

2. Imaginäres

American: How the fuck did you get in here?

Lone Man: I used my imagination.¹

THE LIMITS OF CONTROL; JIM JARMUSCH

Es ist der Anspruch dieser Arbeit, das Imaginäre konzeptuell zu klären. Um dieses Ziel zu erreichen, ist es notwendig die entsprechenden Grundlagen der politischen Philosophie von Castoriadis zu untersuchen. Von Anfang an drängte und drängt sich also die Frage auf, was Castoriadis mit dem Imaginären meint, dem er einen – in der bisherigen Philosophiegeschichte – einmaligen Stellenwert gibt. Entsprechend ist die imaginäre Institution der Gesellschaft gerade durch das Imaginäre als Bedingung gekennzeichnet. Die Institutionen erfahren durch das Imaginäre ihre vielfache Gestaltbarkeit. Es wurde mit einem Beispiel, dem staatlichen Gewaltmonopol, *eine* bestimmte Institution bezeichnet; dies allerdings mit der Absicht ihre imaginären Anteile herauszuarbeiten. Methodisch wird diese Frage – was ist das Imaginäre? – in den Vordergrund gestellt. Zugleich führt sie als roter Faden durch die Arbeit. Insofern wurde mit der Spurensuche bereits im ersten Kapitel begonnen. Daraus ergibt und ergab sich im Verlaufe der Untersuchung zweierlei: einerseits die enge Verknüpfung an Begriffe wie das Symbolische und die Institution, womit wiederum die entsprechenden konzeptuellen Verbindungen zu klären sind; andererseits der Ausgang aus diesem Labyrinth, der zu den gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen und dem radikal Imaginären führt, wobei man zuletzt bei der Autonomie ankommt. Folgt man dem Imaginären zuerst und immer wieder, so die Annahme der Arbeit, kommt man unweigerlich zum Begriff der Autonomie. Damit aber zeigt sich eine innere Ver-

1 THE LIMITS OF CONTROL (USA 2009, R: Jim Jarmusch).

wandtschaft, die dem Anspruch dieser Arbeit folgend die konzeptuelle Kohärenz von Castoriadis' politischer Philosophie beurteilt.

Damit werden wiederum drei Aspekte wichtig, die es zu untersuchen gilt, sobald man den Begriff des Imaginären anspricht: Erstens die Psyche, zweitens die Gesellschaft-Geschichte,² drittens die Institutionen. Wie Psyche und Gesellschaft vermittelt werden, erklärt Castoriadis anhand des Begriffs des Imaginären. Dieser gesellschaftliche Kitt oder »unsichtbare Zement«³ ist hintergründiger Sinn, der in den Institutionen zum Ausdruck kommt. Die Beschreibung des Gewaltmonopols ist ein Beispiel, welches das Bestreben von Castoriadis einleiten, illustrieren und begrifflich fassbar machen sollte. Das Imaginäre hat entsprechend dieser Ebenen eine begriffliche Unterscheidung erfahren. Castoriadis nennt das schöpferische Moment der Menschen das *radikal Imaginäre*. Das, was geschöpft werde, zeige sich in Symbolen und ihren Bedeutungen, die institutionalisiert das *aktual Imaginäre* umfassten. Insgesamt bildeten diese geschöpften *gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen* jenen transindividuellen Kitt, durch den eine Gesellschaft erst zusammenhält. Allen drei Ebenen wird im Folgenden nachgegangen. Im Verlauf dieser Auslegung wird sich ein transzendentaler Sinn und normativer Anspruch verdeutlichen, der im folgenden Kapitel zum Thema Entfremdung aufgenommen wird. Dabei geht es um die von Castoriadis angestrebte Autonomie gegenüber heteronomen Institutionen. Was das bedeutet, wird sich erweisen.

2.1 IMAGINÄRES I – GESELLSCHAFT UND INSTITUTION

Ein erster Schritt führt zur Begriffsklärung des *Imaginären*. Dazu gehören die konzeptuellen Verstrickungen mit anderen Begriffen. Man kann eine Triade ausmachen: Das Imaginäre ist mit dem Symbol und der Institution verbunden. Diese Verknüpfung wird in einem Zusammenhang mit der Funktionalität von Institutionen dargestellt. Erst diese zeigt, wie eine Gesellschaft Probleme löst. Diese Funktionalität zeigt aber nicht, warum eine Gesellschaft Probleme genauso und nicht anders löst. Dazu bedarf es des Imaginären, das durch ein Symbolsystem den Institutionen einen Sinn verleiht. Dieser Sinn verweist auf jene gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen, die alles zusammenhalten. Entsprechend

-
- 2 Castoriadis spricht von Gesellschaft-Geschichte, um zu verdeutlichen, dass Gesellschaft ohne Geschichte nicht denkbar ist. Wenn an dieser Stelle von Gesellschaft die Rede ist, wird entsprechend auf Gesellschaft-Geschichte referiert.
 - 3 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 246.

wird nach einer ersten Annäherung an das, was das Imaginäre anzeigt, die Verbindung zum Symbolischen und weiter zur Institution untersucht. In einem weiteren Schritt wird dann der Bezug auf die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen, den grundlegenden Sinn, den sich eine Gesellschaft gibt, erläutert. Zuletzt werden die damit eng zusammenhängenden Begriffe Autonomie, Praxis und Magma mit Bezug zur instituierten und instituirenden Gesellschaft aufgenommen und erklärt.

2.1.1 Imaginäres und Symbole

»Imaginär« sagen wir, wenn wir etwas »Erfundenes« meinen⁴. Dieses Erfundene, das Imaginäre, ist vorerst sehr verallgemeinert zu verstehen: etwas *bloß Vorgestelltes*. Dieses Vorgestellte ist von der Realität, dem was ist, unterschieden. Dieses Vorgestellte bzw. *Imaginäre* werde erst wirklich, so Castoriadis, durch das Symbolische. Es drücke sich symbolisch aus, um »existieren« zu können. Dies geschehe in »Bildern«⁵. Unter dem Symbolischen oder Symbolismus versteht Castoriadis »Bedeutungen im weitesten Sinne«⁶, das heißt ein gesellschaftlich anerkanntes Symbolsystem wie z.B. ein juridisches System oder eine instituierte Macht (wie bspw. eine Diktatur, Kirche, das Gewaltmonopol etc.).⁷ Das Symbolische oder der Symbolismus sei aber umgekehrt, durch die Fähigkeit zu Imaginieren (*capacité imaginaire*)⁸ bedingt.⁹ Diese Fähigkeit oder Möglichkeits-

4 Ebd., S. 217.

5 Naheliegender ist der französische Ausdruck »images«, da er auch Vorstellung bedeutet und den Bezug zur »imago« verdeutlicht. Castoriadis schreibt: »Der Rückgriff auf den Term »Imagination« scheint mir aufgrund zweier Konnotationen des Wortes geboten: dem Bezug zur *imago*, zum Bild im weitesten (und keineswegs nur »visuellen«) Sinne des Wortes, d.h. zur *Form* (Bildung, Einbildung usw.); und dem Bezug zum Gedanken der Erfindung oder besser und genauer gesagt, zur *Schöpfung*.« Castoriadis: Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung, S. 293. [Herv. i.O.] Vgl. auch Castoriadis: L'Institution imaginaire de la société, S. 177 bzw. Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 218.

6 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 200.

7 Ebd.

8 Castoriadis: L'institution imaginaire de la société, S. 177.

9 Es wird mit Absicht nicht der Kant'sche Begriff der Einbildungskraft benutzt. Obwohl Castoriadis Kant zuschreibt, Aspekte des Imaginären in der Kritik der Urteilskraft entdeckt zu haben, weicht er doch in entscheidenden Punkten von Kant ab. Vgl. dazu

bedingung nennt Castoriadis das *radikal Imaginäre*. Es sei vorausgesetzt, *dass* wir etwas, ein Bild, das nicht real oder vorhanden sei, vorstellen könnten:

»In dem Maße jedoch, wie das Imaginäre letztlich auf eine ursprüngliche Fähigkeit zurückgeht, sich mit Hilfe der Vorstellung ein Ding oder eine Beziehung zu vergegenwärtigen, die nicht gegenwärtig sind (die in der Wahrnehmung nicht gegeben sind oder es niemals waren), werden wir von einem letzten oder *radikalen Imaginären* als der gemeinsamen Wurzel des *aktual Imaginären* und des *Symbolischen* sprechen.«¹⁰

Was meint Castoriadis mit dem Begriff »radikal«? Oder anders gefragt: Was ist Schöpfung?

»Ich benutze den Begriff »radikal« zunächst, um das, worum es mir geht, von der »sekundären« Imagination abzugrenzen, der einzigen, von der man normalerweise spricht, der rein reproduktiven und / oder kombinatorischen Imagination, und dann, um den Gedanken zu betonen, dass diese Imagination der Unterscheidung zwischen »Realem« und »Imaginärem« oder »Fiktivem« *vorausgeht*. Um es ganz direkt zu sagen: Nur weil es radikale Imagination und institutierendes Imaginäres gibt, existiert für uns »Realität«, als solche und als je bestimmte.«¹¹

Dieses Imaginäre ist als schöpfendes Tun selbst Gründendes.¹² Dieses radikal Imaginäre ist also nicht zu verwechseln mit einer Fähigkeit wie der sogenannten Einbildungskraft, Phantasie oder Imagination, welche Castoriadis *sekundäre Imagination* nennt. Diese gehört zum Vermögen, ist aber nur ein Teil davon. Das radikal Imaginäre sei im Gegensatz dazu – um hier den Unterschied zum sekundären Imaginären zu verdeutlichen – Bedingung der Trennung von Realität und Fiktion.¹³ Es gibt ein reales *Ding* in der Welt, z.B. das Land Schweiz. Damit es

Castoriadis: Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung, S. 298-309 u. Castoriadis: Philosophie, Demokratie, Poiesis, S. 23-35.

10 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 218. [Herv. i.O.]

11 Castoriadis: Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung, S. 293. [Herv. i.O.]

12 Hier wird der Praxisbegriff von Castoriadis deutlich, der später nochmals aufgenommen wird (Vgl. Abs. 2.3). Castoriadis sträubt sich dabei gegen eine Aufteilung der Arbeit als *Techné* wie sie Platon vorstellte, dass etwa die Idee als Vorstellung im Werk abgebildet wird.

13 Zentral ist an dieser Stelle, dass Castoriadis unausgesprochen einen Bezug zu Aristoteles' *Über die Seele* herstellt, wenn er von der schöpferischen Fähigkeit spricht, sich

dieses *Ding* geben kann, muss es als Vorstellung, als Bild zur Darstellung kommen, im Symbol. Dass Symbol und Bild zusammenkommen, dass *Schweiz* als Zeichen und *Schweiz / Nation* als Bedeutungen verknüpfbar sind, verdankt sich bei Castoriadis sich dem radikal Imaginären. Dass Symbol und Bild zusammengehören, begründet sich zugleich aus ihrer möglichen Verschiebung und Variabilität. Wenn man z.B. sagte »dies ist die Schweizer Flagge«, ist durch dieses Symbol eines weißen Kreuzes auf rotem Grund das Imaginäre der Nation *Schweiz* als Bedeutung bezeichnet (und gewissermaßen geronnen). Das Imaginäre verwirklicht sich in der Vorstellung Schweiz und weiter in Begriffen wie – etwas plakativ – Neutralität, Unabhängigkeit, Käse etc. Genauer gesagt: dem Wort *Schweiz* als Signifikant, d.h. als Bezeichnung oder Wort, kommt eine bestimmte Bedeutung (Signifikat) zu. Der Signifikant ist das Symbol, ein sprachlicher Ausdruck. Die Fähigkeit und Möglichkeit der Vorstellung bezeugt etwas Entscheidendes:¹⁴ Wir stellen uns etwas vor, das nicht anwesend ist. Dies wird erst durch das *radikal Imaginäre* ermöglicht. Erst dieses Imaginäre, das als Wurzel der Grund aller Vorstellung sei, bringt dann das Vorgestellte – das *aktual Imaginäre* – hervor: »Es handelt sich dabei um die elementare und nicht weiter zurückführbare Fähigkeit, ein Bild hervorzurufen.«¹⁵ Obwohl Castoriadis im Symbolischen eine notwendige Bedingung für die Ausdruckskraft des radikal Imaginären vorstellt, betont er, dass erst die Vorstellungskraft als schöpferischer Akt des radikal Imaginären das Symbolische ermöglicht.¹⁶ Erst durch diese Fähigkeit könnten ein »zentrales Imaginäres« (z.B. Nation¹⁷) und seine »elementaren Symbole« entstehen bzw. bestehen.¹⁸ Darüber hinaus und damit verbunden entstünde *peripheres Imaginäres*, wie z.B. eine Flagge bzw. ein Wort wie

etwas vorzustellen. Vorstellen wird als Bedingungen nicht nur des Denkens, sondern auch des Wahrnehmens dargestellt. Im Aufsatz *La découverte de l'imagination* setzt sich Castoriadis eingehend mit Aristoteles' *De Anima* auseinander, wo er glaubt aufzeigen zu können, dass bereits Aristoteles dem radikal Imaginären auf der Spur gewesen sei. Vgl. dazu Castoriadis, Cornelius: *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris: Édition du Seuil 1986, S. 327-363 bzw. Castoriadis: *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*, S. 47-86.

