

Schlussbemerkungen

Wir verdanken Cornelius Castoriadis' politischer Philosophie nicht nur die Entdeckung des Radikal-Imaginären als eine Hauptkategorie für eine Theorie der Institutionen und der Sozialisierung der Psyche. Wir sind ihm auch verpflichtet, was die Einsicht in die Interdependenz von Imaginärem und Autonomie betrifft. Ohne die schöpferische Kraft des Radikal-Imaginären ist nämlich die Autonomie sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene unvorstellbar. In diesem Rahmen erweist sich Cornelius Castoriadis' Denken nach dem Fall des bürokratischen Kommunismus als ein schwerwiegender Beitrag zu einer kritischen zeitgenössischen politischen Philosophie. Aber Castoriadis' Auffassung des Radikal-Imaginären führt auch zu einer neuartigen Betrachtung des Seins (also auch der Psyche und der Gesellschaft) als Selbstschöpfung, die immer in der Art und Weise eines Magmas existiert. Castoriadis versuchte zu zeigen, dass das, was man als Realität und Rationalität bezeichnet, selbst noch der Schöpferkraft des Radikal-Imaginären entstammt. An dieser Stelle möchte ich betonen, dass ein Werk, in dem der Autonomiebegriff eine so zentrale Rolle spielt, nicht auf eine „*ontologische Rettung der Revolution*“⁴⁵⁹ reduziert werden kann. Der Anschluss an die Problematik der Revolution erfolgt durch die Orientierung am Projekt der Autonomie und dies unterscheidet Castoriadis von einigen Vertretern der Praxis-Philosophie, denen es tatsächlich um eine ontologische Rettung der Revolution geht.

Bevor ich meine Vorschläge zur Erweiterung der castoriadischen Begriffe der Aufklärung und der Autonomie formuliere, möchte ich die thematischen Schwerpunkte, auf die im Laufe der Diskussion hingewiesen wurde, in Erinnerung rufen und die Komplexität und Originalität des castoriadischen Autonomiebegriffs hervorheben. In meiner Interpretation

⁴⁵⁹

So der Titel eines Aufsatzes von Axel Honneth in Merkur, Nr. 439/440 (1985), S.807-821

handelt es sich beim castoriadischen Autonomiebegriff um eine Synthese, die an Kant, Freud und Marx in einer solchen Weise anknüpft, dass sich ihre Grundgedanken wechselseitig ergänzen, eine Synthese, die aber gleichzeitig durch die Einführung des Begriffs der Schöpfung zu einem radikalen neuen Ansatz führt. Dieser radikal neue Ansatz geht über den gemeinsamen Horizont obiger Theorien hinaus und stellt für mich eine Art von aufgeklärter Romantik dar.

Im ersten Abschnitt wurde klar, dass der Anstoß für die castoriadische Kritik am Marxismus die Realität des bürokratischen kommunistischen Regimes war und ganz besonders das der UdSSR, bei der der Marxismus die staatliche Ideologie darstellte. Die Erkennung und die Analyse des Bürokratiephänomens in den Texten von *Sozialismus oder Barbarei* war ein Anzeichen dafür, dass das spekulative Element des Marxismus eventuell zu seiner Entstehung beitrug. Castoriadis geht es darum, deutlich zu machen, dass sich in diesem spekulativen Element die wissenschaftlichen Ansprüche, die die Partei zur Legitimierung ihrer Stellungnahme in politischen Fragen erhob, in Vorbereitung befinden, Ansprüche, die die Manipulation der Arbeitnehmer und den Zerfall der Arbeiterpartei zur Folge hatten. Aus der castoriadischen Perspektive betrachtet wird daher der Marxismus stufenweise zu einem Werkzeug ideologischer Hegemonie und Legitimierung der Parteimacht. In meiner Interpretation ist es die Analyse der Bürokratie und des Kampfes der Arbeitnehmer im kapitalistischen Betrieb, die für Marx weitgehend unsichtbar bleibt, die es Castoriadis erlaubt, den Sozialismus als eine Selbstverwaltung der Gesellschaft zu betrachten. So viel die castoriadische Konzeption der gesellschaftlichen Selbstverwaltung auch mit der der deutsch - holländischen radikalen Linken der Periode 1900-1920 und besonders der der Rätekommunisten wie z. B. Canne - Meier, Paul Mattick und Anton Pannekoek gemein hat, lässt sie sich von diesen jedoch nicht ableiten. Im Gegensatz nämlich zu den Vorgenannten beschäftigte sich

Castoriadis mit dem Arbeitsalltag im kapitalistischen Betrieb und der Selbstorganisation der Arbeiter und kritisierte so den modernen Kapitalismus als Bürokratiekapitalismus. Hauptmerkmal des Bürokratiekapitalismus in der castoriadischen Auffassung ist die Unterscheidung zwischen Leitenden und Befehlsausführenden im Betrieb. Eine Unterscheidung, die die Grenzen der marxistischen Theorie erweitert, bis sie sie letztlich sprengt, denn für Castoriadis besteht der Kernwiderspruch des modernen Kapitalismus mittlerweile nicht nur in der Produktion, sondern auch in der gesamten Gesellschaft und beruht auf der Tatsache, dass die Menschen von ihren Aktivitäten ausgeschlossen werden, während gleichzeitig von ihnen verlangt wird, an ihnen teilzunehmen. Die Anerkennung dieses Widerspruchs in Zusammenhang mit der Erscheinung von sozialen Bewegungen, die vom Marxismus unerkannt blieben, wie z. B. der Jugendlichen, der Frauen, der Kriegsgegner und der Minderheiten, überzeugt Castoriadis, dass der Revolutionsentwurf inzwischen mit der kompletten Transformation der Gesellschaft durch die Mehrheit der Menschen zu tun hat.

Obige Überlegungen führten zur Feststellung der theoretischen Sackgassen und der allmählichen Degeneration des Marxismus und wurden so zum Ausgangspunkt für die ausführliche Kritik von Castoriadis am marxschen Denken und dem darauf folgenden Versuch zur Regenerierung des revolutionären Entwurfs als Autonomieentwurf. Dieser Entwurf wurzelt, wie ich im zweiten Teil zeigte, im Inhalt der Einwände, die Castoriadis an Marx richtet und die als Hauptachse die Unterschätzung des schöpferischen Handelns der Menschen seitens des zweiten haben. Aus castoriadischer Perspektive betrachtet bekräftigt die Unterschätzung der kreativen Fähigkeit der Menschen das spekulative Element im marxschen Werk, d. h., die existierende Tendenz einer deterministischen wissenschaftlichen Anschauung des Gesellschaftlich - Geschichtlichen bzw. seine Zurückführung auf strenge

kausale Beziehungen und wird gleichzeitig von einer Tendenz teleologischer Festsetzung seines Sinns begleitet.

Als typisches Beispiel des deterministischen Charakters der marxischen Theorie nennt Castoriadis die autonome Entwicklung der Produktionskräfte, die die Frage nach den kulturellen Voraussetzungen für die Schaffung der jeweiligen Technik unbeantwortet ließ. Wenn Marx also das Handeln von wirtschaftlichen Interessen geprägt und erschöpft darstellt, betont er, so Castoriadis, die kapitalistische Realität in der Gesamtheit der Geschichte und setzt gleichzeitig eine diachronische Substanz des Menschen voraus. Der Versuch von Marx, die Wirtschaft als eine einheitliche Sphäre zu erfassen, die das gesellschaftliche Leben festsetzt, bringt wiederum unüberwindbare Schwierigkeiten mit sich, weil im Endeffekt das Gesetz des Wertes, das die Gesellschaft prägt, auf einer Festsetzung des Begriffs Wert basiert. Dies geschieht, weil bei der Festsetzung des Wertes der Ware „Arbeitskräfte“ immer ein gesellschaftlich - geschichtlicher Parameter mit einbezogen wird, nämlich der Lebensstandard. Der Lebensstandard aber stellt für Castoriadis das Ergebnis von Klassenkämpfen dar und ist daher nie konstant oder genau festlegbar. Mit dieser Problematik befassten sich auch die Arbeiten von Ökonomen wie z. B. Joan Robinson und Pierro Sraffa, auf denen schließlich auch Castoriadis' Kritik an der marxischen politischen Wirtschaft basiert. Das, was aber meines Erachtens Castoriadis hinzufügte, war die Anerkennung zweier widersprüchlicher Auslegungen der kapitalistischen Wirtschaft im Rahmen der marxischen Werttheorie. Aus der castoriadis'schen Perspektive betrachtet bleibt für Marx daher unklar, ob die kapitalistische Gesellschaft a) die Menschen und ihre Arbeit tatsächlich in etwas Messbares und Gleiches verwandelt, oder b) lediglich eine tiefere Realität, die bis dahin unsichtbar war, an die Oberfläche bringt. Unbeantwortet bleibt für Marx außerdem die Frage, ob die qualitative Wertgleichheit der abstrakten Arbeit nichts weiter als der Schein der Verdinglichung ist, die die Verwandlung der Arbeitskraft zu Ware

begleitet. Die o. g. Widersprüche offenbaren Castoriadis eine grundlegende Schwäche des marxschen Werkes, die in der Verhüllung einer kritischen Frage liegt, nämlich: Was stellt den Wert eines Wertes dar? Wenn Marx sich diese Frage gestellt und sie zu beantworten versucht hätte, so Castoriadis, hätte er die Idee einer wissenschaftlichen Theorie der kapitalistischen Wirtschaft aufgeben müssen. Castoriadis weist die marxsche Theorie des Wertes ab und lehnt somit nicht nur die marxsche politische Ökonomie ab, sondern auch die Grundlage des gesamten Revolutionsprojektes, an dem Marx während des größten Teils seines Lebens arbeitete.⁴⁶⁰

Was Castoriadis im Folgenden feststellt, ist eine radikale Antinomie des marxschen Denkens, da es einerseits einen starken deterministischen Reduktionismus einschließt und andererseits eine emanzipierende Dimension, die auf eine emanzipierende Praxis abzielt. Das zweite, das so genannte revolutionäre Element, sollte unter Ausweitung des ersten, des spekulativen Elementes, zerstört werden. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass für Castoriadis die Quelle dieser Antinomie eine bestimmte Auffassung des Seins als Bestimmtheit ist, die den größten Teil der Philosophie, schon seit Platon, prägt. Diese Auffassung des Seins als Bestimmt - Sein bringt folglich eine Auffassung der Theorie als *εἰδέναι* in der Form eines Systems und der Praxis als *μίμησις* in Form einer Technik hervor.

