus dieser

Zeit sowie in längeren Diskussionen über den Jazz. Der Sinn der Improvisation, der Öffnung gegenüber dem Neuen und der Entstehung des Unterschiedlichen spiegelt sich meines Erachtens auch in der Kritik an der Bürokratie jener Periode wider. Ebenso zeigt er sich auch in Cornelius' Glauben in der Schöpfung ex nihilo und in der Entdeckung des Radikal-Imaginären sowie in der ständigen Instituierung der Gesellschaft als eine Art endloser, aufgeklärter Improvisation des radikal -Imaginären. Die Bewunderung, die der große Komponist des „Free Jazz“ Ornette Coleman über sein Werk wiederholt ausdrückte und die mehrstündigen Improvisationen Castoriadis' am Klavier während der ungarischen Revolution deuten vielleicht auf sowohl die geistige als auch politische Aktivität hin, zu der er die Menschen leidenschaftlich bis zum Ende zu inspirieren versuchte.

Castoriadis bleibt die letzten Jahre seines Lebens mit zahlreichen öffentlichen Interventionen in der Öffentlichkeit Frankreichs. Er beteiligt sich an öffentlichen Diskussionen, hält Reden, gibt Interviews und nimmt an allen möglichen Kongressen teil⁷³. Seine Thesen zu Fragen der politischen Aktualität ergeben sich aus seinen langjährigen Analysen, sie widerlegen den herrschenden Diskurs und werden in der Perspektive des Autonomieentwurfes eingegliedert. 1985 kündigt er ein neues mehrbändiges Werk mit dem Titel „*Die menschliche Schöpfung*“ an, das nach seinem Tod veröffentlicht werden sollte⁷⁴. Seit 1991 beteiligte er sich an der Herausgabe der Zeitschrift *Democracy and Nature*, an der sich auch Noam Chomsky und Murray Bookchin beteiligten, wobei er mit der Idee der Gründung einer neuen revolutionären Gruppe bis zum Ende spielte.

⁷³ Nikos Iliopoulos' Schätzungen zufolge steigt die Zahl der öffentlichen Interventionen Castoriadis' über die hundert hinaus, von denen nur die Hälfte veröffentlicht worden sind. Eine erste Aufzählung von Castoriadis' Werken findet man in Νίκος Ηλιόπουλος, *Νέοι δρόμοι για την πολιτική σκέψη*, Εκδόσεις Θεμέλιο, 2005

⁷⁴ Dieses Werk basiert auf Castoriadis' Seminaren. Seine Herausgabe begann mit der Veröffentlichung des ersten Bandes *Sur le Politique de Plato*, Seuil Verlag im Jahre 1999 und soll in zwölf Bänden vervollständigt werden.

Cornelius Castoriadis starb am 26. Dezember 1997 in Paris im Krankenhaus Lanaek im Alter von 75 Jahren an postoperativen Komplikationen einer Herzoperation. Auf eigenen Wunsch hin erschienen weder Priester zu seiner Beerdigung auf dem Friedhof Montparnasse noch wurden religiöse Psalmen vorgeführt, sondern es wurden eine Sonate von Beethoven sowie Abschiedsworte seiner Freunde und Schüler dargebracht. Zurück ließ er seine Frau Zoi, die gemeinsame Tochter Kiveli sowie Sparta, seine Tochter aus seinem Verhältnis mit Rilka. Cornelius Castoriadis hinterließ uns keine „Lehre“ der Politik oder des Staates und auch keine „Theorie der Gerechtigkeit“ oder dergleichen. Sein Werk demonstriert, wie man über Politik „denken“ kann und gleichzeitig der Versuchung widersteht, Systeme zu bilden. Wir lesen Castoriadis, weil er uns hilft politisch zu handeln, und nicht deswegen, weil er die endgültigen Antworten auf unsere politischen Fragen parat hat. Vor allem aber lesen wir Cornelius Castoriadis weil er uns hilft autonomer zu werden.