14 Vgl. Castoriadis: *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, S. 327-363; vgl. dazu auch Castoriadis: *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*, S. 47-86.

15 Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 218.

16 Castoriadis: *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*, S. 293f; 326f.

17 Ebd., S. 30f.

18 Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 224.

Schweiz mit der Bedeutung *Schweiz* und im Weiteren die Verknüpfung mit bestimmten Bedeutungen.¹⁹ Deutlich wird dabei, dass diese Gruppierung ›willkürlich‹ ist, zumindest teilweise. Dass es sich um eine bewusste Verbindung des Wortes Schweiz und der Bedeutung *Schweiz* handelt, stimmt dann, wenn man sich seiner Beweglichkeit bewusst wird. Schweiz kann und muss andere Bedeutungen aufnehmen und sich verändern. Allerdings lässt sich dies rational nur bedingt steuern, da es sich bei diesem aktual Imaginären um ein *gesellschaftlich Imaginäres* handelt, das nicht einfach so von einem Einzelwillen umgeformt werden kann, sondern eine eben – gesellschaftliche – und hergebrachte, historische Bedeutung ist.²⁰ Die grundlegende Frage bei Castoriadis ist: Wie es möglich sein kann, dass etwas Imaginäres, ein Begriff wie eben *Schweiz* oder beispielsweise *Gott*, begleitet von weiteren sekundären imaginären Bedeutungen (allmächtig, allweise, etc.) von uns als von uns unabhängige Vorstellung betrachtet wird? Anders gefragt: Wie kommt es, dass solche *gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen*, wie sie Castoriadis nennt, als von uns unabhängige Entitäten bzw. Dinge im weitesten Sinne begriffen werden? Castoriadis antwortet mit einem Stufenmodell seines Begriffes des Imaginären. Im Kern stehen unverfügbare Symbole. Sie sind als erste Symbole des radikal Imaginären zu betrachten. Verbindungen dieser ersten symbolischen Elemente bildeten die Struktur der Gesellschaft (Zeremonien, Religion, Formen der Autorität wie das Gewaltmonopol, etc.). Diese Ebene ist nicht nur funktional. Um diese primären Symbole, die auf eine zentrale gesellschaftliche imaginäre Bedeutung hinweisen, gruppiert sich das *periphere Imaginäre*, bereits bekannt als aktual Imaginäres:

»Eine Fahne ist ein Symbol mit rationaler Funktion, Erkennungszeichen und Sammelpunkt, wird aber bald zu einem Gegenstand, um dessentwillen man imstande ist, in den Tod zu gehen, und der den Patrioten einen Schauer über den Rücken jagt, wenn sie eine Militärkolonne vorbeimarschieren sehen.«²¹

Dasselbe gilt für die Vereidigung der Kantonspolizist_innen. Die Fahne stand Pate, hing mit dem Eid bestickt über dem Eidesschwur der Polizist_innen. Wie der gewichtige Fingerzeig einer Gesellschaft, die sich auf die Gesetzeshüter_innen verlässt. Nicht umsonst verwiesen der Regierungsrat Fehr und Polizeikommandant Würzler auf ihre gesellschaftliche Aufgabe: die Sicherheit zu wahren.

19 Was heißt es beispielsweise neben dem Bürgerrecht Schweizer_in zu sein? Was bedeutet es damit das Gewaltmonopol zu befürworten?

20 Ebd., S. 225.

21 Ebd., S. 224.

ren.²² Ausgehend von einem verfügbaren Zweck, verselbständigt sich der Sinn bzw. das Symbol und seine Bedeutung, was mit dem Beispiel der Fahne deutlich wird. Die bloß rationale Funktion wird überschritten, ist nicht der eigentliche Sinn. Irreführend könnte bei diesem Beispiel bloß sein, dass die Fahne eine Funktion hat. Diese hat sie auch, aber nicht nur. Man kann behaupten, dass diese Funktion nur einen Teil der Bedeutsamkeit der Flagge erklärt. Die mögliche Aufopferung für dieses Symbol kann nur dann verstanden werden, wenn sich dessen Funktion einem vorausgesetzten gesellschaftlichen Gesamtsinn unterordnet. Dieser Gesamtsinn bestimmt das individuelle Selbstverständnis entscheidend mit. Man opfert sich nicht für die Flagge als Flagge, als Stofffetzen. Das wäre lächerlich. Man opfert sich dafür, wofür sie steht. Aber wer bestimmt dies? Castoriadis fragt also, wie die institutionalisierten Symbole zusammenhängen, was ihr Sinn oder Zweck sei.

2.1.2 Institutionen und Sinn

Was hält neben dem »unsichtbaren Zement«²³, den imaginären Bedeutungen, die noch zu präzisieren sind, eine Gesellschaft zusammen?²⁴ »Was eine Gesellschaft zusammenhält, ist natürlich ihre Institution, der Gesamtkomplex ihrer Einzelinstitutionen [...] Normen, Werte, Sprache, Werkzeuge, Verfahren und Methoden des Umgangs mit Dingen und ihrer Herstellung, und natürlich das Individuum selbst [...].«²⁵ Was heißt Institution? Castoriadis erfasst mit diesem Begriff alle möglichen Aspekte: Normen, Werte, Sprache, Werkzeuge, Herstellungsprozesse oder -methoden, Individuen, etc. Alle in einer Gesellschaft diese auszeichnenden, feststellbaren Verfahren und Vorstellungen werden im Begriff Institution zusammengedrängt. Die Institution selbst ist als Komplex gedacht, der durch diese verschiedensten *partikularen Institutionen* und ihre Bedeutungen strukturiert wird, Institutionen wie die Polizeibehörde. Hier drängt sich die Frage auf, wie sich Institutionen behaupten können: »Oberflächlich, und eher in Ausnahmefällen, durch Zwang und Sanktionen. Weniger oberflächlich, und auf breiterer Basis, durch Zustimmung, Unterstützung, Konsens, Legitimität, Glaube.«²⁶ Weniger Gummischrot und Knüppel, als die Zustimmung, dass es diese brauche, sei entscheidend. Castoriadis deutet damit seinen Begriff der Heteronomie bzw. Ent-

22 Vgl. dazu 1.1.

23 Ebd., S. 246.

24 Castoriadis: Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung, S. 27f.

25 Ebd., S. 28f.

26 Ebd., S. 29.

fremdung an, der später im Zusammenhang mit der Autonomie nochmals aufzugreifen ist. Zumindest verrät er, dass die Institution Zwangsmaßnahmen brauche, seien es nun physische oder psychische, Gefängnis, Gummischrot, schlechtes Gewissen oder – entscheidend – die Rationalisierung des Gewaltmonopols, wie sie im Kapitel 1 aufgezeigt wurde. Castoriadis verweist in einem weiteren Schritt auf die Subjektgenese:²⁷ »Doch in letzter Instanz: durch und mittels Formung (Fabrikation) eines gesellschaftlichen Individuums aus menschlichem Rohmaterial, eines Individuums, in dem sowohl die Institutionen selbst als auch die ›Mechanismen‹ ihres Fortbestands verankert sind.«²⁸ Castoriadis bezeichnet damit eine grundlegende Prägung oder Erziehung. Er meint, dass jede und jeder Einzelne selbst Gesellschaft *ist*. Das heißt, indem wir die Gesellschaft verkörpern und als Individuen, die in einem sozialen Gefüge herrschenden Normen reproduzieren, besteht dieses Gefüge überhaupt. Das verweist auf zweierlei: Erstens können wir den Institutionen und ihren instituierten gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen nicht entkommen. Das jeweilige einfachste individuelle Selbstverständnis ist gesellschaftlich-geschichtlich. Zweitens entkommen wir der Gesellschaft-Geschichte ständig, da Institutionen veränderbar, verfügbar bleiben. Das heißt, die einst eingeführten Institutionen (z.B. Papa arbeitet, Mama kocht...) können aufgebrochen werden, sind zu ändern möglich. Man kann durch eine andere geschöpfte und vorgestellte imaginäre Bedeutung neue Institutionen einführen. Dass dies nicht einfach ist, versteht sich von selbst. Die Kohärenz verdanke sich den Bedeutungen. Die Institution wiederum ist nur eine Äußerung der Bedeutungen. Nochmals: Der Schweizer Reisepass als Dokument der Institution *Schweizer_in*. Dieses Papier verweist als Symbol oder Zeichen auf die Institution Schweiz, die mit Bedeutungen verbunden ist oder eher: aus ihnen hervorging und -geht. Wenn man aber am Schweizer Grenzposten steht, dabei denkt: »Ich bin Schweizer!« und mit dem roten Pass wedelt – worin unterscheidet man sich dann von jemandem, die oder der während der Kulturrevolution eine Mao-Bibel in die Luft streckt und damit wedelt?

Bisher wurde die genauere Klärung der imaginären Bedeutungen, genauer der gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen aufgeschoben. Was sind nun diese gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen? Gehen wir einen Umweg. Bisher wurde deutlich, dass Symbole Ausdruck imaginärer Bedeutungen sind. Es wurde angedeutet, dass diesem Imaginären auch funktionale Aspekte zukommen. Es bleibt ein Rest, eher ein Überschuss, dem man nun nachgehen muss.

27 Vgl. Abs. 2.2.

28 Ebd.

»Jenseits der bewußten Tätigkeit der Institutionalisierung finden die Institutionen ihren Ursprung im *gesellschaftlichen Imaginären*. Dieses Imaginäre muß sich mit dem Symbolischen verschränken, weil sich die Gesellschaft sonst nicht hätte »sammeln« können, muß aber auch mit dem Ökonomisch-Funktionalen verbunden sein, weil sie sonst nicht hätte überleben können.«²⁹

Das gesellschaftliche Imaginäre hält das Symbolische in der einen Hand. Der Zweck einer Gesellschaft wird damit überhaupt denkbar. In der anderen Hand hält es den Maßstab der Funktion, damit sie sich reproduzieren kann. Die Schweizer Flagge als Symbol, die zugleich einer Funktion gerecht wird, veranschaulicht beide Aspekte. Willensnation im Sinne eines (bloß vermeintlichen) funktionalen Zusammenschlusses, der aber immer wieder als gesellschaftlich imaginärer Zusammenhalt aufgeladen wurde und wird, man könnte sagen: aufgeladen werden muss.³⁰ Was den Funktionalismus³¹ betrifft: Institutionen sind Ausdruck einer Funktion, die gesellschaftliche Zwecke erfüllt. Castoriadis lehnt diese Auffassung vollständig ab. Im Gegensatz dazu schreibt er:

»Eine bestimmte Organisation der Ökonomie, ein juridisches System, eine instituierte Macht oder eine Religion existieren als gesellschaftliche anerkannte Symbolsysteme. Ihre Leistung besteht darin, Symbole (Signifikanten) mit Signifikaten (Vorstellungen, Ordnungen, Geboten oder Anreizen, etwas zu tun oder zu lassen, Konsequenzen – also Bedeutungen im weitesten Sinne) zu verknüpfen und ihnen als solchen Geltung zu verschaffen, das heißt diese Verknüpfung innerhalb der jeweiligen Gesellschaft oder Gruppe mehr oder weniger obligatorisch zu machen.«³²

Nicht nur, dass in einer Institution bestimmte Bedeutungen festgemacht werden, ist wichtig, sondern entscheidend ist, dass sie gesetzt und Gesetz sind, dass sie

29 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 225. [Herv. i.O.]