In meiner Deutung definiert Castoriadis, inspiriert von Aristoteles, für den es eine Wissenschaft der Tugend und der menschlichen Dinge im Allgemeinen nicht geben kann, die Begriffe der Theorie und Praxis in den Bereichen des Politischen, der Pädagogik und der Psychoanalyse neu und erkennt so eine Beziehung zwischen Theorie und Praxis, die über ihre traditionellen Anschauungen hinausgeht. Der castoriadissschen Auffassung nach ist die Theorie in diesen Bereichen der menschlichen Aktivität nicht

⁴⁶⁰ Castoriadis relativiert nicht die marxsche Theorie des Wertes historisch, so wie es Habermas macht. Außerdem sollte man anmerken, dass diese Abweisung nicht zur Annahme einer subjektivistischen Theorie des Wertes führt. Ganz im Gegenteil weitet sie sich auf eine Anzweiflung der Möglichkeit für die Bildung einer Wirtschaftswissenschaft im Allgemeinen aus.

lediglich ein Wissensschatz, wobei auch die Praxis nicht immer auf eine Technik, nämlich auf ein algorithmisches Verfahren zur Anwendung der Theorieergebnisse, zurückzuführen ist. Mit anderen Worten erschöpft sich die Praxis nicht im Schema Mittel - Ziel und die Theorie kann auch nicht angewandt werden, um ein von vornherein streng definiertes Ziel zu erreichen, da sie immer daran scheitert, ihren Gegenstand auszuschöpfen. Vielmehr enthält das *πράττειν* selbst sein Ziel, genauso wie die Theorie ein fragmentarisches und kein umfangreiches Wissen des Gegenstandes darstellt. Daher bedeutet für Castoriadis „nachdenken“ nicht „Systeme konstruieren“, sondern „aufklären“, genauso wenig wie „handeln“ nicht die Anwendung einer Theorie zu einem bestimmten Zweck bedeutet, sondern ein „aufgeklärtes Handeln“. Unter Aufklärung versteht Castoriadis eine ständige Aktivität des Denkens, die den Begriff der Theorie ersetzt. Aufklärung ist eines der Schlüsselwörter im castoriadissschen Werk. Man darf nicht vergessen, dass die „Aufklärung“ die Reflektion über das eigene Denken und ihre Voraussetzungen beinhaltet. Die Bedeutung der castoriadissschen Aufklärung, die sowohl über das Verstehen, das die Gesellschaftswissenschaften kennzeichnet, als auch über die Erklärung, die die Naturwissenschaften kennzeichnet, hinausgeht, wird weiter unten im Text ausführlich erörtert.

Die castoriadisssche Ablehnung des spekulativen Elements der marxschen Theorie führte nicht nur zur Verurteilung ihres Determinismus, sondern auch zur Anzweifelung des Begriffs der Theorie. Darauf basiert meiner Meinung nach der Hauptunterschied zwischen Castoriadis und den übrigen Kritikern des marxistischen Determinismus wie z. B. Lukacs, Korsch und Gramsci. Castoriadis lehnt den Begriff der Theorie zugunsten der Aufklärung ab, wobei ihn die darauf folgende Wendung zum antiken Griechenland Denkern, wie z. B. Heidegger, Gadamer oder Arendt näher bringt. Im Gegensatz aber zu den genannten Denkern bleibt Castoriadis' Motiv weiterhin zutiefst politisch, nämlich wegen der Erneuerung des

Begriffes der Praxis, die durch die Anerkennung ihrer schöpferischen Dimension erreicht werden kann. Marx hatte natürlich beim Auftauchen neuer Organisationsformen der Gesellschaft die schöpferische Fähigkeit der menschlichen Praxis bis zu einem bestimmten Grad auch erkannt. Castoriadis geht aber mit diesem aufgrund der Durchsetzung des spekulativen Elements unterschätzten Parameters des marxischen Denkens bis an die Grenze. Die darauf folgende Rückkehr zu Aristoteles über Marx, auf die ich unten nochmals eingehen werde, ist möglich aufgrund der Erhaltung von aristotelischen – auch wenn von der Romantik durchdrungenen – Elementen im Denken des Letzteren, wie z. B. in Bezug auf den Warenwert oder den Begriff der Gleichheit bei der Güteraufteilung. Während aber die Praxis bei Marx auf die Technik zurückgeführt wird, wird der Begriff des *πράττειν* bei Castoriadis durch den Begriff des *ποιεῖν*, das bei Aristoteles die Gegenmacht der *μίμησις*, mit anderen Worten der Technik darstellt, erweitert und angereichert.

Die Praxis im castoriadissschen Rahmen beschränkt sich also nicht auf die Auswahl der Mittel und Wege zur Erfüllung eines Zwecks und geht dadurch über die traditionellen Modelle des rationalen oder operativen Handelns und deren regulierende Kritik hinaus. Während bei den Romantikern, und besonders bei Herder und Fichte, die schöpferische Dimension des künstlerischen Handelns und im Pragmatismus von Mead und Dewey die schöpferische Dimension des wissenschaftlichen und technischen Handelns anerkannt wurde oder auch Marx die schöpferische Dimension der Praxis aber ausschließlich in der Produktion feststellt, wird bei Castoriadis die Praxis an sich als schöpferische Aktivität aufgefasst, die auf die Autonomie des anderen abzielt. Indem Castoriadis die Praxis auf diese Weise definiert, wird die Geschichte auf einmal ein unbegrenzter Schöpfungsraum, in dem alle Möglichkeiten offen stehen, während die Idee der Demokratie als

Autonomieentwurf, der zugleich das Ziel der Politik, der Pädagogik und der Psychoanalyse darstellt, nun verwirklicht werden kann.

Im zweiten Abschnitt des zweiten Teils habe ich die Beziehung zwischen der castoriadissschen und der aristotelischen Bedeutung der Praxis untersucht und zeigte, dass der castoriadisssche Autonomieentwurf als *προαίρεσις* im aristotelischen Sinne betrachtet werden kann, während der Begriff der Aufklärung in der ebenso aristotelischen *φρόνησις* wurzelt. Diese intellektuelle Verwandtschaft, die Castoriadis Aristoteles gegenüber spürt, überrascht nicht. Zunächst können gewisse interessante Gemeinsamkeiten in ihren Biografien festgestellt werden. Aristoteles kam als junger Mann nach Athen, um Philosophie zu studieren, wo er sein Leben lang ein Fremder blieb. Er interessierte sich intensiv für die Politik, konnte sich aber mangels der Eigenschaft als Bürger nicht an den politischen Ereignissen der Stadt beteiligen. Castoriadis kam dementsprechend als junger Mann nach Paris, um Philosophie zu studieren, lebte dort bis zum Ende seines Lebens und besaß über einen großen Zeitraum hinweg nicht die französische Staatsbürgerschaft. Trotz alledem und unter ständiger Bedrohung einer Abschiebung entwickelte er seine politische Aktivität. Die Interessen beider Männer erstrecken sich von der Biologie und Physik bis hin zur tragischen Dichtung und Ontologie und beiden gefällt es, die tragischen Dichter zu zitieren. Ähnlich wie Aristoteles, der allen lebenden Wesen eine Psyche zuschreibt, hält Castoriadis die Phantasie für das Hauptmerkmal der Lebewesen. Sogar in den Grenzbereichen ihres Denkens ist eine Verwandtschaft ersichtlich, da die Voraussetzung der Vernunft für den Einen der *νοῦς*, für den Anderen die radikale Imagination ist.

Die Gemeinsamkeiten werden in Bezug auf das Dilemma *φύσις-νόμος* noch ersichtlicher, da es sowohl bei Aristoteles als auch bei Castoriadis eine zentrale Stelle innehat. Es ist also zunächst möglich, eine Beziehung zwischen der aristotelischen Bedeutung der *κίνησις* und der castoriadissschen Autonomie

festzustellen. Der Begriff der *φύσις* bei Aristoteles hängt bekanntlich mit der Teleologie zusammen, die sein gesamtes Denken prägt. Die *φύσις* ist daher für Aristoteles *τέλος*, nämlich die Erfüllung des Zwecks eines Wesens. Man kann somit behaupten, dass die *φύσις* der Weg der Wesen zu ihrer vordefinierten Form ist. Aber die *φύσις* ist für Aristoteles außerdem *αυτοκίνησις* die Selbstbewegung, wobei der Ausdruck *κίνησις* den Sinn der Veränderung hat und die Geburt, den Verfall und die Wandlung enthält. Mit anderen Worten ist *φύσις* das, was den Beginn seiner Veränderung enthält. Kombiniert man diese zwei Auffassungen der *φύσις* als Endzweck und der *φύσις* als Beginn der Veränderung, kann man behaupten, die *φύσις* sei der Beginn der Veränderung der Wesen mit *τέλος* ihrer vordefinierten Formen. Bei Castoriadis dagegen ist das gesellschaftlich- Imaginäre die unendliche Quelle des Auftauchens und der Veränderung neuer Wesen, die aber weder über ein *τέλος* verfügen, noch ewig sind.⁴⁶¹

In meiner Interpretation wird der Kontrast *νόμος-φύσις* bei Castoriadis als Kontrast *νόμος*-Radikal-Imaginäres umformuliert. Auf diese Weise wird ersichtlich, dass Castoriadis die Moderne durch eine geschichtliche Analyse der Entwicklung dieses Kontrastes im westlichen Denken auffasst. Die Entfremdung als Resultat dieser Entwicklung entsteht aus der graduellen Anerkennung der Überlegenheit der menschlichen Schöpfungen, nämlich des *νόμος* gegenüber den Schöpfungen der *φύσις*. Sowohl Hegel als auch Marx versuchten, einen Ausweg zu zeigen, indem sie eine Überwindung der Entfremdung durch den *νόμος* vorschlugen. Daher schlägt Hegel die Vernunft, Marx hingegen die Technik vor. Da Castoriadis ebenfalls der Tradition des kritischen Denkens angehört, hält auch er die Überwindung der Entfremdung für möglich, erkennt aber, dass die Vernunft und die Technik sich wiederum in Entfremdungsquellen verwandeln können. Inspiriert durch die Selbstinstituierung der Athener Demokratie schlägt Castoriadis eine

⁴⁶¹ Auf den castoriadisschen Begriff der Schöpfung werde ich unten ausführlich eingehen.

anthropozentrische und liberalisierende Anschauung des *νόμος*, also der Institution vor. Da er das gesellschaftlich - Imaginäre als Quelle der gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen und Institutionen anerkennt, wäre es für eine autonome Gesellschaft möglich, durch die ausdrückliche Selbstinstituierung und die ständige Aufklärung der Institutionen die Entfremdung zu überwinden. Bei diesem Ansatz spielt die Institution der Technik eine zentrale Rolle. Für Castoriadis ist der Übergang zu einer autonomen Gesellschaft ohne eine radikale Transformation der Technologie unvorstellbar. Nachdem Castoriadis das *πράττειν* vom *τεύχειν* im Bereich der Praxis differenziert, stellt er daraufhin die Neutralität der Technik in der jeweiligen Gesellschaft in Frage. Unter Bezugnahme auf die Arbeiten von Jacques Ellul⁴⁶² und Andre Leroi-Gourhan⁴⁶³ entwickelt sich auf diese Weise eine Auffassung der Technik als gesellschaftlich - geschichtliche ex nihilo Schöpfung, die von den jeweils herrschenden gesellschaftlich- imaginären Bedeutungen geprägt ist.

