

**Fünfter Teil:**

**Kritiken an Castoriadis**

## Einleitung

Im vorliegenden Teil werden die drei Hauptkritiken untersucht, die an Castoriadis während der 80er Jahre geübt wurden, als sein Werk innerhalb der akademischen Gemeinde zum Diskussionsthema wurde. Als erste setze ich mich mit Jürgen Habermas' Kritik auseinander die sich auf das gesamte castoriadische Werk bezieht und den Schwerpunkt auf die Vermittlung von Individuum und Gesellschaft setzt. Im zweiten Kapitel wird die Kritik von Ferenc Feher untersucht der gegen die politischen Vorschläge von Castoriadis seine Einwände formuliert. Im dritten Kapitel diskutiere ich Agnes Heller's Kritik die sich auf den Gegensatz von νόμος und φύσις im castoriadischen Denken konzentriert.

### 1. Kommunikative Vernunft gegen Radikal-Imaginäres: Die Kritik von Jürgen Habermas

Die Kritik von Habermas<sup>438</sup> an Castoriadis kommt zunächst etwas überraschend, da sich beide sowohl gegen die postmodernen Strömungen als auch gegen den Neukonservatismus stellen und die abendländische Tradition der Aufklärung unterstützen. Das habermassche unvollendete Projekt der Moderne und der castoriadische Autonomieentwurf haben tatsächlich einiges gemeinsam, so dass es nachvollziehbar ist, zu vertreten, dass in gewisser Hinsicht Castoriadis und Habermas als Philosophen auf der gleichen Seite stehen. Trotzdem gibt es grundlegende Unterschiede in der Art und Weise, wie sie den entsprechenden Entwurf wahrnehmen und fördern. Unterschiede, die im Endeffekt nicht nur verschiedene Arten des Philosophierens, sondern auch verschiedene Auffassungen der Realität des postindustriellen Kapitalismus widerspiegeln.

---

<sup>438</sup> Exkurs zu Castoriadis: „Die imaginäre Institution“ in Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp Verlag, 1985, S. 380- 389

Mit einer transzendentalen Anschauung als Ausgangspunkt, die er von Kant übernimmt und die von den sozialen Wissenschaften und der Sprachphilosophie bereichert wird, erstellt Habermas eine Theorie des kommunikativen Handelns. Habermas betrachtet sich als Erneuerer dessen, was Castoriadis überliefertes Denken nennt. Für Habermas ist das, was die politische Aktivität leitet, die Vernunft in Form der kommunikativen Rationalität, die aber letztlich außerhalb der Geschichte zu finden ist, in Form der immanenten Rationalität einer Ur-Universalsprache. Es sollte also keine Überraschung sein, dass der Inhalt seiner Kritik an Castoriadis, wie im folgenden ersichtlich, der Mangel an einer normativen Fundierung ist, worauf der Autonomieentwurf basieren könnte. Genauer gesagt gilt Castoriadis' Versuch als erfolglos, da *„sein fundamentologisches Gesellschaftskonzept keinen Platz lässt für eine intersubjektive, vergesellschaftete Individuen- Praxis.“*<sup>439</sup>

Habermas behauptet, der castoriadisische Autonomieentwurf könne auf nichts anderem basieren außer auf der existentiellen Entscheidung, „weil wir es wollen“. Dieses „wir“ ist jedoch nichts anderes als eine instituierte Schöpfung des gesellschaftlich - Imaginären und kann sich daher seine Selbsttransformation nicht explizit wünschen. Laut Habermas ist die Schöpfung neuer gesellschaftlicher Formen rationalistisch unkontrollierbar, so dass der Autonomieentwurf sich im Endeffekt selbst aufhebt. *„Am Ende besteht zwischen voluntaristischer „Einsetzung“ und fatalistischer „Schickung“ nur ein rhetorischer Unterschied.“*<sup>440</sup>

Habermas weist das gesellschaftlich - Imaginäre ab, denn *„gegenüber der Gewalt dieses imaginären Bedeutungsmagmas kann die innerweltliche Praxis keine Selbstständigkeit gewinnen, weil das Sprachkonzept, das Castoriadis verwendet, eine Differenz von Sinn und Geltung nicht zulässt.“*<sup>441</sup> Diese Unfähigkeit von Castoriadis, zwischen Sinn und Geltung zu unterscheiden, stellt die Quelle

