

Vierter Teil:**Das Imaginäre und die Institution**

Einleitung

„Die Feststellung, dass die menschliche Psyche durch biologische Faktoren weder,erklärt’ werden noch für einen logischen Automaten jeglicher Vielfalt oder Komplexität gehalten werden kann, und besonders die Feststellung, dass die Gesellschaft durch keine rationalistisch-funktionellen Definitionen – egal welche sie sind (z. B. finanziell/produktiv, oder sexuell („sexuell“ im engeren Sinne)) eingeschränkt werden kann, zeigte, dass wir uns über andere Dinge Gedanken machen sowie anders denken sollten, um die Natur und die besondere Art des Seins dieser Felder – des Psychischen einerseits und des Gesellschaftlich-Geschichtlichen andererseits – verstehen zu können. Es reichte nicht, bloß eine neue bzw. neu entdeckte Art des Seins vorzustellen, eine Art, an die keiner bis jetzt gedacht hatte – die Art der Psyche und des Gesellschaftlich-Geschichtlichen. Es war nicht möglich, dieser Stellung Inhalt zu verleihen, es sei denn, wir könnten etwas sowohl über die phänomenologische und deskriptive als auch über die logische und ontologische Besonderheit dieser zwei Schichten sagen, nämlich des Psychischen und des Gesellschaftlich-Geschichtlichen... Aufgrund dieser Seinsart und der logisch-ontologischen Organisation, die sie mit sich bringt, kam ich nach mehreren Definitionssuchen – Haufen, Agglomerat u. a. – zum Begriff Magma”.³⁴⁶

Im vorherigen Teil wurde die castoriadische Entdeckung des radikal-Imaginären und konkreter sein Ausdruck als radikale Imagination erfasst, die auf die Psyche einwirkt. Es wurde ersichtlich, dass die Autonomie des Subjektes als die Gründung einer Aufklärungsbeziehung zwischen der Person und ihrem Unbewusstsein definiert wird. Das Ziel vom psychischen zum autonomen Subjekt, die beide als Seiende für sich selbst begriffen werden, wurde, wie ich versucht habe zu zeigen, durch die Einführung des Begriffs der radikalen Imagination erreicht. In diesem Teil wird die zweite Ausdrucksart des Radikal-Imaginären als gesellschaftliches Imaginäres untersucht, die sich

³⁴⁶

XA, S. 300

auf das Gesellschaftlich-Geschichtliche auswirkt und es konstituiert. Da für Castoriadis das Subjekt nicht als ein biologischer Automat verstanden werden kann, kann weder die Instituierung noch die menschliche Geschichte auf natürliche oder biologische Verfahren reduziert werden. Sie können nicht einfach als Produkte rationaler menschlicher Aktivität verstanden werden, sondern nur als Schöpfungen und Ergebnisse der Funktion des Radikal-Imaginären. Deshalb erfüllt im castoriadischen Denken, und dies ist meine These, das gesellschaftliche Imaginäre eine Funktion, ähnlich der Funktion der radikalen Imagination in der Sphäre des Subjektes. Das bedeutet, dass so wie die radikale Imagination dem Subjekt die Besetzung, im freudschen Sinne, der imaginären Bedeutungen ermöglicht, so ermöglicht das gesellschaftlich - Imaginäre der Gesellschaft die Schöpfung neuer Bedeutungen und garantiert dadurch die Autonomiemöglichkeit. Es muss hier unterstrichen werden, dass für Castoriadis jede Gesellschaft eine Selbstschöpfung darstellt. Aber es ist nur die autonome Gesellschaft, die sich als ausdrücklich und unendlich selbstinstituierende Gesellschaft definiert und sich als Ziel die Herstellung einer Aufklärungsbeziehung zwischen ihr und ihrem gesellschaftlich - Imaginären setzt.

Laut Castoriadis ignoriert die überlieferte Philosophie das gesellschaftlich-Imaginäre; das führt dazu, dass sie entweder nicht in der Lage ist, das Gesellschaftlich-Geschichtliche sowohl als Seinsfeld als auch als Seinsart anzuerkennen. Was ist aber damit gemeint? Jeder Versuch, das Gesellschaftlich-Geschichtliche zu erfassen, indem man das Subjekt radikal vom Objekt trennt, oder sich nur zum Teil damit befasst, ist für Castoriadis zum Scheitern verurteilt, weil das Gesellschaftlich-Geschichtliche nicht als ein Seiendes für sich selbst betrachtet wird. Diese Verhüllung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen führt, so Castoriadis, zu einer trügerischen Wahrnehmung des Subjektes und zu einer Weltanschauung, die seine gesellschaftlich-geschichtliche Konstruktion nicht in Betracht zieht. Meines

Erachtens ist Castoriadis durch die Einführung des Begriffes des gesellschaftlich - Imaginären bestrebt, über die Welt als einen Raum gesellschaftlich-geschichtlicher Schöpfung neu zu denken. Insbesondere zielt er darauf ab, den historischen Charakter des Wissens und die Existenz einer wahren Wissensgeschichte bekannt zu machen, die im größten Teil der traditionellen Philosophie: a) entweder unmöglich ist (wie es bei Kant der Fall ist) oder sich in einem Moment der „Seinsvergessenheit“ konzentriert (Heidegger), b) oder in zahlreichen relativistischen Auffassungen unterschätzt wird, die das Thema der Geschichte und der Wahrheit von sich weisen.

Ich werde nun versuchen, auf die Hauptpunkte der castoriadischen Kritik an der traditionellen Anschauung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen einzugehen, die weiter unten ausführlicher beleuchtet werden. Die Untersuchung lässt sich folgenderweise rekonstruieren: Die Gesellschaft und die Geschichte stellen aufgrund ihrer Bezugnahme in anderen Kategorien, wie dem Fortschritt (wirtschaftlich, technisch oder sogar moralisch) und der Rationalität, Objekte des Denkens dar. Auf der ontologischen Ebene wird das Sein des Gesellschaftlich-Geschichtlichen auf die traditionellen Formen des Seins (Sache, Subjekt, Begriff) als ihre Zusammensetzung zurückgeführt. So konzentrieren sich die traditionellen Versuche, das Gesellschaftlich-Geschichtliche zu verstehen, auf seine Zurückführung auf rationalistisch-funktionelle Definitionen (z. B. ökonomisch/produktiv, oder sexuell (im engen Sinne des „sexuellen“)). Auf diese Weise, behauptet Castoriadis, begreift jedoch die überlieferte Philosophie, was er als die Mengen-Identitätsdimension des Gesellschaftlich-Geschichtlichen bezeichnet.

Aufgrund des oben Erwähnten ist es leicht vorstellbar, dass die zwei grundlegenden Antworten der traditionellen Philosophie auf die Frage des Gesellschaftlich-Geschichtlichen³⁴⁷, der Physikalismus und der Logizismus, deren Hauptvertreter der Funktionalismus und der Strukturalismus sind, von

³⁴⁷ Wie man auch weiter unten feststellen kann, sind Gesellschaft und Geschichte im castoriadischen Denken unzertrennlich.

Castoriadis als unzureichend abgewiesen werden. Beide Theorien spiegeln für ihn nichts Weiteres wider als die Mengen-Identitätslogik und enthüllen zugleich die Grenzen dieser Logik, indem sie daran scheitern, die Begriffe des Zusammenhangs und der Kontinuität einer Gesellschaft zu interpretieren. Meine These ist, dass der Kern der castoriadischen Kritik am Funktionalismus und am Strukturalismus im Versuch liegt zu zeigen, dass das Psychische ohne die Kategorie der ersten oder radikalen Imagination ebenso wie auch das Gesellschaftlich-Geschichtliche ohne die Kategorie des Imaginären nicht verstanden werden kann.

Beginnend mit den in der Mengen-Identitätslogik problematischen Begriffen des Zusammenhangs und der Kontinuität werde ich zeigen, wie Castoriadis versucht, den Funktionalismus und den Strukturalismus zu überwinden und das Gesellschaftlich-Geschichtliche als Schöpfung zu denken. Dieser Versuch erfordert jedoch eine neue Anschauung der Zeit, die die Existenz der Andersheit verständlich macht. Andersheit wird bei Castoriadis nicht als Verschiedenheit verstanden, sondern als das, was sich nicht von bekannten präexistierenden Formen ableiten lässt. Diese Andersheit zeigt sich sowohl an der Überfülle an Gesellschaften als auch an der Veränderung der jeweiligen Gesellschaft in der Geschichte. Daher wird verständlich, warum die Zeit aus der castoriadischen Perspektive nicht nur unzertrennlich vom Sein begriffen wird, sondern das Sein selbst ist. Das Sein als Chaos, Abgrund und unendliche Tiefe befindet sich, für Castoriadis, nicht nur in der Zeit, sondern es ist durch die Zeit und vielmehr ist es im Wesentlichen Zeit. Da das Sein Schöpfung und Zerstörung darstellt, werde ich zeigen, dass Castoriadis bestrebt ist, die Zeit als ontologische Schöpfung zu begreifen, indem er sie als Entstehung der Andersheit betrachtet. In diesem Rahmen wird das Gesellschaftlich-Geschichtliche als die Instituierung einer Zeitlichkeit eines Seienden für sich eines *οντος δι' εαυτόν* erfasst. Ich muss hier betonen, dass jedes Für-sich eine Eigenwelt konstituiert und eine Eigenzeit

hat. Die Instituierung dieser Zeitlichkeit auf der Ebene der Gesellschaft erfolgt durch das gesellschaftlich - Imaginäre.

Das gesellschaftlich - Imaginäre im castoriadissschen Denken prägt und bildet die Geschichte der Menschheit von ihren Ursprüngen an und verbietet ihre Zurückführung auf jegliche Realität oder Rationalität. Daher hat die Realität, außer einem Mengen-Identitätsparameter, auch einen imaginären Parameter. Für Castoriadis wird die physische Realität durch eine Menge von Kategorien und Prinzipien für die Organisation der Erfahrungstatsachen begriffen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Castoriadis die Existenz einer tieferen Rationalität im Inneren der Gesellschaft vermutet. Die Rationalität, sowie die Mengen-Identitätslogik im Allgemeinen, ist eine historische Schöpfung des gesellschaftlich - Imaginären, d. h. eine gesellschaftlich-imaginäre Bedeutung, die in einem bestimmten Moment entstanden ist.

In meiner Interpretation stellt die Aufklärung der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen, die innerhalb der und durch die westliche kapitalistische Gesellschaft instituiert wurden, einen wesentlichen Schritt dar, damit Castoriadis über die autonome Gesellschaft als eine ausdrücklich selbstinstituierende Gesellschaft reflektieren kann. Darüber hinaus formuliert er die These, die wir im zweiten Abschnitt des ersten Kapitels untersuchen werden, dass die Pseudorationalität, die die moderne Welt prägt, nichts weiter als eine historische Schöpfung des gesellschaftlich- Imaginären ist, wobei die Idee einer vollkommenen Rationalisierung aller menschlichen Aktivitäten ihrerseits eine gesellschaftlich - imaginäre Bedeutung darstellt. In diesem Rahmen enthüllt die Wirtschaft, betrachtet als das rationalistische Feld schlechthin, sehr lebhaft die Dominanz des Imaginären auf sie. Genauso offensichtlich ist auch die Dominanz des Imaginären auf die hierarchische Organisation der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit. Die Aufklärung der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen von Kapitalismus stellt nichts weiter als den Beginn einer Revision des überlieferten Denkens dar, da sie

Castoriadis an die ganze griechisch - westliche Welt bzw. an die Transformation des Denkens in Verstand (im Endeffekt nämlich in „Theorie“, die der Mengen-Identität untergeordnet ist) an die Verkenning, das Verschweigen der Geschichtlichkeit und der Sozialität des Denkens bzw. des Individuums weiterleitet.

Aber sie leitet Castoriadis auch an das Verschweigen der Frage des Handelns und des Tuns, an die Verheimlichung der Schöpfung weiter, die sich einerseits als radikale Imagination des Subjektes und andererseits als instituierendes³⁴⁸ radikal-Imaginäres zeigt. Trotzdem bleibt die Frage offen, ob die Mengen-Identitätslogik etwas mehr als eine historische Schöpfung des Radikal-Imaginären darstellt oder nicht. Ich möchte erörtern, wie Castoriadis, nachdem er die Grenzen und die Annahmen des überlieferten Denkens (wo das Sein, Sein als etwas Bestimmtes bedeutet) skizziert hat, über die Möglichkeit einer unterschiedlichen Denkweise und ihrer Beziehung zur Mengen-Identitätslogik nachdenkt. Meine These ist, dass er, ausgehend vom Gesellschaftlich-Geschichtlichen, eine radikale Ontologie verfasst, in der das grundlegende Merkmal des Seins die ständige Selbstveränderung ist. In dieser Ontologie bildet sich das Existierende durch das Auftauchen und die Zerstörung der ontologischen Figuren immer wieder neu³⁴⁹. Diese Figuren lassen sich in keine festen Strukturen integrieren und ergeben sich nicht als Kombination unveränderbarer Elemente, und in diesem Sinne stehen sie über der Erklärungskraft der Mengen-Identitätslogik.

Trotz alledem glaube ich, dass Castoriadis nicht den Fehler macht, die Bedeutung der Mengen-Identitätslogik zu unterschätzen und erkennt an, dass sie eine unvermeidlich dominierende Rolle in den zwei grundlegenden Institutionen spielt, die jede Gesellschaft prägen: die Institution des λέγειν³⁵⁰

³⁴⁸ Das radikal-Imaginäre ist die Quelle aus der sowohl die Logik selbst als auch der Verstand entspringen.

³⁴⁹ Man darf nicht vergessen, dass die grundlegende Stellung der castoriadis'schen Ontologie ist, dass das Sein Schöpfung ist bzw. dass das Sein Zeit ist.

³⁵⁰ Λέγειν ist der unlösliche Bestandteil der Sprache und der gesellschaftlichen Vorstellung.

und die des τεύχειν³⁵¹. Das λέγειν und τεύχειν, auf die ich weiter unten ausführlich eingehen werde, stellen für Castoriadis die Kernelemente jeder Institution dar. Eine Gesellschaft kann nicht instituiert werden, wenn sie nicht gleichzeitig das λέγειν als eindeutigen Kodex und das τεύχειν als funktionelle, instrumentale Tätigkeit instituiert. Castoriadis behauptet, dass die Mengen-Identitätslogik sowie das überlieferte Denken in seiner Gesamtheit daran scheitern, das instituierte gesellschaftlich - Imaginäre zu unterscheiden, dessen Schöpfungen das λέγειν, das τεύχειν sind, sowie die Institutionen sind, die die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen verkörpern. Indem sie das gesellschaftlich - Imaginäre verkennen, sind sie zudem nicht in der Lage, die unterschiedliche Seinsart der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen zu erkennen.

Diese von der traditionellen Philosophie unentdeckte Seinsart bezeichnet Castoriadis als Magma. Ein Magma ist eine Mannigfaltigkeit, die aus einer unbestimmten Anzahl von Mengen unterschiedlichen Kompliziertheitsgrades zusammengesetzt wird, ohne dass sie in ihrer Gesamtheit auf diese zurückzuführen ist. Das heißt, ein Magma kann auf keinen Fall mengen-identitätslogisch vollständig wiederaufgebaut werden. Zum Beispiel existiert ein Traum als Magma. Man kann einen Traum zwar analysieren und Bezugspunkte zur Realität finden, aber vollständig interpretiert ist er und wird er niemals sein. Das Sein, das im castoriadis'schen Denken, wie schon erwähnt, als Schöpfung gilt, erscheint immer auf die Art und Weise des Magmas. Auf der Basis des Begriffs von Magma befasst sich Castoriadis daher erneut mit der Frage der Institutionierung der Gesellschaft.

Jede Gesellschaft ist aus der castoriadis'schen Perspektive eine Schöpfung, die sich als Geschichte durch die Institutionierung eines Magmas gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen seitens des instituierten gesellschaftlich - Imaginären äußert. Das instituierte gesellschaftlich -

³⁵¹ Τεύχειν ist der unlöschbare Bestandteil des gesellschaftlichen Tuns.

Imaginäre schöpft sich selbst, reproduziert sich selbst und verändert sich selbst, zumal es soziale Individuen schöpft, indem es die radikale Imagination der psychischen Monade durch die Verinnerlichung der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen, die es ihr auferlegt, sozialisiert. Die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen, wie z. B. Gott, die Stadt, die Nation, die Technik und die gesellschaftlichen Werte, stellen freie Schöpfungen (wie weiter unten erklärt ex nihilo, jedoch nicht cum nihilo oder in nihilo des gesellschaftlich - Imaginären dar.³⁵² Ich möchte nun ein paar erklärende Bemerkungen über die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen formulieren. Erstens, sie werden als gesellschaftlich bezeichnet, weil sie von der Gesamtheit der Gesellschaft geteilt werden. Zweitens werden sie als imaginär bezeichnet, weil sie nicht auf die Realität zurückzuführen sind, sie nicht aus einer Rationalität produziert, noch bei der Funktionalität ausgeschöpft werden. Im Gegenteil stellen die Realität und die Rationalität selbst gesellschaftlich - imaginäre Bedeutungen dar, die jedes Mal auf unterschiedliche Art und Weise instituiert werden. Letztlich nennt sie Castoriadis Bedeutungen, weil sie für ihn keine „Ideen“, „Reproduktionen“, logische Kategorien oder „Interpretationen“ darstellen, sondern das, was die oben Genannten sowie die Gesellschaft selbst stellt und prägt. Die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen, wie ich im vorangegangenen Teil gezeigt habe, bilden die psychische Monade und schöpfen eine Eigenwelt, die die Forderung nach Bedeutung sowohl seitens der psychischen Monade als auch der Gesellschaft zufrieden stellt. Castoriadis, dies muss ich unterstreichen, bezeichnet als instituiertes gesellschaftlich - Imaginäres sowohl die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen sowie auch die Institutionen, die sie verkörpern³⁵³.

Nun ein paar erklärende Bemerkungen zum Begriff der ex nihilo Schöpfung. Was genau bedeutet ex nihilo? Die Selbstschöpfung der

³⁵² Freie Schöpfungen bedeuten Kreationen ex nihilo, jedoch cum nihilo oder in nihilo. Ich werde auf die castoriadische Auffassung der Schöpfung ausführlich im vierten Kapitel eingehen.