Bis zu einem gewissen Punkt scheinen vielleicht die Gemeinsamkeiten zwischen Castoriadis und Aristoteles die Bezeichnung Castoriadis' als Neo - Aristoteliker zu bekräftigen. Man darf jedoch nicht vergessen, dass im castoriadischen Denken keine *φύσις* des *νόμος*, egal in welchem Sinn, existiert, da die Institution in ihrer Gesamtheit eine menschliche Schöpfung, nämlich eine Schöpfung des gesellschaftlichen Imaginären, ist. Aristoteles setzt andererseits die Grundlage um, und definiert das, was Castoriadis überliefertes Denken nennt. Das Sein gilt für den Stagiriten als Bestimmt - Sein und in diesem Zusammenhang enthält jedes Wesen sein *τέλος*. Die *φύσις* wird darüber hinaus als das *τέλος* und die Norm jedes Lebewesens definiert. Ich möchte darauf hinweisen, dass im aristotelischen Denken die menschliche Praxis von Anfang an ihr *τέλος* enthält. Aus diesem Grund bleibt jedoch der Begriff der Schöpfung im aristotelischen Rahmen unfassbar, so dass die *ποίησις*, aber

⁴⁶² Ellul Jacques, *La Technique ou l' Enjeu du siecle*, Paris, 1947

⁴⁶³ Gourhan Andre Leroi, *L' Homme et la Matiere*, Albin Michel 1971

auch jede *τέχνη* letztlich nichts anderes als *μίμησις* sind. Obwohl also Aristoteles die Imagination des Menschen entdeckt, betrachtet er sie nicht als Einbildungskraft, also als unerschöpfliches schöpferisches Potential des Menschen, wie es Castoriadis tut, sondern als eine funktionelle Fähigkeit zur Darstellung, während die Vernunft als *τέλος* das Kernmerkmal des Menschen darstellt, der als *ζῷο λόγον ἔχων* definiert wird. Folglich bildet das theoretische Leben das ideale Leben, während die Philosophie als Feld für die Organisation und Zusammensetzung des ganzen Wissens – vom logischen bis hin zum wissenschaftlichen und theologischen – aufgefasst wird. Schließlich stellt sich das ethisch-politische Leben nicht als Zweck dieses Wissens, sondern lediglich als ein Teil davon, d. h. als ein Objekt unter anderen, dar. Wenn für Castoriadis die Politik auf die Autonomie der Gesellschaft und des Subjektes abzielt, ist die Philosophie für Aristoteles Selbstzweck. Mit der Auffassung der Philosophie als aufklärende Tätigkeit, die für die Transformation der Gesellschaft unerlässlich ist, bleibt Castoriadis sein Leben lang im Rahmen des marxschen Denkens.

Trotz des endgültigen Aufgebens des Marxismus wird der Begriff der Entfremdung allerdings auch von Castoriadis übernommen. Die Entfremdung wird nun als Verhüllung der Selbstinstitutionierung der Gesellschaft von der Gesellschaft selbst verstanden, was Castoriadis als Heteronomie bezeichnet. Daher stellt die Aufhebung der Entfremdung das neue Ziel der Revolution dar, die sich nun als Autonomieentwurf definiert. Die Idee der Revolution, die sich von nun an auf die vollständige Transformation der Gesellschaft von der Mehrheit der Menschen und auf die Herstellung einer Aufklärungsbeziehung zwischen der instituierenden Gesellschaft und ihrer Institutionen bezieht, besteht also fort. Im Gegensatz zu Marx jedoch erweitert Castoriadis den Begriff der Revolution, indem er das Element der Autonomie des Subjektes einführt. Ohne die Autonomie auf individueller

Ebene ist nämlich vom castoriadischen Standpunkt aus gesehen die Autonomie der Gesellschaft unmöglich.

Ironisch scheint mir in diesem Punkt, dass Castoriadis, geschworener Gegner von Platon, aber gleichzeitig zugegebener Bewunderer von ihm, sich näher an Plato befindet, als er es sich wünscht. Castoriadis definiert die Psyche als „*ungeteilten Strom von Vorstellungen/Affekten/Intentionen*“ und wiederholt somit ungefähr die platonische Unterscheidung der Psyche in *λογιστικόν*, *θυμοειδές* und *επιθυμητικόν*. Bei Platon ist der *έρως* die Voraussetzung, die die Psyche zum Wunsch an Ideen und zu einer alternativen Lebensweise inspiriert, während bei Castoriadis diese Rolle von der Sublimierung⁴⁶⁴ übernommen wird. Während Platon die Gesellschaft mit der Psyche mittels der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) verbindet und die Gerechtigkeit als das Regieren der Philosophen über die Gesellschaft und des *λογιστικόν* über die Psyche definiert, verknüpft Castoriadis hingegen Psyche und Gesellschaft mittels der Autonomie, die als die Aufklärung des Unbewussten vom Individuum und des gesellschaftlich - Imaginären von der Gesellschaft definiert wird. Ich möchte betonen, dass die Aufklärung selbstverständlich etwas völlig anders als die Herrschaft ist, und da wir über kein sicheres Wissen bzw. keine Theorie, weder über die Psyche noch über die Gesellschaft verfügen, kann kein Teil der Psyche als überlegen betrachtet werden. Genauso wenig kann eine Gruppe politische Machtansprüche erheben, indem sie behauptet, dass sie eine Theorie besitzt, die ihr Zugang zur Wahrheit verschafft. Daher steht das castoriadische autonome Individuum dem platonischen Philosophen entgegen, da es nicht nur niemals die definitive Herrschaft der Vernunft über seine Leidenschaften sichert, sondern auch nicht darauf abzielt und stattdessen zwischen ihnen schwankt und ständig Spannungen ausgesetzt ist – aber auf diese Weise lernt, seine Wünsche von der Realität zu unterscheiden.

⁴⁶⁴ Es wird darauf hingewiesen, dass Sublimierung „*die Sozialisation der Psyche als psychischer Prozess*“ ist. GII 515

Im Gegensatz zu Platon sowie zur christlichen Tradition schlägt Castoriadis eine positive Anschauung der Affekte vor. Der castoriadischen Auffassung nach stellt das Unbewusste eine unerschöpfliche Quelle neuer Schöpfungen dar, und daher ist es weder erwünscht noch möglich, es auszulöschen oder vollständig zu kontrollieren. Diese zentrale Rolle, die Castoriadis dem *α-λογον*, nämlich den Leidenschaften, den Gefühlen und der Imagination verleiht, berechtigt, wie es auch weiter unten offensichtlich wird, ihn der romantischen Tradition zuzuordnen.

Durch seine Definition der Autonomie als Herstellung einer Aufklärungsbeziehung zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten und nicht nur als Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaften übersteigert Castoriadis das platonische Ideal der *εγκράτεια* Zurückhaltung, das den Philosophen kennzeichnet, genauso wie den kantianischen Begriff der Autonomie, die in Bezug auf die moralischen Optionen vorschlägt, die moralisch unzulässigen Optionen durch die Vernunft abzuweisen. Die Autonomie der Gesellschaft kann nicht durch Regeln garantiert werden, die im Rückgang auf ein isoliertes Subjekt zu gewinnen wären. Für Castoriadis muss die Praxis, die auf die Autonomie des Anderen abzielt, ihre eigenen Regeln hervorbringen und sie auch umbilden können. Die castoriadische Definition der Praxis fügt so der kantianischen Idee der Autonomie ein soziales, aber auch ein schöpferisches Moment hinzu. Schließlich, und an dieser Stelle spielt Castoriadis Freud gegen Kant aus, schränkt sich die Autonomie bei Castoriadis nicht in den bewussten Absichten einer Person ein, die mittels der Vernunft kontrolliert werden müssen, sondern weitet sich aus, um das Unbewusste in Betracht zu ziehen. Im Endeffekt wird die Autonomie des Individuums auf eine solche Weise aufgefasst, dass die Imagination bzw. seine schöpferische Fähigkeit nicht eingeschränkt wird, sondern sich als Voraussetzung der Autonomie ungezwungen entfalten kann.

Im Gegensatz zu Kant stellt in der castoriadis'schen Problematik die Vernunft selbst eine Schöpfung des Radikal-Imaginären dar.

Wenn aber das Imaginäre, in diesem Fall die radikale Imagination des Subjekts, das Ursprüngliche ist und nicht auf irgendetwas anderes reduzierbar ist, dann darf die Vorstellungsaktivität nicht die Folge der Existenz der Triebe sein. Castoriadis ist gezwungen, das freudsche Schema umzukehren, so dass die Vorstellung nicht nur den Ausdruck oder die imaginäre Befriedigung eines Triebes darstellt, sondern dass sie jedem Trieb vorausgeht. Es stellt sich aber nun die Frage nach der Herkunft der ursprünglichen Vorstellung. Castoriadis wendet sich, um diese Frage zu klären, wie ich im dritten Teil zeigte, dem Zustand des Säuglings zu, bei dem die Unterscheidung zwischen Subjekt und externer Realität noch nicht stattgefunden hat. Dieser, in der castoriadis'schen Terminologie ursprüngliche Zustand, nämlich die Einheit von Psyche und Welt, stellt das unveränderliche Objekt der Begierde der Psyche dar, das unvorstellbar bleibt und die Quelle der Vorstellungsfähigkeit aller späteren Vorstellungen bzw. der Triebe bildet. Der Wunsch nach einer absoluten Einigung mit den Anderen und das unbewusste Verlangen nach Wiederherstellung der Einheit und der Harmonie auf der Welt, das sich in der Wissenschaft, in der Politik und in der Kunst verbirgt, stellen in diesem Rahmen für Castoriadis nichts weiter als Ausdrücke des *nostos* des monadischen Kerns der Psyche für eine Rückkehr zum ursprünglichen Zustand dar.

An diesem Punkt werden gewisse Ähnlichkeiten mit der platonischen Auffassung von der Psyche wieder sichtbar. Ähnlich dem Verlangen nach der Rückkehr zur Einheit der Psyche und der Welt, nämlich dem ursprünglichen Zustand im castoriadis'schen Schema, ist bei Platon das Verlangen nach der Rückkehr der Psyche zur Einheit Psyche - Ideen zu finden. Wenn der Ausgang aus dem ursprünglichen Zustand, also der primäre Bruch, bei Castoriadis die Quelle der Vorstellungsfähigkeit (des Radikal-Imaginären) ist,

stellt bei Platon die Erinnerung an die Ideen, die die Psyche sah (sah im Sinne von *θεωρεῖν*), bevor der Leib ihr Gefängnis wurde, die Voraussetzung jedes Wissens dar. Während bei Platon das Verlangen nach Wissen in der Anschauung der Ideen, die den *έρως* für sie inspirieren, liegt, entspricht das Verlangen nach Wissen bei Castoriadis einem imaginären Ersatz eines verlorenen Himmels absoluter Einheit. So wie im platonischen Denken der *έρως* der einzige der körperlichen Leidenschaften ist, der von seinem „materiellen“ Ziel abweicht und die Anschauung der Ideen ermöglicht, so ist die castoriadisische Sublimierung Voraussetzung zur Besetzungsfähigkeit von phantastischen Objekten, also von imaginären Bedeutungen. Aber im Gegensatz zu Platon, bei dem die Wahrheit existiert und in einem *επέκεινα* zu finden ist, ist es bei Castoriadis der ursprüngliche Zustand in den ersten Lebensjahren des Säuglings, der die Voraussetzung für die Schöpfung jeder Wahrheit darstellt⁴⁶⁵.