---

<sup>439</sup> PDM, S. 383

<sup>440</sup> PDM, S. 370

<sup>441</sup> PDM, S. 385

einer problematischen Wahrnehmung der gesellschaftlich-geschichtlichen Veränderung dar. Aus welchem Grund bestimmte Bedeutungen anderen vorgezogen werden, ist eine Frage, die von Castoriadis als sinnlos betrachtet wird und deshalb unbeantwortet bleibt. Daher ist er verpflichtet, die innerweltliche Praxis in die Praxis der gesellschaftlichen Schöpfung selbst zu integrieren. In diesem Rahmen aber *„kann autonomes Handeln gar nicht mehr als innerweltliche Praxis gedacht werden.“*<sup>442</sup> Der politische Kampf für die Autonomie entnimmt seinen Sinn den gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen der Gesellschaft und nicht den handelnden Subjekten. Das Auftauchen aber der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen hängt nicht von den handelnden Subjekten ab. Durch die castoriadische Definition der Entfremdung als Selbstentfremdung, in der die Gesellschaft ihre Selbstinstitution verhüllt, wird für Habermas obige Schwierigkeit nicht aufgehoben. Ganz im Gegenteil dazu werden zwei schwer zu lösende Probleme erkennbar:

Zunächst behauptet Habermas, dass, *„indem Castoriadis die innerweltliche an einer zur Seinsgeschichte hypostasierte sprachliche Welterschließung assimiliert, kann er den politischen Kampf – eben jene emanzipatorische schöpferisch-entwerfende Praxis, um die es Castoriadis letztlich geht – nicht mehr lokalisieren.“*<sup>443</sup> Dies geschieht entweder, weil die Autonomie unabhängig von den Menschen auftaucht oder weil sie sich auf ein Ego bezieht, das in der Tat unabhängig ist. Auf diese Weise versucht Habermas, Castoriadis zwischen dem späteren Heidegger und dem früheren Fichte einzuschließen.

Zweitens – und hier ist der Einfluss von G. H. Mead auf Habermas offensichtlich – können die intersubjektiven Beziehungen der sozialisierten Individuen in der castoriadischen Wahrnehmung der Psyche als radikale Imagination nicht interpretiert werden. *„Eine Figur für die Vermittlung zwischen Individuen und Gesellschaft kann Castoriadis nicht anbieten“*<sup>444</sup>, denn das sozialisierte

---

442 PDM, S. 385

443 PDM, S. 386

444 PDM, S. 387

Subjekt bleibt weiterhin „*in Monade und Gesellschaftsmitglied gespalten*.“<sup>445</sup> Aus diesem Grund folgert Habermas, dass bei Castoriadis „*Psyche und Gesellschaft in einer Art metaphysischen Gegensatz zueinander stehen*.“<sup>446</sup>

Meine These ist, dass Habermas Kritik an Castoriadis übt, indem er von vornherein eine Richtung einschlägt, die als einzige Lösung die kommunikative Vernunft für richtig hält. Die Voraussetzungen seiner Argumentation sind jedoch genau die Elemente, die von vornherein Castoriadis' Gegenstand der Kritik am überlieferten Denken darstellen. Der Versuch von Habermas, Castoriadis zwischen einem „Entweder-oder“ einzuschließen, spiegelt seine Unfähigkeit wider, die Unbestimmtheit als immanentes und schöpferisches Element des Seins zu erkennen. Das Erkennen dieser Tatsache ist die Originalität des castoriadischen Denkens; aus diesem Grund zielt Castoriadis, im Gegensatz zu Habermas, auf eine Aufklärung (elucidation) ab und nicht auf eine systematische Theorie.