³⁵³ Als typische Beispiele für Institutionen können die Sprache, die Identität der Geschlechter, die Familie, die Religion, die Autorität und die Arbeit genannt werden.

Gesellschaft durch ihre Selbstinstituierung zielt auf die Verschleierung des Abgrundes ab, aus dem die Menschheit auftaucht und lehnt sich an das an, was Castoriadis erste physische Schicht³⁵⁴ nennt. Es ist also eine Selbstschöpfung, die nicht in nihilo oder cum nihilo stattfindet. Aus diesem Grunde erlebt die Instituierung, obwohl sie frei und unbestimmt ist (ex nihilo), trotzdem Einschränkungen. Castoriadis unterscheidet sowohl innerliche als auch äußerliche Einschränkungen bei der Instituierung. Äußerlich schränkt sich die Instituierung von der ersten physischen Schicht ein und innerlich von der Existenz der psychischen Monade, die nie völlig sozialisiert wird. Zusätzlich gibt es historische Einschränkungen, da jede Gesellschaft innerhalb einer Tradition geschaffen wird, die sie nie völlig ignorieren kann³⁵⁵. Es gibt aber auch intrinsische Einschränkungen, da die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen kohärent und vollständig sein müssen, was bedeutet, dass alle Fragen bezüglich der Herkunft der Institutionen und der Werte der Gesellschaft innerhalb des jeweiligen Magmas beantwortbar sein müssen. Die Kohäsion und die Kontinuität der Gesellschaft sind letztlich auf die Wiederholung und die Reproduktion derselben Figuren innerhalb des und durch das instituierte gesellschaftlich - Imaginäre zurückzuführen.

Die Verselbstständigung der Institutionen bzw. der instituierten gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen und die Erblindung der Gesellschaft bezüglich der Selbstinstituierung aufgrund des Glaubens an eine außergesellschaftliche Herkunft der Institutionen bildet die Entfremdung bzw. in der castoriadischen Terminologie die Heteronomie der Gesellschaft. Eine heteronome Gesellschaft ist von einer kognitiven, informativen und organisatorischen Geschlossenheit geprägt. Mit anderen Worten ist die Eigenwelt einer heteronomen Gesellschaft isoliert. Die Aufhebung dieser

³⁵⁴ Die erste physische Schicht ist die natürliche Realität der physikalischen Welt und die Biologie des Menschen.

³⁵⁵ Castoriadis betont die Tatsache, dass die Stellung der Gesellschaft gegenüber der Tradition ihrerseits ein Traditionselement darstellt.

Entfremdung bzw. der Bruch mit diesem Zusammenschluss erfolgt nur durch die ausdrückliche Selbstinstituierung der Gesellschaft. Meine These ist, dass Castoriadis die Möglichkeit der aufgeklärten Selbstinstituierung sichert, indem er die radikale Unbestimmbarkeit des Seins anerkennt und die Zeit als Sein bzw. als Entstehung der Andersheit bzw. als Schöpfung und Zerstörung der Seienden betrachtet.

Für Castoriadis sind somit der Inhalt der Selbstinstituierung, nämlich die Freiheit, die Gleichheit und die Gerechtigkeit, besondere Wesen, weil sie weder Mythen noch lediglich Ideen im platonischen Sinne sind. Sie sind gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen, die in der Geschichte auftauchen und Charakteristika einer besonderen Eigenwelt, der Eigenwelt einer autonomen Gesellschaft, darstellen. In diesem Sinne weist Castoriadis die Frage der Fundamentierung dieser Werte mit der Behauptung zurück, die logische Fundamentierung der imaginären Bedeutungen sei indiskutabel. Es ist, um es ein wenig mehr zu erläutern, aus fast demselben Grund unmöglich, aus dem die Idee der Wahrheit nicht logisch fundamntiert werden kann. Jeder Fundamentierungsversuch der Wahrheit setzt nicht nur die Idee der Wahrheit voraus, sondern auch eine Einstellung dazu. Da jedoch die Freiheit, die Gleichheit und die Gerechtigkeit sowie die Autonomie in der castoriadissschen Terminologie als gesellschaftlich - imaginäre Bedeutungen betrachtet werden, können sie ein Besetzungsobjekt im Sinne einer erweiterten freudschen Triebtheorie der Menschen darstellen, selbst wenn sie nicht fundamntiert werden können; denn sonst wären sie weder entstanden noch hätten sie in der Geschichte überlebt.

In dieser Reflektion glaube ich, handelt Castoriadis konsequent, indem er sich weigert, eine Theorie, in dem speziellen Sinne, wie im zweiten Teil geschildert wurde, über die Institutionen und ihren Kern, nämlich die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen, zu formulieren. Eine derartige Theorie der Institutionen würde nämlich eine „Anschauung“ der Institutionen

von einem Beobachter erfordern, der selbst objektiv wäre, mit anderen Worten, unbeeinflussbar gegen die herrschenden gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen. Stattdessen versucht Castoriadis, die Institutionen aufzuklären, indem er betont, dass die Möglichkeit einer Aufklärung und einer eventuellen Anzweiflung der Institutionen ihrerseits eine imaginäre Bedeutung ist, die erstmals im antiken Griechenland entstanden ist und seitdem eine Inspirationsquelle für den Autonomieentwurf darstellt.

Das antike Griechenland stellt für Castoriadis den ersten Bruch in der Geschichte der Menschheit dar. Und das, weil die Institutionen zum ersten Mal ausdrücklich als menschliche Schöpfungen anerkannt werden und das Objekt einer öffentlichen Diskussion darstellen. Die Instituierung wird von den Griechen ausdrücklich als das Ergebnis der menschlichen Kreativität und Aktivität angesehen. Selbst die Herkunft der Institutionen wird keiner Gottheit oder Gott angerechnet; so wie es z. B. in der jüdischen Tradition der Fall ist. Die Gesetze der Stadt werden von den Bürgern selbst erlassen; daher kommt auch das bekannte *ἔδοξε τῆ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ*, das auf die Beschlüsse der Stadt Athen geschrieben worden war. Ich muss aber betonen, dass für Castoriadis das antike Griechenland weder ein Vorbild noch ein gutes Beispiel, sondern den Samen des Autonomieentwurfs darstellt. Was Castoriadis vom antiken Griechenland lernt, ist, dass die Demokratie die Regierungsform der ausdrücklichen und ununterbrochenen Selbstinstituierung ist, eine Selbstinstituierung, die sich aber selbst einschränkt³⁵⁶. Diese Selbsteinschränkung findet jedoch ohne vorbestimmte Grenzen oder einen höheren Anhaltspunkt statt. Daher ist die Demokratie im castoriadis'schen Denken eine tragische Regierungsform, in der die *Ἰβρις* ständig lauert. Auf der Basis der Hauptmerkmale der altgriechischen Demokratie, wie z. B. die direkte Ausübung aller Gewalten durch die Stadt, kritisiert Castoriadis die modernen repräsentativen Demokratien. Gleichzeitig aber, wie ich zeigen

³⁵⁶ Die Menschenrechte stellen ein typisches Beispiel der Selbsteinschränkung einer demokratischen Gesellschaft dar.

werde, unterscheidet er die Instituierung der drei Sphären des gesellschaftlichen Lebens (öffentlich, öffentlich-privat und privat), die jede Gesellschaft prägen und definiert die autonome Gesellschaft als diejenige Gesellschaftsform, die auf die Maximierung der drei Sphären abzielt.

Grundriss des vierten Teils

Im ersten Kapitel untersuche ich die castoriadische Kritik am Funktionalismus und am Strukturalismus. Castoriadis stellt als Grundlage seiner Kritik am Funktionalismus die Abwertung der Bedeutung des Symbolischen dar und schreibt gleichzeitig dem Strukturalismus die Unfähigkeit zu, erstens die Verselbstständigung des symbolischen Netzes zu interpretieren und zweitens die Herkunft des Symbols sowie die Überfülle seiner Formen zu erklären. Ich vertrete die These, dass mit dieser Kritik als Anhaltspunkt Castoriadis den Begriff des gesellschaftlich - Imaginären und der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen einführt. Danach erforsche ich die Funktion der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen und ihre Beziehung zum Gesellschaftlich - Geschichtlichen.

Im zweiten Kapitel wird die Art vorgestellt, mit der Castoriadis die Begriffe der Kohäsion und der Kontinuität verwendet, um die Grenzen der traditionellen Erforschungen des Gesellschaftlich-Geschichtlichen vorzuzeigen. Castoriadis' Hauptargument ist, dass die Unzulänglichkeit der traditionellen Erforschungen in einer falschen Wahrnehmung der Zeit im überlieferten Denken liegt. In diesem Rahmen werde ich untersuchen, wie Castoriadis sich mit der Zeit befasst, indem er die Unfähigkeit des überlieferten Denkens zeigt, die Zeit als Schöpfung zu betrachten. Meine These ist, dass durch die Wahrnehmung der Zeit als Entstehung der Andersheit Castoriadis a) die Aufklärung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen ermöglicht und b) die Aufklärungsmöglichkeit des Autonomieentwurfs sichert.

Im dritten Kapitel gehe auf den Begriff der Mengen-Identitätslogik und ihre Beziehung zur gesellschaftlichen Instituierung ein. Ich konkretisiere die Begriffe der Anlehnung, der primären physischen Schicht und der Grenzen, die sie auf die Instituierung setzen. Laut Castoriadis lehnt sich die

Instituierung an die natürliche Realität an, ohne jedoch durch sie ausgeschöpft zu werden. Die Konsequenz dieser Anlehnung und gleichzeitig Voraussetzung für die Instituierung ist die Dominanz der Mengen-Identitätslogik über die zwei Kerninstitutionen jeder Gesellschaft, nämlich das λέγειν und das τεύχειν. Das λέγειν, das mit der Sprache zu tun hat und das Vorstellen, im Allgemeinen gefolgt vom τεύχειν, das sich auf die Instrumentalität bezieht, werden hier erweitert.

Im vierten Kapitel wird der Begriff der Schöpfung im castoriadischen Denken thematisiert. Durch die Auffassung des Seins als Schöpfung erläutere ich, wie Castoriadis den Begriff des Magmas als Seinsart und die anschließende Untersuchung der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen einführt. Diese Ontologie, das ist meine These, erlaubt Castoriadis, die Gesellschaft als Selbstschöpfung mit der Form der Selbstinstituierung zu denken, bei der die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen im Mittelpunkt stehen. Zum Schluss werde ich aufzeigen, wie Castoriadis in dieser Reflektion den Samen des Autonomieentwurfs in der altgriechischen Demokratie erkennt.

1. Institutionen und gesellschaftlich - imaginäre Bedeutungen

In der castoriadischen Auffassung ist die Quelle der Entfremdung die Verselbstständigung der Institutionen gegenüber der Gesellschaft. Hauptsächlich, jedoch nicht ausschließlich, äußert sich für Castoriadis diese Entfremdung in der Klassenstruktur. Meine These ist, dass, indem Castoriadis die Entfremdung auf der Institutionsebene definiert, er dadurch die Perspektive einer Auslegung der Gesellschaften ohne Klassenschichtung eröffnet und einen neuen Ansatz zur Frage der Klassenherkunft herstellt. Im Gegensatz zu Marx glaubt Castoriadis nicht an eine Aufhebung der Entfremdung, die in einer klassenlosen, durch den technologischen Fortschritt gesicherten Wohlstandsgesellschaft, stattfindet. Mit Castoriadis' eigenen Worten: *„Es gibt nicht ‚etwas‘, das die Menschen brennend begehren, aber bislang nicht bekommen konnten, weil die Technik nicht ausreichte oder die Gesellschaft immer noch in Klassen geteilt ist. Die Menschen waren – als einzelne wie als Gemeinschaft – immer genau dieses Wollen, Bedürfnis, Tun, das sich immer wieder ein neues Objekt gegeben und damit sich selbst neu ‚definiert‘ hat.“*³⁵⁷ Für Castoriadis liegt die Kategorie des Imaginären im Kern der Entfremdungs- sowie auch der Schöpfungsproblematik. Ich werde rekonstruieren, wie die castoriadische Kritik am Funktionalismus sowie am Strukturalismus zu einer unterschiedlichen Anschauung der Institution³⁵⁸ führt, und zwar, weil sie die Beziehung der Instituierung mit dem gesellschaftlich - Imaginären offenbart.

³⁵⁷ GII, S. 231

³⁵⁸ Der Begriff der Institution wird von Castoriadis im weitesten Sinne verwendet und schließt u.a. die Familie, die Gesetze, die Sprache, die Arithmetik, die Technologie sowie die Werte einer Gesellschaft im Allgemeinen ein.

1.1 Kritik am Funktionalismus und am Strukturalismus

Meiner Ansicht nach war für Castoriadis schon früh klar, dass, obwohl eine Gesellschaft ohne die Institutionen unvorstellbar wäre, es nicht möglich ist, die Institutionen ausschließlich auf der Basis ihrer Funktion zu verstehen. Der Hauptnachteil der funktionalistischen Wahrnehmung besteht für Castoriadis darin, dass sie erfordert, die wahren Bedürfnisse einer Gesellschaft zu kennen. Selbstverständlich kann eine Gesellschaft nicht existieren, ohne lebenswichtige Funktionen auszuführen, wie z. B. Produktion, Reproduktion, Ausbildung und Verwaltung. Andererseits wird sie in diesen Funktionen nicht ausgeschöpft. Castoriadis formuliert es folgendermaßen: *„Der Mensch geht nicht in diesem Bedürfnis auf, dem das passende ‚gute Objekt‘ schon beigegeben wäre, so wie es zu jedem Schloss einen Schlüssel gibt, den man nur findet oder herstellen muss. Der Mensch kann nur existieren, wenn er sich jeweils als ein Ensemble von Bedürfnissen und entsprechenden Gegenständen definiert, aber diese Definitionen stets wieder überschreitet. Und wenn diese Überschreitung nicht nur eine ständige Virtualität bleibt, sondern in der geschichtlichen Bewegung Wirklichkeit wird, dann liegt der Grund dafür eben darin, dass er selbst es ist, der diese Definitionen sich setzt und erfindet – wenn auch natürlich nicht willkürlich, denn es gibt immer noch die Natur, ein Mindestmaß an Kohärenz als Bedingung von Rationalität sowie die bisherige Geschichte zu berücksichtigen. Der Mensch überschreitet seine Definitionen stets wieder, weil er sie selbst schafft, indem er etwas schafft und damit auch sich selbst erschafft; weil keine rationale, natürliche oder geschichtliche Definition beanspruchen könnte, die endgültige zu sein.“*³⁵⁹

Meines Erachtens ist der zentrale Begriff der castoriadischen Kritik am Funktionalismus das Symbolische. Auch wenn die Institutionen durch das Symbolische erscheinen und sich zeigen, setzt jeder funktionalistische Ansatz für Castoriadis die Bedeutung des Symbolischen, trotz der Anerkennung seiner Funktion, herab. Das Symbolische wird lediglich als Ausdrucksmittel

des stets realen und rationalistischen Inhalts der Institutionen betrachtet. Castoriadis misst der Beziehung zwischen der Institution und dem Symbolischen in den Beispielen der Religion und des Rechtes eine große Bedeutung zu. Das Symbolische, im Falle der Kirche ihr Ritual, wird weder auf eine Funktionalität zurückgeführt, noch bezieht es sich auf ein einziges Konzept. Die Einzelheiten eines Rituals sind natürlich nie völlig willkürlich, werden aber andererseits nie aufgezwungen. Castoriadis erwähnt die Gegebenheiten im römischen Recht, in dem das Symbolische zunächst der Funktionalität übergeordnet war, jedoch dann stufenweise zu ihrem Instrument wurde³⁶⁰. Die zwei oben genannten Beispiele zeigen, dass der Symbolismus weder ein neutraler noch ein lediglich fruchtbarer Ausdruck der Institutionen ist. Castoriadis erkennt mit Recht an, dass die Institutionen nicht auf das Symbolische zurückzuführen sind, sie jedoch ebenso ohne das Symbolische nicht existieren. Die eindeutige Beziehung jedoch zwischen Institution und Symbolischem stellt für ihn das erste Anzeichen des Interpretationsmangels des Funktionalismus dar. Die Rationalität an sich einer Institution kann, laut Castoriadis, die Funktionalität verstärken, ihr gegenüber gleichgültig sein oder sich ihr widersetzen. Dies bedeutet jedoch nicht, und ich muss es betonen, dass das Symbolische den Inhalt der Gesellschaft erschöpfend bestimmt. Die funktionalistische Anschauung behauptet, es gäbe in Wirklichkeit keine Reibungen oder Widersprüche zwischen der Rationalität der Institution und den Konsequenzen ihrer Funktion. So etwas setzt jedoch voraus, dass jede Institution, von dem Moment ihrer Schöpfung an, die Kohäsion aller Konsequenzen ihrer Funktion mit den existierenden Regeln und verfolgten Zielen sichert. Der Funktionalismus setzt also einen Bestand der Gesellschaft voraus, der sich vor den Institutionen gebildet hat. So etwas ist aber für Castoriadis inakzeptabel: *„Aber es gibt keinen ursprünglichen ‚Inhalt‘ des gesellschaftlichen Lebens, der sich – unabhängig von den Institutionen – in diesen*

³⁶⁰

GII, S. 201-203

*„ausdrückte‘. Ein solcher ‚Inhalt‘ ist, wenn es sich nicht um ein abstraktes, nachträglich isoliertes Bruchstück handeln soll, nur in innerhalb einer Struktur definierbar, in der die Institution immer schon eingeschlossen ist.“*³⁶¹

Im Endeffekt muss Castoriadis die Meinung unterstützen, dass die funktionalistische Anschauung der Institution bis zu einem gewissen Punkt eine Projektion der Institutionen vom Kapitalismus in der Gesamtheit der Geschichte ist. Trotz des festgestellten Mangels der funktionalistischen Anschauung zieht aber Castoriadis keine voreiligen Schlüsse bezüglich der Richtigkeit der strukturalistischen Anschauung der Institutionen. Ganz im Gegenteil ist er der Meinung, dass die Institutionen nicht einmal als symbolisches System genug verstanden werden können, da eine solche Betrachtung wichtige Fragen unbeantwortet lässt. Aus der castoriadis'schen Perspektive gesehen scheitert der Symbolismus zunächst daran, Wahlkriterien für das jeweilige symbolische System seitens der Gesellschaft zu liefern. Um den Symbolismus einer Gesellschaft verstehen zu können, muss man, so Castoriadis, die Bedeutungen kennen, die er trägt. *„Die Behauptung, Sinn sei schlicht und einfach das Ergebnis einer Zeichenkombination, ist nicht haltbar. Genauso gut könnte man umgekehrt sagen, die Zeichenkombination ergebe sich aus dem Sinn, denn letzten Endes besteht die Welt nicht nur aus Leuten, die die Rede der anderen interpretieren; damit jene existieren, müssen diese zuvor gesprochen haben, und sprechen heißt ja bereits; Zeichen wählen, zögern, sich wiederholen, die gewählten Zeichen berichtigen – dem Sinn gemäß.“*³⁶² Diese Symbole stellen aber für Castoriadis gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfungen dar, die einen Sinn enthalten. Genau diese Sinnesschöpfung und die daraus folgende Schöpfung von neuen symbolisch-institutionellen Systemen, wie z. B. die Mannigfaltigkeit und deren Nachfolger, bleiben jedoch von der Interpretationsreichweite des Symbolismus fern.