Man darf allerdings nicht vergessen, dass im castoriadisischen Schema der Ausgang aus dem ursprünglichen Einheitszustand erforderlich ist, damit die Sozialisation des Subjektes beginnen kann. Mit der triadischen Phase als Ausgangspunkt folgt durch die Sublimierung die Sozialisation der Psyche. Der Versuch, eine Theorie der Sozialisation mit Ausgangspunkt der Beziehung zwischen Trieb und Vorstellung zu erfassen, findet durch einen unausgesetzten Dialog mit dem freudschen Werk statt. Trotzdem kündigt Castoriadis nicht einen definitiven Bruch mit Freud an, so wie er es mit Marx gemacht hatte, obwohl er, und dies ist meine These, eigentlich den Rahmen der freudschen Theorie schon gesprengt hat. Ich erkenne diesen Bruch an folgenden Punkten: a) Die Wiederentdeckung der Imagination als schöpferische Fähigkeit durch Castoriadis steht im Widerspruch zu ihrer zweideutigen Position im freudschen Werk, in dem sie hauptsächlich als Vorstellungsfähigkeit dargestellt wird. b) Die Umkehrung des Schemas Trieb -

⁴⁶⁵ Ich werde nochmals unten auf die Beziehung zwischen Sublimierung, Sozialisation und Wahrheit eingehen.

Vorstellung. Bei Castoriadis, im Gegensatz zu Freud, entlehnt der Trieb seine Vorstellungspräsenz aus der radikalen Imagination und, genauer gesagt, aus einer Reserve der Urvorstellung. c) Die castoriadische Definition der Psychoanalyse als praktisch - poietische und nicht als eine Art von technischer (im Sinne von *τέχνη*) Aktivität mit dem gleichen Zweck wie bei der Politik, nämlich die Erfüllung des Autonomieentwurfs wendet sich entschieden gegen die freudsche Auffassung der Psychoanalyse. Daher ist für Castoriadis das Ende der Analyse nicht nur die Umwandlung der Neurose zur allgemeinen menschlichen Unzufriedenheit, wie es bei der freudschen Theorie der Fall ist, sondern die Herstellung einer Aufklärungsbeziehung mit dem Unbewussten, mit anderen Worten, der Beginn einer unendlichen Selbstanalyse eines selbstreflektierenden Subjektes, das während der Therapie, die seine Autonomie bezweckt, wird immer autonomer.

Nach meiner Interpretation versucht Castoriadis durch die Psychoanalyse eine Auffassung des menschlichen Subjektes zu skizzieren, bei der die Absicht der individuellen und gesellschaftlichen Autonomie aufgrund der radikalen Imagination und durch die Sublimierung möglich (jedoch nicht vordefiniert oder von vornherein garantiert) ist. Die castoriadische Auffassung von der Sublimierung ist für mich nicht nur innerhalb der freudschen Tradition radikal, sondern stellt auch das Bindeglied zwischen Psychoanalyse und Philosophie dar. Castoriadis setzt die Psychoanalyse ein, um über die Antinomie zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen im Bereich des Gesellschaftlich-Geschichtlichen hinauszugehen. Ich möchte in Erinnerung rufen, dass im castoriadischen Denken das Gesellschaftlich-Geschichtliche vom Psychischen mitdefiniert wird, aber ohne dass es jemals darauf zurückgeführt werden kann. Daher stellt meines Erachtens die Erneuerung des Begriffes der Sublimierung im castoriadischen Rahmen nicht nur eine Erweiterung der freudschen Theorie dar, sondern auch einen Parameter zur Aufklärung des Gesellschaftlich-

Geschichtlichen sowie Voraussetzung des Autonomieentwurfs. Wie schon erwähnt, ist die Sublimierung die Fähigkeit zur Besetzung und Verinnerlichung von gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen, wie z. B. die Autonomie. Aufgrund der Sublimierung ist also die Besetzung durch die radikale Imagination von Objekten/Institutionen möglich, die den Bereich der selbstreflektierenden Tätigkeit sowohl auf der Ebene des Subjektes als auch auf der Ebene der Gesellschaft erweitern.

Die Psychoanalyse und die Philosophie als praktisch-poietische Tätigkeiten, die auf eine umfassende und aufklärende selbstreflektierende Tätigkeit abzielen, zielen gleichzeitig auf eine Praxis ab, die nicht nur die Beziehung des Subjekts mit seinem Unbewussten in Frage stellt, sondern auch die Beziehung zwischen seinem Sein (immer Gesellschaftlich-Geschichtliches in seinem Kern) und der Welt. In den castoriadischen Überlegungen wird die Politik als eine Art von Entfaltung der selbstreflektierenden Tätigkeit, mit anderen Worten ein *πράττειν*, das die Autonomie auf individueller und auch gesellschaftlicher Ebene anstrebt, aufgefasst. In diesem Zusammenhang wird ersichtlich, dass die Sublimierung im castoriadischen Denken eine gemeinsame Voraussetzung der Psychoanalyse, der Philosophie sowie einer Politik darstellt, die auf eine autonome Gesellschaft abzielt.

Schließlich bezieht sich für mich ein weiteres Anzeichen für die Distanzierung Castoriadis' von Freud auf die Ausübung der Psychoanalyse. Obwohl Castoriadis in keinem seiner Texte seine psychoanalytische Praxis erläutert, ist bekannt, dass sie eine freudsche Praxis war. An diesem Punkt entstehen jedoch einige Aporien. Wie kann man die Psychoanalyse als eine praktisch - poietische Aktivität betrachten, die auf die Autonomie des Anderen abzielt und sogar den Anderen als autonomes Individuum bezeichnet und gleichzeitig behaupten: „...*der Psychoanalytiker ist eine distanzierte, wenn nicht unpersönliche, Autorität, eine Projektionsfläche, worauf der Patient alle seine*

*Vorstellungen, egal ob gut oder böse, projizieren kann.*⁴⁶⁶ Wie kann der Andere als autonom behandelt werden, wenn die Herstellung einer authentischen Beziehung zwischen zwei autonomen Personen nicht verfolgt wird? Meiner Meinung nach bringt ihn die Betonung, die Castoriadis der Autonomie und dem Ego verleiht, sehr nah an die so genannte dritte Welle der Psychoanalyse, bei der Begriffe wie der Sinn, die Selbstverwirklichung und die Freiheit eine zentrale Rolle spielen. Bei seiner psychoanalytischen Praxis scheint jedoch Castoriadis die therapeutische Wirkung der rein menschlichen Beziehung zwischen dem Therapeuten und dem Patienten zu unterschätzen. Interessant finde ich auch die Tatsache, dass sich Castoriadis, der immer innerhalb einer Gruppe funktionierte, nie mit der Gruppentherapie beschäftigte. Schließlich, auch wenn Castoriadis auf die Wichtigkeit hinweist, sich der Sterblichkeit im politischen Feld bewusst zu sein, widmet er aber der Funktion der Angst vor dem Tod bei den innerpsychischen Konflikten nicht die entsprechende Aufmerksamkeit. Sich der Sterblichkeit bewusst zu sein, trägt für Castoriadis zur Selbsteinschränkung in der politischen Praxis und zur Vermeidung der Hybris bei; ähnlich stellt aber für mich die Akzeptanz der Sterblichkeit auf individueller Ebene eine Voraussetzung für die Autonomie des Subjekts dar.

Eine der interessantesten Lektüren des castoriadissschen psychoanalytischen Denkens kam von Vincent de Gaulejac. Auf der Grundlage der psychoanalytischen „Taubheit“ der Soziologen und der soziologischen „Taubheit“ der Psychoanalytiker, die Castoriadis feststellt, und der zentralen Annahme, dass das Individuum das Produkt einer Geschichte ist, deren Subjekt es zu werden versucht, schlägt Gaulejac die Bildung einer klinischen Soziologie vor.⁴⁶⁷ Die klinische Soziologie, inspiriert durch die castoriadisssche Problematik der Sublimierung, untersucht die Neurose, indem sie dabei den Beitrag der gesellschaftlichen Konstruktion des Individuums bei

⁴⁶⁶ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Διάλογοι*, Εκδόσεις Ύψιλον, σελ. 51

⁴⁶⁷ Gaulejac V. de, 'Pour une sociologie clinique: Recherche sur la neurose de classe' *Bulletin de Psychologie*, Tome XXXIX, Nr. 377B, Septembre 1986

der Schöpfung und Entwicklung von innerpsychischen Konflikten in Betracht zieht. In diesem Rahmen werden für die Entstehung der Neurose Parameter wie sozialer Aufstieg oder Abstieg als kritisch bezeichnet.

Nun zwei letzte Bemerkungen bezüglich der castoriadissschen Theorie der Psyche. Castoriadis beschränkt sich auf die Beschreibung der Beziehung zwischen Säugling und Mutter, ohne die Untersuchung der Gegenwirkung zwischen dem Säugling und der Welt mit einer Theorie über die Entwicklung des Säuglings fortzusetzen. Mit anderen Worten wird nicht der Versuch unternommen, die psychoanalytische Untersuchung der Sozialisation durch die Analyse der Lernprozesse des Säuglings zu vervollständigen, die den Gegenstand der Evolutionspsychologie darstellen. Im Gegensatz zu Piaget und den Pragmatiker der Chicago-Schule entwickelt Castoriadis keine funktionelle Verbindung zwischen Vorstellung und Praxis, weil so etwas für ihn den Rückzug zu einer funktionalistischen Anschauung des Imaginären bedeuten würde. Der Preis dafür ist, dass das alltägliche Verhalten des Säuglings in der castoriadissschen Theorie schwer zu verstehen ist, da das einzige Werkzeug, das man zur Verfügung hat, der Begriff der Vorstellung ist. Es ist verständlich, dass Castoriadis sich weigert, das Imaginäre als Quelle der schöpferischen Fähigkeit auf die Anpassungsnotwendigkeit der menschlichen Spezies an eine feindliche natürliche Umwelt zurückzuführen. Vielleicht ist aber so etwas nicht erforderlich, wenn man davon ausgeht, dass die schöpferische Fähigkeit des Säuglings auf der natürlichen Realität basiert, ohne auf sie reduziert zu werden. Eine zweite Frage, die für mich eng mit der ersten verbunden ist, ist, dass die Ablehnung einer elementaren biologischen Grundlage des menschlichen Verhaltens zur Verkennung der Kontinuität zwischen Tier und Mensch führt und dies, obwohl Castoriadis die Imagination, zumindest die funktionelle oder einfach die darstellende, ohnehin allen Lebewesen zuschreibt.