30 Beispielsweise die Erfindung des Schweizer Nationalfeiertages Ende des 19. Jahrhunderts oder die geistige Landesverteidigung in den 1930er Jahren geben ambivalente Anhaltspunkte. Aufgeladen ist insofern auch die Vorstellung einer »Willensnation«. Die Funktionalität der jeweiligen Absichten wird deutlich nur durch ein vorausgesetztes Imaginäres, das angesichts einer Bedrohung hervortritt oder erfunden wird. Zu beachten ist, dass es einen »reinen« Funktionalismus bei Castoriadis nicht gibt.

31 Castoriadis setzt sich vor allem mit der Unterscheidung zwischen Funktionalismus – etwas verkürzend: Institutionen gibt es, weil sie eine bestimmte Funktion erfüllen – und Symbolismus – Institutionen sind bloß Symbole – auseinander.

32 Ebd., S. 200.

etwas ›zurecht‹ richten. Entsprechend geben Institutionen Halt und machen gesellschaftliches Leben möglich. Der Vergleich mit der Sprache oder genauer dem Erlernen einer Sprache (d.h. Muttersprache) verdeutlicht dies nochmals. Man entgeht der vorgefundenen Bedeutung der Sprache nicht. Castoriadis geht davon aus, dass Bedingungen, an die sich ein Symbolsystem *anlehnt*, gegeben sind. Wesentlich sind für das Verständnis im Folgenden zwei Seiten einer Medaille: einerseits, dass eine Gesellschaft einen Symbolismus konstituiert, jedoch – wie die Sprache – nicht völlig frei, und andererseits, dass sie diesen Symbolismus auf etwas außerhalb Liegendes bezieht. Das macht eine Implikation deutlich: Obwohl der Symbolismus unfrei ist, insofern er auf etwas Außersymbolisches bezogen ist, bleibt eine historisch bedingte Gestaltbarkeit. Auf die Sprache bezogen: »Zwar können wir niemals aus der Sprache heraustreten, aber unsere Beweglichkeit in der Sprache kennt keine Grenzen [...].«³³ Castoriadis begründet damit, dass die Gestaltung und Gestaltbarkeit in der Geschichte der gesellschaftlichen Organisationen so verschieden war und ist. Alle Gesellschaften oder Kulturen brauchen Zeichen und bestimmte Bedeutungen, die in einer symbolischen Ordnung und ihren Institutionen *Sinn* machen. Dieser Gesamtsinn als gesellschaftliches Imaginäres sei jenes *zentral Imaginäre*, der nicht erklärbare ›Rest‹, um welchen die symbolische Ordnung und ihre Institutionen angeordnet seien. Symbolsystem und Funktion erklären Institutionen entsprechend nicht zureichend. Es bleibt immer die Frage, warum die Gesellschaft gerade in dieser Weise organisiert wurde. Dass in der Geschichte der Gesellschaften die verschiedensten Ordnungen eingeführt wurden, kann, so Castoriadis, nicht anders erklärt werden. Damit lässt sich bereits aufnehmen, was im 3. Kapitel nochmals systematisch untersucht wird, was Castoriadis unter Heteronomie bzw. Entfremdung versteht:

»Die Institution ist ein symbolisches, gesellschaftlich sanktioniertes Netz, in dem sich ein funktionaler und ein imaginärer Anteil in wechselnden Proportionen miteinander verbinden. Entfremdung ist die Verselbständigung und Vorherrschaft des imaginären Moments der Institution, deren Folge wiederum die Verselbständigung und Vormachtstellung der Institution gegenüber der Gesellschaft ist.«³⁴

Wenn es sich bei der Institution um ein Netz handelt und dieses Netz geknüpft ist aus funktionalen und imaginären Fäden, dann ist die Frage wie wir ins Netz gehen. Dieses symbolische Netz ist beweglich. Wieviel funktional, wieviel ima-

33 Ebd., S. 216.

34 Ebd., S. 226.

ginär ist, bleibt im Fluss. Entfremdung finde dann statt, wenn sich die imaginären Fäden von den funktionalen lösten. Dabei gilt es zu bedenken, dass dieses Netz gesellschaftlich ›erwünscht‹ ist und verteidigt wird.³⁵ Es fänden zwei Loslösungen statt, einerseits löse sich das Imaginäre vom Funktionalen *und dadurch* andererseits die Institution von der Gesellschaft. Castoriadis denkt sich dabei eine ursprüngliche Einheit insofern, als sich die Gesellschaft um einen Gesamtsinn, ein zentrales Imaginäres, gruppiert. Aus der Gesellschaft muss eine bestimmte Institution entstehen, bzw. wird von ihr für ihr Funktionieren instituiert oder gesetzt. Sinn macht eine Einrichtung, die etwas organisiert, nur, wenn sie auf einen Zweck bezogen bleibt. Dieser Zweck wird als imaginärer Anteil in einer Institution bedeutsam. Werde dieses Imaginäre als unabänderliche, unverfügbare Bedeutung betrachtet, entfremde sich die Gesellschaft von ihnen, das heißt ›selbst‹ eingerichteten, Institutionen.

Bei dieser gesellschaftlichen Einrichtung, stellt sich nun die Frage, wie sich die Gesellschaft einrichtet, wie sie sich organisieren kann. Dabei verschiebt sich der Fokus vom Instituierten zumstituierenden. Das radikal Imaginäre sei die Voraussetzung dafür, dass etwas Neues entstehen könne, es sei »schöpferisches Tun«³⁶. Die Athener hätten in der Antike – um ein für Castoriadis wichtiges Thema aufzugreifen – die Demokratie nicht entdeckt³⁷, sondern in ursprünglicher Weise erfunden.³⁸ Zwei Aspekte gilt es jeweils zu beachten: Erstens ist dieses gesellschaftliche Einrichten oder Tun, diese schaffende Praxis, nicht ungebunden – wie weiter oben erwähnt. Dies wird durch die geschichtlichen Hintergründe, die Natur und ein Mindestmaß an funktionaler Kohärenz begründet, denn »[k]eine Gesellschaft könnte existieren, ohne die Produktion ihres materiellen Lebens und ihre Reproduktion als Gesellschaft zu organisieren«³⁹. In diesem Rahmen aber seien die Menschen frei: »Der Mensch überschreitet seine Definitionen stets wieder, weil er sie selbst *schafft*, indem er etwas schafft und damit auch *sich selbst* erschafft [...]«⁴⁰ Das bedeutet hier nichts weniger als *den* Menschen und die Menschen in der Gesellschaft.⁴¹ Was hält nun eine Gesellschaft

35 Ebd., S. 186.

36 Ebd., S. 229.

37 Castoriadis: Philosophie, Demokratie, Poiesis, S. 19; 37.

38 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 229.

39 Ebd., S. 250.

40 Ebd., S. 233.

41 Allerdings ist dies als Sammlung aller Bedeutungen in der Gesellschaft-Geschichte zu verstehen, die den Menschen bezeichnen und nicht als Substanzialisierung.

wie »unsichtbarer Zement«⁴² zusammen? Castoriadis gelangt zu diesem Kitt über drei Fragen, die bisher angedeutet wurden:

1. Warum wurde gerade das aktuelle oder auch vergangene Symbolsystem gewählt?
2. Welcher Sinn steckt hinter den Symbolen?⁴³
3. Wie kann sich das Symbolsystem verselbständigen?

Die Antworten lassen sich kurz zusammenfassen. Sie führen unmittelbar zum Problemkern des Begriffes des Imaginären bei Castoriadis, zumindest die Beantwortung der ersten beiden. Auf die dritte Antwort wird im nächsten Kapitel genauer eingegangen.⁴⁴

Erstens: Die Wahl eines bestimmten Symbolsystems einer Gesellschaft könne nicht erschöpfend geklärt werden. Es sei z.B. unklar, warum ein Stamm zwei Clans in ein »homologes Verhältnis zu dem Paar Falke / Krähe« setze.⁴⁵ Warum gerade diese zwei Vögel, um eine Verwandtschaftsbeziehung zu bezeichnen? Warum überhaupt diese zwei Arten? Dass aber in der Geschichte der Menschheit eine Unmenge von verschiedenen Ordnungen und insofern Symbolsystemen institutionalisiert wurde, um die Gesellschaft zu organisieren, ist unbestritten, warum aber ein bestimmtes Symbolsystem instituiert wurde, kann man nicht abschließend klären. An dieser Klippe bricht nicht nur unser Wille die Geschichte vollständig zu klären, sondern auch die Möglichkeit einen bestimmten Anfang einer Gesellschaft auszumachen.

Zweitens: Damit Bedeutungen mit Symbolen verbunden sein könnten, müssten sie sich auf »bedeutungstragende Strukturen« stützen.⁴⁶ Was ist diese Struktur, die laut Castoriadis Bedeutungen zwar stützt, aber nicht determiniert? Castoriadis antwortet mit zwei Beispielen: einerseits dem Ödipus-Mythos (Inzest-Verbot) und andererseits der von Claude Lévi-Strauss herausgearbeiteten Struktur des Rohen und Gekochten (Natur-Kultur-Dualismus). Diese Strukturmomente der Symbole verwiesen auf einen grundlegenden Sinn. Sei es nun, dass es um ein Verhältnis des Begehrens gehe, und damit verbunden das Inzestverbot, oder die Aneignung der Natur durch Garen oder Kochen. Eine Annäherung an eine

42 Ebd., S. 246.

43 Castoriadis spricht für gewöhnlich von Signifikaten und ihren Signifikanten, bzw. ihrer Verbindung. Er verwendet die Begriffe allgemein als Bedeutung / Sinn und Zeichen / Symbol, vgl. ebd., S. 200.

44 Vgl. 2.3 bzw. Kap. 3.

45 Ebd., S. 235.

46 Ebd., S. 236.

Institution, die auf einen solchen Sinn verweist, bildet das im 1. Kapitel beschriebene staatliche Gewaltmonopol. Gewalt ist nicht mehr gleich bezeichnet oder vorstellbar ohne diese gesellschaftliche imaginäre Bedeutung, sondern staatliche Gewalt erhält eine Bedeutung, die Erlaubtes von Unerlaubtem sondert und das Handeln entsprechend organisiert. Castoriadis verweist auf dieses organisierende Moment:

»Doch das Inzestverbot ist keine Geschmacksfrage, sondern ein Gesetz, das heißt eine Institution mit einer Bedeutung, ein Symbol, ein Mythos und eine normative Aussage mit einem Sinn, der eine Unzahl menschlicher Handlungen organisiert, eine Vorschrift, die mitten im Bereich des Möglichen eine Mauer zwischen Erlaubtem und Verbotenem zieht, einen Wert schafft und das gesamte Bedeutungssystem neu anordnet, insofern sie beispielsweise der Blutsverwandtschaft einen Bedeutungsinhalt zuweist, den sie ›zuvor‹ nicht hatte.«⁴⁷