³⁶¹ GII, S. 213

³⁶² GII, S. 237

Ich möchte nun mit Hilfe des Begriffs der Entfremdung einen weiteren Punkt in Castoriadis' Kritik am Strukturalismus erörtern und zwar die Frage nach der Verselbstständigung des Symbolsystems der Institutionen. Die Entfremdung findet einerseits nicht außerhalb der Institutionen statt, stellt aber andererseits kein intrinsisches Merkmal der Institutionen dar. Mit Castoriadis' Worten: *„Nichts, was dem Symbolischen eigen wäre, erzwingt etwa die Herrschaft eines verselbstständigten Symbolismus der Institutionen über das gesellschaftliche Leben; nichts steht einer aufgeklärten Verwendung dieses Symbolismus durch die Gesellschaft entgegen. Andererseits sind natürlich auch keine Institutionen vorstellbar, die so konstruiert wären, dass eine Unterordnung der Gesellschaft unter ihren Symbolismus schon prinzipiell (mechanisch) ausgeschlossen wäre. Betrachtet man die realhistorische Entwicklung unseres griechisch-abendländischen Kulturkreises unter diesem Gesichtspunkt, so erweist sie sich, sowohl auf sprachlicher als auch auf institutioneller Ebene, als ein Siegeszug des Symbolismus.“*³⁶³ Castoriadis weist besonders darauf hin, dass Bedeutungen existieren, die von ihren Symbolen relativ unabhängig sind und die nicht nur ihre Auswahl, sondern auch die Orientierung der Gesellschaft bestimmen. Mit anderen Worten ist das Signifikat, auf das das Symbol hinweist, fast unbegreifbar, wie es z. B. im Falle Gottes geschieht. Die Bedeutung Gott stellt eine imaginäre Schöpfung dar, die nicht auf die Rationalität oder die Realität zurückzuführen ist und die die Gesetze des Symbolismus nicht erklären können. Diese Bedeutung verleiht dem gesellschaftlichen Tun und den menschlichen Verhaltensweisen Sinn, ohne dabei die Gesetze des Rationalen und des Realen sowie die Gesetze des Symbolischen zu überschreiten. Es muss betont werden, dass in der castoriadischen Perspektive jedes Symbol über eine imaginäre Komponente verfügt, wobei der Symbolismus die imaginäre Fähigkeit der Menschen voraussetzt. Meine These ist, dass Castoriadis die Kategorie des Imaginären einführt, weil er versucht, verständlich zu machen, wie und warum aus

zahlreichen möglichen symbolischen Strukturen eine bestimmte Struktur gewählt wird, die eine Gesellschaft prägt und ihre Absichten leitet. So kommen wir zur Krönung der castoriadis'schen Kritik am Funktionalismus und am Strukturalismus, nämlich zum Begriff des Imaginären. Castoriadis definiert das Imaginäre als die ursprüngliche Fähigkeit, „*sich mit Hilfe der Vorstellung ein Ding oder eine Beziehung zu vergegenwärtigen, die nicht gegenwärtig sind (die in der Wahrnehmung nicht gegeben sind oder es niemals waren)*.“³⁶⁴ Aber Vorsicht, denn das Imaginäre wird bei Castoriadis weder auf die Funktionalität zurückgeführt, noch im Symbolismus ausgeschöpft, ist jedoch zwangsläufig mit dem Funktionalistischen und dem Symbolischen verbunden. Auf die Frage, wie nimmt denn Castoriadis letztlich das Imaginäre wahr, würde ich folgenderweise antworten: Das Imaginäre ist jenes, das das Reale, das Rationale und das Symbolische zusammenhält, das jede Gesellschaft bildet und die gesellschaftlich- imaginären Bedeutungen schafft. Was sind aber gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen? Auf diese Frage gehe ich im nächsten Kapitel ein. Ich gebe Castoriadis aber zum Schluss noch einmal das Wort zu einer ersten Antwort auf obige Frage: „*Die Menschen bilden eine Gemeinschaft mit Institutionen, d. h. Regeln, die gleichzeitig notwendig und beliebig sind, und die durch das, was ich "imaginäre Bedeutung" genannt habe, Leben entfalten... Die griechischen Götter sind eine imaginäre Bedeutung, aber auch die Polis. Ich kann ihnen weder eine Photographie der Polis, noch ihre chemische Formel geben. Staatsbürger ist eine imaginäre Bedeutung, die Partei ist eine Institution, die von imaginären Bedeutungen getragen wird usw.*“³⁶⁵

³⁶⁴ GII S. 218

³⁶⁵ Rötzer Florian, Französische Philosophen im Gespräch, Boer Verlag, 1987, S.52

1.2 Imaginäres und gesellschaftlich - imaginäre Bedeutungen: Ein erster Ansatz

Mit dem Imaginären als Quelle und Bestandteil der gesellschaftlichen Realität kann die menschliche Geschichte, nach der castoriadischen Auffassung, ohne die Kategorie des Imaginären kaum verstanden werden. Das gesellschaftlich - Imaginäre bindet und bildet die Geschichte der Menschheit von ihren Ursprüngen an, indem es jegliche Reduzierung unpassend macht. Zur Realität gehört stets, wie schon erwähnt, eine imaginäre Komponente, da sie immer mittels eines Ensembles von Kategorien und Prinzipien für die Organisation der Erfahrungsgegebenheiten begriffen wird. Die gleichzeitige Existenz der mengen-identitätslogischen Komponente bedeutet nicht, dass es eine tiefere Rationalität in der Gesellschaft gibt, die verborgen blieb. Der Begriff der Rationalität ist für Castoriadis eine geschichtliche Schöpfung des gesellschaftlich - Imaginären, der in einem bestimmten Moment entstanden ist.

Im vorherigen Kapitel wurde gezeigt, dass die Funktionalität ihren Sinn außerhalb von ihr sucht, ebenso wie der Symbolismus sich auf etwas bezieht, das nicht nur real oder rational ist. In meiner Rekonstruktion der castoriadischen Argumentation habe ich gezeigt, dass das gesellschaftlich - Imaginäre das Element ist, das die Absichten der Funktionalität und die Auswahl des jeweiligen symbolischen Netzwerks bestimmt. In diesem Rahmen stellt das gesellschaftlich - Imaginäre für Castoriadis die Quelle dessen dar, was die Gesellschaft jedes Mal als Sinn betrachtet. Daher ist die Geschichte im castoriadischen Denken ohne das gesellschaftlich- Imaginäre, das sich durch die Schöpfung von gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen äußert, nicht nur unvorstellbar, sondern auch unmöglich. Die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen sind diejenigen, die die Eigenwelt einer Gesellschaft bilden bzw. die Beziehung zwischen der Gesellschaft, der Welt und sich selbst

bestimmen, denn sie bieten eine Weltanschauung und ein Selbstbild an, zu dem die „Rationalität“ oder die „Realität“ nicht fähig sind. Die von den gesellschaftlich- imaginären Bedeutungen gegebenen Antworten verleihen dem Tun jeder Gesellschaft Sinn. Allgemein gesagt betrachtet Castoriadis die Schöpfung dieses Sinnes als primäre Aktivität jeder Gesellschaft. Selbstverständlich äußert sich die Weltanschauung jeder Gesellschaft unter anderem auch in der Arbeit der Menschen. In der castoriadissschen Perspektive jedoch, im Gegensatz zur marxschen, kann die Produktion nicht unabhängig von einem Sinn, den sie trägt (außer dem selbstverständlichen Sinn, nämlich der Befriedigung der Bedürfnisse) begriffen werden.

An diesem Punkt sind einige Bemerkungen bezüglich der Rolle der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen erforderlich, um die Stellung der imaginären Bedeutungen in der castoriadissschen Auffassung der Institutionen aufzuklären. Das Symbol verweist, wie schon erwähnt, auf ein Signifikat, das weder real noch rationalistisch ist. Es verweist auf das, was auf die Frage nach dem Sein und der Identität der Gesellschaft antwortet, nämlich auf die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen, die im Endeffekt die Identität der Gruppen und der Gesellschaft durch Symbole bestimmen. Die Institution ihrerseits stellt ein gesellschaftlich gültiges symbolisches Netzwerk dar, dessen zwei Komponenten, der funktionalistische und der imaginäre, untrennbar sind. Dementsprechend enthält die Weltanschauung jeder Gesellschaft einerseits die physikalischen Voraussetzungen (und zugleich auch Einschränkungen wie obig erwähnt) und andererseits die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen, auf deren Basis sie diese Normen verarbeitet. Auf die Auswahl und die Anordnung der natürlichen Normen folgt die Schöpfung einer Gliederung der Gesellschaft.

In diesem Rahmen stellt Castoriadis erneut eine gewisse Unfähigkeit des marxschen Konzepts fest, die Entstehung der Klassen zu erklären. Die Zurückführung der Klassenentstehung auf den Übergang von einer Situation

des ökonomischen Mangels zu einer Überproduktion, die von einer ausbeutenden Klasse usurpiert wird, zeigt die Möglichkeit, jedoch für Castoriadis nicht die Notwendigkeit für die Entstehung einer ausbeutenden Klasse. Der produzierte Überschuss könnte stufenweise von der Gesamtheit der Gesellschaft aufgenommen werden und dadurch zu einem zunehmenden Wohlstand führen. Obwohl es logisch erscheinen mag, die Technologie mit den gesellschaftlichen Klassen in Beziehung zu bringen, ist es wiederum falsch, die Klassenteilung auf die Technologie zurückzuführen. Castoriadis formuliert es folgendermaßen: *„Wie soll man einer landwirtschaftlichen Technik, die seit Ende des Neolithikums bis in unsere Tage (jedenfalls in den meisten Ländern) praktisch gleich geblieben ist, gesellschaftliche Verhältnisse zurechnen, die von den – hypothetischen, aber wahrscheinlichen – primitiven bäuerlichen Gemeinwesen über die unabhängigen Kleinbauern des frühen Griechenland und Rom, über das Kolonat und den mittelalterlichen Fronddienst bis zu den freien Kleinbauern in den Vereinigten Staaten des vorigen Jahrhunderts reichen?“*³⁶⁶ Trotz alledem besteht meiner Meinung nach auch in der castoriadissschen Fassung mit dem Begriff des Imaginären eine Unfähigkeit, den Ursprung der Klassen zu erklären.³⁶⁷ Castoriadis macht keinen Gegenvorschlag bezüglich der Analyse der Klassenentstehung. Er versucht nicht, die revolutionäre politische Aktivität nach dem marxsschen Modell zu begründen und beschränkt sich auf einige allgemeine Formulierungen bezüglich der Schöpfung der gesellschaftlichen Klassen.

Im castoriadissschen Versuch einer Anschauung der Institutionen durch das gesellschaftlich - Imaginäre – und damit komme ich auf die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen zurück, bleibt die Anzweiflung der imaginären Bedeutung der Klassenteilung immer im Bereich des Möglichen. Außerdem ist der Klassenkampf – und hier folgt Castoriadis Marx –

³⁶⁶ GII, S. 261

³⁶⁷ In der castoriadissschen Fassung kann man die Entstehung der Klassen als die Entstehung einer neuen gesellschaftlichen Bedeutung betrachten, der eine neue Definition der gesellschaftlichen Realität, neue Einstellungen, Werte und Normen gehören. Aus welchem Grund jedoch diese Bedeutung von den Menschen investiert wurde und sich durchgesetzt hat, bleibt aber unerklärlich.

zusammen mit der Klassenteilung entstanden. Im Gegensatz zu Marx jedoch, der behauptet, die ausgenutzte Klasse beschränkt sich nur auf den Widerstand gegen die Unterdrückung, behauptet Castoriadis, die unterdrückte Klasse zweifelt gleichzeitig, auch wenn sie es nicht erkennt, die herrschenden unterdrückenden gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen an, indem sie neue und widersetzende imaginäre Bedeutungen schafft, wie z. B. die Autonomie.

Nun aber stellt sich die Frage: Welchen modernen unterdrückenden imaginären Bedeutungen soll sich eine revolutionäre Aktivität widersetzen? Erneut geht die castoriadische Analyse von der Theorie in den Alltag des modernen Kapitalismus über. Castoriadis unterscheidet zwischen zwei zentralen kapitalistischen imaginären Bedeutungen, die als Magma koexistieren und aufeinander verweisen: Erstens, die Bedeutung der endlosen Entwicklung und zweitens die Bedeutung der Pseudorationalität. Ich werde zeigen, dass die Bedeutung der endlosen Entwicklung als primäre imaginäre Bedeutung die zwei Hauptillusionen der kapitalistischen Gesellschaft enthält und zwar: a) den asymptotischen Fortschritt des wissenschaftlichen Wissens³⁶⁸ und, als seine Folge, b) die angebliche Allmächtigkeit der Technik. Der asymptotische Fortschritt der Wissenschaft setzt die Existenz einer endgültigen, durch die Wissenschaft erreichbaren, Wahrheit voraus. Was die Illusion der technischen Allmächtigkeit angeht, stellt sie nichts weiter als einen Ausdruck des Wunsches nach kompletter Herrschaft und Kontrolle der natürlichen Objekte und Menschen dar, die durch den asymptotischen Fortschritt der Wissenschaft ermöglicht wird. Diese Illusion der kompletten Herrschaft stammt aus dem Glauben, dass das Erreichen von immer mehr Macht permanent möglich ist. Castoriadis bemerkt, dass sogar der Begriff der Entwicklung eine Substanz des Entwickelten sowie einen natürlichen Zustand voraussetzt, auf den diese Entwicklung abzielt. Mit anderen Worten bedeutet

³⁶⁸

Das wissenschaftliche Wissen nimmt zu und nähert sich ständig der Wahrheit an.

dies, dass es eine Natur der Gesellschaft und des Menschen gibt, die entwickelt werden soll, so dass *„die Entwicklung letztlich nichts Weiteres als ein anderer Name der aristoteleschen Physis ist.“*³⁶⁹ Das Ausbleiben aber eines *τέλος* der Entwicklung hat als Folge, dass Entwicklung nichts Weiteres bedeutet, als die Fähigkeit einer unendlichen Steigerung, die auf diese unendliche Steigerung abzielt. Direkt verbunden mit der gesellschaftlich - imaginären Bedeutung der endlosen Entwicklung ist die Bedeutung der Pseudorationalität, durch die sich erstere vollzieht. Castoriadis nennt die Pseudorationalität eine Dimension der Rationalität, die sich auf die Teilzusammenhänge konzentriert und *„die Frage der Grundlagen, der Totalität, der Zwecke und des Verhältnisses zwischen der Vernunft und dem Menschen und der Welt ausblendet.“*³⁷⁰ Diese Dimension der Rationalität, durch die Bedeutung der endlosen Entwicklung angetrieben, verselbstständigt sich im Kapitalismus und neigt zu einer steigenden und inhaltslosen Rationalisierung aller gesellschaftlichen Aktivitäten.

Ich werde jetzt ein wenig konkreter auf den Begriff der Pseudorationalität eingehen. Als privilegierter Ausdrucksraum der Pseudorationalität gilt für Castoriadis die Wirtschaft.³⁷¹ Das Erschaffen von Bedürfnissen auf industrieller Ebene durch die Gesellschaft und die Rolle der Werbung im gesellschaftlichen Leben stellen die direktesten Ausdrucksformen der Pseudorationalität in der Wirtschaft dar. Die Betrachtung und die Behandlung eines Menschen als Objekt auf allen Stufen der Wirtschafts- und Produktionsstruktur, ebenso wie die angebliche rationalistische Organisation dieser Struktur, enthüllen, so Castoriadis, noch deutlicher die Dominanz der Pseudorationalität. Sogar die Ziele der kapitalistischen Wirtschaft bezeugen die Dominanz dieses Imaginären. Castoriadis beschreibt es folgendermaßen: *„Die Wirtschaft wächst – aber was wächst dabei, um welchen Preis, mit welchem Zweck? Ein einzelnes Moment des ökonomischen Systems – und zwar nicht einmal das*

³⁶⁹ XA, S. 19

³⁷⁰ GII S. 273

³⁷¹ Dies bedeutet nicht, dass für Castoriadis der wirtschaftliche Bereich an der Spitze des gesellschaftlichen Lebens steht.

quantitative Moment als solches, sondern nur die Quantität bestimmter Güter und Dienstleistungen – wird zum alles beherrschenden Gesichtspunkt in der Ökonomie.“³⁷²

An dieser Stelle möchte ich betonen, dass Castoriadis die Pseudorationalität des Kapitalismus nicht als eine lediglich verdrehte Rationalität empfindet. Die Rationalität stellt selbst, wie schon erwähnt, eine imaginäre Bedeutung dar und es ist unmöglich, das Imaginäre einer „wahren“ Rationalität gegenüberzustellen. Zum Beispiel hatte die Unterscheidung zwischen Funktionalistischem, Symbolischem, Rationalem und Imaginärem in früheren Gesellschaften keinen genauen Inhalt und entsprach nicht deren Realität, wie wir sie wahrnehmen. Dies bedeutet natürlich nicht, dass wir nicht legitimiert sind, diese Unterscheidung bei der Untersuchung früherer Gesellschaften zu verwenden, sondern wir sind eigentlich sogar dazu verpflichtet. Castoriadis formuliert es in gewohnter Weise: *„Wir können nicht so tun, als hätten wir den Begriff der Ökonomie vergessen, wenn vom Feudaleigentum die Rede ist; wir können nicht darauf verzichten, Erscheinungen auch dann als ökonomische einzuordnen, wenn sie von den damaligen Menschen nicht als solche aufgefasst wurden. Ebenso wenig können wir so tun, als kennten wir die Unterscheidung zwischen Rationalem und Imaginärem nicht, wenn wir von einer Gesellschaft sprechen, für die diese Unterscheidung keinen oder einen anderen Sinn hatte als für uns. Mit dieser Antinomie müssen wir bei der Betrachtung der Geschichte zurechtkommen, ob wir wollen oder nicht.“*

373

Meine These ist, dass die Entstehung der Rationalität als ein klar definierter Moment in der Geschichte Castoriadis darauf hinweist, dass die Antinomie in jeder Betrachtungsweise der Geschichte enthalten ist und der Unmöglichkeit entspricht, die Institutionen auf eine Funktionalität oder Rationalität zurückführen zu können. Im Mittelpunkt beider steht nämlich das Radikal-Imaginäre. Ebenso, wie das Imaginäre die Gesellschaft durch die Instituierung der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen schöpft und

³⁷² GII, S.274

³⁷³ GII, S. 279

zusammenhält, so schöpft und hält es die Geschichte durch die Selbstveränderung der Bedeutungen zusammen. Wie lässt sich aber nun das Gesellschaftlich-Geschichtliche denken? Das nächste Kapitel wird die Aufgabe haben, sich dieser Frage zu stellen.