Als ersten Schritt bei der Widerlegung der Kritik von Habermas soll diese gegen seine eigene Theorie gerichtet und so überprüft werden, ob die kommunikative Theorie in der Tat all das erfüllt, was Habermas an Castoriadis auszusetzen hat. Es ist bekannt, dass die ideale Sprechsituation die Kriterien setzt, die in jeder rationalen Kommunikation vorausgesetzt und festgelegt werden. Aufgrund dieser Kriterien können Geltungsansprüche, die sich auf die Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit beziehen, entstehen und vernunftgemäß befriedigt werden. Die Unterscheidung dieser drei „Welten“, die von den Vorschriften der kommunikativen Rationalität geregelt werden, erlaubt die Unterscheidung zwischen Sinn und Geltung und macht die innerweltliche Praxis möglich. Wie werden aber diese drei Welten miteinander verbunden? Die Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit funktionieren zwar im System der Legitimationsansprüche der kommunikativen Vernunft, lassen sich aber nicht mehr miteinander harmonisieren. Wie es im Endeffekt dazu

---

<sup>445</sup> PDM, S. 387

<sup>446</sup> PDM, S. 388

kommt, dass aus diesen drei unterschiedlichen Welten eine einzige Welt zusammengesetzt wird, in der Geltungsansprüche entstehen, bleibt in der habermasschen Auffassung unbeantwortet. Indem Habermas also an der Differenz zwischen Sinnhorizonten und Geltungsansprüchen den kritischen Hebel ansetzt, bleibt ihm für die sinnschöpferische Potenz nur noch der Rückzug in den Bereich des Ästhetischen. Aber das, was im Endeffekt die Lebenswelt bildet, die über die drei rationalisierten Sphären hinausgeht, sind die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen, die in der castoriadischen Auffassung Produkte der unbegrenzten sinnschöpferischen Potenz des Radikal-Imaginären darstellen.

Es ist ersichtlich, dass die Problematik des Zusammenhangs der Gesellschaft in der Kommunikationstheorie ungelöst bleibt. Aber zurück zur habermasschen Kritik am Radikal-Imaginären. Es ist offensichtlich, dass der monadische Kern des Subjektes in der castoriadischen Anschauung der Psyche den Sinn der Intersubjektivität und der kommunikativen Rationalität, die Habermas entwickelt, zerrüttet. Die Idee eines vorsprachigen Unbewusstseins wird von vornherein zunichte gemacht, da es das ganze Unterfangen, das Habermas für das Übersteigen der subjektzentrierten Vernunft unternimmt, gefährdet. Im Gegensatz zu Habermas betrachtet Castoriadis den monadischen Kern der Psyche als Quelle der Individualität. Die einzigartige Identität jedes Individuums liegt in der Tatsache, dass die Sozialisation des Menschen nie vollständig ist. Castoriadis nimmt den monadischen Kern als Anhaltspunkt und macht sich Gedanken über das Auftauchen und die Möglichkeit der Kommunikation. Habermas handelt umgekehrt; er betrachtet die Kommunikation als Gegebenheit und versucht zu erklären, wie sie sich in individuelles Unbewusstsein [privatized unconscious] umwandelt. Auf diese Weise vermeidet er es, sich über die Grenze des Vorlinguistischen [pre-linguistic] und Linguistischen Gedanken zu machen, was dazu führt, dass die Entstehung der Sprache im Endeffekt

unverständlich bleibt. Durch die Erweiterung des Sinnes der Intersubjektivität, um die vorlinguistischen Phänomene mit einbeziehen zu können, ist das Unbewusstsein in der habermasschen Theorie am Ende nur ein Derivat. Der Fehler von Habermas ist, dass er, auf der Grundlage der Tatsache, dass das Unbewusstsein in der psychoanalytischen Therapie durch die Sprache bewusst wird, zu dem Schluss kommt, dass es von vornherein sprachlich ist. Habermas kann im Endeffekt auch keine Form für die Vermittlung von Psyche und Gesellschaft bieten, weil er das Problem a priori löst, indem er eine existierende Harmonie zwischen einem linguistischen Unbewusstsein und der Gesellschaft annimmt. Whitebook erklärt dies sehr treffend in seiner Kritik an Habermas: „*The problem of mediation only arises when there is a sufficient difference to be mediated. Habermas, in short, purchases the mediation between psyche and society by de-radicalizing Freud’s notion of the unconscious.*”<sup>447</sup>

Kurz gesagt betrachtet Castoriadis die Schöpfung von Subjekten als Produkt der Sozialisation der Psyche, weigert sich aber, im Gegensatz zu Habermas, die Triebe bzw. die Vorstellungen der Psyche auf die sozialen Voraussetzungen dieser Sozialisation zurückzuführen. Außerdem hatte sogar Mead selbst, dem Habermas’ Kritik vieles schuldet, in die „I“-Kategorie eine biologische Wurzel der Spontaneität mit einbezogen und sie den gesellschaftlich hergestellten Prinzipien von „me“ gegenübergestellt.<sup>448</sup> In diesem Rahmen ist die Bevorzugung von Habermas der „I“-Kategorie dem castoriadischen monadischen Kern gegenüber schwer zu verstehen.