Insofern haben Institutionen des Inzestverbots eine strukturierende Wirkung. Aber nur als Ausdruck einer gesellschaftlichen imaginären Bedeutung wird das Ganze organisierbar: »Wir behaupten also, dass es Bedeutungen gibt, die von ihren Trägern – den Signifikanten – relativ unabhängig sind und die bei der Wahl und Anordnung dieser Signifikanten eine Rolle spielen. Diese Bedeutungen können sich auf *Wahrgenommenes*, *Rationales* und *Imaginäres* beziehen.«⁴⁸ Am Beispiel der Vorstellung von Gott, das Castoriadis aufgreift: Dieser sei mehr als ein Symbol, als dieses referiert der Name auf eine Bedeutung, die nicht auf etwas Wirkliches zugreift. Gott sei eine »zentrale Bedeutung«, auf die eine Unmenge von anderen Bedeutungen sich bezögen, die wiederum das Handeln und Denken der Menschen organisierten (Rituale, Gebete etc.).⁴⁹ Entsprechend ist diese Vorstellung *Gott* aber durchaus wirklich. Das Gewaltmonopol verdeutlicht dies ebenfalls – gerade indem es sehr wirksam ist: Es organisiert real das Handeln: »[W]ir brauchen wohl kaum hervorzuheben, daß das gesellschaftliche Imaginäre in unserem Sinne realer ist als das ›Reale‹.«⁵⁰ Es ist vermittelt durch Symbole bzw. ein Symbolsystem fassbar – vom Gummischrot zum Gesetzestext und zurück. Inwiefern dies mit der fraglichen Verselbständigung des Symbolsystems und damit der Heteronomie zu tun hat, wird noch aufzugreifen sein.⁵¹

47 Ebd., S. 239.

48 Ebd., S. 241. [Herv. i.O.]

49 Ebd. [Herv. i.O.]

50 Ebd., S. 242.

51 Vgl. dazu Abs. 3.1.

Bisher wurden die konzeptuellen Verstrickungen zwischen Symbol, Institution und Imaginärem erläutert. Castoriadis verwies immer wieder auf die Notwendigkeit, ein solches Imaginäres anzunehmen. Zuletzt stellt sich aber die Frage, wie es überhaupt zu diesem Sinn, diesem gesellschaftlichen Imaginären, kommt. Jede Gemeinschaft stelle sich Fragen, Fragen über sich. Wer sind wir? Was sind wir? Was wollen wir? etc. »Die Rolle der imaginären Bedeutungen liegt darin, eine Antwort auf solche Fragen zu liefern [...].«⁵² Dass es sich hier nicht einfach um eine bewusste Entscheidung handelt oder handeln kann, sollte daraus klar geworden sein, dass sich die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen nicht einfach bestimmen lassen, sondern nur indirekt deutlich würden. Die imaginären Bedeutungen sind insofern keine Entscheidung für eine bestimmte Struktur – oder sehr selten –, sondern die Fragen ergeben sich viel eher, wenn bestimmte Antworten schon gegeben sind oder waren und wieder auftauchen: »Erst im *Tun* einer Gesellschaft erscheint die Antwort auf solche Fragen als verkörperter Sinn.«⁵³ Man ist Schweizer_in und das heißt ...? Man handelt – müsste es entsprechend eher heißen – schweizerisch. Was bedeutet der Begriff Nation oder Schweizer Nation? Wie erfüllt der Begriff Nation diese Aufgabe? Dieser Begriff ist in dreierlei Sinne imaginär: die gemeinsame Geschichte ist erstens vorbei, also *unwiederholbar*, zweitens, eine Ansammlung von wenigen Gemeinsamkeiten oder *Eigenschaften* (auch stereotyp: Schweizer_innen sind... neutral, tüchtig, sparsam, höflich, fremdenfeindlich, opportunistisch, stur etc.) und drittens, Nation werde als *real* akzeptiert, obwohl sie eigentlich mythisch sei.⁵⁴ Wenn dies imaginär ist, was ist dann wirklich? Gibt es eine Wirklichkeit hinter dem Realen? Castoriadis weist auf zwei Dimensionen hin: einerseits die Anlehnung [*étayage*]⁵⁵ an Begebenheiten, die er »primäre natürliche Schicht«⁵⁶ bzw. »la première strate naturelle«⁵⁷ nennt, andererseits die »gesellschaftliche ›Realität‹«.⁵⁸ Die Anlehnung sei hier nur kurz angedeutet: Es geht darum, dass instituierte imaginäre Bedeutungen nicht jenseits jeglicher Bezugnahme sind. Sie lehnen sich an eine natürliche Schicht an, die jeweils eine identitätslogische und mengentheoretische Strukturierung nahelegte. Trotz dieser Anlehnung an eine natürliche Schicht wird diese wiederum durch die Instituierung historisch kon-

52 Ebd., S. 252.

53 Ebd. [Herv. i.O.]

54 Ebd., S. 254.

55 Castoriadis: *Domaines de l'homme*, S. 228. [Herv. i.O.]

56 Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 580.

57 Castoriadis: *L'Institution imaginaire de la société*, S. 474.

58 Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 582.

tingenter Bedeutungen ausgelegt und erst sichtbar. Man kann sagen, dass sich Institutionen und gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen aus zwei Dimensionen zusammenfügen, die wie zwei Seiten derselben Münze nicht getrennt werden können. Einerseits das, was als logisch Fassbares zur Welt zählt und andererseits jenes, was diese Welt als Imaginäres bedeutet.

»Die Institution der Gesellschaft und die sich in ihr verkörpernden gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen entfalten sich immer entlang zweier untrennbarer Dimensionen: der Mengen- und Identitäts(›logischen‹) Dimension und der im eigentlichen Sinne imaginären Dimension.

In der mengen- und identitätslogischen Dimension operiert (›handelt‹ und ›denkt‹) die Gesellschaft mit (Hilfe von) ›Elementen‹, ›Klassen‹, ›Eigenschaften‹ und ›Relationen‹, die als *bestimmt* und *wohlunterschieden* gesetzt sind. [...] Aus Sicht dieser Dimension gilt: Sein *ist* Bestimmt-sein.

In der eigentlich imaginären Dimension gilt: Sein *ist* Bedeutung. Bedeutungen können *identifiziert* werden, sind aber nicht bestimmt.«⁵⁹

Während die Gesellschaft logisch betrachtet, sich ordnen und definieren lasse, bleibt ihre Bedeutung Sache des Imaginären. Alle Ordnung hat Sinn. Der Sinn wird ihr vorausgehen müssen, um überhaupt zur Ordnung zu kommen – in Ordnung zu *sein*. Wie die Welt geordnet werden soll, legt sich mit Bezug auf die Anlehnung vielleicht nahe, aber warum gerade – ein bereits genanntes Beispiel – Falke und Krähe ein Clan-Verhältnis anzuzeigen, ist damit nicht erklärt. Erst durch die Sphäre des Imaginären, kommt etwas *zur* Welt. Castoriadis erläutert eine wechselseitige Verweisung: gesellschaftliche Tatsachen oder Dinge *sind* durch ihre Bedeutung, die Bedeutung selbst verwirklicht sich nur in den Dingen oder Tatsachen, Taten (Objekten, Individuen, Verhältnissen, etc., wobei es nicht bloß um Referenz geht). »Die Individuen und Dinge, in denen sie [die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen; nc] sich ›äußern‹, sind dabei konkrete Entitäten *und zugleich* Fälle oder Exemplare von Typen (*eide*); daß sie überhaupt sind und das sind, was sie sind, verdanken sie erst jenen Bedeutungen.«⁶⁰ Oder auch: »Daß gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen instituiert sind [...], heißt auch, daß diese Bedeutungen in der und durch die Wirklichkeit der Individuen, Handlungen und Gegenstände, in denen sie sich ›äußern‹, gegenwärtig werden und

59 Castoriadis: Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung, S. 34. [Herv. i.O.]

60 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 582. [Herv. i.O.]

Gestalt annehmen.«⁶¹ Ein diesbezüglich bereits genanntes Beispiel: Der Reisepass hat als Papier keinen Sinn, referiert als Symbol aber auf einen ›physischen‹ politischen Sinn; erst dann werden es Papiere. Er hat somit auch eine identifikatorische Relevanz, die mit Anerkennung von Rechten, d.h. Handlungsmöglichkeiten und Handeln, unmittelbar verbunden ist. Die Wechselseitigkeit ist dabei zentral für das Verständnis dessen, was Castoriadis gesellschaftliche imaginäre Bedeutung nennt. Jede und jeder wird insofern nicht nur als einzelner Mensch bzw. Bürger_in bezeichnet, sondern als bestimmtes Exemplar eines Typus: ein positiv konnotierter Stereotyp wäre ›ein_e fleissige_r Schweizer_in‹ oder umgekehrt pejorativ ›nur ein_e Papierli-Schwiizer_in‹.⁶² Diese Vorstellung einer Bedeutung *gerinnt* erst in jeder und jedem zur Wirklichkeit. Es geht insofern nicht nur um eine Performanz. Castoriadis geht weiter, indem er die Verwirklichung nicht nur vom Tun, sondern selbst wieder von der Bedeutung dieses Tuns – oder vielmehr seinen imaginären Implikationen, die realiter werden – abhängig macht. Bedeutung im Sinne nicht nur einer Interpretation, sondern indem das Tun selbst Bedeutung *ist* und *produziert* bzw. reproduziert. Es trägt nicht nur im Sinne einer Performancetheorie Bedeutungen, sondern Handlungen gebären sich aus einer imaginären Bedeutung und schlagen zurück in diese, ohne dass sie jemals von diesen gelöst erscheinen. Also sind Handlungen imaginär bedeutsam, stellen realiter erst imaginäre Bedeutungen dar und her. Castoriadis verdeutlicht das folgendermaßen: »Die Schwierigkeit und sogar Unmöglichkeit liegt vielmehr darin, daß sich nicht von einem Tag auf den anderen und auch nicht im Zeitraum einiger Jahre ›kapitalistische Menschen‹ – Kapitalisten ebenso wie Proletarier – gesellschaftlich *hervorbringen* lassen.«⁶³ Gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen sind träge, sind durch die Institutionalisierung gar persistent. Es lassen sich eben keine Menschen produzieren, die aus der Revolutionsmaschine fertig gestampft bereit sind für eine neue Institution. Damit ist auch die Möglichkeit historischer Veränderung bereits angesprochen.⁶⁴ Gesellschaftliche Ver-

61 Ebd., S. 583.

62 Womit eingebürgerte ›unechte‹ Schweizer_innen gemeint sind; eben nur auf dem Papier.

63 Ebd., S. 586. [Herv. i.O.]

64 Von einem *Primat der Praxis* zu sprechen, macht überhaupt keinen Sinn, genauso wenig wie die Auffassung Theorie und Praxis voneinander zu scheiden. Die begriffliche Verschränkung von Praxis als permanente Verwirklichung der imaginären Bedeutungen bedeutet, dass von einer einfachen Autonomie eines Subjekts gar nicht die Rede sein kann. Diese Autonomie ist zwar nicht verloren, aber sie muss immer wieder entgegen der jeweils einverlebten (d.h. instituierten) gesellschaftlichen imaginären

änderung im Sinne von Castoriadis vollzieht sich also nicht nur äußerlich anhand der Institutionen, sondern in jedem Individuum, das durch sich eine andere Institution denkbar werden lässt.⁶⁵

2.1.3 Instituierte und instituierende Gesellschaft

»Das Innere der Gesellschaft wird ihr selbst äußerlich, und insofern das eine Selbstrelativierung der Gesellschaft bedeutet, ist die faktische und praktische Distanzierung und Kritik des Instituierten ein erster Schritt zur Autonomie, ein erster Riß im (instituierten) Imaginären.«⁶⁶

Damit können wir auf den Anfang des Abschnitts zurückkommen: Das Imaginäre heißt gerade nicht mehr bloß etwas Erfundenes, Eingebildetes oder etwas Vorgestelltes – ein Bild. Hinter den Symbolen stehen imaginäre Bedeutungen, die als gesellschaftliche, das heißt gemeinsame Referenz, dem Handeln Bedeutung verleihen und das Zusammenleben organisieren. »Denn in der Praxis und im Tun der betreffenden Gesellschaft wirkt diese Schöpfung als sinnstiftende Organisation des menschlichen Verhaltens und der gesellschaftlichen Beziehungen [...].«⁶⁷ Obwohl die Praxis bzw. das Tun darauf deuten, steht eine wirkende Schöpfung hinter den Kulissen. Eine bestimmte Vorstellung organisiere das menschliche Handeln. Insofern muss man den Begriff der Gesellschaft-

Bedeutungen und damit der gegenwärtigen Institution zurückgewonnen werden. Dieses Zurückgewinnen ist allerdings ein nicht abschließbares Verfahren. Autonomes Handeln ist zudem kein individuell erreichbares Tun, sondern lediglich als gesellschaftlich *sinnvolles* Unterfangen denkbar. Inwiefern gemeinsames Handeln noch möglich ist, zeigt Castoriadis aber nur in Ansätzen. Vgl. dazu Castoriadis: Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft bzw. Abs. 3.2 und Kap. 5 dieser Arbeit.