2. Gesellschaftlich-Geschichtliches und Zeit

„Das Ganze als Ziel ist, wenn man an die Gesellschaft denkt, unvermeidbar; es ist ein Bestandteil des Denkens. Und es bleibt weiterhin bestehen, wenn wir an die Gesellschaft denken, nicht aus einer theoretischen, sondern aus einer politischen Perspektive.“³⁷⁴

Das Gesellschaftliche also äußert sich innerhalb der und durch die Institution; es ist jedoch weder auf die Institution zurückzuführen noch wird es von ihr ausgeschöpft. Ganz im Gegenteil wird das Gesellschaftliche von einer Unbestimmtheit gekennzeichnet, die die Institutionen schafft und ihnen Inhalt verleiht. Diese schöpferische Unbestimmtheit ist, wie schon im vorigen Kapitel dargestellt, das gesellschaftlich - Imaginäre, das die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen instituiert. In diesem Kapitel werde ich ausführlicher auf die castoriadische Auffassung des Seins des Gesellschaftlich-Geschichtlichen eingehen und zugleich die Kritik erläutern, die Castoriadis an der traditionellen Philosophie übt. Es gibt meines Erachtens zwei Hauptfragen, die für Castoriadis von enormer Wichtigkeit sind. Erstens: Woraus besteht die Identität und wie kommt es zu dem Zusammenhalt einer Gesellschaft? Zweitens: Wie kann man die Veränderung dieser Identität innerhalb der Zeit wahrnehmen? Das Fehlen an ausreichenden Antworten im traditionellen Denken führt dazu, dass folgendes uninterpretiert bleibt: a) die Existenz zahlreicher unterschiedlicher Gesellschaften und b) die Möglichkeit,

Ähnlichkeiten und Unterschiede sowohl zwischen ihnen als auch innerhalb dieser Gesellschaft während ihrer Entwicklung in der Zeit zu erkennen.

2.1 Die Begriffe des Zusammenhalts und der Sukzession

Die zwei Hauptantworten im Rahmen der überlieferten Logik und Ontologie sind, wie ich schon im vorigen Kapitel erläutert habe, der Physikalismus und der Logizismus. Auf deren Hauptmerkmale wird nun nochmals eingegangen, bevor ich mit dem castoriadischen Ansatz der Identität und des Zusammenhalts fortfahre, den ich mittels zweier Argumente rekonstruieren werde. Der Physikalismus, hauptsächlich vertreten durch den Funktionalismus, führt die Gesellschaft und die Geschichte auf die Natur zurück. Der Funktionalismus vertritt die Existenz bestimmter und unveränderter menschlicher Bedürfnisse, und daher betrachtet er die gesellschaftliche Organisation als eine Menge von Funktionen, die darauf abzielen, diese Bedürfnisse zu befriedigen. Es wurde gezeigt, dass solch eine Betrachtung der Gesellschaft zahlreiche Aktivitäten ignoriert. Diese Aktivitäten existieren in jeder Gesellschaft, ohne bestimmte Funktionen durchzuführen, die darauf abzielen, gewisse Bedürfnisse zu befriedigen. Zusätzlich versteckt der Funktionalismus die jeweils unterschiedliche gesellschaftliche Instituierung der Bedürfnisse, die nie lediglich biologisch, sondern in der Gesamtheit der gesellschaftlichen Institutionen integriert sind. Die Identität und der Zusammenhalt einer Gesellschaft im Physikalismus werden daher auf die Identität und den Zusammenhalt einer Gruppe von lebenden Organismen oder eines Hyper-Organismus mit unterschiedlichen Bedürfnissen und Funktionen zurückgeführt. Daher ist es einleuchtend, dass die Geschichte sowohl im Physikalismus als auch im Funktionalismus deterministisch betrachtet wird. Die Andersheit wird ausgeschlossen, da sie lediglich als eine unterschiedliche Äußerung einer Identität wahrgenommen

wird. In dieser Perspektive sind das Auftauchen der Andersheit und die Unterschiedlichkeit der Gesellschaften unvorstellbar, was zur Folge hat, dass das wesentliche Merkmal der Geschichte in eine einfache Erscheinung umgewandelt wird.

Der Logizismus andererseits, mit dem Strukturalismus als Hauptvertreter, betrachtet die Realität als die Kombination einer begrenzten Menge von Zeichen. Die Gesellschaft und die Geschichte werden als realisierbare Kombinationen bestimmter, klar definierter Zeichen interpretiert. Castoriadis' Formulierung ist typisch: „*Die Naivität des Strukturalismus in dieser Hinsicht ist verblüffend. Er weiß nichts zu sagen über die Mengen von Elementen, mit denen er hantiert, nichts über die Gründe ihres Soseins und ihrer Veränderungen in der Zeit.*“³⁷⁵ Der Logizismus betrachtet die Gesellschaft und die Geschichte als Systeme rationaler Bestimmtheiten. Die in der Gesellschaft und Geschichte erscheinenden Bedeutungen sind zwangsläufig rational, unabhängig davon, ob sie von den Menschen als solche wahrgenommen werden. Die Geschichte verwandelt sich auf diese Weise in einen Raum, in dem sich die Bedeutungen entwickeln und sich durch mengen-identitätslogische Handlungen von der einen Bedeutung in eine andere verwandeln. Die Rationalität der Geschichte erfordert jedoch ein *τέλος*, das von Anfang an alle Bedeutungen bestimmt und zusammenhält. Darüber hinaus ist die Teleologie der unvermeidbare Ausgang jedes selbstkonsistenten Logizismus.

Meine These ist, dass Castoriadis glaubt, dass das, was hinter dem Physikalismus und Logizismus steckt, die Mengen-Identitätslogik ist, die wiederum einer Ontologie der Bestimmtheit entspricht. Diese Ontologie befindet sich in jeder Instituierung, da sie jener Realitätsdimension entspricht, die eine mengen-identitätslogische Organisation zulässt. Castoriadis akzeptiert jedoch – und das muss betont werden – dass eine Gesellschaft gar nicht existieren kann, wenn sie die Mengen-Identitätslogik nicht instituiert. Aus

³⁷⁵

GII, S. 291-293

diesem Grund ist das Scheitern der traditionellen Geschichtsauffassungen niemals ein gänzlich. In diesem Zusammenhang schreibt Castoriadis: „*Die Diskussion der überlieferten Gesellschafts- und Geschichtsauffassungen ist daher von der Ausleuchtung ihrer logischen und ontologischen Grundlagen nicht zu trennen. Desgleichen muss ihre Kritik eine Kritik dieser Grundlagen sein und klären, wieso das Gesellschaftlich-Geschichtliche auf die überkommene Logik und Ontologie nicht zurückführbar ist.*“³⁷⁶

An dieser Stelle muss gesagt werden, dass die Gesellschaft im Horizont des überlieferten Denkens als eine Menge unterschiedlicher und festgelegter Elemente oder Teilsummen betrachtet wird, die mit deterministischen, endgültigen Beziehungen oder Beziehungen logischer Implikation miteinander verbunden sind. Diese Elemente sind Individuen, Gegenstände und Begriffe. Jetzt sind wir bei Castoriadis' erstem Argument angelangt. Diese Elemente existieren, bemerkt Castoriadis zu Recht, nicht vor der Bildung einer Gesellschaft und werden nicht außerhalb von ihr definiert. Sie stellen gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfungen dar, die sich innerhalb der und durch die Gesellschaft und die Geschichte äußern. Man könnte entgegnen, die Gesellschaft sei eventuell eine Ganzheit, die ihre fundamentalen Bestandteile überschreitet. Castoriadis aber ist der Meinung, dass eine Betrachtung der Gesellschaft als Hyper-Organismus, d. h. als ein von einem Ende bestimmten System gegenseitig abhängiger Funktionen das Problem nicht löst, da es uns erneut zu einer Teleologie führt. In dieser Teleologie bleibt unbekannt, was unverändert bleibt, sich erhält und reproduziert.

Das zweite Problem, das dem überlieferten Denken begegnet, wenn es sich mit der Gesellschaft befasst, ist, für Castoriadis, dass es eine Trennung bzw. eine Unterscheidung der Elemente für möglich hält und die Tatsache verkennt, dass die Teiltrennung und die Unterscheidung in einer gewissen Gesellschaft instituiert wurden. Castoriadis argumentiert folgenderweise: Auch wenn diese Unterscheidung und die Trennung möglich wären und jede

Gesellschaft kennzeichnen würden, bliebe die Frage der Seinsart der unterschiedlichen Elemente weiterhin bestehen, denn „... *es gibt weder auf der Oberfläche noch in der Tiefe eine reale noch eine abstrakte, eine ein für allemal gültige Gliederung eines gesellschaftlichen Ganzen. Jede Gliederung einer Gesellschaft ist – sowohl was die angenommenen Teile als auch deren Beziehungen untereinander und das Ganze betrifft – jeweils die Schöpfung der betreffenden Gesellschaft.*“³⁷⁷ Ich glaube, dass Castoriadis zu Recht darauf hinweist, dass die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen der ökonomischen, technischen, politischen, religiösen Sphäre usw. sowohl in unserer als auch in früheren Gesellschaften innerhalb unserer Gesellschaft instituiert wurde und deswegen der Teiltrennung der Sphären in der gesellschaftlichen Realität entspricht. Hier stellt Castoriadis die Grenze der Mengen-Identitätslogik fest. Genau diese Unfähigkeit von ihr, nicht verschiedene Begriffe und nicht eindeutig festgelegte Beziehungen zu erkennen, stellt nicht nur ihre Grenze dar, sondern kennzeichnet vielmehr auch das Scheitern des überlieferten Denkens. Im traditionellen Denken ist das Auftauchen neuer Begriffe und neuer Beziehungen unter ihnen zu erkennen nicht möglich, weil es die ontologische Schöpfung für unmöglich hält. Genau aus diesen Gründen erscheint die Gesellschaft als eine Menge wohlunterschiedener Elemente und nicht als eine Selbstschöpfung.

Ich wende mich nun der Untersuchung des Begriffs der Kontinuität zu. Castoriadis stellt fest, dass die überlieferte Anschauung der Geschichte ähnlich mangelhaft ist wie die Anschauung der Identität. In diesem Fall liegt das Problem im Begriff der Kontinuität. Die Geschichte wird als Sukzession dargestellt, aber im überlieferten Denken, so Castoriadis, kann eine Sukzession nur durch den Determinismus oder die Endgültigkeit begriffen werden. Die Geschichte wird in wohlunterschiedenen Elementen analysiert, die die Ursachen voneinander darstellen. Aber die Ursache und das Ergebnis beteiligen sich unzertrennlich an dem, was geschieht, ebenso wie das Gesetz –

unabhängig davon, ob kausal oder final – dem entspricht, was hinter den Phänomenen unverändert bleibt. Das, woran sich die Ursache, das Gesetz und das Ergebnis beteiligen, nennt Castoriadis das Identische. Der Begriff des Identischen ist vielleicht einer der problematischsten im castoriadischen Werk. Castoriadis hat sich nämlich niemals ausführlich mit dessen Erläuterung befasst. Das Identische ist für Castoriadis von Anfang an und auf immer und ewig vollständig festgelegt, so dass die Sukzession auch festgelegt oder notwendig ist. Aber für Castoriadis stellt die Geschichte kein festgelegtes Geschehen eines vollständig Festgelegten dar, sondern Schöpfung bzw. Auftauchen der Verschiedenheit. Ich glaube, dass aus diesem Grund Castoriadis jetzt verpflichtet ist, über die überlieferte Ansicht bezüglich der Zeit zu reflektieren, um die Sackgassen des überlieferten Denkens zu überwinden. Castoriadis behauptet, dass die Zeit vom Sein unzertrennlich ist, und, dies ist meine These, versucht, dadurch nicht nur ein effektives Begreifen der Geschichte und der Gesellschaft als Gesellschaftlich-Geschichtliches zu bewirken, sondern auch die Möglichkeit der Autonomie als Bruch zu sichern, der aufgrund des Seins der Zeit als Schöpfer neuer Formen möglich ist.

2.2 Sein und Zeit als ein Untrennbares

„Wenn das Gesellschaftlich-Geschichtliche zu Beginn des Denkens gestellt worden wäre, wäre ein Teil der Fragen bezüglich der Zeit verschwunden und ein anderer Teil anders beleuchtet.“³⁷⁸

Ein Überblick über die Frage der Beziehung zwischen Sein und Zeit besteht, der in diesem Kapitel vermittelt werden soll, und lässt sich am ehesten ausgehend vom traditionellen Begriff der Zeit gewinnen. Ich werde untersuchen, wie Castoriadis das, was er als überlieferte Betrachtung der Zeit

³⁷⁸

ΘΚ, S. 220

bezeichnet, wahrnimmt. Das überlieferte Denken nimmt entweder eine objektive Zeit bzw. eine messbare Zeit der natürlichen Realität oder eine subjektive Zeit bzw. die Zeit des Erlebnisses und der Erfahrung des Subjektes wahr. Für Castoriadis sind beide Ansätze problematisch. Der subjektive Ansatz scheitert daran, ein gemeinsames Maß der Zeit zu liefern, da er auch kein Maß der privaten Zeit liefern kann,³⁷⁹ wobei der objektive Ansatz andererseits sich stets auf einen Beobachter beruft, der zwischen einem *πρότερον* und einem *ύστερον* unterscheidet; d. h., die objektive Zeit setzt die Aktivität eines Subjektes voraus, das misst. Ich behaupte, dass Castoriadis die Polarisierung vermeidet, indem er erneut den Begriff des *ον δι' εαυτόν* (Für-sich) verwendet. Man darf nicht vergessen, dass das Für-sich jedes Mal eine Eigenwelt schöpft. Diese Eigenwelt wird ihrerseits in und durch eine Eigenzeit organisiert. Daher betrachtet Castoriadis die Zeit als „eine Form des Selbstgeschehens jedes Seienden für sich“³⁸⁰. Diese Ansicht enthüllt die Beziehung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen zur Zeit³⁸¹, aber bevor die Frage thematisiert wird, wie Castoriadis letztendlich das Gesellschaftlich-Geschichtliche auf der Grundlage der Zeit definieren wird, möchte ich ausführlicher auf den traditionellen Zeitbegriff eingehen.

Die Zeit im überlieferten Denken wird schon in *Timaios* von Platon als eine objektive und messbare Ordnung betrachtet, die der Welt gehört und die Ewigkeit imitiert. In diesem Rahmen ist jegliche wesentliche Veränderung, nämlich die Schöpfung, unmöglich. Wie werden jedoch die Veränderung und die Vielfalt der Figuren in der traditionellen Wahrnehmung der Zeit interpretiert? Um die castoriadische Kritik auf die überlieferte Wahrnehmung der Zeit verstehen zu können, muss man die Begriffe des Unterschieds und der Andersheit untersuchen. In der traditionellen Betrachtung der Zeit werden die Andersheit und die Vielfalt der Figuren durch die Kategorie der

³⁷⁹ Das Gedächtnis, das Begehren und die Erwartung sind nicht messbare Größen.

³⁸⁰ XA, S. 228

³⁸¹ Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist, wie schon erwähnt, ein Für-sich.