Die Erfassung der schöpferischen Dimension des revolutionären Handelns und der Praxis im Allgemeinen im Zusammenhang mit der Anschauung der Psyche als radikale Imagination sowie die Auffassung der Sublimierung als Sozialisation stellen die Grundlage der castoriadisichen Untersuchung der gesellschaftlichen Instituierung dar, mit der ich mich im vierten Teil dieser Untersuchung beschäftigt habe. Meine These besteht darin, dass die castoriadisiche Auffassung von der Instituierung nicht innerhalb der Grenzen einer Problematik der Praxis als schöpferische Aktivität bleibt, sondern vielmehr einer Grundlegung einer Ontologie der schöpferischen Unbestimmtheit dient. Der Übergang von einer Theorie der Institutionen zu einer Auffassung des Seins als Schöpfung und des Magmas als Seinsart erfolgt in meiner Interpretation mittels Einführung des Begriffs des gesellschaftlich - Imaginären.

Ausgangspunkt der castoriadisichen Problematik bezüglich des gesellschaftlich - Imaginären ist die Kritik am Funktionalismus und am Strukturalismus. Während Talcott Parsons die Instituierung hauptsächlich als Verwirklichung vorexistierender Werte anstatt der Schöpfung neuer Werte wahrnimmt, scheint Castoriadis der nicht - funktionalistischen Interpretation der Instituierung des späteren Durkheim näher zu sein. Der Funktionalismus, aus der castoriadisichen Perspektive betrachtet, ist, indem er die gesellschaftlichen Phänomene auf die Befriedigung grundlegender Bedürfnisse zurückführt, unfähig, die universellen menschlichen Bedürfnisse festzusetzen, und verschleiert die Tatsache, dass diese Bedürfnisse von der jeweiligen Gesellschaft kulturell festgesetzt sind. In Bezug auf den Strukturalismus, den Castoriadis als Ergänzung zum Funktionalismus wahrnimmt – eine Ergänzung, weil er die Aufmerksamkeit ausschließlich auf die symbolische Dimension der Institutionen lenkt – sind die Einwände eher gründlicher, was an der Bedeutung liegt, die der Strukturalismus in dieser Zeit in Frankreich hatte. Die Schärfe der Polemik, die Castoriadis gegen den Strukturalismus

entwickelt, liegt meines Erachtens an der Tatsache, dass letzterer die schöpferische und Sinn verleihende Aktivität des Subjektes vernichtet. Diese Vernichtung hat zur Folge, dass das Subjekt seine Verantwortung der Geschichte gegenüber sowie die Fähigkeit, seine Geschichte selbst zu schöpfen, verliert. Die Originalität der castoriadischen Kritik am Strukturalismus liegt für mich in der Tatsache, dass er sich auf die Erforschung der Sprache konzentriert, im Gegensatz zu Margaret Mead und Ruth Benedict, denen Castoriadis einen großen Teil seiner Argumentation gegen den Strukturalismus sowie gegen die marxsche Theorie der Geschichte, besonders bezüglich der Erfassung des Ökonomischen als Hauptmotiv, verdankt. Castoriadis' Beschäftigung mit der Sprache spiegelt sein Bestreben wider, die wissenschaftlichen Ansprüche des Strukturalismus in diesem Bereich zu widerlegen.

In Anlehnung an die Arbeiten von Merleau-Ponty⁴⁶⁸ zweifelt Castoriadis daran, dass die strukturalistische Theorie der Sprache bewies, dass der Sinn lediglich das Ergebnis der Kombination von Symbolen ist. Die Beziehung zwischen Signifikant und Signifikantem ist weder empirisch noch logisch, stellt aber das Produkt der Instituierung des Symbolsystems dar. Auch wenn Castoriadis also den willkürlichen Charakter des Symbols bzw. des Symbolnetzwerkes zum Teil akzeptiert, verbindet er ihn hauptsächlich mit der gesellschaftlichen Instituierung. Auf diese Weise rückt die schöpferische Aktivität des Subjektes erneut in den Vordergrund.

Während Castoriadis bei seiner Kritik am Strukturalismus den Begriff des Symbols verwendete, um die Grenzen eines funktionellen Ansatzes der Instituierung anzuzeigen, verwendet er jetzt bei seiner Kritik am Strukturalismus die Funktion der Symbole innerhalb der gesellschaftlichen

⁴⁶⁸ Was die Nähe zu Merleau-Ponty angeht, die besonders in Teil der GII hervortritt, sei verwiesen auf den 1971 erschienen Aufsatz „Le dicible et l' indicible“, wiederabgedruckt in DL. Über Castoriadis' Kritik an Merleau-Pontys „Urphantasie“ des Lebens, das der radikalen ontologischen Schöpfung nicht gerecht werde, siehe „Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes“ in Metraux, A./ Waldenfels, B. (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München, 1986, S.142

Instituierung und schränkt somit den Grad ihrer Willkürlichkeit ein. Natürlich ist Castoriadis nicht naiv und leitet die Symbole nicht von den Objekten, auf die sie sich beziehen, ab, denn dies würde einen Rückzug in Richtung Funktionalismus bedeuten. Wenn die castoriadische Kritik so interpretiert wird, ist es nachvollziehbar, warum der Versuch einer nicht-strukturalistischen Auffassung des Symbolischen das Imaginäre zum Vorschein bringt. Linguistische Begriffe wie z. B. Gott sind nicht lediglich Symbole, sondern gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen, die instituierte Schöpfungen des gesellschaftlich - Imaginären darstellen, die sich von nichts anderem ableiten lassen. Daher entfalten sich für Castoriadis in der Sprache, die über zwei Dimensionen verfügt, eine mengen - identitätslogische Dimension, die sich beim leigen äußert, und eine schöpferische Dimension, nämlich eine ständige gegenseitige Reaktion zwischen der individuellen Verleihung von Sinn, die aufgrund der radikalen Imagination des Subjektes möglich ist, und der gesellschaftlichen Instituierung, die durch das gesellschaftlich - Imaginäre erfolgt. Die Dialektik dieser zwei Dimensionen geht für Castoriadis über die traditionellen Denkschemata hinaus, die genau aufgrund der Verschleierung des gesellschaftlich - Imaginären nicht in der Lage sind, sich der poetischen Dimension der Sprache anzunähern.

Ich vertrete die Ansicht, dass Castoriadis in seiner Kritik an in den Gesellschaftswissenschaften herrschenden (in Form des Funktionalismus) Naturalismus und (in Form des Strukturalismus) Logizismus seine Argumentation gegen Marx bis zu einem gewissen Grad wiederholt. Die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Geschichte und die getrennte Untersuchung dieser zwei zeigen für Castoriadis den Grundfehler sowohl des Naturalismus als auch des Logizismus auf. Die besondere Seinsart der Gesellschaft und der Geschichte, der sowohl die Kohäsion der Ersten als auch die Nachfolge der Gesellschaften innerhalb der Zweiten zu verdanken ist, kann nicht erfasst werden, urteilt Castoriadis, es sei denn durch die

Kategorie des gesellschaftlich - Imaginären. Mit anderen Worten stellen für Castoriadis das Auftauchen des Neuen in der Geschichte sowie die Existenz vieler verschiedener Gesellschaften nichts anderes als Äußerungen des gesellschaftlich - Imaginären dar. Auf diese Weise kehrt in meiner Interpretation die zentrale Bedeutung der castoriadissschen Theorie der Praxis die schöpferische Dimension des Handelns als Hauptmerkmal des Gesellschaftlich-Geschichtlichen zurück. Entsprechend der Praxis, die über eine schöpferische Dimension verfügt, die wiederum aus der radikalen Imagination des Subjektes sprudelt, verfügt die gesellschaftliche Instituierung über eine schöpferische Dimension, die aus dem gesellschaftlich - Imaginären sprudelt. Das gesellschaftlich - Imaginäre sowie die radikale Imagination als unendliche Schöpfungsquelle imitiert nicht lediglich die Natur und kann von nichts anderem abgeleitet werden als von sich selbst.

Der Begriff des gesellschaftlich - Imaginären könnte, obwohl Castoriadis dies nicht verfolgt, bei einer soziologischen Untersuchung des Handelns der gesellschaftlichen Bewegungen verwendet werden. In dieser Richtung bewegen sich bis zu einem gewissen Grad Alain Touraine⁴⁶⁹ und in gewissem Sinne auch Antonio Negri⁴⁷⁰, wenn er über die instituierende und instituierte Macht der Multitude spricht, die an das castoriadisssche gesellschaftlich - Imaginäre erinnern. Meiner Meinung nach eröffnet die Einführung des gesellschaftlich - Imaginären zwei fruchtbare Felder der Erkenntnis: Einerseits wird die Analyse der zentralen kapitalistischen imaginären Bedeutungen, und zwar der Pseudorationalität und der grenzenlosen Herrschaft über alles, die von der Bürokratisierung, der zentralen Rolle der Wissenschaft, der Technik und des ökonomischen Faktors in den modernen Gesellschaften versorgt werden und diese auch ihrerseits versorgen, ermöglicht. Andererseits wird der revolutionäre Entwurf als Entwurf

⁴⁶⁹ Touraine A. , ''Sociologie de l' action'', Le Seuil, 1965

⁴⁷⁰ Hardt Michael and Negri Antonio, *Empire*, Harvard University Press, 2000

ausdrücklicher Selbstinstituierung der Gesellschaft durch eine andauernde Aufklärung des gesellschaftlich - Imaginären durch die Gesellschaft erneuert.

Castoriadis betont immer wieder, dass der revolutionäre Entwurf, die Entstehung der Athener Demokratie oder des Kapitalismus, die Zuordnung der Geschlechter, die Erfindung des Rades oder der newtonschen Gesetze aus nichts anderem hergeleitet werden können, weder aus physischen Tatsachen, biologischen Funktionen, logischen Strukturen noch aus moralischen Zielen. Den Grund für diese Irreduzibilität findet Castoriadis im Bereich des Ontologischen, da sie allesamt Schöpfungen des radikal- Imaginären darstellen.

Die Schöpfung ist ein Kernbegriff im castoriadischen Denken, und das nicht nur, weil sie, wie ich vertrete, die Theorie der Praxis mit der Theorie der Instituierung verbindet. In meiner Deutung geht Castoriadis von der Schöpfung der imaginären Bedeutungen, die vom gesellschaftlich- Imaginären instituiert werden zu einer Ontologie über, in der die Unbestimmtheit des Seins eine Voraussetzung für eine ontische Schöpfung, nämlich das Auftauchen der Andersheit darstellt. Festzuhalten ist hier, dass sich für Castoriadis die Schöpfung von der bloßen Produktion einer Form, die hervorgebracht wird oder der bloßen Herstellung eines Exemplars, indem sich das Urbild lediglich reproduziert, radikal unterscheidet. Castoriadis spricht von einer ex nihilo, aber nicht in oder cum nihilo Schöpfung, die sich physikalisch, logisch, biologisch und historisch nicht vorbestimmen lässt. Es ist eine absolute ontische Schöpfung, deren Kreationen immer einen Grad an Unbestimmtheit enthalten. Diese wesentliche Unbestimmtheit ist der Grund für die Existenz der Andersheit, die Castoriadis der Verschiedenheit gegenüberstellt. Nachdem Castoriadis ans Licht bringt, dass dem überlieferten Denken eine Auffassung des Seins als Bestimmtheit zugrunde liegt, versucht er, die Voraussetzungen sowohl der Begriffe der Praxis und der Theorie als auch die der imaginären Selbstinstituierung zu ergründen. Von diesem

Standpunkt aus betrachtet stellt die Unbestimmtheit des Seins bzw. der natürlichen Welt eine Voraussetzung des *θεωρεῖν* und des *πράττειν* dar, da sie das Auftauchen neuer ontischer Formen (*ὄντα*) erlaubt.