65 Das könnte man mit Kants Antwort auf die Frage »Was ist Aufklärung?« formulieren: »Daher kann ein Publikum nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zustande kommen; sondern neue Vorurteile werden ebensowohl als die alten zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen.« Kant, Immanuel: »Was ist Aufklärung?« in: Erhard Bahr (Hg.), *Was ist Aufklärung? Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland*, Stuttgart: Reclam 1996, S. 9-17, hier S. 10f.

66 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 267.

67 Ebd., S. 243.

Geschichte noch präzisieren. Er bezeichnet als hergekommenes instituiertes Imaginäres jenes intersubjektive Netz, das alle bindet und verbindet. Castoriadis nennt es »das anonyme Kollektiv, das Unpersönlich-Menschliche, das jede Gesellschaftsformation ausfüllt und umfaßt [...]«⁶⁸. Gesellschaft-Geschichte bedeutet Strukturen, Institutionen, Werke und ihre ständige Verwirklichung, das was Castoriadis auf gesellschaftlicher Ebene die *instituiierende und instituierte Gesellschaft* nennt.⁶⁹

»Wer oder was gibt die Zielrichtung vor, ohne die die Funktionalität der Institutionen und der gesellschaftlichen Prozesse im Unbestimmten bliebe? Wer oder was wählt unter den unendlich vielen Möglichkeiten symbolischer Strukturen *dasjenige* Symbolsystem aus, das in einer Gesellschaft gilt? [...] Eine Gesellschaft ohne einen einigenden Faktor, der ihr einen Bedeutungsgehalt liefert und diesen mit den symbolischen Strukturen verknüpft, ist für uns undenkbar.«⁷⁰

Was hat *Sinn* in einer Gesellschaft? Ein Sinn, der historisch mehr oder minder kontingent für eine Gesellschaft teilweise von ihr selbst gesetzt wurde. Das radikal Imaginäre brachte und bringt verschiedenste Antworten auf diese Fragen hervor. Die Schwierigkeit aus der auch Castoriadis nicht entkommt, ist seine Geschichtlichkeit. Er nennt sie ein Paradox, eine Antinomie. Bei der Untersuchung werde aus der historisch, geografisch, kulturell relativen Position beschrieben. Und dennoch:

»Was der spekulativen Vernunft als unüberwindliche Antinomie erscheint, bekommt gleich einen anderen Sinn, wenn man die Geschichtsbetrachtung in den Rahmen *unseres* Entwurfs einer theoretischen Aufklärung der Welt, insbesondere der menschlichen, stellt; wenn man darin einen Teil unseres Versuchs sieht, die Welt zu interpretieren, *um* sie zu verändern.«⁷¹

Gerade deshalb: die Gesellschaft-Geschichte bleibt im Fluss und muss es bleiben: »Es gibt keinen »eigentlichen Sinn.«⁷² Sinn als Bezeichnetes deutet auf einen unsichtbaren, jedoch niemals trocknenden Zement: das *Magma*, aus dem gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen geschöpft werden. Dieses Magma als un-

68 Ebd., S. 184.

69 Ebd., S. 184f.

70 Ebd., S. 274f. [Herv. i.O.]

71 Ebd., S. 281. [Herv. i.O.]

72 Ebd., S. 571.

versiegbarer Quell neuer Bedeutungen, die institutionalisiert werden können, bleibt allerdings dunkel. Es drängt als Residuum, ohne genauer bezeichnet werden zu können, da die Bezeichnung durch Symbole und einen geronnenen Sinn dem, was Magma ›ist‹, entgegensteht. Aus diesem Magma von möglichen (einzelnen) Bedeutungen schöpft das radikal Imaginäre jeweils Sinn – sei es als radikale Imagination einer Psyche oder viel eher als anonymes Kollektiv der instituierenden Gesellschaft-Geschichte.⁷³

»Ein Magma ist etwas, dem sich mengenlogische Organisationen unbegrenzt entnehmen lassen (oder: worin sich solche Organisationen unbegrenzt konstruieren lassen), das sich aber niemals durch eine endliche oder unendliche Folge mengentheoretischer Zusammenfassungen (ideell) zurückgewinnen läßt.«⁷⁴

Entsprechend hat dieses Magma auch eine transzendente Bedeutung. Das heißt, es bezeichnet eine Bedingung gesellschaftlicher Sinnstiftung wie auch das radikal Imaginäre. Insofern ist das Magma Residuum / Reservoir, während das radikal Imaginäre die schaffende Kraft ist, die aus dem Magma schöpft, zugleich aber ebenso transzendent zu verstehen ist. Auf letzteren Aspekt wird noch eingegangen.⁷⁵

Was steckt dahinter? Luhmann antwortete darauf: »Gar nichts!«⁷⁶ Castoriadis meint, dass es etwas dahinter gibt: die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen, die aus dem Magma geschöpft, in den Institutionen das soziale Gefüge hervorbringen und verkörpern. Was bedeuten, um diese Frage zu wiederholen, imaginäre Institutionen in diesem Horizont? Sie bedeuten für Castoriadis einerseits, dass diese imaginären Institutionen nicht bestimmten (rationalen oder realen) Elementen entsprechen und andererseits, dass diese geschöpft sind.⁷⁷ Sozial

73 Dieses Magma trägt die Muttermale des Castoriad'schen Werdegangs: Erstens eine Bedeutung eines Seins, das unverfügbar bleibt, dem das Denken nicht abschließend beikommt. Dies wiederum verdeutlicht psychoanalytische Anleihen: ein *Es* oder Unbewusstes seit Freud.

74 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 564.

75 Vgl. 3.2.

76 Luhmann, Niklas: »Was ist der Fall?« und »Was steckt dahinter?« Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 22.4 (August 1993), S. 245-260, hier S. 259.

77 »Die Idee hingegen, dass es ›Stätten‹ schöpferischen Vermögens in jedem menschlichen Kollektiv gibt, genauer gesagt, dass jedes menschliche Kollektiv eine solche

sind diese imaginären Bedeutungen deshalb, da sie als instituierte und im Kollektiv geteilte, d.h. vorausgesetzte, *unpersönlich* und *anonym* sind. Das verdeutlicht der Begriff Magma. Keine Einzelperson, keine Gruppe bringt die Bedeutungen einer Gesellschaft einfach hervor bzw. nur in seltenen Ausnahmefällen.⁷⁸

»Wir müssen erkennen, dass das gesellschaftlich-geschichtliche Feld nicht auf die traditionellen Seinsarten reduzierbar ist und dass wir hier die Werke, die Schöpfung dessen sehen, was ich das *gesellschaftliche Imaginäre* oder die *instituiierende Gesellschaft* (im Gegensatz zur instituierten Gesellschaft) nenne [...]«⁷⁹

Diese schöpfende ›Instanz‹ ist eigentlich nicht zu benennen oder zu bezeichnen. Es handelt sich um eine Bedingung der Möglichkeit. Damit hängt wiederum die Schließung oder Kohärenz einer Gesellschaft zusammen. Jede Gesellschaft schöpfe ihre eigene Welt. Diese Welt sei auf eine bestimmte Weise organisiert, die als richtig und wahr empfunden wird. Diese Organisationsweise orientiert sich daran, was richtig ist, was nicht und was überhaupt nennenswert ist. Wie die Welt gesehen wird, äußert sich in den jeweiligen Institutionen: »Jede Gesellschaft [...] *errichtet, schöpft ihre eigene Welt*, in die sie natürlich ›sich selbst‹ einschließt [...]. Jede Gesellschaft *ist* ein System der Weltinterpretation [...]. Jede Gesellschaft ist der Aufbau, die Gestaltung, die Schöpfung einer Welt, ihrer eigenen Welt.«⁸⁰ Diese eigene, die im Original »*propre monde*«⁸¹ nicht nur eigen, als Eigenschaft, sondern auch sauber, richtig, korrekt andeutet, bringt zum Ausdruck, wie die Welt ›eigentlich‹ ist. Die Interpretation geht in ihrem Anspruch weiter. Sie ist nicht nur eine Interpretation, sie ist für die jeweilige Gesellschaft Wahrheit, die Interpretation.⁸² Was bringt aber neue Formen oder Institutionen in einer Gesellschaft hervor?⁸³ Die Antwort auf die Frage ist einfach, bleibt aber

Stätte ist [...]« Castoriadis: Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung, S. 329.

78 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 248f.

79 Castoriadis: Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung, S. 31. [Herv. i.O.]

80 Ebd., S. 31f. [Herv. i.O.]

81 Castoriadis: Domaines de l'homme, S. 226. [Herv. i.O.]

82 Insofern wird zu zeigen sein, wieso Castoriadis' Konzept nicht bloß als weitere Interpretation der Welt zu verstehen ist. Vgl. Abs. 3.2.

83 Dass Castoriadis hier eine fundamentale Differenz einführt zwischen Code und Langue (Sprache) überrascht insofern nicht, als diese Aufteilung sich am Konzept der Mengen- und Identitätslogik einerseits und dem Imaginären andererseits orientiert.

dennoch undeutlich allgemein: Die Gesellschaft bringt sich selbst hervor und entwickelt sich in der Geschichte. Castoriadis nennt es »autocréation«⁸⁴ bzw. »Selbstschöpfung«⁸⁵. Was bringt sie aus sich hervor? Einerseits neue ontologische Typen und Entitäten einer bestimmten Ordnung und andererseits eine Materialisierung in Formen, die eine eigene Kreation hin zu einer andere Institution angibt (»ein neues *eidos* von Gesellschaft«⁸⁶). Welche Rolle spielt die Interpretation? Da jede Gesellschaft und ihre Bedeutungen geschlossen sind bzw. einer Schließung oder Geschlossenheit⁸⁷ [clôture]⁸⁸ folgen, stellt sich die Frage, wie überhaupt verstanden werden kann, was gesellschaftliche imaginäre Bedeutung in vergangenen Gesellschaften für einen Sinn machten? Es kann – ganz einfach – im strikten Sinne nicht verstanden werden. Interpretation meint bei Castoriadis Auslegung aus dem eigenen Erfahrungshorizont: »[D]as Alte geht in der Bedeutung in das Neue ein, die das Neue ihm gibt und könnte es auf keinem anderen Wege.«⁸⁹ Das bedeutet, dass natürlich kein Sinn als ursprünglicher Sinn zugänglich ist. Bedingt durch die veränderten gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen können wir eine solche ursprüngliche Bedeutung nicht erreichen. Insofern handelt es sich bei einer vergangenen Gesellschaft um eine ebenso fremde wie bei einer zeitgleich existierenden, (nicht notwendig) geografisch anderswo liegenden Gesellschaft.