Verschiedenheit verstanden. Angenommen, es gibt zwei Figuren A und B. In der mengen-identitätslogischen Ontologie kann, unabhängig von der Komplexität der erforderlichen Schritte, die eine von der anderen produziert werden. Zwei Figuren sind also unterschiedlich, wenn nach einer Reihe mengen-identitätslogischer Aktionen die Ableitung oder die Produktion der Einen von der Anderen unmöglich ist. Wenn so etwas nicht möglich ist, spricht man von anderen Figuren. Castoriadis nennt folgendes Beispiel: „*34 ist von 43 verschieden, ein Kreis ist von einer Ellipse verschieden. Ilias und das Schloss sind nicht verschieden – sie sind anders.*“³⁸² Die Andersheit ist für Castoriadis nicht deduzierbar, nicht produzierbar und nicht ableitbar, d. h., sie ergibt sich nicht als Subtraktion und kann nicht für sich begriffen werden, sondern nur in Bezug auf etwas anderes. Mit Castoriadis' eigenen Worten: „*Wir spüren die Andersheit, wenn wir uns verlieben (oder wenn uns klar wird, dass wir uns verliebt haben); ebenso wie mit jedem plötzlichen Stimmungswechsel oder mit der Entstehung einer anderen Idee; oder indem man das Schloss und danach Madame Bovary liest; oder indem man sich die Bilder des Parthenon und der Kathedrale von Reims anschaut; oder sogar indem man einen Fels beobachtet und plötzlich erkennt, dass sich ein Wurm auf dem Fels bewegt.*“³⁸³

In der überlieferten Ontologie ist die Andersheit unbegreifbar, weil sie die Bestimmtheit des Seins und die Idee des Seins als Bestimmtheit entkräftet. Die Idee des Seins als Bestimmtheit impliziert ihrerseits das Unveränderliche der *eide* als ein geschlossenes System, das die Einführung neuer *eide* ausschließt. „*Die Anerkennung einer derartigen wesentlichen Unbestimmtheit bereitet der identitätslogischen Logik/Ontologie unüberwindliche Schwierigkeiten. Denn damit wird nicht nur das Schema der notwendigen Sukzession der Ereignisse (Kausalität) ‚in‘ der Zeit in Frage gestellt, sondern auch die Gruppe zentraler logisch-ontologischer Bestimmungen (Kategorien) wie ‚geschlossen‘, ‚gesichert‘, ‚hinreichend‘ – ganz abgesehen von der Unmöglichkeit irgendeiner ‚Deduktion‘ der Kategorien.*“³⁸⁴ Daher kann man die

382 XA, S. 237

383 XA, S. 240

384 GII, S. 339

Begründung von Castoriadis verstehen, dass die Schöpfung im überlieferten Denken unmöglich ist, da das Auftauchen neuer Figuren von Anfang an aufgrund des Begreifens des Seins als Bestimmtheit ausgeschlossen ist. Meines Erachtens vertieft Castoriadis dies, denn für ihn ist die Zeit nicht nur das Auftauchen neuer Figuren; dieses Auftauchen neuer Figuren ist mit deren Eigenzeit gleichwesentlich. Mit anderen Worten, es gibt eine andere Zeit für jede Andersheitsklasse, z. B. gab es im antiken Griechenland keine lineare, sondern eine zyklische Zeit. Die Folgen dieser These werden weiter unten untersucht. Ich werde jetzt eine erste Definition der Zeit untersuchen, in der Castoriadis die Andersheit in Betracht zieht und die Kategorie der Bestimmtheit relativiert.

Auf der Grundlage also der Andersheit und der wesentlichen Unbestimmtheit des Seins „*ist die Zeit das Sein, solange das Sein Andersheit, Schöpfung und Zerstörung darstellt.*“³⁸⁵ Ist es in diesem Horizont für Castoriadis möglich, das Verhältnis von Raum zu Zeit neu zu definieren? Castoriadis schlägt vor, über das Verhältnis von Raum zu Zeit auf der Grundlage der Begriffe der Veränderung und der Andersheit nachzudenken. Die erste Definition der Zeit, jedoch, als „*die Möglichkeit des Unterschieds zwischen einem und demselben [du même au même], ohne den es nichts gäbe*“³⁸⁶, scheint auf eine Identität mit dem Mengen-Identitätslogischen und ein Gegensatz zu der Zeit hinzuweisen, die der Schöpfung – Zerstörung entspricht. Ich vermute, Castoriadis wird im Endeffekt dieser gegensätzlichen Betrachtung nicht nachgeben, da er zwei Dimensionen der Zeit anerkennt.³⁸⁷ Die eine ist die imaginäre und die andere ist die identitätslogische Dimension. Identitätslogische Zeit ist „*die Zeit der Messung oder der Unterwerfung der Zeit unter ein Maß. Diese Zeit ist in ‚identische‘ oder im (freilich unmöglichen) Idealfall ‚kongruente‘*

385 XA, S. 241

386 GII, S. 329

387 Castoriadis erkennt auch zwei Dimensionen des Raumes an.

Abschnitte unterteilt.“³⁸⁸ Die identitätslogische Zeit ist die objektiv messbare Zeit der Physik, die sich an die Periodizität der natürlichen Phänomene anlehnt. Aber die Zeit beschränkt sich weder auf einen Hinweis noch wird sie auf die Periodizität der natürlichen Phänomene zurückgeführt. Zurück zum Begriff des Für-sich: Man darf nicht vergessen, dass jedes Für-sich seine Eigenzeit schöpft. Darüber hinaus existiert für Castoriadis keine reine Zeit, und dies ist die Folge für das Auftauchen von Figuren, die gleichwesentlich mit ihrer Eigenzeit sind. Die imaginäre Zeit ist die Zeit der Bedeutung, die mit der identitätslogischen Zeit eine Inhärenzbeziehung führt. Die identitätslogische Zeit existiert in Bezug auf die Bedeutungen der imaginären Zeit, während die imaginäre Zeit andererseits ohne die identitätslogische unauffindbar wäre. Die identitätslogische und die imaginäre Zeit werden beide von der Gesellschaft als solche instituiert. Zwei kurze Bemerkungen, bevor ich mit der Untersuchung der Beziehung Raum - Zeit fortfahre: Erstens, Castoriadis versucht die Fragen der objektivistischen und subjektiven Zeitanschauungen zu überwinden, indem er die Zeit mit der Instituierung verbindet und zwei Dimensionen der Zeit feststellt. Zweitens ist er in der Lage, wie im Folgenden ersichtlich wird, das Gesellschaftlich-Geschichtliche in einer völlig neuen Art und Weise zu begreifen, indem er die imaginäre Dimension der Zeit als gesellschaftliche Schöpfung betrachtet.

Nun zur Erläuterung der Raum – Zeit - Beziehung. Zuallererst möchte ich darauf hinweisen, dass sowohl die identitätslogische als auch die imaginäre Zeit dem identitätslogischen Raum³⁸⁹ und dem imaginären Raum jeweils entsprechen. Der imaginäre Raum ist der Raum, der zusammen mit dem und durch das Auftauchen der Figuren geschieht.³⁹⁰ Nach der Formulierung der Definitionen kann jetzt das Verhältnis zwischen Zeit und Raum näher untersucht werden. Ich glaube, dass für Castoriadis die Zeitperspektive

³⁸⁸ GII, S. 354

³⁸⁹ Als Wiederholung des Identischen.

³⁹⁰ XA, S. 243

vollkommen ist, weil sie die Raumperspektive enthält und diese ihre Folge ist. Es muss aber deutlich gemacht werden, dass weder die imaginäre noch die identitätslogische Zeit ohne das Auftauchen neuer Figuren existieren könnte; es hätte allerdings den Raum geben können. Um Castoriadis zu zitieren: „*In diesem Sinne ist die Zeit durchaus mit dem Auftauchen der Andersheit verbunden. Die Zeit ist das Auftauchen als solches – während der Raum „lediglich“ das notwendige des Akzidens ist. Die Zeit ist Schöpfung und Zerstörung – die Zeit stellt ein Sein zu seinen wesentlichen Bestimmungen dar.*“³⁹¹

Die kritische Frage lautet nun, wie verbindet sich die Zeit letztendlich mit dem Gesellschaftlich-Geschichtlichen? Ich habe gezeigt, dass ein Seiendes-für-sich sich entfaltet, indem es Zeit und Raum für sich selbst schafft. Das Auftauchen eines Seienden für sich ist möglich, weil das Sein als Andersheit existiert; es gibt nämlich ein Seiendes für sich, weil die Zeit untrennbar vom Sein ist. Gegensätzlich dazu entsteht die Zeit aus dem Für-sich. Castoriadis formuliert es in folgender Weise: „*Demnach gibt es keine ‚reine‘ Zeit, die sich trennen ließe von dem, was zeitlich entsteht und damit die Zeit entstehen lässt. Anderswerden einer Figur, die Aufspaltung und Aufhebung einer Figur durch das Auftauchen einer (anderen) Figur vor. Als solches ist dieses Schema zwar von jeder einzelnen Figur unabhängig, nicht aber von Figuren überhaupt. Als ‚Dimension‘ des radikalen Imaginären (das heißt, der radikalen Imagination des Subjekts als Subjekt und des gesellschaftlich-geschichtlichen Imaginären) ist die Zeit Auftauchen anderer Figuren (und zumal von ‚Bildern‘ für das Subjekt, von gesellschaftlich-geschichtlichen eide, von Institutionen und gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen für die Gesellschaft).*“³⁹² In diesem Zusammenhang taucht das Gesellschaftlich-Geschichtliche auf, weil die Zeit das Entkommende jeder Bestimmung des Seins ist. Die Gesellschaft als ein Seiendes für sich schafft eine Welt gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen, die als das Geschehen einer gesellschaftlichen Zeit erscheint. Diese Schöpfung einer gesellschaftlichen Zeit durch die Gesellschaft hat zwei

³⁹¹ XA, S. 245- 246

³⁹² GII, S.328

Dimensionen: die identitätslogische, solange sich die Schöpfung an die natürliche Realität anlehnt, und die imaginäre, ohne die die vorige unmöglich wäre. Die imaginäre gesellschaftliche Zeit ist gleichwesentlich mit der vollständigen Instituierung der Gesellschaft und ihrer imaginären Bedeutungen. Damit die Schöpfung der imaginären Zeit möglich ist, muss Castoriadis behaupten, dass das Sein im Wesentlichen das Unbestimmtsein, d. h. eine wesentliche Andersheit, darstellt.

Somit schöpft jede Gesellschaft ihre Eigen-Zeit³⁹³ gleichwesentlich zu ihrem *ὄπως εἶναι* (Sosein). Die Schöpfung der gesellschaftlichen Zeit ist aber Selbstschöpfung der Gesellschaft, ohne dass diese Selbstschöpfung auf die Instituierung der Zeit zurückgeführt wird. Das Gesellschaftlich-Geschichtliche *„beinhaltet seine eigene Zeitlichkeit als Schöpfung; als Schöpfung ist es auch Zeitlichkeit, und als diese Schöpfung ist es auch diese Zeitlichkeit, gesellschaftlich-geschichtliche Zeitlichkeit überhaupt und besondere Zeitlichkeit, die nichts anderes ist als eben diese Gesellschaft in ihrer zeitlichen Seinsweise, die sie durch ihr Sein sein lässt.“*³⁹⁴

In der castoriadissschen Perspektive ist das Auftauchen des Gesellschaftlich-Geschichtlichen als Auftauchen der Andersheit in der natürlichen Realität enthalten, und zwar nicht als Möglichkeit oder Gesetzmäßigkeit, sondern als Anlehnung an ein *Sosein* der natürlichen Realität. Dieses Sosein, für Castoriadis die erste natürliche Schicht, muss zwangsläufig von der Gesellschaft in Betracht gezogen werden; sie wird jedoch jedes Mal anders instituiert. Auf diese Weise wird von Castoriadis die Existenz zahlreicher unterschiedlicher Gesellschaften erklärt; während die Identität einer Gesellschaft als Gesellschaft und als bestimmte Gesellschaft instituiert wird. Dies geschieht innerhalb und dank der gesellschaftlich-geschichtlichen

³⁹³ In diesem Zusammenhang der Beziehung zwischen Zeit und gesellschaftlicher Praxis siehe Ascheberg Rolf, Kritik der "Protophysik der Zeit" und der "logischen Propädeutik", insbesondere das Geleitwort von F.O.Wolf.

³⁹⁴ GII, S. 347

Instituierung der Identitätskategorie.³⁹⁵ Zuletzt möchte ich noch darauf hinweisen, dass das Gesellschaftliche eine Selbstveränderung ist, die als Zeitlichkeit bzw. als Auftauchen der Andersheit durchgeführt wird. Gegensätzlich dazu wird in der castoriadis'schen Perspektive das Geschichtliche als Gesellschaftliches geschöpft; es ist nämlich das Auftauchen anderer Institutionen. Aber auf der Grundlage des Gesellschaftlichen sowie auf der Grundlage des Geschichtlichen befindet sich das Radikal-Imaginäre. Mit den Worten von Castoriadis ist das Gesellschaftlich-Geschichtliche „*radikales Imaginäres, das heißt unaufhörliches Entstehen von Andersheit, die gestaltet und sich gestaltet, die als gestaltende und sich gestaltende ist und sich selbst auf nächsthöherer (reflexiver) Stufe als Gestalt und sich selbst Gestaltendes darstellt.*“³⁹⁶

Die obigen Überlegungen erlauben uns zu verstehen, dass die Verkennung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen seitens der Gesellschaft für Castoriadis eine Äußerung ihrer Heteronomie darstellt. Da die Gesellschaft die Zeit als Schöpfer ablehnt, lehnt sie auch sich selbst ab und entfremdet sich in ihren Institutionen. Die Ablehnung der Zeit als Auftauchen der Andersheit, nämlich als Schöpfer, ist, betont Castoriadis, tief in der Instituierung der Gesellschaft verwurzelt, stellt jedoch nicht die Essenz der Gesellschaft dar. Die Ablehnung des Seins des Gesellschaftlich-Geschichtlichen sowie die Ablehnung der Zeit ist ihrerseits eine von der Gesellschaft instituierte imaginäre Bedeutung. Dies bedeutet, dass die Aufhebung dieser Entfremdung weder unmöglich noch unvorstellbar ist. Sie ist möglich, trotz der Tatsache, dass die Verhüllung der Zeitlichkeit der Institution Merkmal aller Institutionen ist, die geschichtlich erschienen sind. Meine These besteht darin, dass in diesem Rahmen die Frage der Revolution erneut und auf eine radikale Weise gestellt werden kann. Die Aufklärung des Begriffes der Institution ist nämlich für Castoriadis Voraussetzung, um das Thema der Selbstinstituierung

³⁹⁵ Dementsprechend wird auch die Zeit instituiert, die nicht nur eine Widerspiegelung einer natürlichen Zeit darstellt.

³⁹⁶ GII, S. 347

anzugehen und schließlich die Revolution als aufgeklärten Institutionalisierungsprozess zu definieren. Castoriadis formuliert es folgendermaßen: „Inwieweit kann schließlich und vor allem die Gesellschaft ihre Institution als ihre eigene Schöpfung erkennen, sich als instituierende anerkennen, sich explizit selbst instituieren und die Selbst - Verewigung des Instituierten überwinden – indem sie sich als fähig erweist, dieses Instituierte gemäß ihren Kriterien (und nicht seiner Trägheit) umzuarbeiten und zu verändern; also sich als Quelle ihrer eigenen Andersheit anzuerkennen?“³⁹⁷ Um diese Frage beantworten zu können, untersucht Castoriadis die mengen - identitätslogischen Komponenten der Institution, nämlich das λέγειν und das τεύχειν. Worin besteht aber Castoriadis' Erneuerung, und wie kann sie letztlich nicht mengen - identitätslogisch bedingt sein? Im nächsten Kapitel wird untersucht, wie die Mengen - Identitätslogik sich in der Instituierung äußert, besonders im λέγειν und τεύχειν durch ihre Anlehnung an die primäre physikalische Schicht.

3. Λέγειν und τεύχειν: Zwei Kernmerkmale der Institution

„Seit fünfundzwanzig Jahrhunderten beruht, arbeitet, entfaltet und verfeinert sich das griechisch-abendländische Denken auf der Grundlage dieser These: ‚Sein‘ heißt ‚etwas Bestimmtes sein‘ (einai ti); ‚sagen‘ heißt ‚etwas Bestimmtes sagen‘ (ti λέγειν); und, natürlich, ‚wahr sagen‘ heißt, das Sagen und das Gesagte den Bestimmungen des Seins gemäß zu bestimmen und am Ende festzustellen, dass die einen und die anderen Bestimmungen zusammenfallen. Diese Entwicklung, die von den Postulaten einer Dimension des Sagens getragen wird und mit der Herrschaft beziehungsweise Verselbständigung dieser Dimension einhergeht, war weder zufällig noch unvermeidlich. Es war diese Entwicklung, in deren Verlauf sich das abendländische Denken als Vernunft instituiert hat.“³⁹⁸

Wenn λέγειν und τεύχειν die Äußerung der Mengen-Identitätslogik in den Institutionen ist, dann wird die Mathematik von Castoriadis als die

³⁹⁷ GII, S. 362

³⁹⁸ GII, S. 372

offensichtlichste und fruchtbare Verkörperung dieser Äußerung betrachtet. Genauer gesagt, behauptet Castoriadis, die logischen Anfangsgründe, die die Mengentheorie prägen, charakterisieren zusätzlich die Institutionen jeder Gesellschaft. Welche sind aber die logischen Anfangsgründe, die Castoriadis im Sinne hat, und wie ist ihr Verhältnis zur Mengen-Identitätslogik? Zunächst gibt es die Möglichkeit, den einen Begriff vom anderen zu trennen. Castoriadis nennt dies Trennungsschema. Diese Möglichkeit erfordert den Kontrast der Identität eines Elements zu der eines anderen. So etwas bedeutet jedoch, dass die Elemente, die unterschieden werden sollen, in einer Hinsicht schon unterschieden und festgelegt sind, nämlich, dass ein Sinn der Identität verfügbar ist. Um verschiedene Begriffe als Begriffe einer Menge gelten zu lassen, wird dementsprechend vorausgesetzt, dass diese Begriffe als Teile einer Menge gelten können. Daher setzen das Schema der Trennung und das Schema der Vereinigung stets ihre Anwendung voraus, bevor sie überhaupt angewendet werden. Diese Tatsache „stellt gerade den undefinierbaren, wenn nicht gar zirkulären Charakter der mengentheoretischen Anfangsbegriffe (und jeder Logik oder Mathematik) heraus.“³⁹⁹ Im Kern der Mengentheorie befinden sich die Begriffe der Identität, des Unterschiedes, des Nicht-Widerspruches und das Prinzip des Ausschlusses eines Dritten, nämlich die Mengen-Identitätslogik. In diesem Sinne sind die Voraussetzungen der Mengentheorie auch die Voraussetzungen der Mengen-Identitätslogik. Die Tatsache, dass die Mengen-Identitätslogik ihre eigene Stelle voraussetzt und dass sie nicht gebildet werden kann ohne die Voraussetzung, dass sie sich schon gebildet hat, wird von Castoriadis objektive Reflexivität der Mengen-Identitätslogik genannt.