Im Endeffekt liegt der Hauptunterschied zwischen Castoriadis und Habermas in ihren ontologischen Voraussetzungen. Der castoriadischen Auffassung des Gesellschaftlich - Geschichtlichen als ewige undefinierbare Schöpfung stellt sich die habermassche Weigerung der ontologischen Schöpfung bzw. der Selbstschöpfung der Gesellschaft gegenüber. Die

---

<sup>447</sup> Joel Whitebook „Intersubjectivity and the monadic core of the psyche: Habermas and Castoriadis on the unconscious” in *Autonomie et la autotransformation de la société* „La philosophie militante de Cornelius Castoriadis”, Geneve 1989, S. 240

<sup>448</sup> Mead, George Herbert, „Philosophie der Sozialität”, Frankfurt 1969

Auffassung des Seins von Habermas als Bestimmt - Sein hat daher zur Folge, dass er das Unbewusste „linguistisiert“ und somit dessen Unbestimmtheit und darüber hinaus dessen schöpferische Dimension ablehnt. Auf diese Weise wird jedoch die Geschichte zur Entwicklung einer immanenten Rationalität, die sich im menschlichen Handeln widerspiegelt. Bei Castoriadis andererseits geht die Praxis aufgrund ihrer schöpferischen Dimension über jede Rationalität hinaus, während die Geschichte ein ständiges Auftauchen neuer Formen ist.

## **2. Freiheit, Gleichheit, Gleichförmigkeit: Die liberale Kritik von Ferenc Feher**

Ferenc Fehers Kritik bewegt sich auf zwei Achsen. Einerseits steht er den Anwendungsmöglichkeiten der castoriadissschen Vorschläge skeptisch gegenüber, da er sie als utopisch betrachtet, andererseits übt er an ihr eine liberale Kritik. Laut Feher herrscht in der castoriadissschen Theorie „*the reduction and simplification, in my mind inadmissibly, of the complexity of the modern world in the spirit of the Athenian model.*“<sup>449</sup> Feher vertritt die Auffassung, Castoriadis ignoriere die Komplexität der modernen Welt und schlägt als Lösung für die modernen Probleme die Anwendung des Modells der Athener Demokratie vor. Außerdem ist er der Meinung, dass die besonderen Probleme der modernen Welt die Grenzen der von Castoriadis vorgeschlagenen direkten Demokratie offenbaren, da diese Probleme ausschließlich moderne Lösungen erfordern. Daher werden als typische moderne Probleme folgende genannt: a) Die hohe Geschwindigkeit, die für das Fassen von Entscheidungen erforderlich ist. b) Die Einschränkung der aktiven Bürgerschaft aufgrund der Arbeit. c) Die Trennung zwischen Wohnsitz und

---

<sup>449</sup> Ferenc Feher "Castoriadis and the re-definition of socialism" in *Autonomie et la autotransformation de la societe* "La philosophie militante de Cornelius Castoriadis", Geneve 1989, S. 401



Arbeitsplatz. d) Der globale Charakter der Fassung von Entscheidungen erfordert spezielles Know-how und macht die fachmännischen Technokraten unentbehrlich. Die Auswahl, das Filtern der Information sowie die transparente und konzentrierte Präsentation der Information, die notwendig ist, damit die Bürger ihre Entscheidung bewusst treffen können, schreiben denen, die diese Aufgabe übernehmen wollen, die Übertragung der Macht vor. Diese Machtübertragung ist für Feher gefährlich, da die Auswahl der geeigneten Informationen und ihre Präsentation wertmäßig keine neutralen Techniken sind.