Das Sein ist also nicht absolut chaotisch, da so etwas die Schöpfung von Formen (*ὄντα*) nicht erlauben würde, sondern es erscheint auf die Art des Magmas, das immer eine unbegrenzte Anzahl von mengen-identitätslogischen Funktionen zulässt. Sowohl die Praxis als auch die Selbstinstituierung der Gesellschaft, worin sich die schöpferische Einbildungskraft gesellschaftlich verkörpert, verfügen daher unvermeidlich über eine mengen-identitätslogische Dimension, die der magmatischen Seinsart entspricht. Die Selbstinstituierung der Gesellschaft lehnt sich aber unausweichlich an das, was Castoriadis die erste natürliche Schicht nennt, an, nämlich an das Sosein (*ὅπως εἶναι*) der natürlichen Realität. Den Ausdruck Anlehnung entnimmt Castoriadis der freudschen Triblehre, „*wonach die physischen Leistungen von der biologischen Organisation weder völlig diktiert noch völlig unabhängig sind.*“⁴⁷¹ Vom castoriadissschen Standpunkt aus bedeutet Anlehnung an die primäre natürliche Schicht ein „*Doppel von obligatorischer Aufnahme (reception) und willkürlicher Übernahme (reprise).*“⁴⁷² Das bedeutet, dass die Organisation der Natur seitens der Gesellschaft auf eine „*Reihe von Bedingungen, Stützen, Anregungen, Grundpfeilern und Hindernissen*“⁴⁷³ zurückgreift. Es ist also ersichtlich, dass, im Gegensatz zu Bergson oder Heidegger, Castoriadis die Bedeutung der Unbestimmtheit nicht überbetont, sondern die Bedeutung der mengen-identitätslogischen Dimension des Seins für die Instituierung hervorhebt. Dies tut er, indem er die Begriffe des *legein* und *teukein* einführt, die der mengen-identitätslogischen Dimension jeder Institution entsprechen und ohne die keine Gesellschaft jemals hätte existieren können.

⁴⁷¹ GII, S. 481

⁴⁷² GII, S. 348

⁴⁷³ GII, S.392

Ausgehend von der Anschauung des Seins als ex nihilo Schöpfung versucht Castoriadis, die Sackgassen des überlieferten Denkens zu überwinden. In meiner Interpretation sind Castoriadis' Überlegungen zur ex nihilo Schöpfung der Ausgangspunkt für eine Auffassung des Seins als Zeit. Castoriadis schlägt eine Erfassung der Zeit als Auftauchen der Andersheit vor. Die Zeit in diesem Schema verfügt aber auch über eine mengenidentitätslogische Dimension, die instituiert werden muss und die letztendlich von jeder Gesellschaft instituiert wird. Aber die castoriadisische Anschauung der Zeit als Schöpfung erlaubt ihm auch meiner Ansicht nach, eine radikale Untersuchung der Entfremdung durchzuführen. An dieser Stelle setzt die Gesellschaftskritik von Castoriadis an. Die Tatsache, dass die Gesellschaft sich von ihren Institutionen entfremdet und sie nicht als ihre Schöpfungen erkennt, gleicht der Verweigerung derer Zeitlichkeit bzw. der Verweigerung ihrer eigenen Zeitlichkeit. Da die Institutionen aus der Perspektive der Gesellschaft dem Verfall der Zeit unmöglich unterliegen können, bedeutet dies, dass sie von woanders stammen. Die Selbstentfremdung der Gesellschaft stellt also für Castoriadis, in meiner Deutung, nichts weiter dar als die Verweigerung ihrer Zeitlichkeit, was ähnlich der Heteronomie des Subjektes ist, die in der Verweigerung und Verdrängung seiner Sterblichkeit besteht. Diese Selbstentfremdung, oder mit anderen Worten, die Selbstvergessenheit des Gesellschaftlich-Geschichtlichen ist nur durch eine theoretisch - praktische Aufklärung zu überwinden.

Ich glaube, dass sich Castoriadis durch diesen Versuch, von einer Theorie der Praxis zu einer Theorie der Zeit zu gelangen, die eine Voraussetzung für die Möglichkeit eines schöpferischen *πράττειν* darstellt, dem späteren Werk von George Herbert Mead sowie dem von John Dewey⁴⁷⁴ nähert. Während bei Herder und den Romantikern zunächst die Sprache und

⁴⁷⁴ Siehe insbesondere: Dewey John. *Experience and φύσις*, Chicago, 1925 und Mead, George Herbert. *Philosophie der Sozialität*, Frankfurt 1969 (erste Ausgabe 1932).

die Technik und später jedes menschliche *πράττειν* als Selbstäußerung einer Person erfasst wird, enthüllt sich das schöpferische Element des *πράττειν* im amerikanischen Pragmatismus durch das Problemlösen, Experimentieren und Spielen. Dewey arbeitete in Richtung einer Interpretation aller psychischen Prozesse – nämlich nicht nur der bewussten – mit Hilfe ihrer Funktionalität bzw. ihrer Effektivität bei der Problemlösung. Auch wenn bei Castoriadis die Praxis keinen funktionellen Zwängen unterliegt, da sie auf die Autonomie der Handelnden abzielt, stellt die Tatsache, dass sowohl Dewey als auch Castoriadis den unzertrennlichen, aber auch schöpferischen Charakter der Praxis verteidigen, ein gemeinsames Merkmal beider Auffassungen dar. Mead, ähnlich wie Dewey, beschäftigt sich mit dem Begriff des Spiels, der die Grenzen der operativen Anschauung der Praxis enthüllt, nämlich im Rahmen Mittel - Zweck. Die schöpferische Dimension der Praxis äußert sich in der Problemlösung und in der Erfindung neuer Spielregeln. In diesem Zusammenhang untersucht Mead⁴⁷⁵ die Herkunft der Sprache und danach den Sozialisierungsprozess und erkennt so die gegenseitige Wirkung der Handelnden als entscheidenden Faktor für die Entwicklung eines selbstreflektierenden Subjektes an. Schließlich entwickeln sowohl Dewey als auch Mead eine Theorie der Praxis, die zur Fassung einer selbstverwalteten gesellschaftlichen Organisation führt, die die größtmögliche Optimierung an Auswahlmöglichkeiten für die gesellschaftliche Praxis durch den öffentlichen Dialog ermöglicht. Aber obwohl Mead und Dewey auf die Fortsetzung der Demokratisierung im Rahmen der schon existierenden Gesellschaft abzielen und nach einem besseren Liberalismus streben, übt Castoriadis Kritik an den „liberalen Oligarchien“ und indem er von einer Theorie der Zeit zu einer erneuten Theorie der Praxis zurückfindet, schlägt er stattdessen die Revolution als radikale Selbsttransformation der gesellschaftlichen Institutionen von der Mehrheit der Menschen vor.

⁴⁷⁵

Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt 1968

Inspirationsquelle für die explizit sich selbstinstituierende Gesellschaft stellt, wie im vierten Abschnitt ersichtlich wurde, die Demokratie von Athen dar. In der Athener Demokratie erkennt Castoriadis die Interdependenz zwischen Philosophie, Demokratie und Tragödie sowie den damit korrelierenden ersten Versuch in der Geschichte der Menschheit einer expliziten Selbstinstitutionierung der Gesellschaft. Aber wie originell die castoriadische Auffassung von der Athener Demokratie als gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung als eine beispiellose ontologische „Öffnung“ auch sein mag, so verfügt sie jedoch über eine beschränkte Interpretationskraft. Besonders, was die Gründe für den Verfall der Athener Demokratie angeht, beschränkt sich Castoriadis darauf, als Hauptfaktor den Athener Imperialismus, der seinen Höhepunkt mit der Zerstörung von Milos erreichte, zu nennen. Nach dem klassischen Athen wird der Autonomieentwurf in den Städten der Renaissance und in den darauf folgenden Revolutionszeiten erneut auftauchen. Auf diese Weise skizziert Castoriadis eine Geschichte des Abendlandes auf der Grundlage der imaginären Institution und der Schöpfung imaginärer Bedeutungen.

Im Rahmen der vorangegangenen Überlegungen stelle ich die These auf, dass das castoriadische Denken eine eigenartige Verknüpfung zweier wichtiger Traditionen des Abendlandes zum Ausdruck bringt. Obwohl die Aufklärung sowie die Romantik alles andere als homogene Strömungen darstellen, wird hier angenommen, und in diesem Punkt folge ich den Untersuchungen von Michel Löwy⁴⁷⁶, dass die Romantik eine von Natur aus antikapitalistische Weltanschauung darstellt. Durch seine Hauptmerkmale, nämlich die Ablehnung der Idee einer grundlegenden Struktur der Realität und der Wahrnehmung des Universums als eine unendliche Selbstschöpfung bzw. des Menschen als Schöpfer aller Werte, verkörpert die Romantik eine Reaktion auf die moderne kapitalistische Kultur. Die Ablehnung der Existenz

⁴⁷⁶

Löwy Michel, *Revolte et melancolie*, Editions Payot, 1992

externer objektiver Gesetze, die die Geschichte oder die Wirtschaft bestimmen und die unabhängig vom Willen der Menschen sind oder die Ablehnung eines tieferen Sinns des Seins zusammen mit der Anschauung des Menschen als Schöpfer sind die Elemente, die es uns erlauben, die Romantik als eine radikale Kritik an der Moderne zu betrachten. Die Aufklärung andererseits verfügt zusätzlich zu ihrer kritischen und aufklärenden Dimension über eine zweite, die den Weg für die Erscheinung des Kapitalismus zu ebnen scheint. Zu dieser Dimension zählt meines Erachtens folgendes: a) die Herrschaft einer rationalistischen Metaphysik sowohl bezüglich ihrer Positionen zu dem, was ist, als auch bezüglich der Etablierung des Kriteriums für das, was sein sollte, und die Instituierung der Vernunft, und zwar der Vernunft als finale und außergesellschaftliche Rechtfertigung der Institutionen.