Man darf nicht vergessen, dass die Mengen-Identitätslogik die Logik ist, die die Welt als potentiell rational verständlich und technisch manipulierbar instituiert. Die Mengen-Identitätslogik bezieht sich auf wohlunterschiedene und bestimmte Objekte, die durch bestimmte Eigenschaften gekennzeichnet

³⁹⁹

GII, S. 375

sind und die sich vereinen, Mengen schöpfen, sich zusammensetzen und sich auflösen können. Welche ist aber die genaue Beziehung zwischen der Mengen-Identitätslogik und dem Gesellschaftlich-Geschichtlichen? Die Schemata der Trennung und der Vereinigung setzen voraus, empfehlen und implizieren das λέγειν: „Λέγειν: unterscheiden/ auswählen/aufstellen/zusammenstellen/zählen/sagen; zugleich Bedingung und Schöpfung der Gesellschaft, vom Bedingten geschaffene Bedingung.“⁴⁰⁰ Jede Gesellschaft unterscheidet, stellt zusammen, zählt, sagt, verleiht den Objekten (Wesen, natürlichen Elementen) Eigenschaften, gibt ihnen Namen, entdeckt die Beziehungen zwischen ihnen und ordnet sie in Mengen ein. Die Gesellschaft kann nicht als Gesellschaft existieren, wenn sie sich nicht auf wohlunterschiedene und bestimmte Objekte bezieht. Die Mengen-Identitätslogik durchläuft also jede Facette des Lebens, weil es ohne sie, laut Castoriadis, keine Gesellschaft geben kann, da das kollektive Handeln und Vorstellen ohne die Instituierung des λέγειν unmöglich ist.

Aber die Mengen-Identitätslogik ist keine willkürliche Schöpfung. Zuvor wurden die Voraussetzungen der Mengentheorie erwähnt, die gleichzeitig Voraussetzungen der Mengen-Identitätslogik sind, d. h. die Voraussetzung, dass die Begriffe eine Trennung und eine Vereinigung zulassen. Diese Voraussetzungen also stellen nicht nur die Grenzen, sondern auch die Kraft der Mengen-Identitätslogik dar. Es soll klar sein, dass die Mengen-Identitätslogik ihre Kraft erhält, weil sie an eine Schicht der natürlichen Realität oder, noch allgemeiner gesagt, sich an eine Dimension des Seins anlehnt. Es gibt eine mengenartige Dimension des Seins, die Castoriadis betont, und aus der er die Wirksamkeit und die Notwendigkeit der Mengen-Identitätslogik zieht. Das Für-sich, wie schon erwähnt, schöpft eine Eigenwelt mit Nutzung der Mengen-Identitätslogik; dies wäre jedoch unmöglich, wenn die Welt eine solche Organisation nicht zulassen würde. Castoriadis formuliert

es folgendermaßen: *„An sich gibt es eine Schicht des ganzen Seins, das mengenidentitätslogisch organisiert ist (unter der Mindestvoraussetzung, dass diese Schicht für eine solche Organisation angeboten werden kann).“*⁴⁰¹ Wenn nicht über ein beliebiges Seiendes für sich, sondern über die Gesellschaft gesprochen wird, wie es hier der Fall ist, wird ersichtlich, dass die Mengen-Identitätslogik die funktionelle - instrumentale Notwendigkeit der gesellschaftlichen Instituierung zum Ausdruck bringt. In den vorangegangenen Absätzen wurde untersucht, aus welchem Grunde die Institution auf die Instrumentalität weder zurückgeführt noch ausgeschöpft wird, wobei man jetzt bemerken kann, aus welchem Grunde diese Dimension für Castoriadis notwendig und möglich ist. Die Instituierung der Gesellschaft in der castoriadissschen Anschauung ist eine ontologische Schöpfung, die sich teilweise an einen Teil des Existierenden anlehnt. Dieser Teil des Existierenden lässt unzählige Verarbeitungen zu, was dazu führt, eine unbegrenzte Anzahl von wohlunterschiedenen und bestimmten Elementen zu bilden. *„Eben diese feste und stabile Organisation desjenigen Teils der Welt, der der Organisation des Menschen als eines bloßen Lebewesens entspricht, ist das, was ich die primäre natürliche Schicht nenne, an die sich die Institution der Gesellschaft anlehnt und die sie weder einfach ignorieren noch irgendwie gewaltsam beeinflussen kann. (Für einen Meta-Beobachter, etwa einen Menschen, der die Theorie dieses Sachverhalts geben möchte, stellen sich die beiden einander entsprechenden Organisationen natürlich als die komplementären Teile ein und desselben Systems dar.)“*⁴⁰²

Jetzt wird ein weiteres Seiendes Für-sich (*ov δι' εαυτόν*) untersucht, das Lebende. Die Stabilität und die Organisationsfähigkeit der natürlichen Realität werden von der Existenz des Lebenden vorausgesetzt, aber auch herbeigeführt. Das Lebende kann nicht überleben, ohne eine Eigenwelt zu schöpfen, nämlich, ohne Elemente des Existierenden zu trennen und sie in Beziehung zueinander zu bringen. Das Lebende lehnt sich an die mengenidentitätslogische Dimension an, nämlich an die Organisationsfähigkeit des

401 XA, S. 322

402 GII S. 392

Soseins der Natur, um sich als Lebendes zu entwickeln. Es schöpft sich selbst als Lebendes, indem es neue Figuren und Realitätsschichten in einem Zusammenschluss schöpft, da diese Figuren und Realitäten – mit anderen Worten die Eigenwelt des Lebenden – nur für das Lebende einen Sinn ergeben. *„Daher existiert für uns Menschen, als einfache Lebende, das polarisierte Licht nicht (obwohl es für Bienen oder Meeresschildkröten sehr wichtig ist), genauso wenig wie Radiowellen für irdische Lebende existieren.“*⁴⁰³ Die Schöpfung der Eigenwelt findet nur ein einziges Mal für jede Art statt und ist von ihrer Funktionalität abhängig. Die Möglichkeit dieser Schöpfung, nämlich die einfache Existenz des Lebenden, bedeutet die Existenz der primären physischen Schicht und das Auftauchen neuer Formen, die nicht auf sie zurückgeführt werden. Dementsprechend wird die Gesellschaft instituiert und schöpft eine Eigenwelt, indem sie sich an die primäre physische Schicht anlehnt. Laut Castoriadis bedeutet „anlehnen“ jedoch nicht, dass die Gesellschaft auf die primäre natürliche Schicht zurückzuführen ist oder dass sie sie widerspiegelt, sondern dass sie sie zwangsläufig in Betracht zieht. Die Folge dieser Anlehnung ist, dass die Gesellschaft eine mengen-identitätslogische Dimension hat, nämlich die Funktionalität der Institutionen; diese Dimension jedoch wird auch von der jeweiligen imaginären Dimension festgelegt. Castoriadis betont, dass die Schöpfung der Eigenwelt im Falle der Gesellschaft einen radikalen Unterschied zur Eigenwelt des Lebenden aufweist, da die Instituierung der Gesellschaft stets Instituierung der gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen ist. Die mengen-identitätslogische Dimension, so wie sie von jeder Gesellschaft instituiert wird, ist von Anfang an vom Magma der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen erfüllt. *„In dieser Welt muss die primäre natürliche Schicht stets einen Platz finden, und zwar einen wichtigen Platz. Sein und Sosein dieser Schicht sind (für den Menschen als Lebewesen) eine Existenzbedingung der Gesellschaft. Andererseits wird diese Schicht auch niemals*

⁴⁰³

XA, S. 350

unverändert übernommen, was auch gar nicht möglich wäre. Was ihr zugehört, wird ins und vom gesellschaftlich instituierten Bedeutungsmagma aufgenommen und dabei ontologisch umgewandelt.“⁴⁰⁴ Wenn aber die Mengen-Identitätslogik von vornherein von den gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen erfüllt ist und außerdem sich selbst voraussetzt, wie kann man dann über sie eine Meinung äußern? Castoriadis probiert ein Manöver und versucht die Mengen-Identitätslogik aufzuklären, indem er auf jede Begründungsidee verzichtet und erkennt, dass jede Aufklärung der Mengen-Identitätslogik unweigerlich sie selbst beinhaltet. Sie beinhaltet sie bis zu dem Grad, dass die Sprache selbst eine sehr starke mengen-identitätslogische Dimension aufweist. Somit scheint die Bildung einer Theorie über die Mengen-Identitätslogik und der Instituierung des λέγειν in der castoriadischen Perspektive unmöglich zu sein. Ist dies tatsächlich der Fall? Man sollte untersuchen, wie Castoriadis das λέγειν wahrnimmt.

Nach Castoriadis ist das Grundmerkmal von λέγειν die Bezeichnung. Die Bezeichnung enthält von Anfang an die Begriffe der Bestimmtheit, der Identität und des Unterschiedes, jedoch wird die Beziehung zwischen dem Zeichen und dem, was es vertritt, nicht von diesen Begriffen wiederhergestellt. Laut Castoriadis schließt die überlieferte Ontologie die Möglichkeit aus, über die Repräsentation zu reflektieren, da die Repräsentation weder „logische“ Beziehung noch „wahre“ Beziehung ist. *„Nichts in der Kritik der reinen Vernunft oder sonst wo in der Philosophie von ihren Anfängen bis heute erlaubt es oder rechtfertigt es, zwischen einer Ellipse und dem Buchstaben O, einer Strecke und dem Buchstaben I einen Unterschied zu machen.“*⁴⁰⁵ Die Repräsentation ist Institution und das Zeichen imaginäre Schöpfung der anonymen Kollektivität: *„Sprechen, in den Zeichen sein, heißt buchstäblich: in dem, was ist, sehen, was dort absolut nicht ist.“*⁴⁰⁶ Die Instituierung des Zeichens bzw. des λέγειν, enthält das, was Castoriadis Operationsschema

⁴⁰⁴ GII, S. 395

⁴⁰⁵ GII, S. 422

⁴⁰⁶ GII, S. 414

Wertsein/Werthaben für, nennt. Das Schema des Wertsein/Werthaben für hat zwei miteinander verbundene Dimensionen: a) die Äquivalenz, d. h. etwas hat den gleichen Wert und b) den Zweck bzw. das Wertsein zu diesem Zweck. Die Relation des λέγειν und der Redner wird vom Schema des Wertsein/Werthaben festgelegt. Die Instituierung des λέγειν ist die Durchsetzung der Äquivalenz der Zeichen für alle sprechenden Subjekte eines Ortes des λέγειν. Laut Castoriadis kann im überlieferten Denken nichts anderes wert sein als das Wohlunterschiedene und Bestimmte; mit anderen Worten: Etwas ist, weil es als Etwas Wert hat. Castoriadis dreht diese Stellung um und behauptet, dass das λέγειν *ist* und es *sein darf*, indem es Wert verleiht. Auf diese Weise erhofft er sich, die Relation zwischen λέγειν und Philosophie neu anzugehen. Das λέγειν ist weder neutral noch rational, sondern nicht zurückführbar und fundamental. Durch das λέγειν und dank diesem existiert das Bestimmte und das Rationale. In der castoriadischen Auffassung entspricht das λέγειν nicht nur der mengen-identitätslogischen Dimension, sondern auch dem gesellschaftlichen Vorstellen. Jetzt wird ersichtlich, aus welchem Grunde es in diesem Rahmen keine Theorie des λέγειν geben kann. Für Castoriadis ist nämlich die Bedeutung eines Wortes „*ein Bündel von Verweisungen, die von einem Term ausstrahlen.*“⁴⁰⁷ Die sprachliche Bedeutung führt zu den Vorstellungen der Individuen bzw. zu den gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen. Aus diesem Grunde bedeuten die Wörter nicht lediglich bestimmte „Objekte“. Daher ist ein rationalistischer Ansatz der Sprache als System bestimmter Wortelemente unfruchtbar. Ein Wort hat nie nur eine Bedeutung, die völlig klargestellt wird, da die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen, auf die es sich eigentlich bezieht, mengen-identitätslogisch nicht ausgeschöpft werden können. „*Die Idee, dass es eine vollständige Analyse der sprachlichen Ausdrücke geben könnte, kommt der Existenzbehauptung eines absoluten*

Wissens gleich.“ ⁴⁰⁸ Die Sprache funktioniert, aus der castoriadis'schen Perspektive betrachtet, stets gleichzeitig als Code und als *φάρτις*. Diese zwei Dimensionen der Sprache sind zwangsläufig untrennbar. Man verfügt immer über die Möglichkeit, die Sprache als eine Menge bestimmter und wohlunterschiedener Begriffe (Wörter und Bedeutungen) zu betrachten und zu benutzen. Die Sprache erlaubt aber gleichzeitig – und in einem Sinne ist sie genau das – die Schöpfung neuer Begriffe, neuer Definitionen und Relationen unter den älteren. Diese Möglichkeit liegt genau an dieser Unbestimmtheit der älteren Begriffe und der Relationen unter sich. Um es auf den Punkt zu bringen : *„Die Sprache ist etwas völlig anderes als nur die Funktionalität der Kommunikation. Hier unterscheide ich mich radikal von Habermas. Wenn es sich zwischen den Menschen um Kommunikation handelte, hätten sie einen Informatikcode fabriziert, der es den Automaten ermöglicht, miteinander zu kommunizieren. Das haben die Menschen nicht getan, sondern sie haben eine Sprache im strengen Sinne des Wortes geschöpft, in der man vom Standpunkt eines Computers vollkommen dumme Dinge sagen kann wie z. B. "In der Nacht des Absoluten sind alle Kübe schwarz" oder "Rose, reiner Widerspruch, Lust niemand's Schlaf zu sein". Was heißt das? Das heißt gar nichts. Was teilt man mit? Man teilt nichts mit, sondern man ersinnt sprachliche Formen vermöge der Einbildungskraft.“* ⁴⁰⁹

Dementsprechend verkörpert das *τεύχειν* die mengen-identitätslogische Dimension des gesellschaftlichen Handelns. Castoriadis definiert das *τεύχειν* als *„zusammenstellen/ zurichten/ herstellen/ aufbauen, also etwas ausgehend von ... auf eine ... angemessene Weise im Blick auf ... sein lassen. Von τεύχειν leitet sich techné und davon wiederum Technik her, in welcher aber nur sekundäre und abgeleitete Momente des τεύχειν zum Ausdruck kommen.“* ⁴¹⁰ Das *τεύχειν* setzt auch die Bedeutungen der Bestimmtheit, des Unterschieds und der Identität voraus und fügt eine zusätzliche Teilung hinzu. Das *λέγειν* gründet das Sein / Nicht-Sein und das

⁴⁰⁸ GII, S. 578

⁴⁰⁹ Rötzer Florian, Französische Philosophen im Gespräch, Boer Verlag, 1987, S.52

⁴¹⁰ GII, S. 435

Wertsein, während das τεύχειν auch die Teilung möglich / unmöglich mit einschließt. Laut Castoriadis verweisen λέγειν und τεύχειν aufeinander und implizieren sich zirkulär. Aber das Hauptmerkmal des τεύχειν, die Instrumentalität oder die Finalitätsbeziehung, erscheint beim λέγειν nicht. Die Finalität andererseits ist nicht rational, bezieht sich aber auf das Magma der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen der jeweiligen Gesellschaft. Castoriadis reflektiert über das λέγειν sowie das τεύχειν als Institution, wobei er gleichzeitig behauptet, dass jede Instituierung das λέγειν und das τεύχειν voraussetzt. *„Die Gesellschaft muss sich herstellen und sich aussprechen, um herstellen und sprechen zu können. Dieses Sich-Herstellen und Sich-Sagen ist das Werk des radikalen Imaginären als instituierender Gesellschaft.“*⁴¹¹ Kann es aber sein, dass Castoriadis sich auf diese Weise in einen Teufelskreis einsperrt? Wie lässt sich die Entstehung der Instituierung im castoriadischen Rahmen denken?

4. Schöpfung, Magma und Autonomie

„Die gegenwärtige philosophische und wissenschaftliche Situation verlangt – als unmittelbare Folge der Erkenntnistätigkeit der letzten fünfundsiebzig Jahre – dringend nach einer Reflexion der Seinsart und Organisationslogik jener neuen Objekte (wie Elementarteilchen und kosmisches Feld, Selbstorganisation des Lebenden, Unbewusstes und Gesellschaftlich-Geschichtliches), die in verschiedener Weise, aber mit dem gleichen Nachdruck sämtlich die überkommene Logik und Ontologie gründlich in Frage stellen.“⁴¹²

Die Frage der Instituierung und des Gesellschaftlich-Geschichtlichen im Allgemeinen, die Selbstorganisation des Lebenden sowie die Seinsart des Psychischen verursachen, wie schon erwähnt, tiefe Brüche in der Mengen-Identitätslogik und erfordern eine neue Denkweise, da sie eine unterschiedliche Seinsart erscheinen lassen. Castoriadis hat die Grenzen und die Annahmen von dem skizziert, was er überkommenes Denken nennt – ein Denken, in dem das Sein etwas Bestimmtes bedeutet – und reflektiert über die Möglichkeit einer alternativen Anschauung des Seins als Schöpfung. Meine These ist, dass der Begriff der Schöpfung so eine zentrale Stelle im castoriadischen Denken hat, dass man behaupten könnte, die castoriadische Philosophie sei eine Schöpfungsphilosophie.⁴¹³

Zunächst aber möchte ich klarstellen, dass die castoriadische Bedeutung der Schöpfung nichts mit der christlichen Weltanschauung zu tun hat. Die Schöpfung in der christlichen Theologie ist nicht vom ex nihilo Auftauchen der Seienden geprägt, sondern bezieht sich auf die Schöpfung der Lebewesen und des Universums von einem Gott, der aus Liebe handelt. Dieser Gott verkörpert das wahre Sein im Gegensatz zum abgenutzten Sein der materiellen Welt. Das wahre Sein kennzeichnet sich durch die

⁴¹² ΦΘΚ, S. 475 / GII S. 559

⁴¹³ Siehe die Texte von Fabio Ciaramelli „Le cercle de la creation“ und von Mihaly Vajda „La philosophie de la creation absolue“ im Band Autonomie et autotransformation de la société, La philosophie militante de Cornelius Castoriadis, Droz, Genf, 1989.