Die oben genannten Einwände Fehers Castoriadis gegenüber beziehen sich hauptsächlich auf praktische Fragen, nämlich auf die Schritte zur Erfüllung und zum guten Funktionieren einer selbstinstituierenden Gesellschaft. Aber die Athener Demokratie wird nicht von Castoriadis als ein Modell mit allseitiger Anwendung vorgeschlagen, das einfach so in die moderne Realität übertragen werden kann. Vielmehr stellt es eine Inspirationsquelle für diejenigen dar, die sich Gedanken machen und die radikale Transformation der Gesellschaft erzielen. Genauer gesagt kann bezüglich Punkt a) der Kritik von Feher bemerkt werden, dass die heutige Geschwindigkeit des Fassens von Entscheidungen, wie z. B. bei Finanzgeschäften, die sich nach dem Erscheinen des Internets und der sich dadurch bietenden riesigen Kommunikationsmöglichkeiten erhöht hat, bis vor einigen Jahren unfassbar gewesen wäre. Ähnlich verhält es sich mit Punkt d). Die riesigen Informationsmengen, die per Internet übertragen werden und die Gespräche, die in real time von Tausenden, auf der ganzen Welt verteilten Gesprächspartnern geführt werden, offenbaren uns Möglichkeiten für eine Weltdemokratie, die bis vor kurzem utopisch schien. Schließlich ziehen die Punkte b) und c) die radikalen Veränderungen in der Natur der Arbeit in den letzten zwei Jahrzehnten nicht in Betracht. Folglich arbeiten immer mehr Menschen aus der Ferne und schaffen somit die Trennung zwischen

Wohnsitz und Arbeitsplatz ab. Gleichzeitig zeigt die Möglichkeit der Verkürzung der Arbeitszeit, dass die aktive Bürgerschaft mit dem Willen des Menschen als angenommene Tatsache aufgrund objektiver Faktoren, wie zum Beispiel die Natur der modernen Arbeit, nicht unmöglich ist.

Zweitens, Feher behauptet, dass „*in Castoriadis's theory socialism continues to appear as the unique positive conclusion of history without a price attached to it.*“<sup>450</sup>, dass Castoriadis also die Einschränkungen und die Widersprüche des Lebens in einer sozialistischen Gesellschaft vertuscht. Ein Beispiel stellt die Tatsache dar, dass viele soziale Rollen, die in der heutigen Gesellschaft sehr hohes Ansehen genießen, wie die des Technokraten oder des Berufspolitikers, aufgegeben werden müssen, dass der Genuss des Konsums neuer Produkte ausgeschlossen ist und dass diese Gesellschaft dazu neigt, die Bürger zu „uniformieren“, d. h. ähnlich und gleichförmig aussehen zu lassen. Außerdem, betont Feher, erwähnt Castoriadis nicht den Preis, den man zahlen muss, um in einer sozialistischen Gesellschaft leben zu dürfen. Feher kritisiert Castoriadis, weil er glaubt, „*that there is a single authentic version of socialism, the one proposed by his re-definition.*“<sup>451</sup> So etwas widerspricht jedoch dem Sinn der Autonomie und ruft praktische Probleme hervor, wie z. B. folgendes: Mit welchem Recht schließt Castoriadis bestimmte Vorschläge als nicht sozialistisch aus, wenn sie von den Handelnden ausgewählt wurden?

In den oben genannten Punkten drückt Feher indirekt die klassischen liberalen Einwände gegen den Sozialismus aus. Castoriadis spielt tatsächlich die liberalen Kritiken der Demokratie bis zu einem gewissen Punkt herunter. Aber die Tatsache, dass die liberale Wahrnehmung der Demokratie die Trennung des politischen vom wirtschaftlichen Raum als Fakt akzeptiert und somit die wirtschaftlichen Ungleichheiten schützt und legitimiert, heißt noch lange nicht, dass die liberale Kritik der Demokratie fehl am Platz ist. Trotz alledem verschweigt Castoriadis – so wie Feher behauptet – weder den Preis,