Wo reißt das instituierte Imaginäre auf, wo wird eine andere Institution, ein anderes Imaginäres einsetzbar? Anders gefragt: Wie kommt Castoriadis von der instituierten zur instituierenden Gesellschaft? Den vermeintlichen Selbstwiderspruch, der eigenen Geschichtlichkeit, bricht Castoriadis, indem er die eigene Position relativ betrachtet, ohne sich in einem Selbstwiderspruch zu verfangen. Indem man diese Relativität durch Geschichte, Psychoanalyse und Ethnologie beispielhaft vor Augen hat, werde die eigene Position nicht nur relativ, sie werde veränderbar. Wenn er sich also in die Erhellung der Geschichte und anderer Kulturen oder Ethnien begibt, ist es ein Projekt einer dreifachen Aufhebung. Die eigene Position wird reflektiert, relativiert und dadurch verändert bzw. veränderbar. Castoriadis will also aufklären, auch in einem psychoanalytischen Verständnis: eine Kur, Erkenntnis als Ausgang aus der Neurose und – Unmündigkeit. Es

84 Castoriadis: *Domaines de l'homme*, S. 232.

85 Castoriadis: *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*, S. 37.

86 Ebd., S. 36.

87 Ebd., S. 31.

88 Castoriadis: *Domaines de l'homme*, S. 226.

89 Castoriadis: *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*, S. 38. [Herv. i.O.]

geht dabei aber nicht um eine Invasion der Vernunft. Es geht um eine andere Art der *Dialektik der Aufklärung*. Castoriadis sucht eine Aufklärung, die reflexiv und autonom, nicht autoritär oder gar totalitär ist.⁹⁰ Darauf wird mit Bezug auf die Autonomie zurückgekommen.⁹¹ Pate stehen ihm zwei Erfindungen, zwei außergewöhnliche Schöpfungen in der Gesellschaft-Geschichte: Einerseits sei das die griechische *polis* und mit ihr die Demokratie und andererseits die *Philosophie*. Außergewöhnlich deshalb, da sie dieser gesellschaftlichen Schließung ihres jeweiligen Bedeutungshorizontes eine Öffnung durch Autonomie entgegensetzt:

»[D]ie Autonomie nicht als *Schließung*, sondern als *Öffnung*. [...] Erstmals in der Geschichte der Menschheit, des Lebens und, soweit wir wissen, des Universums, haben wir es mit einem Sein zu tun, das offen sein eigenes Existenzgesetz, seine eigene bestehende Ordnung in Frage stellt.«⁹²

Das heißt, es geht um die explizite Selbstsetzung oder auch: sich der eigenen Kontingenz bewusst zu werden. Nicht mehr eine Schließung der Gesellschaft, die sich für die einzig wahre hält, sondern eine Gesellschaft, die sich als selbstgesetzte reflektiert, rückt damit in den Vordergrund. Eine Gesellschaft, die es schafft, sich in den eigenen kontingenten Institutionen zu reflektieren, wird einem bestimmten Anspruch der Aufklärung im Sinne Castoriadis' gerecht.⁹³ Sie

90 Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main: S. Fischer 1988, S. 12.

91 Vgl. Abs. 3.2.

92 Castoriadis: Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung, S. 42. [Herv. i.O.]

93 Obwohl die gewissermaßen öffentliche Reflexion bei Castoriadis eine griechisch-abendländische Besonderheit darstellt, bleibt diese Reflexivität nicht daran und zudem an die Schriftlichkeit gebunden: »In dieses kühle Bad gehören auch die fixen Ideen zur Verbindlichkeit kollektiver, religiöser Vorstellungen bei den Eingeborenen. Daß es sie gibt und daß sie in weitem Sinne verbindlich sind, bleibt unbestritten. Doch selbst die verbindlichsten kollektiven Vorstellungen werden einer vielgestaltigen, individuellen ad-hoc-Exegese unterworfen. Ein jeder legt sich den Glauben auf seine Weise aus, und es ist für die Wahrhaftigkeit von Nutzen, wenn der Forscher dieses Spektrum in seine Deskriptionen hinüberrettet. So erlebte ich einmal, daß ein führender Kopf unter den Schamanen der Magar, nachdem er mir über Stunden das Reinkarnationsprinzip seiner Zunft mit viel Überzeugungswillen dargelegt hatte, seine Ausführungen mit dem Satz beendete: ›Alles Quatsch! Wenn ich tot bin, bin ich tot, und

gewinnt eine Macht zurück, die ihr auf- oder eingepprägten gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen neu zu ordnen. Kurz: Sie gewinnt den Zugang zur Autonomie.⁹⁴ Damit hängt nun auch der Begriff der Praxis zusammen. Diese Praxis sei mit der Theorie vereinigt oder zumindest verbunden. Praxis sei jenes Handeln, worin jeweils die anderen als autonome Wesen anerkannt würden und zwar insofern sie notwendig seien für die Entfaltung der eigenen Autonomie.⁹⁵ »Praxis nennen wir dasjenige Handeln, worin der oder die anderen als autonome Wesen angesehen und als wesentlicher Faktor bei der Entfaltung ihrer eigenen Autonomie betrachtet werden.«⁹⁶ Zentrum dieses Tuns ist also die Beförderung der Autonomie der anderen. Praxis ist nicht bloß eine Wirkungsweise von Zweck und dem entsprechenden Mittel wie ihn eine Technik gebietet. Die Autonomie wirkt in der Praxis und durch ihr Tun auf sich zurück. Folglich sind beide miteinander verquickt. Das Ziel ist die Veränderung der Gesellschaft in eine andere, die ihrer Organisation nach auf die Autonomie aller gerichtet ist.⁹⁷ Und dabei wird deutlich: Praxis hat durch die angestrebte Autonomie einen normativen Gehalt. Natürlich geht diese Veränderung vom autonomen Handeln der gegenwärtigen von dieser Gesellschaft ausgebildeten und geprägten Menschen aus. Das Ziel ist aber, aus dieser symbolischen Ordnung heraus die Abhängigkeit von einem fremden Gesetz zu reflektieren und zu verändern. Castoriadis erläuterte dies bereits beispielhaft in Aufsätzen der Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie* anhand der Arbeiterkontrolle – oder wie er es später nennt, der *kollektiven Verwaltung*⁹⁸ bzw. *Kollektivverwaltung*.⁹⁹ Die Praxis setzt, Castoriadis deutet mit seinem Begriff des revolutionären Entwurfs darauf hin, beim Bestehenden an, soll aber darüber hinausgehen, indem damit ein Ausgangspunkt für strukturelle Verände-

damit basta«, Oppitz, Michael: *Wohin treibt die Ethnologie einen, der sie ausübt?* Zürich: Völkerkundemuseum Zürich 1993, S. 30f.

94 Castoriadis, Cornelius: »Die griechische *polis* und die Schaffung der Demokratie«, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 298-328; auch Castoriadis: Philosophie, Demokratie, Poiesis, S. 17-68.

95 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 128.

96 Ebd.

97 Ebd., S. 134.

98 Castoriadis, Cornelius: »Sozialismus und autonome Gesellschaft«, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 329-257, hier S. 340. [Herv. i.O.]

99 Castoriadis: Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft, Bd. 2.2, S. 200. [Herv. i.O.]

runger der Gesellschaft angegeben ist – und insofern neue Institutionen denk- und praktizierbar werden. »Praxis hingegen gibt es nur, wenn ihr Gegenstand seinem Wesen nach jeden Abschluß überschreitet und wenn sie selbst in einem ständigen sich wandelnden Verhältnis zu diesem Objekt steht.«¹⁰⁰ Dass Castoriadis die antike *polis* ideal setze, scheint insofern übertrieben.¹⁰¹ Sie ist für ihn zwar ein außergewöhnliches Beispiel der ersten dokumentierten selbstsetzenden Gesellschaft. Das bedeutet allerdings nicht, dass sie ideal im eigentlichen Wortsinne ist oder auch nur als Vorbild fungiert.¹⁰² Es ist nicht zu leugnen, dass mit der antiken *polis* eine Institution auftauchte, die offenbar ein Novum war. Sie ist kein Ideal, sondern historisches Faktum. Sie lässt das Konzept von Castoriadis – das allerdings ist richtig – überhaupt erst denkbar werden, wenn er von Autonomie spricht. Denn nur die reflexive Institution einer kritischen Selbstgesetzgebung lässt dies zu. Damit ist der von Kelbel behauptete Charakter eines transhistorischen Ideals bloß seine konzeptuelle Kurzsichtigkeit.¹⁰³ Castoriadis deshalb ein transhistorischen Ideal vorzuwerfen, wenn er Beispiele in der Geschichte für seinen Entwurf einer politischen Philosophie aufsucht, verkürzt den Blick und beachtet zu wenig das Konzept. Dies scheint nur deshalb als Vorwurf aufzutau- chen, weil Castoriadis eine vermeintlich relativistische Position einnimmt, wenn er eine Gesellschaft als historisch kontingent bezeichnet. Ihm ein transhistori- sches Ideal vorzuwerfen, wirkt dann wie Gift. Jedoch verfehlt es seine Wirkung, da Castoriadis' Konzept als Theorie der Gesellschaft eine Reflexion über die Bedingungen der Möglichkeiten Gesellschaft – oder genauer: Gesellschaftlich- keit – zu (über)denken, einschließt. Kritik an Castoriadis' Konzept müsste viel eher da ansetzen und den transzendentalen Charakter des von ihm angenom- menen Imaginären aufgreifen. Zuletzt stellt sich darüber hinaus die Frage, die Cas- toriadis ständig beschäftigt, welche Bedingungen gegeben sein müssten, damit so etwas wie Autonomie denkbar und normativ notwendig wird. Dieser aufkläre- rische Anspruch bleibt allerdings. Zuletzt kommt ein wenigstens erwähnenswer- ter Bezug hinzu: das zeitgleiche Auftauchen der Philosophie in der antiken *polis*. Diese Zweisamkeit sei kein Zufall. Es handelt sich um eine strukturelle Gemein- samkeit der damals – wenn man sich der Terminologie von Castoriadis bedient –

100 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 153.

101 Kelbel, Peter: *Praxis und Versachlichung. Konzeptionen kritischer Sozialphiloso- phie bei Jürgen Habermas, Cornelius Castoriadis und Jean-Paul Sartre*, Hamburg: Philo & Philo Fine Arts / EVA Europäische Verlagsanstalt 2005, S. 270.

102 Castoriadis: Autonomie oder Barbarei, S. 70.

103 Kelbel: Praxis und Versachlichung, S. 270.

gesellschaftlich instituierten imaginären Bedeutungen. Insofern sind die historischen Beispiele allerdings heuristisch.

Rückblick – staatliches Gewaltmonopol

Es zeigte sich bereits zu Beginn des 1. Kapitels, dass mit dem Eid unter der Fahne eine Bedeutung zeichenhaft vorstellig wird, die über das bloß funktionale einer Fahne – ein Sammelpunkt zu sein – hinausgeht. Das Symbol auf Stoff, blau-weiß und mit Eidesschwur in gestickten Lettern, verweist auf einen Sinn, ein zunächst peripheres Imaginäres («Wir geloben der Regierung des Kantons Zürich Treue und Gehorsam zu leisten»), weiter einen gesellschaftlich relevanten Sinn. Dieser Sinn ist die Aufgabe der Kantonspolizei, die Sicherheit, allgemeiner: der Frieden, die Friedenssicherung. Eine sehr einsichtige, hehre – vielleicht allzu trocken formuliert, sehr funktionale Aufgabe: den Erhalt der Gesellschaft. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, darf geschossen werden: meist nur Gummi (im Jargon der Polizei: Gömmer go Gümmele!), manchmal scharf. Auch der Stock hält, was er verspricht: Unter ihm wird alles weich. Wie im wahren Märchen heißt es da: Knüppel aus dem Sack! Und die unsichtbare Hand, die den Knüppel führt, ist real, wenn sie auch nicht Kraft ihrer selbst schwingt, sondern wie von Geisterhand, Imaginäres herbeizitiert. Dieses Zitat ist der Ruf des Rechts, einem Symbolsystem, einem aktual Imaginären. Es ist zunächst festgeschrieben im Gesetz – der Ruf ist lauter, da rechtens. Wer nicht hört, gehorcht, ist im Unrecht. So steht es geschrieben und es wurde deutlich, dass dies Recht ist, weil es so vom Souverän gesetzte Institution wurde. Der Souverän – meistens das Volk – hat sich die Verfassung, die Gesetze oder wenigstens die Repräsentant_innen gegeben. Und es hat damit ein Gesicht, einen Staat und seine Gewalt erhalten und erhält sie immer wieder. Aber nicht mehr nur. Viel eher verwirklicht der Staat nun den Sinn: sich selber. Der Staat ist keine Institution einer autonomen Praxis – als Gesamtkomplex der instituierten Gesetze kann er nicht wieder in Frage gestellt werden. Dies zeigte die historische Entstehung des Staates, der sich seit dem ausgehenden Spätmittelalter, der Entwicklung der Waffentechnik, dem 30-Jährigen Krieg und den stehenden Heeren ergab. Günstig, dass die Tradition des Gesellschaftsvertrages eine Begründung des staatlichen Gewaltmonopols bereitstellte, die so einsichtig, so zweckrational ist, dass sie alle, die einigermaßen bei Verstand sind, überzeugen muss. Günstig auch, dass damit die Institution des herrschenden Gewaltmonopols nicht nur die Gesellschaft schützt, sondern sich qua Institution sichert. Wer aber gegenüber dieser Institution aufmuckt, dem droht – fast noch schlimmer als der Zeigefinger des Knüppels,

der gepfefferten Ladung Gummi – das einsichtige, das disziplinierende Wort: Wer es nicht versteht, der muss von Sinnen sein.