Unzerstörbarkeit und das zeitlich Unveränderliche. In der christlichen Weltanschauung sowie in der überlieferten Ontologie werden Seiende, Bestimmung, Identität und zeitlich Unveränderliches dem Nichts, der Verschiedenheit und der Veränderung entgegengestellt. Die Erscheinung eines neuen Wesens unterliegt dem Kausalitätsprinzip, da alles von einem anderen Lebewesen stammt (entweder als Material oder als Imitierung eines Modells) und beim ersten Schöpfungsakt von Gott endet. So beschreibt Platon in *Timaios* [29b, 39e und 49a] einen Schöpfer, der nicht etwas aus dem Nichts schöpft, sondern das existierende materielle Chaos auf der Grundlage eines ewigen Vorbilds organisiert. Die Schöpfung im platonischen Werk wird als Imitierung eines Beispiels verstanden und komplett davon bestimmt. In diesem Sinne kann nicht etwas geschaffen werden, das nicht von vornherein von einem zeitlosen und vollständigen Jenseits festgelegt ist. Selbstverständlich ist die Bedeutung der Schöpfung in der christlichen Theologie komplizierter als in der platonischen, da Gott kein vorexistierendes Material neu zusammensetzt, sondern mit einem freien Akt die Lebewesen schöpft und gleichzeitig ihre Essenz setzt. Zusätzlich untersucht die christliche Theologie die Relation zwischen Zeit und Schöpfung sowie die Grenzen der Schöpfung. Trotz alledem setzt die christliche Schöpfung einen Gott voraus und zwar einen Gott, der keine Möglichkeit hat, nicht zu existieren, und der gezwungen ist, das zu sein, was er ist.⁴¹⁴ Der christliche Gott sowie das Universum als seine Schöpfung gehorchen den Prinzipien der Bestimmtheit und der Identität, die die Wahrheit des Seins bilden. Das Universum ist im Prinzip vollständig und die Schöpfung neuer Wesen ist unmöglich. Daher ist die menschliche Kreativität nichts weiter als eine Imitierung der Natur.

Bezüglich der überlieferten Ontologie ist die Situation ähnlich. Castoriadis, wie schon erwähnt, behauptet, dass die Frage der Schöpfung

⁴¹⁴ Gott hat keine Wahl, nicht gutmütig zu sein.

nicht gestellt werden kann, ohne die Begriffe der Bestimmtheit und der Identität (nämlich die Mengen-Identitätslogik) zu bezweifeln.⁴¹⁵ Daher wird die Schöpfung in der überlieferten Ontologie als Produktion oder Umsetzung eines Potentiellen und das Lebewesen als eine mengen-identitätslogische Organisation betrachtet. Im Gegensatz dazu definiert Castoriadis die Schöpfung als Auftauchen neuer Wesen, im Unterschied zur Produktion.⁴¹⁶ Obwohl die Produktion der Mengen-Identitätslogik gehorcht, geht die Schöpfung darüber hinaus und bleibt im Wesentlichen unbestimmt. Außerdem findet die Schöpfung in ihrer castoriadissschen Auffassung *ex nihilo* statt, was für die überlieferte Philosophie unvorstellbar wäre, in der es heißt: *ex nihilo, nihil fit*. Ich möchte betonen, dass für Castoriadis *ex nihilo* bedeutet, dass es nicht auf das Vorexistierende zurückzuführen ist und nicht, dass es *cum nihilo* oder *in nihilo* stattfindet. Die Schöpfung lehnt sich an das Existierende an, das ihr aber nicht ihre Geschöpfe diktiert. Es handelt sich um eine Schöpfung unter konkreten Grenzbedingungen, ist jedoch trotzdem eine Schöpfung *ex nihilo*. Ein Beispiel könnte eventuell die scheinbar widersprüchliche Stellung von Castoriadis beleuchten. Jeder, der ein Gedicht schreiben will, muss das Alphabet seiner Sprache benutzen. Dies stellt eine Grenzbedingung dar. Das Werk jedoch bzw. das Gedicht, obwohl es aus Buchstaben gebildet ist (d. h. es wurde nicht *cum nihilo* oder *in nihilo* geschöpft), wird nicht auf sie zurückgeführt oder von ihnen ausgeschöpft. Castoriadis betont die *ex nihilo* Schöpfung, um das Auftauchen des anderen Wesens bzw. des absoluten Prototyps zu unterstreichen. Wichtig ist außerdem, dass, wenn Castoriadis über Schöpfung spricht, er das Auftauchen neuer Wesen meint, unabhängig davon, ob sie menschliche Schöpfungen sind, wie z. B. ein Gedicht, eine Institution, eine wissenschaftliche Theorie oder die Erscheinung eines Lebewesens. Er definiert das Auftauchen neuer Wesen als

⁴¹⁵ GII, S 299 und XA, S. 306- 307

⁴¹⁶ Der Unterschied zwischen Schöpfung und Produktion liegt in der Unterscheidung zwischen Unterschied und Andersheit, die vorhin untersucht wurde. Bei der Schöpfung tauchen also andere, bei der Produktion unterschiedliche Wesen auf.

Schöpfung und versucht dadurch, die überlieferte Philosophie, die das Unveränderliche und das Bestimmte als Zentralkategorien hat, zu überschreiten. Auf dem Unveränderlichen und dem Bestimmten basiert jedoch die überlieferte Anschauung der Wahrheit und heteronome Instituierung der Gesellschaft.

Meine These besagt, dass es in diesem Rahmen möglich ist, eine Relation zwischen Castoriadis' ontologischen Ansichten und dem Autonomieentwurf festzustellen. Der Übergang von der Ontologie zur politischen Aktivität, die auf die ausdrücklich selbstinstituierende Gesellschaft abzielt, wird durch die Entdeckung des Radikal-Imaginären als *vis formandi* durchgeführt, das in der überlieferten Philosophie unsichtbar blieb. Castoriadis sichert die Auftauchmöglichkeit neuer Wesen durch das Radikal-Imaginäre bzw. durch die menschliche schöpferische Fähigkeit, indem er das Sein als Abgrund betrachtet. Daher taucht der Autonomieentwurf als Schöpfung des gesellschaftlich - Imaginären auf und kann vom menschlichen Handeln erfüllt werden. Man darf nicht vergessen, dass für Castoriadis Zeit und Schöpfung bzw. Auftauchen neuer Wesen ohne einander unbegreifbar sind. Das Sein existiert nicht lediglich in der Zeit, sondern ist, wie schon erwähnt, die Zeit selbst. Mit Castoriadis' eigenen Worten: *„Die Zeit ist der Überschuss des Seins gegenüber sich selbst, durch das das Sein stets im Wesentlichen Sein-zu ist.“*⁴¹⁷ In diesem Sein-zum taucht das Radikal-Imaginäre als *„Andersheit und als beständiger Ursprung von Anderswerden auf. Dieses Imaginäre gestaltet (sich) und ist als (sich) gestaltende Schöpfung von ‚Bildern‘, die das, was sie sind, und so, wie sie sind, Gestaltungen und Vergegenwärtigungen von Bedeutungen oder von Sinn sind.“*⁴¹⁸ Castoriadis betont, dass das Sein nichts anderes sein kann als Schöpfung, denn sonst existiert keine Zeit. Die Schöpfung jedoch als Werk des Radikal-Imaginären stellt, erstens, die Seinsart des Gesellschaftlich-Geschichtlichen als gesellschaftlich- Imaginäres und zweitens, die Seinsart des Psychischen als

⁴¹⁷ XA, S.288

⁴¹⁸ GII S. 603

radikale Imagination dar. Die Tatsache, dass das Sein nie vollständig bestimmt ist, bedeutet, dass es nicht als Systemart betrachtet werden kann; was aber nicht heißt, und ich möchte dies unterstreichen, dass es die stets teilweise mengen-identitätslogische Organisation ausschließt.⁴¹⁹ Obwohl das Sein für Castoriadis ein Abgrund ist, berücksichtigt er trotzdem die aufeinander folgenden Schichten, die eine mengen-identitätslogische Organisation zulassen. Diese besondere Art des Seins heißt, wie schon erwähnt, Magma. Auch auf das Risiko hin, anstrengend zu erscheinen, wiederhole ich hier die castoriadische Definition des Magmas: *„Ein Magma ist etwas, dem sich mengenlogische Organisationen unbegrenzt entnehmen lassen (oder: worin sich solche Organisationen unbegrenzt konstruieren lassen), das sich aber niemals durch eine endliche oder unendliche Folge mengentheoretischer Zusammenfassungen (ideell) zurückgewinnen lässt.“*⁴²⁰

Castoriadis also stellt den Begriff des Magmas der Auffassung des Seins als Bestimmtheit gegenüber. Ich werde nun diese Definition aufmerksamer untersuchen. Zu allererst muss gesagt werden, dass die Tatsache, dass sich in einem Magma mengenlogische Organisationen unbegrenzt entnehmen lassen, für Castoriadis, die Existenzmöglichkeit wissenschaftlichen Wissens sichert; dieses Wissen aber schöpft das Existierende nie aus. Dies geschieht, weil vom Magma nicht nur eine (quantitativ) undefinierbare Anzahl mengen-identitätslogischer Organisationen entnommen wird, sondern auch eine (qualitativ) undefinierbare Vielfalt an unterschiedlichen Figuren bzw. anderen Magmen, da Castoriadis behauptet, dass alles, was existiert, entweder als Magma oder als Menge erscheint. Obwohl es möglich ist, Magmen im Magma festzustellen, bedeutet dies nicht, dass das Anfangsmagma sich mengen-identitätslogisch als Magma von Magmen neu bildet. Wie schon erwähnt, wird die Seele beispielsweise von Castoriadis als repräsentativer Fluss definiert.

⁴¹⁹ Die Mengenidentitätslogik in der Instituierung der Gesellschaft äußert sich beim λέγειν und τεύχειν, die die instrumentale Dimension des gesellschaftlichen Vorstellens/Handelns darstellen. Das λέγειν und das τεύχειν sind offensichtlich Schöpfungen des gesellschaftlich - Imaginären.

⁴²⁰ GII S. 565

Obwohl jede Vorstellung als Magma existiert, bedeutet dies nicht, dass die Seele als Magma hergestellt werden kann, das von verschiedenen Magmen gebildet wird, die wiederum in festgelegten Beziehungen zueinander stehen. Das gleiche gilt auch für das Magma der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen, das eine Gesellschaft bildet und zusammenhält. Die Gesellschaft kann nicht durch Einzelmagmen, wie z. B. die imaginären Bedeutungen der Wirtschaft, der Religion oder der Familie, neu gebildet werden, da es den Schemata der Trennung, des Nicht-Widerspruchs und des Ausschlusses eines Dritten an Bedeutung in den „Relationen“ zwischen den Magmen mangelt. Schließlich kann sich nicht einmal die mengen-identitätslogische Aktivität mengen-identitätslogisch vollständig neu bilden, da sie aus dem instituierten Magma der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen hervorgeht.⁴²¹ Andererseits impliziert jedes Magma instituiertes gesellschaftlich - imaginärer Bedeutungen die Mengen-Identitätslogik, ohne sich jemals in ihnen auszuschöpfen.

Ich möchte darauf hinweisen, dass Castoriadis die gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen nicht als gesellschaftliche Vorstellungen wahrnimmt. Die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen überschreiten alles, was die Individuen oder die Gesellschaft als Ganzes denken oder darstellen. Die Existenz der gesellschaftlichen Vorstellungen und die Sozialisierung der Individuen gehen aus den gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen hervor, die die für das überlieferte Denken unerklärbare Kohäsion der Gesellschaft sichern, während sie gleichzeitig das Handeln und das Vorstellen auf diejenigen richten, in denen und durch die sie sich verändern. Außerdem muss ich betonen, dass Castoriadis es vermeidet, die gesellschaftlich- imaginären Bedeutungen mit einem Trägersubjekt in Beziehung zu bringen, weil er sie, im Gegensatz zu Weber, nicht für Idealtypen hält, da jede Bedeutung auf eine

⁴²¹ Die Tatsache, dass die Mathematik nicht formalisiert werden kann, wie in Gödels Theorie der Unvollständigkeit erwiesen, beweist dem mengen-identitätslogischen Raum seine Unfähigkeit, sich neu zu bilden.

undefinierbare Anzahl anderer Bedeutungen weiterleitet. „*Wir dürfen uns die Welt der gesellschaftlichen Bedeutungen also weder als ein irreales Doppel einer Welt denken noch als anderen Namen für ein hierarchisches System von ‚Begriffen‘; sie besteht auch nicht aus dem, was sich von den individuellen Vorstellungen ‚ausdrücken lässt‘; und sie ist nicht das ‚objektive‘ (entgegen-stehende) Korrelat, das für die subjektiven Noesen postuliert werden muss. Schließlich dürfen wir sie uns auch nicht als ein System von Beziehungen denken, die zu den fertigen Subjekten und Objekten noch hinzukämen und die je nach dem historischen Kontext deren Eigenschaften, Wirkungen oder Verhaltensweisen abwandeln.*“⁴²² Die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen sind Magmen und werden daher weder wohlunterschieden noch bestimmt, sondern lediglich festgestellt. Sie stellen gesellschaftlich - geschichtliche Schöpfungen dar, die „*die Dinge dazu bringen, als solche Dinge zu sein bzw. das zu sein, was von der Bedeutung vorgeschrieben wird, die auf untrennbare Weise Existenzprinzip, Denkprinzip, Wertprinzip und Aktivitätsprinzip ist*“⁴²³.

In diesem Sinne ist die Gesellschaft für Castoriadis eine Selbstschöpfung, die sich als Selbstinstituierung eines Magmas gesellschaftlich imaginärer Bedeutungen äußert und sich als Selbstveränderung bzw. als Geschichte entfaltet. Die Instituierung der Gesellschaft verleiht der Welt einen Sinn, mit dem Ziel, den Abgrund zu verhüllen, aus und in dem die menschliche Spezies als Psyche und als Gesellschaft auftaucht. Die Psyche als Vorstellungs-/ Gefühls-/ Absichtsfluss repräsentiert den Bruch mit dem einfachen Lebewesen, das wiederum einen Bruch mit der natürlichen Welt als Schöpfung repräsentiert. Als Seiendes für sich führt sie alles auf sich zurück, erlebt es aber als Sinn auf eine absolute Art, die die Art des Lebewesens überschreitet. Die Psyche als radikale Imagination sehnt sich nach einem Sinn, weil sie ohne ihn den Aufbruch des >Urzustandes< nicht überleben kann. Aber der ersehnte Sinn ist weder lediglich funktionell noch kann er von ihr selbst geschaffen werden. Gleichzeitig und untrennbar von der Psyche

⁴²² GII S. 601-602

⁴²³ XA, S.277

tauchen daher als Werke des gesellschaftlich - Imaginären die Institution und die Gesellschaft auf, durch die die Psyche überlebt, indem sie die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen, die ihr einen Sinn anbieten, sublimiert.⁴²⁴ Die Gesellschaft und die Institution sind ihrerseits Brüche und ex nihilo Selbstschöpfungen.

Die Gesellschaft aber taucht als heteronome Gesellschaft auf und in der überwältigenden Mehrheit der Fälle bleibt sie das auch. Heteronom nennt Castoriadis die Gesellschaft, in der die Instituierung, die auf die Verhüllung des Abgrundes abzielt, ausdrücklich nicht als solche von der Gesellschaft selbst anerkannt wird. Aber die Instituierung der Gesellschaft erreicht nie die vollständige Verhüllung des Abgrundes. Die Selbstentfremdung der Gesellschaft bzw. die Erblindung gegenüber ihrer Selbstinstituierung ist nie vollständig. Die Frage nach der Geburt und dem Ziel der Gesellschaft sowie die Frage nach dem Sinn der Welt tauchen unvermeidlich auf, werden aber stets durch mythische Erzählungen oder durch Religion verborgen, bis sie geistig unbegreifbar und seelisch unerträglich werden. Castoriadis formuliert es folgendermaßen: *„Die Essenz der heteronomen Instituierung der Gesellschaft und der Religion ist die gleiche. Beide zielen mit den gleichen Mitteln auf dasselbe ab. Sie bezwecken nicht nur die Organisation der Gesellschaft. Sie haben das Ziel, dem Sein, der Welt, der Gesellschaft und sogar der Bedeutung selbst eine Bedeutung zu verleihen. Sie sollen das Chaos verkleiden und zwar das Chaos, das die Gesellschaft selbst ist. Sie verkleiden es, indem sie es durch seine Vorstellung/ Verhüllung trügerisch wieder erkennen und indem sie ein Bild, eine Figur, ein Abbild von ihm geben.“*⁴²⁵

In diesem Rahmen stellt die autonome Gesellschaft für Castoriadis einen Bruch und eine kognitive Öffnung dar. Die altgriechische Demokratie ist diejenige, die den ersten Bruch der Heteronomie in der Geschichte der Menschheit repräsentiert und eine ontologische Schöpfung darstellt, die die

⁴²⁴ Die ontologische Bedeutung der Sublimierung liegt in der Tatsache, dass das Sein im Endeffekt innerhalb der und durch die Instituierung *bemerkbar/begreiflich* wird.

⁴²⁵ XA, S. 285

funktionalistischen und physikalistischen Erklärungen überschreitet. Ich möchte nun bezüglich der Entstehung der Demokratie im antiken Griechenland auf drei vorherrschende Ansichtspunkte, die Castoriadis kritisiert, hinweisen und zwar: a) die geographische Struktur, b) die Produktionsverhältnisse und besonders die Existenz der Sklaverei und c) die Phalanx der Hopliten.

In Bezug auf Punkt a) kann man Castoriadis zustimmen und entgegen, dass die geomorphologischen Merkmale des hellenischen Raumes nicht von allein die Schöpfung einer demokratischen Stadt garantieren. Erstens, weil auch, wenn sie die Schöpfung autonomer Gemeinden bedeutete, würde dies nicht der Gründung einer demokratischen Regierungsform gleichkommen. Castoriadis erwähnt das Beispiel der phönizischen Städte, die nie demokratisch waren, und den Fall von Deutschland bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, das in unabhängigen Ländern geteilt blieb, obwohl die geomorphologischen Merkmale die Gründung einer einheitlichen staatlichen Existenz begünstigten.⁴²⁶ Zweitens, die Geomorphologie des hellenischen Raumes blieb in den letzten zehntausend Jahren eigentlich unverändert; trotzdem erschienen weder vor noch nach der Zeit zwischen dem siebten und dem vierten Jahrhundert demokratische Städte.