---

<sup>450</sup> Ibid, S. 402

<sup>451</sup> Ibid, S. 402

den die Bürger für die Gründung einer autonomen Gesellschaft zahlen müssen, noch unterschätzt er die individuellen Grundrechte. In der castoriadischen Perspektive ist die gesellschaftliche Autonomie eng mit der persönlichen Autonomie verbunden und somit findet die Wahl für die radikale Transformation der Gesellschaft von mehr oder weniger autonomen Individuen statt, die die kapitalistischen imaginären Bedeutungen sowie die Selbstbestimmung durch den Konsum oder durch die Jagd nach einer immer höheren Stellung in der gesellschaftlichen Hierarchie ablehnen. Diese Ablehnung bedeutet nicht automatisch die Gründung einer „despotischen“ Demokratie, so wie es Feher andeutet. Für Castoriadis bedeutet Gleichheit nicht Gleichförmigkeit; genauso wenig wie Freiheit nicht Chaos bedeutet. Die Gleichheit bezieht sich auf die gleichen Zugangsmöglichkeiten zur Gestaltung der Gesetze und zur Machtausübung für alle Bürger, wobei die Freiheit sich auf die Möglichkeit bezieht, die Gesetze wählen und anzweifeln zu dürfen. Dadurch werden Freiheit und Gleichheit von Castoriadis als zwei miteinander verknüpfte Begriffe verstanden.

Schließlich fragt sich Feher im Rahmen einer liberalen Kritik erneut *„what has priority, the autonomy of a substantively unspecified modernity or a substantive scenario of socialism which, let us stipulate for argument's sake, is the best possible version of its kind?“*<sup>452</sup> Feher sieht in Castoriadis' Analysen in der Zeit von Sozialismus oder Barbarei die zweite Option, den Vorrang zu gewinnen. Dies führt zur Unterschätzung der Wahlfreiheit bzw. zur Einschränkung oder sogar Abschaffung der Möglichkeit der Menschen, etwas zu wählen, das ihre Autonomie nicht fördert. Aber so etwas stellt nicht nur eine Form von Heteronomie dar – da die Bürger nur eine Option haben, nämlich die Autonomie – sondern verleiht den Verfechtern der Autonomie noch das Recht, die Autonomie der Anderen einzuschränken. Fehers Einwand stellt ein Pseudodilemma dar, da er die Tatsache verschweigt, dass die gleichmäßige

---

<sup>452</sup>

Ibid, S. 403

Verteilung der politischen und wirtschaftlichen Macht, die der Autonomieentwurf vertritt, eine Verletzung der individuellen Grundrechte der Minderheit seitens der Mehrheit der Gesellschaft darstellt. Aber es handelt sich nicht um die Grundrechte irgendeiner Minderheit, sondern die der herrschenden Minderheit, die sich auf Kosten der Gesellschaft äußern. In der castoriadischen Perspektive kann der Autonomieentwurf nicht von einer Gruppe verwendet werden, um Machtansprüche zu erheben oder zu legitimieren, weil es von vornherein die Absicht der meisten Menschen ist.

### 3. Aspekte des *Φύσις – Νόμος* Dilemmas bei Castoriadis: Die grundsätzliche Kritik von Agnes Heller

Heller vertritt die Meinung, dass Castoriadis die Kant - Metaphysik, in der *φύσις* die Gesellschaft und *νόμος* die transzendente Freiheit ist, lediglich auf den Kopf stellt, weil er glaubt, dass „*institutionalized forms of social imagination are nomoi (laws, customs) whereas the psyche, the source of radical imagination is φύσις.*“<sup>453</sup> Wie auch für Kant, kann diese Freiheit kein Wissensobjekt werden, sondern nur durch ihre Äußerungen erkannt werden. Ebenso bei Castoriadis „*we do not know psyche, and cannot know it, but we know it from its manifestations, i.e. from the imaginary institutions of society (nomoi) and their ever changing character.*“<sup>454</sup> Heller ist der Meinung, dass Castoriadis' Versuch, auf diese Weise das Dilemma *φύσις-νόμος* zu überwinden, erfolglos bleibt. Ihr Argument ist, dass „*if we subscribe to the above described relation between φύσις and νόμος and simultaneously suppose that history is auto-poiesis pure and simple than we need to conclude that every society is autonomous, moreover, autonomous to the same degree.*“<sup>455</sup> Castoriadis scheint also doch das Dilemma *φύσις-νόμος* zu lösen, indem er behauptet, dass „*every νόμος*

<sup>453</sup> Agnes Heller "With Castoriadis to Aristotle; From Aristotle to Kant; From Kant to us" in *Autonomie et la autotransformation de la societe "La philosophie militante de Cornelius Castoriadis"*, Geneve 1989, S. 165