2.2 IMAGINÄRES II – INSTITUTION UND SUBJEKT

Um die Bedeutung des Imaginären ermessen zu können, ist eine bestimmte Beziehung wichtig, nämlich zwischen radikal Imaginärem als Vermögen und den gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen. Das Vermögen des radikalen Imaginären, das, wie erläutert wurde, die Instituierung von Bedeutungen in der Gesellschaft ermöglicht, ist zugleich von Beginn weg konfrontiert mit einer institutionellen Beschränkung: den vorhandenen gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen. Subjekt als Begriff ist selbst eine gesellschaftliche imaginäre Bedeutung. Worum es geht, ist, wie handlungsfähige Individuen aus gesellschaftlichen institutionalisierten Bedeutungen hervorgehen, welche die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen wiederum ändern können. Es wird deutlicher gezeigt werden müssen, dass hier eine Verschränkung hervortritt: dank der imaginären Institution der Gesellschaft ist das Individuum erst denkbar – ist es sich selbst erst denkbar. Wie soll es aus dieser Verstrickung herausfinden? Das radikal Imaginäre drücke sich auf zwei Ebenen aus: der Psyche als radikale Imagination und als gesellschaftlich Imaginäres in der Gesellschaft-Geschichte. Diese Verschränkung wird im Folgenden fokussiert.

2.2.1 Von der radikalen Imagination zur Sozialisation

Im nächsten Abschnitt wird der Vorgang der Sozialisation, der Entstehung von gesellschaftlichen Individuen im Sinne von Castoriadis untersucht. Der Ausgangspunkt ist die Psyche: »Diese psychische Realität besteht wesentlich aus Vorstellungen.«¹⁰⁴ Vorstellung sei überhaupt das Primat, noch vor einem Denkprozess, der mit Wortvorstellungen verknüpft wäre.¹⁰⁵ Castoriadis geht wesentlich von einer Psyche aus, die im Gegensatz zur Gesellschaft bzw. dem Gesellschaftlich-Geschichtlichen steht. Wobei Psyche nicht gleich Subjekt ist. Wie sich ein Subjekt aus den Vorstellungen bzw. dem Strom von Vorstellungen konstituiert, ist bei Castoriadis mit der Frage verbunden, wie es den Anderen und damit eine Realität konstituiert. Genauer: Wie wird Psyche als Subjekt bzw. gesell-

104 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 484.

105 Vgl. dazu Castoriadis: Domaines de l'homme, S. 327-363 bzw. Castoriadis: Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung, S. 47-86.

schaftliches Individuum realisiert? Die Frage lässt sich allerdings ebenfalls in einer Frage nach Vermittlung formulieren: Wie wird bei ihm zwischen Subjekt und, sagen wir, Nicht-Subjekt vermittelt? Die Antwort: durch die imaginäre Institution der Bedeutung. Dabei durchläuft die Psyche drei Phasen: Erstens »alles = selbst«¹⁰⁶ oder »Ich bin die Brust«¹⁰⁷, zweitens die durch die Abwesenheit der Brust ausgelöste Phase, in der zwischen »Ich / Welt / Sinn / Lust«¹⁰⁸ und »böse[r] Brust«¹⁰⁹, die abwesend ist, unterschieden wird. Die böse Brust wird als Unlust, als Außen projiziert. Die dritte Phase ist die Zuschreibung des »Objekts« der zweiten Phase zu einer Person, das die gute und böse Brust besitzt.¹¹⁰ Castoriadis nennt diesen Ablauf die »triadische Phase«¹¹¹. Für eine nähere Erläuterung ist die Bedingung einer solchen Möglichkeit zu untersuchen. Die Psyche sei ursprünglich »Vorstellen / Vorstellung, der nichts »mangelt«¹¹², oder auch das »Sein der Psyche, die nichts anderes *ist* als Entstehung von Vorstellungen«¹¹³. Wie und wieso bricht die Psyche, die Castoriadis ein Alles-Selbst oder eine Monade¹¹⁴ nennt, auf? Der Bruch sei die Trennung in eine private und öffentliche, sprich gesellschaftliche Welt, die geschöpft und instituiert wird. Der Bruch werde durch den gesellschaftlichen Zwang herbeigeführt, der die Ungeschiedenheit von Aktivität und Passivität, von dem »Alles-Selbst«, durchschlage. Dabei verliert die Monade ihre geschlossene Einheit mit sich selbst.¹¹⁵ Allerdings müsse

106 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 498.

107 Ebd., S. 501.

108 Ebd.

109 Ebd., S. 502.

110 Ebd., S. 503.

111 Ebd., S. 497-509.

112 Ebd., S. 483.

113 Ebd., S. 459f.

114 In Bezug auf den von Leibniz geprägten Begriff ist die Monade als in sich geschlossen zu verstehen: »Die Monade, von der wir im folgenden sprechen werden, ist nichts anderes als eine einfache Substanz, welche in die Zusammengesetzten eingeht; einfach, das heißt ohne Teile. [...] Die Monaden haben keine Fenster, durch die etwas in sie hineintreten oder sie verlassen könnte.« Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie und andere metaphysische Schriften. Discours de métaphysique. La monadologie. Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2002, S. 111; 113. Allerdings wird damit schon deutlich, dass Castoriadis bei der Psyche, die sozialisiert wird, nicht dasselbe wie Leibniz meinen kann.

115 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 492.

die Psyche diese Spaltung leisten, um ein gesellschaftliches Subjekt zu werden. Es handelt sich um die Bedingung der Sozialisation und ist der Einlass in die öffentliche Welt als jene Sphäre des Gesellschaftlich-Geschichtlichen, die institutierte Bedeutungen umfasst. Der Zwang geschehe zu einem Teil in dem somatischen, also leiblichen, Bedürfnis, das sich melde. Der Hunger, der nicht einfach ignoriert werden könne. Das ursprüngliche Schema des sich Vorstellens sei aber noch gültig, es bedeute noch immer Lust / Unlust, Da-Sein / Weg-Sein und Identität / Andersheit. Vorstellen und Wahrnehmung seien noch identisch.¹¹⁶ Die Brust als vermisstes, amputiertes Selbst werde zuerst nach außen verlegt. Das heißt für Castoriadis, ein Außen wird erstmals geschöpft bzw. projiziert, um Lust von Unlust zu trennen. Der negative Sinn der Brust werde vorerst aus dem vermeintlichen Selbst vertrieben. Mit dieser Vorstellung des Außen als Projektion sei aber noch nicht die Konstitution eines realen Objekts erreicht. Das wäre ein Objekt, das sich dem Zugriff des Selbst entzieht. Es sei noch Projektion der Psyche, wenn es um Unlust gehe, Introjektion, insofern Lust entstehe. Es kommt zu einer erstmals geschöpften Gegensätzlichkeit als Grenzziehung. Erlebe nun das »Prä-Subjekt« den Verlust der Einheit dieser Welt und seiner selbst durch den Einbruch eines getrennten Objekts und des Anderen, so stelle es diese Einheit im Phantasma zunächst wieder her. Bevor also dem Getrennten überhaupt Existenz als Eigenständiges zugewiesen würde, werde es wieder als zum eigenen Phantasma gehörig identifiziert: als Selbst.¹¹⁷ Mit diesem Bruch, der sich in der Phantasmenbildung sofort zu neutralisieren suche, gehe der Verlust der ursprünglichen Einheit als Monade einher. Dieser Verlust sei es, der das Begehren als Suche beherrsche. Begehren, wenn man so will, nach dem Zustand, in dem Begehren zugleich auch Befriedigung ist. Dies sei der erste Selbstverlust, der für die Sozialisation aber notwendig sei. Reitter interpretiert diesen fundamentalen Bruch als die erste Institutionalisierung, welche die eigentliche Ur-Teilung bedeute. Die psychische Monade genügt sich nicht mehr selber. Jedoch ist es zunächst nicht entscheidend, dass die ursprüngliche Monade durch den Hunger und die Abwesenheit der Brust den Einbruch der Realität nicht verzeichnet. Wesentlich ist, dass dies ein Phantasma hervorruft, das ein *Innen und Außen* verlangt: »Die erste, entscheidende Leistung, die die Psyche vollbringen muß, ist die Institutionalisierung eines Innen und Außen, ist im Grunde die Selbstaufgabe, das

116 Ebd., S. 487.

117 Ebd., S. 502-505.

Zerbrechen des Universums, das die Psyche war [...]»¹¹⁸ In dieser radikal imaginären Setzung des Selbst liegt die erste Prä-Identifikation. Die Nötigung der Objekte, der anderen und des eigenen Körpers bildet die Psyche nun um, da es selbst noch diese ist.¹¹⁹ Erst wenn negativer mit positivem Sinn des Objekts (der Brust) in einem Dritten sich verknüpfen, könne die Subjektbildung erreicht werden, wobei sie damit noch nicht vollendet sei. Dies bedeute nun, dass die Psyche erkenne, dass dieses Dritte eigentlicher Machthaber des Objekts sei. Dieser Machthaber als Außer-Mir bleibe in der Ambivalenz des Objekts von gut / böse (an- / abwesende Brust) verhaftet. Das (der / die) andere werde nun als allmächtig gesetzt, die aber als eigene Allmacht verstanden auf sie projiziert wird. Wir sind also noch immer nicht in einer Realität angelangt. Castoriadis sieht wohl, dass in dieser Gegenüberstellung von »Prä-Subjekt« und anderem oder anderer (vermittelt im Objekt) ein Zerstörungskampf zu entbrennen vermag, der ein neues Schema generiert (im Gegensatz zum ersten von Selbst / Lust und Nicht-Selbst / Unlust), in dem *das* andere erste und notwendige Verkörperung einer von der Psyche getrennten Ursache wird. Das Selbst sei von diesem anderen abhängig, projiziere die Einheit der Macht auf dieses. Diese Interaktionsperson sei ein gesellschaftliches Individuum: »Er spricht, spricht zum Kinde und von sich. [...] Er [dieser andere; nc] bezeichnet *sich* und bedeutet *sich*, er bezeichnet und bedeutet *das Kind*, er bezeichnet und bedeutet *dem Kinde* die ›Gegenstände‹ und die ›Beziehungen‹ zwischen ihnen.«¹²⁰ Damit sei die Bezugsperson zwar noch nicht als real konstituiert und deshalb auch nicht die Realität, aber das Seiende erfahre für die Psyche eine wichtige Umarbeitung. Auch hier können die Zerstörungswünsche als Beispiel dienen: Sie lösten imaginär die Furcht vor Vergeltung des allmächtigen Anderen aus – daraus schöpfe das Subjekt ein Aktions- und Reaktionsschema (Schuldgefühl): »Die Wirkung schlägt auf die

118 Reitter, Karl: »Perspektiven der Freud-Rezeption«, in: Cornélius Castoriadis / Agnes Heller et. al. (Hg.), *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornélius Castoriadis*, Wien / Berlin: Turia und Kant 1991, S. 103-128, hier S. 122.

119 Dieser Vorgang ist nicht mit dem Spiegelstadium bei Lacan zu verwechseln, wenngleich eine Ähnlichkeit besteht. Im Unterschied zu Lacan entsteht bei Castoriadis das Selbstverhältnis nicht – gewissermaßen – autotelisch, sondern als Auseinandersetzung mit Anderen (obwohl auch bei Lacan eine Person dabei ist und zusieht). Entscheidend ist dies insofern, als nicht ein Ideal-Ich als spiegelhafte Identität gesetzt wird, sondern die monadische Einheit aufbricht. Vgl. dazu auch Ruhs, August: *Lacan. Eine Einführung in die strukturelle Psychoanalyse*, Wien: Erhard Löcker 2010, S. 25-31.