Bezüglich der Sklaverei und ihrer Betrachtung als Produktionsgrundlage vertritt Castoriadis die Meinung, dass sie weder eine notwendige noch eine fähige Bedingung ist, denn: a) Der Beitrag der Sklaverei während der Schöpfung der demokratischen Regierungsform war gering aufgrund der begrenzten Anzahl im Vergleich zur gesamten arbeitenden Bevölkerung. Vom Anfang der Kämpfe der Stadt gegen die Oligarchie und die Aristokratie bis zur Einführung der demokratischen Reformen von Kleantes, sogar während des goldenen fünften Jahrhunderts, ist die Produktionsgrundlage der Stadt nicht die Sklaverei, sondern es sind die

⁴²⁶ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Εκδόσεις Ύψιλον, 1986, S. 15-16

unabhängigen Kleinproduzenten (Landwirte, Handwerker und Händler).⁴²⁷ b) Die Sklaverei existierte in allen asiatischen und nordafrikanischen Ländern; trotzdem gab es nur wenige demokratische Städte.

Schließlich in Bezug auf Punkt c) behauptet Castoriadis, dass die berühmte Phalanx der Hopliten als Quelle der demokratischen Regierungsform die imaginäre Bedeutung der Gleichheit voraussetzt und in diesem Sinne sie selbst eine politische Schöpfung der auftauchenden Demokratie darstellt. Die Phalanx an sich ist keine technologische Erfindung – die Ausrüstung der teilnehmenden Krieger ist mit der der Gladiatoren des homerischen Epos gleich – sondern eine erste Anwendung der Bürgergleichheit als Kriegergleichheit. Der Versuch, die Demokratie auf die Schöpfung der Phalanx zurückzuführen, wird noch zweifelhafter, wenn man darüber nachdenkt, dass sowohl die Spartaner als auch die Makedonier von Philipp und von Alexander dem Großen über eine Phalanx verfügten.

Meiner Ansicht nach verleiht Castoriadis dem griechischen Kolonialismus zu Recht große Bedeutung und stellt so in den Kolonien vage Anzeichen für die demokratische Entwicklung der Stadt fest. Obwohl es Kolonien gab, die von anderen Völkern gegründet wurden, weist Castoriadis auf einen besonderen Unterschied hin. Die griechischen Kolonien sind nicht lediglich sozialpolitische Kopien der Metropolen, aus denen sie stammen, sondern erlassen in vielen Fällen selbst neue Gesetze und wählen kritisch unter den älteren. Außerdem betont er die Tatsache, dass unter den *οικισται* bzw. den Koloniegründern keine Könige oder Aristokraten waren.

Im Unterschied zu den vorher genannten funktionalistischen und physikalistischen Interpretationen versucht Castoriadis, die altgriechische Demokratie als Instituierung eines Magmas imaginärer Bedeutungen aufzuklären und spürt den Anfang dieses Magmas in der Mythologie, in Homer, Hesiodos und Anaximandros auf. Diese imaginären Bedeutungen

⁴²⁷ Bezüglich der Produktionsgrundlage der griechischen Städte übernimmt Castoriadis die Ansicht von Marx, der den unabhängigen Kleinproduzenten die Macht zuschreibt und nicht der Sklaverei.

bilden die griechische Anschauung der Welt und des Menschen, in der zunächst die griechische Stadt und danach die Demokratie als gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfungen auftauchen werden. Castoriadis stellt das Chaos in Hesiodos' *Theogonie* als eine der zentralen imaginären Bedeutungen der altgriechischen Welt dar. Hesiodos betrachtet das Chaos⁴²⁸ als den Anfang von allem bzw. die absolute Leere [Theogonie 116]. Aber auch nach der Welterschöpfung bleibt das Universum im Wesentlichen ein Chaos im modernen Sinne des Wortes. Es bleibt weiterhin undefinierbar und unordentlich, da hinter der scheinbaren Ordnung Tartaros lauert [Theogonie 717-720, 722-723, 724-730, 731-735]. Castoriadis greift auf Anaximandros⁴²⁹ zurück und erkennt in *ἀπειρον* eine zusätzliche Bedeutung des Chaos. Das *ἀπειρον*, das kein Ende bzw. keine Form hat und das wir nicht definieren und festlegen können, stellt für Castoriadis einen Grundbestandteil der griechischen Weltanschauung dar. Wenn aber das *ἀπειρον* das Element ist, aus dem die Welt entsteht, ist die Ordnung, nämlich die bloße Existenz von Figuren bzw. Wesen eine *ὕβρις*. Die *ὕβρις* der Existenz von Lebewesen ist eine Ungerechtigkeit, die durch ihre Zerstörung wieder gutgemacht wird. Der Kreis der Geburt, der Abnutzung und der Zerstörung der Wesen ist eine Ordnung, die vom Chaos auftaucht; aber eine Ordnung ohne Bedeutung für den Menschen. Diese Abwesenheit eines immanenten Sinnes ist, laut Castoriadis, die zweite zentrale griechische imaginäre Bedeutung. Die Welt ist den Menschen gegenüber unheimlich und desinteressiert, genauso wie die Götter, die sich einmischen, hauptsächlich, um die Respektlosen zu bestrafen. Außerdem sind die Götter selbst nicht allmächtig und somit den Befehlen des Schicksals unterworfen. Das griechische Universum ist das Königreich des Bedürfnisses. Die Menschen sind in einer Welt verlassen, die ihre Wünsche, ihre Pläne und ihre Gefühle ignoriert. Für die Griechen ist es also besser, gar

⁴²⁸ Chaos auf Altgriechisch bedeutet Null.

⁴²⁹ S. Diels, B, 1. Castoriadis konzentriert sich auf den bestimmten Abschnitt und lehnt die Interpretation von Heidegger in „Der Spruch von Anaximander“ ab [Martin Heidegger, Holzwege, Vittorio Klostermann, 1972, S. 296- 343]

nicht geboren zu werden; und diejenigen, die leben werden, wenn die Götter ihnen gut gesinnt sind, das Glück haben, jung zu sterben. Der komplette Mangel an Hoffnung in der griechischen Weltanschauung ist, laut Castoriadis, die dritte zentrale griechische imaginäre Bedeutung. In der Tat scheint es vom 8. bis zum 5. Jahrhundert für die Griechen kein Jenseits zu geben, oder, wenn es eins gibt, ist es schlimmer als das Leben auf Erden. Dies wird sehr schön von Homer in der Begegnung von Odysseus mit Achilles in der Unterwelt [Nekyia, 1, 488-491] beschrieben. Castoriadis betont, „*Die griechische Welt wird auf der Erkenntnis aufgebaut, dass es keinen Ausweg von der Welt und vom Tod gibt, dass der Mensch sterblich ist.*“⁴³⁰ Die Tatsache, dass die Welt undefinierbar ist und über keinen immanenten Sinn verfügt, erlaubt in Kombination mit dem Mangel an Hoffnung auf ein Jenseits den Menschen, ihre eigene Ordnung zu schaffen, ohne auf eine außergesellschaftliche Macht zurückzugreifen, indem sie ihre eigenen Gesetze unter dem Spektrum des Todes erlassen.

Castoriadis stellt in den vorgenannten imaginären Bedeutungen die Wurzel des grundlegenden Merkmales des antiken Griechenlands fest: die Anzweifelung der Tradition bzw. der überlieferten Institutionen. Die Anzweifelung der überlieferten Institutionen wird in der Formulierung von Fragen begleitet, die sich nicht auf die Frage der Legalisierung der Macht im politischen Feld ausschöpfen, sondern sich in den Begriffen der Gerechtigkeit, der Tugend und der Gutmütigkeit erweitern. In diesem Sinne ist das gleichzeitige Auftauchen der Politik und der Philosophie für Castoriadis kein Zufall: „*Die Anzweifelung der instituierten gesellschaftlichen Vorstellung für die Welt nimmt die Form der philosophischen Frage an. Sie stellt die Frage: Was ist die Welt? Was bedeutet es, wenn man sagt, es ist etwas? Was ist der Unterschied zwischen Sein und Erscheinen? Was ist Wahrheit und was lediglich eine Meinung?*“⁴³¹ In der Stadt von Athen diskutieren die Philosophen über

⁴³⁰ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Εκδόσεις Ύψιλον, 1986, S. 23

⁴³¹ *Ibid*, S. 25

politische Fragen, während die Bürger sich mit philosophischen Fragen befassen. Castoriadis verbindet die ansteigende Demokratisierung der Stadt mit dem Verlauf der Philosophie. Philosophie und Demokratisierung befinden sich daher in einer fruchtbaren Wechselwirkung und fördern die Selbstinstituierung der Stadt für fast vier Jahrhunderte. Die Selbstinstituierung als endloses Änderungsverfahren der Institutionen der Stadt ist das Hauptmerkmal der Stadt von Athen.

Ich möchte aber darauf hinweisen dass die Grenzen dieser Selbstinstituierung – und gleichzeitig die Grenzen der Autonomie – von Castoriadis als abstrakt betrachtet werden, da die Frage der Norm bzw. der Gründung der Institutionen in einer autonomen Gesellschaft auf immer und ewig offen bleiben muss. Der Grund dafür ist, dass es für Castoriadis kein überschreitendes Wahrheits- oder Gerechtigkeitskriterium gibt, wonach sich die politische Aktivität der Stadt und die Handlungen der Bürger richten können. In einer demokratischen Gesellschaft wissen die Menschen, dass sie völlige Handlungsfreiheit haben, ohne dass dies bedeutet, dass sie in die Anarchie verfallen werden. In der castoriadissschen Auffassung ist die Demokratie *„das System der Selbsteinschränkung bzw. das System des historischen Risikos – eine weitere Art, es zu beschreiben, ist das System der Freiheit – und ein tragisches System.“*⁴³² In diesem Zusammenhang ist es einleuchtend, dass für Castoriadis der Begriff der *ὕβρις* sehr wichtig ist, da er nicht nur für die Athener Demokratie, sondern auch für eine demokratische Gesellschaft im Allgemeinen von zentraler Bedeutung ist. Die *ὕβρις* ist keine Verletzung eines Gesetzes, da das Gesetz etwas klar Ausgedrücktes ist und bestimmte Strafen für eventuelle Verletzungen vorsieht. Die *ὕβρις* existiert, wenn *„die Selbsteinschränkung die einzige Norm ist, wenn die Grenzen überschritten werden, die nirgendwo festgelegt waren.“*⁴³³ Castoriadis unterscheidet zwischen zwei typischen Selbsteinschränkungsinstitutionen der Athener Demokratie: a) die *γραφή*

⁴³² XA, S. 199

⁴³³ Ibid S. 199

παράνομων (Anklage von Zuwiderhandelnden), die sich auf die Gesetzmäßigkeit der Gesetze bezieht, die von den Bürgern zur Abstimmung der Stadt vorgelegt wurden. Die Bürger der Stadt stellen durch Ziehung ein Volksgericht zusammen und verhandeln selbst über die Klagen ihrer Mitbürger und b) die Tragödie.

In der Tragödie stellt Castoriadis die imaginären Kernbedeutungen der Athener Demokratie und die Anerkennung der menschlichen Kreativität fest. Castoriadis weist auf eine Beziehung der Tragödie zur Demokratie hin; eine Beziehung, die auf einer ontologischen Grundlage abgeschlossen wurde. In der Tragödie wird dem Publikum das Sein als Chaos vorgestellt, nämlich *„als die Abwesenheit der Ordnung für den Menschen und der Mangel an positiver Entsprechung zwischen den menschlichen Absichten und den menschlichen Taten einerseits und ihrem Ergebnis oder Ausgang andererseits.“*⁴³⁴ Die Tatsache, dass die Gesamtheit der Bürger diese Tragödie durch das Theater erlebte, führte zu einer ungeahnten politischen Reife.⁴³⁵ Die Tragödie übernimmt die Aufgabe, die Athener Bürger an die Existenz von Grenzen zu erinnern, die nicht überschritten werden dürfen und von vornherein unbekannt bleiben. Diese Unwissenheit und Unfähigkeit, die Grenzen der menschlichen Taten zu erkennen, stellt die Quintessenz der Tragödie dar. Die Überschreitung dieser Grenze stellt die *ὕβρις* dar, die zur Zerstörung führt. Die *ὕβρις* setzt einerseits die Wahlfreiheit, andererseits die Abwesenheit vordefinierter objektiver Regeln und vielmehr die Abwesenheit von Extremgesetzen voraus. Castoriadis nennt *Antigone* als unübertreffliches Beispiel der Verwachsung von Demokratie und Tragödie sowie der Wichtigkeit der Selbsteinschränkung für die Problematik der Autonomie: *„Antigone ist – ebenso wie Epitafios – ein Höhepunkt des demokratischen politischen Denkens und der Einstellung, die das monos fronein verurteilt und ausschließt,*

⁴³⁴ Ibid S. 202

⁴³⁵ Seit dem Beginn der Reformen bis 462 v. Chr., als der Oberste Gerichtshof seine Macht dem Parlament und der Stadt übergab, also einige Jahre vor Perikles, beteiligt sich die Stadt von Athen an dem gesellschaftlichen Leben, nicht gerade durch die Ausübung seiner eingeschränkten politischen Rechte, sondern durch seine Präsenz im Theater.

die angeborene Neigung der Menschen zur *ύβρις* erkennt und mit der Vernunft darauf reagiert und sich mit dem höchsten Problem des autonomen Menschen – sowie des Menschen der politischen Gemeinde – nämlich dem Problem der Selbsteinschränkung befasst.“⁴³⁶ Die Erkennung der *ύβρις* durch die Tragödie erlaubt der Athener Stadt zum ersten Mal in der Geschichte die Idee einzuführen, dass es in den politischen Ereignissen keine Wissenschaft, d. h. kein systematisches Wissen gibt, das auf Beweisen oder Fachbildung beruht. Es gibt lediglich den Ruhm, nämlich die Meinung der Menschen (die selbstverständlich gebildet sein müssen), die sich durch Erfahrung verbessert, aber keine Wissenschaft ist.⁴³⁷

In der Stadt von Athen stellt Castoriadis zum ersten Mal die Instituierung der Unterscheidung zwischen den drei Sphären fest, die jede Gesellschaft kennzeichnen. Diese drei Sphären, in denen alle gesellschaftlichen Aktivitäten stattfinden, sind die private Sphäre (*οίκος*), die öffentlich/private Sphäre (*αγορά*) und die öffentlich/öffentliche Sphäre (*εκκλησία*). Der *οίκος* bezieht sich auf die Familien-, Freundschafts- und Liebesbeziehungen. Die *αγορά* bezieht sich auf die Arbeit, die finanziellen Geschäfte und die Bildung. Letztes, die *εκκλησία*, die öffentlich/öffentliche Sphäre, die das Hauptmerkmal schlechthin einer demokratischen Gesellschaft ist, bezieht sich auf die politische Aktivität und die Macht. In der *εκκλησία* werden alle Fragen diskutiert und beschlossen, die die gesamte Gesellschaft betreffen und nicht die Wahl von individuellen Personen oder Gruppen sein können. Wenn die totalitären Regierungsformen dazu neigen, die drei Sphären durch Gewaltanwendung zu vereinigen, indem sie die *εκκλησία* privat machen, ist das Ziel der autonomen Gesellschaft, laut Castoriadis, die Sicherung der größtmöglichen Unabhängigkeit dieser drei Sphären.

Castoriadis verteidigt die Unabhängigkeit der drei Sphären als Bedingung einer autonomen Gesellschaft, da die Freiheit jeder Sphäre eine

⁴³⁶ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, Εκδόσεις Ύψιλον, 1993, S. 25-26

⁴³⁷ Wenn man das oben Genannte in Betracht zieht, kann man vielleicht die brennenden Angriffe Platons gegen das Theater und die Tragödie sowohl in „*Politeia*“ als auch in „*Nomoi*“ besser verstehen.

Voraussetzung für die restlichen darstellt. Die Beziehung zwischen den Sphären ist nicht selbstverständlich, sondern wird von der jeweiligen Gesellschaft instituiert. Daher soll eine autonome Gesellschaft, so Castoriadis, nicht nur die Unantastbarkeit der privaten Sphäre oder die Meinungsfreiheit in der öffentlich/privaten Sphäre garantieren, sondern vielmehr soll die *εκκλησία* auf die Unterscheidung der drei Sphären abzielen. Aus diesem Grunde werden die Legislative, die Judikative und die Exekutive in der *εκκλησία* indirekt und ausschließlich von den Bürgern selbst ausgeübt. In diesem Punkt taucht die Frage der Repräsentation wieder auf, die Castoriadis seit der Zeit der Kritik an der UdSSR, der Analyse der ungarischen Revolution und der Gestaltung eines Autonomieentwurfes beschäftigt. Castoriadis lehnt das Imaginäre der Repräsentation erneut ab, das in den heutigen Demokratien oder – wie er zu sagen pflegt – liberalen Oligarchien, herrscht. Er glaubt, dass es die Machtbeziehungen festigt, da die Macht der Vielen einer Repräsentantenminderheit übertragen wird, was zur Aufteilung der Gesellschaft in Leitende und Ausführende führt. Ebenso glaubt er, dass es zur Tatenlosigkeit und im Endeffekt zur Rückkehr des Menschen ins Private führt. Im modernen Kapitalismus mit dem rasanten Vorrücken der Pseudorationalität sind nicht nur die *ekklesia*, sondern auch die *agora* der Gnade und Ungnade bürokratischer, leitender und wirtschaftlicher Oligarchien ausgeliefert. Die Folge dieser Tatsache ist die Verselbstständigung der technologischen und wissenschaftlichen Entwicklung, der übermäßige Konsum sowie die gesellschaftliche Herstellung einer anthropologischen Figur, die fähig ist, im allgemeinen Konformismus, der im bürokratischen Kapitalismus herrscht, zu überleben.

Castoriadis' Vorschlag im Gegensatz dazu ist die Schaffung eines rein öffentlich/öffentlichen Raumes, der die Möglichkeit der gleichwertigen und tatsächlichen Beteiligung aller Bürger an der Machtausübung sichert und verstärkt. Aber die Schaffung sowie der Schutz des öffentlichen Charakters

der öffentlich/öffentlichen Sphäre ist ohne die Schaffung eines öffentlich/privaten Raums auf der Grundlage der Selbstleitung der Produktion und der Autonomie der Menschen in der privaten Sphäre unmöglich. Erneut also erfordert und setzt der Autonomieentwurf autonome Menschen voraus, die das heutige System nicht schöpfen kann. Das Projekt der Autonomie besteht so in der radikalen Transformation der Gesellschaft durch die Mehrzahl der Menschen, und gleichzeitig setzt es einen individuellen Befreiungsprozess in Form einer unterschiedlichen Beziehung zum Unbewussten voraus.