Grundriss der Dissertation

Die vorliegende Dissertation gliedert sich in vier Teile:

Im ersten Teil stehen Castoriadis' Niederschriften in der Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie* im Mittelpunkt. Ich werde erläutern, wie die Kritik am Regime der UdSSR durch die Analyse der Produktionsbeziehungen Castoriadis zur Entdeckung des Bürokratiephänomens führt. Anschließend werde ich aufzeigen, dass die castoriadische Anschauung des modernen Kapitalismus als bürokratischer Kapitalismus (partiell bürokratisch im Westen, total bürokratisch im Ostblock) folgende Konsequenzen hat: Erstens: die Auffassung des Sozialismus als gesellschaftliche Selbstverwaltung und zweitens: eine neue Anschauung des Revolutionsträgers.

Meine These besteht darin, dass die Analyse des bürokratischen Kapitalismus Castoriadis die Grenzen des marxischen Denkens enthüllt. Daher werde ich im zweiten Teil auf die castoriadische Kritik an Marx als Entwicklung der Analyse der russischen Bürokratie eingehen. Diese Kritik am ganzen Werk von Marx führt dazu, dass Castoriadis einen Widerspruch im marxischen Denken entdeckt, der ihn dazu zwingt, den Marxismus aufzugeben. Das Aufgeben des Marxismus bedeutet aber noch lange nicht das Aufgeben der Revolutionsidee. Durch die Untersuchung der Begriffe *ποίησις*, *πρόπτεω*, *Entwurf* und *Aufklärung* werde ich rekonstruieren, wie Castoriadis in Anlehnung an Aristoteles insbesondere der Nikomachischen Ethik die Revolution als Autonomieentwurf neu definiert.

Das Aufgeben der marxischen Theorie und die Beschäftigung mit der Psychoanalyse führen Castoriadis dazu, zunächst Lacan und später sogar Freud zu kritisieren. Obwohl Castoriadis Freud kritisiert, lässt er ihn nicht, so wie er es im Falle Marx' tat, fallen. Folge dieser Kritik, die, wie ich meine, den Rahmen der freudschen Theorie sprengt, ist die Entdeckung des radikal-Imaginären und die Enthüllung der politischen Dimension der Psychoanalyse.

Der dritte Teil ist also der psychoanalytischen Arbeit Castoriadis' gewidmet. Ich untersuche die Entdeckung des radikal -Imaginären aus der Perspektive der radikalen Imagination des Subjektes. Da Castoriadis die Psyche für radikale Imagination hält, skizziert er indem er den Begriff des Für-Sich einführt eine neue Auffassung zunächst des Psychischen und dann des Subjektes. Zuerst rekonstruiere ich den Übergang vom Psychischen zum Subjekt. Ich vertrete die These, dass die castoriadische Auffassung des Subjektes auf einer Erneuerung des freudschen Begriffes der Umwandlung basiert. Folglich wird untersucht, wie der castoriadische Begriff der Umwandlung als Sozialisierung seinerseits die Aufklärung der Beziehung Psyche-Gesellschaft erlaubt und den Autonomieentwurf versorgt.

Im vierten Teil untersuche ich das gesellschaftlich - Imaginäre mit seinen Schöpfungen, nämlich die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen. Diese Bedeutungen werden insbesondere in der Art ihres Seins, nämlich der des Magmas, sowie in ihrer Rolle in der Instituierung der Gesellschaft erörtert. Anschließend rekonstruiere ich die castoriadische Kritik an der Mengen-Identitätslogik und zeige, wie sie in einer Ontologie mit der ex nihilo - Schöpfung als Zentralbegriff endet. Ausgehend von der Auffassung des Seins als Selbstschöpfung nehme ich den Faden der Autonomie wieder auf. Der Begriff der Autonomie bis zu seinem Anfang gefolgt führt somit zur antiken griechischen Demokratie, die für Castoriadis nicht nur eine gesellschaftlich - geschichtliche Schöpfung, sondern auch einen ontologischen Bruch und den Samen des Autonomieentwurfs darstellt.