In seiner Kritik an dieser Dimension der Aufklärung übernimmt Castoriadis viele Elemente sowohl von Vicos Wahrnehmung über die Geschichte und das Verständnis der Kulturen als auch von dessen Problematik über die Relativität der Werte. Castoriadis leitet die Möglichkeit des Verstehens fremder Kulturen nicht aus der Universalität der Vernunft, sondern aus der radikalen Imagination ab. Bezüglich der zentralen Rolle des Subjektes und des Willens verdankt Castoriadis vieles dem deutschen Idealismus, insbesondere Herder und Fichte. Die Bedeutung der Selbstschöpfung des Individuums, aber auch der Gesellschaft, die zentrale Rolle der schöpferischen Imagination in Form des Radikal-Imaginären, die Auffassung der Institutionen als gesellschaftliche Schöpfungen, die frei geschöpft werden und im Verlauf der Zeit verfallen, die gnadenlose Kritik an der Mengen - Identitätslogik und der Versuch, den Menschen und das Gesellschaftlich – Geschichtliche, durch sie etwas abzuleiten, sowie die Ablehnung einer rationalen Fundierung der Wahrheit sind Elemente der romantischen Tradition. Andererseits stellen die Aufklärung, die Autonomie,

das *λόγον διδόναι*, mit anderen Worten die rationale Verantwortung bei der Wahl der Werte und die Idee, dass der Mensch für seine Taten allein verantwortlich ist, Elemente der Tradition der Aufklärung dar.

Meine These ist, dass das castoriadische Denken als Versuch aufgefasst werden kann, die zwei Traditionen zu kombinieren bzw. eine aufgeklärte Romantik herzustellen. Als Ausgangspunkte dieses Versuchs betrachte ich: I. Die Erneuerung des Autonomiebegriffs durch die Kritik aus einer revolutionären Perspektive am Marxismus. An dieser Stelle möchte ich auf eine gewisse Unklarheit bezüglich der Benutzung der Begriffe *marxsche* und *marxistisch*, die im castoriadischen Werk besteht, hinweisen. Manchmal scheint die an Marx gerichtete Kritik mehr Lenin und die Ideologie der UdSSR zu betreffen. Trotzdem glaube ich, dass die Analyse des Klassenkampfes im kapitalistischen Betrieb, die Kritik an der Neutralität der Technik im marxschen Denken sowie die Ablehnung der marxschen Werttheorie sich letztlich doch an Marx richten und nicht an seine marxistischen Nachfahren. Aber man muss anerkennen, dass der harte Angriff auf Marx manchmal unbegründet erscheint, da er zu einem großen Teil in der unnachgiebigen Polemik Castoriadis' gegenüber der UdSSR wurzelt, die nicht immer nüchtern war. Als Beispiel kann man die castoriadischen Analysen bezüglich der Natur des sowjetischen Regimes in den 80er Jahren erwähnen, so wie sie in seinem Buch *Vor dem Krieg* erläutert werden. Meiner Meinung nach sind sie von der Überschätzung des militärischen Potentials der UdSSR und der daraus übertriebenen Darstellung der Sowjetunion als Bedrohung besonders für Europa geprägt. Castoriadis behauptete, die UdSSR sei die erste Großmacht des Planeten geworden, die nun unter der Kontrolle des Militärs und nicht der Bürokratie steht. Diese „Stratokratie“ mit der Ausweitung ihrer Macht als Hauptziel war in castoriadischen Auffassung nicht von innen durch eine gesellschaftliche Revolution zu stürzen. Durch den unblutigen Übergang zur Marktwirtschaft,

der dem Fall der Berliner Mauer folgte, sollte sich Castoriadis' kaltkriegerische Rhetorik als übertrieben erweisen. Vielleicht war es die Überbetonung der ideologischen Aspekte, die Castoriadis dazu führte, den Verfall der Ideologie mit der Schwächung der Partei gleichzusetzen und so von der "Stratokratie" als neuer Herrschaftsform zu sprechen. Diese These der Stratokratie wurzelt meines Erachtens im Fehlen einer Machttheorie in den castoriadischen Arbeiten, denn obwohl Castoriadis die Universalität der Machtbeziehungen anerkennt, findet sich in seinem Werk keine Untersuchung der gesellschaftskonstitutiven Rolle der Macht.⁴⁷⁷

Es ergeben sich aber auch Fragen bezüglich der Neutralität der Technik, so eines der Hauptargumente von Castoriadis Marx gegenüber. Das Internet stellt für mich ein typisches Beispiel einer neuen Technologie dar, die sogar als militärische Anwendung begann und sich später zu einem Raum des Informationsaustausches und der Kommunikation für Millionen von Menschen entwickelte. Das Internet hat sich zu einem neuen öffentlichen Raum politischer Diskussionen entwickelt. Mittlerweile ist es außerordentlich schwierig, sich eine selbstverwaltete Gesellschaft, so wie Castoriadis sie beschreibt, ohne Internet vorzustellen. Vielmehr ist es das Internet, das zum ersten Mal eine universelle radikale Demokratie als realisierbar erscheinen lässt.

II. Die Einführung des Autonomiebegriffs in der freudschen Theorie und die gleichzeitige Enthüllung der radikalen Imagination. Marx konnte, laut Castoriadis, die Geschichte und die Gesellschaft nicht einheitlich als Gesellschaftlich-Geschichtlich, nämlich als Schöpfung betrachten, weil er die instituierende Aktivität des gesellschaftlich - Imaginären nicht kannte. Dementsprechend blieb auch Freud in einer mechanistischen Anschauung des Psychischen stecken, da er die Psyche nicht als radikale Imagination sehen konnte. Da Castoriadis das Radikal-Imaginäre sowohl als gesellschaftlich -

⁴⁷⁷

Ich werde unten nochmals auf den Begriff der Macht eingehen

Imaginäres als auch als radikale Imagination entdeckt, möchte er meiner Ansicht nach nicht nur die vollständigste Wahrnehmung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen und des Psychischen in Form einer traditionellen Theorie bieten, die deren enge Verknüpfung aufweist, sondern er wünscht sich vielmehr, mit dieser neu gewonnenen Erkenntnis den Begriff der Revolution als Autonomieentwurf zu erneuern. Aber auch wenn die Einführung des Radikal-Imaginären einen gewichtigen Beitrag in dieser Richtung darstellt, hat Castoriadis den Begriff aus philosophischer Sicht nicht so ausreichend ausgearbeitet, wie er es aus psychoanalytischer Sicht auf der Basis der Arbeit von Piera Aulagnier⁴⁷⁸ tat. Ein Beispiel dafür ist die Tatsache, dass er das angekündigte Buch „Imaginäres Element“, in dem er sich mit dem Begriff des Imaginären auseinandersetzt, nie veröffentlichte, was dazu führte, dass die Beziehung zwischen Radikal-Imaginärem und Praxis, auch wenn sie weiterhin fruchtbar bleibt, letztlich unvollständig erscheint.

Ich habe gezeigt, dass Castoriadis die Praxis nicht auf der Grundlage der Vorbilder des künstlerischen Ausdrucks, der Produktion oder des Experiments (nämlich das Lernen durch Ausprobieren und Fehlschlagen) betrachtet, sondern auf der Grundlage der schöpferischen Fähigkeit der Menschen. Die sich daraus ergebende Erneuerung des Begriffs der Praxis, die die Autonomie bezweckt, bereichert zwar die Theorie der Praxis und vertieft die Idee der Revolution, aber bezüglich der Verbindung zwischen Praxis und Instituierung hat Castoriadis meines Erachtens nach nicht viel zu sagen. Charakteristisch dafür ist, dass der Begriff der Praxis im zweiten Teil der *Gesellschaft als imaginäre Institution* gar nicht erscheint. Aus dieser mangelhaften Analyse der Beziehung zwischen Praxis und gesellschaftlich-geschichtlicher Schöpfung, die aus der oben erwähnten unvollständigen Arbeit über die Kategorie des Radikal-Imaginären stammt, entstehen Aporien besonders bezüglich der Auswahlkriterien der jeweiligen Institutionen und Werte seitens

⁴⁷⁸

Aulagnier Piera, *La violence de l'interprétation*, Presses Universitaires de France, 1975

der handelnden Subjekte, die im Endeffekt nicht mehr Produkte des freien Willens zu sein scheinen.

Dadurch, dass Castoriadis das *ov δι' εαυτό*, also das Seiende als ein Für-Sich einführt, gelingt es ihm, die Kontinuität zwischen dem Lebewesen, der Psyche und der Gesellschaft aufzuweisen. Indem er Lebewesen, Psyche und Gesellschaft als Seiende für sich betrachtet, eröffnet er neue Wege für eine Philosophie des Lebenden mit Schwerpunkt auf dessen Selbstorganisation und dessen Schöpfung einer Eigenwelt durch Bedeutungen. Die Einführung des Begriffs des Seienden für sich ermöglicht es Castoriadis meiner Meinung nach, die Beziehung zwischen diesen lebenden, wie er sie bezeichnet, Bedeutungen und dem Sinn zu verstehen, so wie sie in der Erkenntnistheorie und der Epistemologie angewendet werden. Man darf nicht vergessen, dass die Kritik an der Mengen-Identitätslogik mit der Seinsart der Vorstellung und des Traumes begann sowie aufgrund der Unfähigkeit dieser, die Seienden für sich, wie z. B. das Lebende, das Psychische und die Gesellschaft zu verstehen. Die Aufklärung der Seinsart des Gesellschaftlich-Geschichtlichen und des Psychischen gibt Castoriadis in meiner Deutung den Anstoß, über das Seiende-für-sich zu reflektieren.

In diesem Zusammenhang ist die castoriadisische Erkenntnistheorie mit der castoriadisischen Ontologie eng verbunden, da die Aufklärung des Seienden für sich zur Auffassung des Seins als Schöpfung führt, die mit der Entdeckung einer neuen Seinsart einhergeht, und zwar die Art des Magmas. Durch die Untersuchung der Beziehung zwischen Sein, Zeit und ex nihilo Schöpfung wird die Geschichte daraufhin als Schöpfung neuer Formen wahrgenommen. Obwohl bei Castoriadis das Sein als Schöpfung und Zerstörung von Formen betrachtet wird, wird die Schöpfung hauptsächlich betont, wobei Castoriadis über die Zerstörung der Formen nur ganz wenig zu sagen hat. Während die ontische Zerstörung im Rahmen der Mengen-Identitätslogik genauso unvorstellbar bleibt wie die radikale Schöpfung,

scheint die *decreatio in nihilum* keinen Aufklärungsgegenstand für Castoriadis darzustellen. Die Fragen, die sich für mich daraus ergeben, sind folgende: a) ob man über den Tod im castoriadisschen Rahmen im Verhältnis zur Schöpfung reflektieren kann, b) welche die Konsequenzen einer solchen Reflektion über den Begriff der Praxis wären und c) wie man Politik, Psychoanalyse und Pädagogik in ihrem Verhältnis zum Tod auffassen könnte und welche die Folgen für das revolutionäre Projekt wären.