<sup>454</sup> Ibid, S. 166

<sup>455</sup> Ibid, S. 166

*results from φύσις, creates ex nihilo, νόμος institutionalizes what has been created ex nihilo*<sup>456</sup> jedoch zu dem Preis der Unfähigkeit die Existenz autonomerer Gesellschaften zu erklären. Um die o. g. Schwierigkeit zu überwinden, ist Castoriadis, laut Heller, dazu verpflichtet, ein regulierendes Element bei der φύσις einzuführen, das er verwendet, um die Gesellschaften in autonome und heteronome zu unterscheiden. Die autonomen Gesellschaften sind also diejenigen, die ihre Selbstinstituierung ausdrücklich anerkennen, ohne sie irgendeiner außergesellschaftlichen Existenz zuzuschreiben. Heller kommt daher zu dem Schluss, dass Castoriadis auf diese Weise die Psyche für φύσις und gleichzeitig für νόμος hält.

Wenn man dieses Argument von Anfang an betrachtet, merkt man, dass Heller das gesellschaftlich - Imaginäre als gesellschaftliche Imagination und als Gesetze seiner instituierten Formen bezeichnet. Aber bei Castoriadis gibt es keine gesellschaftliche Imagination, sondern nur das gesellschaftlich-Imaginäre, das gesellschaftlich - imaginäre Bedeutungen schöpft, die wiederum von der Gesellschaft instituiert werden. Dass „*the psyche, the source of radical imagination is φύσις*“ gilt selbstverständlich auch nicht, da die Psyche nicht die Quelle der radikalen Imagination ist, sondern die radikale Imagination selbst. Folglich verwechselt Heller das gesellschaftlich-Imaginäre (social imaginary) mit der radikalen Imagination (radical imagination). Daher stellt die Instituierung der Gesellschaft keinen Ausdruck der Psyche dar, wie Heller fälschlicherweise glaubt: „*We do not know psyche, and can not know it from its manifestations, i.e. from the imaginariy institutions of society (nomoi) and their ever changing character*“, sondern einen Ausdruck des gesellschaftlich - Imaginären. Bei Castoriadis sind das gesellschaftlich - Imaginäre und die radikale Imagination dementsprechend zwei Ausdrücke des Radikal-Imaginären auf der Ebene der Gesellschaft bzw. der Psyche. Die Unterscheidung also zwischen φύσις und νόμος, die Heller als Unterscheidung zwischen Psyche-

---

<sup>456</sup>

Ibid, S. 166

*νόμος* bei Castoriadis zuschreibt, ist falsch. Wenn man die Unterscheidung auf der richtigen Grundlage vornehmen möchte, muss man über Radikal-Imaginäre - Institutionen sprechen, genauer gesagt, über gesellschaftlich - Imaginäres - Institutionen und radikale Imagination - Institutionen. Die erste Beziehung hat mit dem gesellschaftlich - Imaginären, mit den gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen und ihrer Instituierung zu tun. Die zweite Beziehung ist das bekannte Dipol Psyche - Gesellschaft mit den zwei aufeinander nicht reduzierbaren Polen.

Bei Castoriadis existiert das gesellschaftlich - Imaginäre als ständige Schöpfung gesellschaftlich - imaginärer Bedeutungen, wobei die Anzweiflung der jeweiligen gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen auch eine gesellschaftliche Imagination ist, die in der Geschichte auftaucht. Es ist die Eröffnung eines neuen ontologischen Raumes sowie einer Gesellschaft, in der es möglich ist, die Tradition anzuzweifeln, die Heteronomie zu erkennen und das Dilemma *φύσις-νόμος* als philosophisches und politisches Problem zu formulieren. Diese Gesellschaft war die Athener Demokratie, die in keinem Fall „*serves as the absolut model, the ideal and the muster for all future democratic institutions*“<sup>457</sup>, wie Heller behauptet. Denn, wie Castoriadis sagt: „*Das antike Griechenland ist kein Vorbild und kein Nachahmungsmodell, so wie es außerdem kein historisches Werk in egal welchem Bereich sein kann. Ich glaube jedoch, dass es für uns als fruchtbarer Samen dienen kann, da es uns erlaubt, zahlreiche, immer aktuelle Elemente bei ihrer Geburt zu sehen – das kann und soll für uns Anstoß, Inspiration und Ideenquelle sein.*“<sup>458</sup>

---

<sup>457</sup> Ibid, S. 168

<sup>458</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Εκδόσεις Ύψιλον, 1986, σελ.11