Im Lichte obiger Überlegungen ist die castoriadische Anzweiflung der Kategorie der Kausalität nachvollziehbar. Die Diskontinuität, die die gesellschaftlichen Veränderungen prägt, kann nicht durch rationalistische bzw. mengen - identitätslogische Schemata aufgefasst werden, da das Gesellschaftlich-Geschichtliche⁴⁷⁹, das den Ursprung aller gesellschaftlich-geschichtlicher Schöpfungen darstellt, über die Kategorien des überlieferten Denkens hinausgeht. Aber das Auftauchen neuer gesellschaftlich- imaginärer Bedeutungen, die folglich von der Gesellschaft instituiert werden, auch wenn es über jegliche wissenschaftliche Erklärung hinausgeht, kann einen Aufklärungsgegenstand darstellen und tut es auch. Die Tatsache, dass die Entstehung der Gesellschaft und die menschliche Geschichte durch natürliche oder biologische Faktoren als Produkte vernünftiger menschlicher Aktivität weder „erklärt“ noch „verstanden“ werden können, sondern nur als Schöpfungen und Ergebnisse der Funktion des radikal- gesellschaftlich – Imaginären, stellt wahrscheinlich den wichtigsten Beitrag Castoriadis' zur Philosophie dar. Schließlich kann die Bedeutung der castoriadischen Ontologie für die Sozialwissenschaften auch in Bezug auf die Systemtheorien hervorgehoben werden, wie z. B. auf die Aufklärung der ontologischen Anerkennungen der Systemtheorie von Luhmann, die sich auf den Begriff der *αυτοποίησης* konzentriert.⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ Festzuhalten ist hier, dass das Gesellschaftlich-Geschichtliche kein kollektives Großsubjekt und erst recht keine abzählbare Menge von Individuen ist.

⁴⁸⁰ S. Luhmann, Niklas. Soziale Systeme, Frankfurt, 1984

All dies bedeutet natürlich nicht, dass Castoriadis die Analyse der zeitgenössischen Situation zugunsten der Ontologie oder der Philosophie der Geschichte aufgibt. Castoriadis' diagnostischer Befund lautet, dass sich in den westlichen Gesellschaften ein Motivations- und Orientierungsschwund ausbreitet der von Normativisten und Pragmatisten systematisch verdrängt wird. Was die Wirtschaftstheorie angeht, besteht Castoriadis darauf, die Leere von Begriffen wie Entwicklung und Rationalität hervorzuheben. Trotz alledem fehlt aber die dokumentierte und zahlenmäßig ausführliche Analyse bestimmter Wirtschaftsfakten im castoriadis'schen Werk, das in dieser Hinsicht eher deskriptiv bleibt. Ein typisches Beispiel für diesen Mangel stellt das Schweigen von Castoriadis zur Weltwirtschaftskrise von 1973 dar, die den Anschein erweckte, seine Kritik am marx'schen Schema der Kapitalismuskrisen zu widerlegen. Es scheint, dass Castoriadis sich von einer wirtschaftlichen Perspektive zu einer kulturellen Perspektive richtet und sich so mehr auf die historische Originalität und Besonderheit des bürokratischen Kapitalismus konzentriert. Darüber hinaus untersucht Castoriadis die kulturellen Voraussetzungen der kapitalistischen Instituierung und entdeckt sie bei der Entstehung und Herrschaft der imaginären Bedeutungen der Pseudorationalität und der unbegrenzten Herrschaft über die Menschen und der Natur. Interessant in diesem Zusammenhang erscheint mir die Tatsache, dass China als Vorbild des bürokratischen Kapitalismus, das einen privilegierten Gegenstand für die Untersuchung und Bestätigung der castoriadis'schen Analysen über die Eigenschaften der bürokratischen Gesellschaft und der Besonderheit der kapitalistischen Instituierung darstellen könnte, in Castoriadis' Schriften nicht auftaucht. Beeindruckend ist außerdem, dass die Ereignisse am Tien-an-men Platz und die blutige Niederschlagung des Studentenaufstandes von Castoriadis nicht so aufmerksam wie die Ereignisse vom Mai '68 bearbeitet wurden. Die Aporie wird noch größer, wenn man bedenkt, dass die Ereignisse in der Tat ex nihilo entstanden sind,

während die Selbstorganisation der Studenten und ihre Forderungen die castoriadischen Thesen über die Revolution im bürokratischen Kapitalismus in vollem Umfang zu bestätigen scheinen.

Aber die Anzweifelung der instituierten und das Auftauchen neuer gesellschaftlicher Bedeutungen werden vom castoriadischen Standpunkt aus sowohl von einer Revolutionsbewegung als auch von der Kunst durchgeführt; meistens wird das eine durch das andere ergänzt. Aufgrund der Abwesenheit einer Massenrevolutionsbewegung im modernen Kapitalismus ist Castoriadis auch in Bezug auf die Kultur im Westen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts etwas pessimistisch. Daher ist er der modernen Malerei gegenüber negativ eingestellt und, obwohl er die Rapmusik als eine Schöpfung der Ghettos der amerikanischen Städte anerkennt, deren Entstehung und Entwicklung auf den Jazz verweisen, den er liebte, scheint er sie trotzdem zu unterschätzen, indem er ihr Melodiearmut zuschreibt. Aber auch bezüglich der Werke der modernen akademischen Musik stellen Xenakis, Christou und Lygeti für Castoriadis keinen Anhaltspunkt dar, während auch die ständig wachsende gegenseitige Befruchtung von traditionellen Musikarten auf der ganzen Welt aufgrund der beispiellosen Informationsaustauschmöglichkeiten im digitalen Zeitalter kein Anzeichen von üppiger Schöpfung neuer Musik darstellt.

Ähnlich pessimistisch klingen Castoriadis' Ansichten über das moderne Kino und die Literatur, die, seiner Meinung nach, seit den 50er Jahren stagnieren. Es ist schwer, diese Einschätzungen zu teilen und die Werke von Filmemachern wie Fellini, Bergman, Kurosawa, Tarkovski, Oliveira, Parajanov, Imamura, Rene, Copola zu ignorieren, die ihre besten Werke in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schufen. Dementsprechend schwer ist es, in der Literatur den lateinamerikanischen Roman der 70er und 80er Jahre mit Hauptvertretern wie Borges, Marquez, Sabato, Cortazar, Rulfo oder die

polnische Dichtung in der Zeit von 1970 bis 1990 von Szymborska, Herbert und Milosz nicht als erstklassige künstlerische Schöpfungen zu betrachten.

Schließlich, auch wenn Castoriadis die Beziehung zwischen individueller und gesellschaftlicher Autonomie hervorhebt, widmete er sich nicht der Arbeit an einer Grundlegung einer Ethik des autonomen Subjektes im bürokratischen Kapitalismus. Wenn jedoch die Aufklärung eine endlose Tätigkeit ist, die aber keinen Selbstzweck darstellt, sondern auf die Selbsttransformation des Subjektes abzielt, dann wird die Erweiterung des Begriffs der Aufklärung notwendig. Nun ist es an der Zeit, eine neue Beziehung herzustellen, nicht nur zum Unbewussten, sondern in vollem Umfang zu sich selbst, wobei die Stellungnahme zu der Lust, den Leidenschaften im Allgemeinen, der Einsamkeit, der Langeweile, dem Schmerz und besonders dem Tod gegenüber ihrerseits ausdrückliche Aufklärungselemente darstellen. In der vorgeschlagenen Erweiterung stellt die Aufklärung die Grundlage einer Selbstsorge dar, die wiederum eine Voraussetzung und gleichzeitig ein Ziel für die individuelle Autonomie ist.

In der Erweiterung des Begriffs der Aufklärung kann man bei ihrer Ausübung die Beziehungen des Subjektes zu den anderen, die ich als Bindeglied zwischen individueller und gesellschaftlicher Autonomie betrachte, mit einbeziehen, um so auch zu einer Problematik der Macht zu gelangen. Die Anderen können in aufeinander folgende konzentrische Kreise gesetzt werden, das sind zunächst die Familie, dann die Freunde und Liebhaber, danach die Kollegen und letztlich die ganze Gesellschaft. Für ein selbstreflektierendes Subjekt ist klar, dass seine Autonomie, nämlich die Möglichkeit, sein Leben nach seinen Wünschen zu gestalten, nicht nur die Anerkennung des Anderen als Gleichwertigen voraussetzt, sondern auch die Aufklärung von Machtstrukturen, z. B. der Bürokratie, die es umgeben. Ein selbstreflektierendes Subjekt ist deshalb gezwungen, sich folgendes zu fragen:

- a) Auf welche Weise funktionieren die Machtstrukturen in der existierenden

Gesellschaft? b) Welche und was für eine Macht üben die anderen auf mich aus? c) Welche Macht übe ich auf die anderen aus? d) Welche Macht übe ich auf mich selbst aus? Ein selbstreflektierendes Subjekt erkennt, dass die Machtminimierung, die er annimmt, seine Wahlfreiheit bzw. die Möglichkeit, seine Existenz zu gestalten, maximiert. Diese Machtminimierung wird erreicht, wenn die Politik als ein *πρόττεω* angenommen wird, das auf die gesellschaftliche Autonomie abzielt.

Die castoriadische sich explizit selbstinstituierende Gesellschaft stellt also in meiner Interpretation die Voraussetzung dar, die die größtmögliche Gestaltungsmöglichkeit der Existenz jedes Individuums, aber auch die ihrer selbst in ihrer Gesamtheit ermöglicht. In diesem Zusammenhang ist die Erweiterung des Begriffs der Aufklärung auf der Ebene des Individuums als erforderlich zu betrachten, und zwar nicht nur für die Formulierung einer Ethik, die im castoriadischen Werk nicht vorhanden ist, sondern weil sie für die Vervollständigung des Revolutionsentwurfs und die Bereicherung der Autonomie, die ich auch als Lebensgestaltung auffasse, unabdingbar ist.⁴⁸¹

Obwohl diese Ausführungen Cornelius Castoriadis' Kategorien beträchtlich erweitern und ihnen eine Richtung geben, die er selbst vielleicht nicht vorhersehen konnte, sind sie mit seinem Denken durchaus vereinbar. Wenn die Einheit des castoriadischen Denkens in der zentralen Absicht seines ganzen Werkes liegt, nämlich der Autonomie, dann ist vielleicht die meistversprechende Lektüre heute die Bearbeitung der Verbindung zwischen individueller und gesellschaftlicher Autonomie, die ich vorschlage. Die Autonomie auf gesellschaftlicher Ebene als Autonomieentwurf erneuert die radikalen Formen von politischer Tätigkeit, ohne die existierende gesellschaftliche Organisation zu legitimieren. Die Autonomie auf der Ebene des Individuums als Aufklärungsentwurf von sich selbst hat die Gestaltung

⁴⁸¹ Castoriadis selbst wies auf die Bedeutung der radikalen Veränderung des Alltags der Menschen hin, s. FK1, S.40

der Existenz als Absicht durch eine *επιμέλεια εαυτού* die aus der Erweiterung des Aufklärungsbegriffs resultiert. Aber die Gestaltungsmöglichkeit des eigenen Lebens trifft auf das Problem der Macht d.h. das Politische, da ihre Maximierung nur in einer ausdrücklich autonomen Gesellschaft stattfinden kann. Die Erweiterung der Aufklärung des Subjekts führt so zu einer *επιμέλεια εαυτού* die zutiefst politisch ist und den Weg öffnet für eine neue revolutionäre Praxis.