120 Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 506. [Herv. i.O.]

Ursache zurück, der Wunsch nach Zerstörung des anderen kann die Zerstörung des Subjekts durch den anderen nach sich ziehen.«¹²¹ Die Einheit der Macht des Anderen verliere sich für das Subjekt, indem letzteres Bewusstsein gewinne. Von einer autistischen Identifikation geht das ›Subjekt‹ in dieser Phase zu einer transitiven Identifikation mit etwas oder jemandem (oder beidem) über. Wie wird nun zuletzt das (der / die) andere als eigenständig erkannt? Erst durch die imaginäre Institution der Bedeutung, welche zwischen Psyche und ›Realität‹ als Bedeutungsträger stehe, vermittele sich die endgültige Trennung vom Selbst zu einem Anderen. Des Anderen Allmacht werde aufgelöst, mit etwas verbunden, das auch dem Anderen fremd sei: die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen. Dies geschehe durch die Institution der Bedeutung, da in ihr dem Kind durch seine Bezugsperson bedeutet werde, dass niemand absoluter Herr von und über Bedeutung sein könne. Reitter übersetzt dies wie folgt: »Das Kind erfährt durch die anderen, und nur durch sie, daß die Objekte des Begehrens in der öffentlichen Welt Dinge mit Bedeutung und gesellschaftliche Individuen sind.«¹²² Anders gesagt: Durch die Bedeutung gehe das Subjekt als gesellschaftliches Individuum erst auf, insofern mit dieser auch die Institution vermittelt werde. Dass es andere Subjekte gebe, werde erst in und mit der Tatsache der gesellschaftlichen imaginären Bedeutung und ihrer Institution einer bestimmenden Reziprozität und damit Individualität deutlich. Das gesellschaftliche Individuum werde, so Castoriadis, von der Gesellschaft geschöpft / fabriziert.¹²³ Der Bruch in der Psyche wird durch die gesellschaftlich instituierten imaginären Bedeutungen vermittelt. Ein Bruch der zwischen hergestelltem Subjekt und Welt zugleich Vermittlung ist. Denn erst diese Vermittlung setzt das reale Subjekt, ein gesellschaftliches Individuum, über das bzw. mit dem zu sprechen möglich wird. »Der Weg zur Bedeutung verläuft also über den absoluten Gegenpol der Psyche (der Vorstellung / der Intention / des Affekts), nämlich über die reale oder rationale *Tatsache*, und wird vermittelt durch die Institution.«¹²⁴ Die Sozialisation vollzieht sich für Castoriadis unter zwei Voraussetzungen: *innerlich*, indem die Psyche mit der radikalen Imagination den gesellschaftlichen Vorstellungen ein Einfließen ermöglicht, und damit eine Identität gegenüber einem Anderen als Subjekt ausbilden kann, *äußerlich*, da diese gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen erst ein bestimmtes Subjekt und die Individualisierung möglich machen. Hier ist der Anschluss an die oben ausgeführte Institution der Bedeutung zu suchen. Die

121 Ebd.

122 Reitter: Perspektiven der Freud-Rezeption, S. 125.

123 Im Sinne von Faber: herstellen.

124 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 513. [Herv. i.O.]

Psyche absorbiere die gesellschaftlich instituierten Formen als Tun der anderen oder *legein* und *teukein* bzw. Sprache und Technik im weitesten Sinne und die mit ihnen einhergehenden Bedeutungen.¹²⁵ Castoriadis glaubt darin die Genese einer Berührungsfäche zwischen der privaten und der öffentlichen Welt zu entdecken oder besser, die Differenz wird mit oder in der Sozialisation eines jeden Kindes »wiederholt« bzw. erst geschöpft. Die Schöpfung des gesellschaftlichen Individuums vollzieht sich also in einem psychogenetischen und einem soziogenetischen Aspekt: Die Psyche übernimmt die Seinsweise der Gesellschaft in ihren Institutionen, die sie selber nie hätte hervorbringen können, muss dazu aber allererst die Trennung als Innen / Außen einführen¹²⁶, die allerdings niemals gänzlich selbstgesetzt sein kann: »Die Sozialisation der Psyche besteht wesentlich darin, ihr die Trennung aufzuerlegen.«¹²⁷ Oder: Dass die Psyche aus der je eigenen hin zur gemeinschaftlichen Welt gelange, werde durch die Gesellschaft als Trennung instituiert. Dies vollzieht sich vor allem auch durch die Aneignung der Sprache:

»Immer wird es nötig sein, ihm [dem Neugeborenen; nc] beizubringen, daß es die Wörter der Sprache nicht das bedeuten lassen kann, was es sie bedeuten lassen möchte, damit es in die Welt eintreten kann, in die Welt der Gesellschaft und der Bedeutungen, die allen und keinem gehört.«¹²⁸

Dieser Bruch, der der psychischen Monade zugemutet werde, bilde dem Subjekt eine Realität, die erstmals unabhängig sei, aber zugänglich und änderbar bleibe. Die Zumutungen der Gesellschaft bildeten das Subjekt erst, differenzierten es aus, ohne ihm den monadischen Kern, den Pol, absprechen zu können. Dieser aber bleibt verloren sobald eine Sozialisierung eine Absonderung gebiert: das Subjekt, das »Unterworfene«. Die letzte Stufe der psychischen Sozialisation bringe die Intention mit sich, ein Streben nach..., das dem künftigen Tun des Individuums zugrunde liege. Dieses Intendieren und seine lustvolle Befriedigung im Verändern hätten ihre Wurzeln in der Vorstellung. Das gesellschaftliche Individuum wird vermittelt durch die Institution der gesellschaftlich imaginären Bedeutung und besitzt keine Allmacht mehr. Die Verbindung allerdings zur vorausgesetzten radikalen Imagination als Bedingung der Möglichkeit einer instituierten Gesellschaft werde verschleiert:

125 Ebd., S. 493; 498.

126 Reitter: Perspektiven der Freud-Rezeption, S. 122.

127 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 498f.

128 Ebd., S. 514.

»Durch diese gesellschaftliche Fabrikation des Individuums unterwirft sich die Institution die Einzelimagination des Subjekts und lässt diese in der Regel nur noch im und durch den Traum, das Phantasieren, Überschreitung und Krankheit zum Ausdruck kommen. Insbesondere sieht es ganz so aus, als würde es der Institution gelingen, die Kommunikation zwischen der radikalen Imagination des Subjekts und seinem ›Denken‹ zu kappen.«¹²⁹

Dieses vom kreativen Kern abgeschiedene oder abgeschnittene Wesen, ist gewissermaßen Fluchtpunkt des Subjekts – im ursprünglichen Sinne noch Psyche. Das, was den gesamten Prozess der Individuierung ermöglichte, sei, so Castoriadis, eine Anlage, nämlich die sogenannte radikale Imagination. Es bildet die Bedingung der Möglichkeit von Vorstellungen, ohne selbst eine zu sein. Das Vermögen Neues zu bilden sei mit der Sozialisation zwar nicht verloren. Aber es bleibe gleichsam stillgelegt oder unbewusst. Solange das radikal Imaginäre sich nicht wieder aus dem Dunkel aufdrängen könne (ein seltsamer Traum, eine Psychose), kann es sich kaum Gehör verschaffen. Das radikal Imaginäre spricht zwar auch eine Sprache, diese äußert sich aber immer im identitätslogischen Sinne einer bestimmten Sprache, die ihr aufgesetzt ist. Diesen Symbolen folgend sucht die Kommunikation andere Wege – verdichtet und verschiebt sich.¹³⁰

Im Prozess der Sozialisation eines Subjekts bleibt die Quelle offen. Das Imaginäre sei der von der wahrgenommenen realen Welt und dem Rationalen (als Begrifflichem) geschiedene Bereich. Er gehe ihnen als Sphäre der Vorstellung voraus. »Psychisch verstanden ist Wahrheit dasjenige, was sich in der Vorstellung beständig als das Andere der Vorstellung ankündigt. Auch dieses Andere der Vorstellung muß sich aber als Vorstellung realisieren.«¹³¹ Es gibt also keine Denotation, die dem Imaginären eine bestimmte Seinsweise zuordnete; trotzdem konnotierten die gesellschaftlich imaginären Bedeutungen alles.¹³² Sie bildeten die »Organisationsschemata, die den Rahmen möglicher Vorstellungen abste-

129 Castoriadis: Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung, S. 327.

130 Heute wird im Anschluss an Lacan von Metapher und Metonymie gesprochen. Castoriadis hält dies für verkehrt: »Diese Terminologie, die die Vorgänge des Unbewußten den *sekundären* Funktionsweisen der Wachsprache angleicht, verflacht Freuds geniale Entdeckung [...].« Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 458-459. [Herv. i.O.]

131 Castoriadis, Cornelius: *Durchs Labyrinth. Seele Vernunft Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 55.

132 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 254.

cken, die sich diese Gesellschaft zu geben vermag.«¹³³ Dieses System von Bedeutungen, das dem gesellschaftlichen Tun innewohne, setze Aufbau und Gliederung der Gesellschaft fest. Zu einem bereits erwähnten Beispiel: die Identifikation mit der Nation setze eine imaginäre Bedeutung als Faktum ein.¹³⁴ Aber diese Festsetzung sei gerade änderbar in ihrer Genese aus dem radikal Imaginären. Das instituierte Imaginäre müsse fragwürdig werden, sobald es als Schöpfung einer bestimmten Gesellschaft erkannt werde. Mit der Kritik an der Institution eröffne sich die Möglichkeit einer Autonomie, die sich der Gestaltung dieser imaginären Institution ausgesetzt wisse, sich aber zugleich bewusst werde, dass diese gestaltbar bleibe.

»Zu dieser Institution [der Gesellschaft; nc] müssen sich gesellschaftliche Individuen herausgebildet haben, die als solche nur existieren und funktionieren können, wenn ihre radikale Imagination von ihrer Sozialisation *geprägt*, jedoch nicht zerstört wird. Zwar ist die jeweils gesetzte Institution notwendigerweise immer Norm ihrer eigenen Identität, Trägheit und Mechanismus der Selbstverewigung; andererseits kann aber die instituierte Bedeutung – der die Identität mit sich ja zukommen müßte – nur als sich verändernde sein und verändert sich durch das gesellschaftliche Tun und Vorstellen / Sagen. Es verändert sich also die Norm gleichzeitig mit dem, was sie normieren sollte, bis sie durch die ausdrückliche Setzung einer anderen Norm gebrochen wird.«¹³⁵

Castoriadis begreift das Individuum als von den gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen gebildet und geprägt – durch die bereits geprägten Individuen, die die Sprache oder Sprachlichkeit vermitteln. Es sei aber ebenso notwendig, dass die radikale Imagination, dem diese Bedeutungen auferlegt würden, weiter wirke, um die instituierte imaginäre Bedeutung zu erhalten. Man könnte verkürzt sagen, die radikale Imagination muss sich gegen die Institutionen behaupten, die sich perpetuieren ›wollen‹. Das radikal Imaginäre als Imagination kann insofern nicht ausgeschaltet werden, sondern höchstens exiliert, es schafft aber weiter und meldet sich aus dem Exil, der Verbannung, dem Unbewussten.

2.2.2 Der Diskurs des anderen / Anderen

Parallel zur bisher beschriebenen Genese des Subjekts kann jetzt auf das autonome Individuum im Sinne von Castoriadis eingegangen werden. Mit Freuds

133 Ebd., S. 245f.

134 Vgl. dazu auch Kap. 1 und Abs. 2.1.1.

135 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 607. [Herv. i.O.]

Satz: »Wo Es war, soll Ich werden«¹³⁶ bzw. der darauf basierenden Formulierung von Lacan »Dort, wo es war, soll ich ankommen«¹³⁷ versucht Castoriadis den Prozess zu verdeutlichen, den das Bewusste in einer Art »Landgewinnung« im Unbewussten zu erreichen hat. Die Autonomie sei als Selbstgesetzgebung zu verstehen, welche die Heteronomie der »äußerlichen« Gesetzgebung ablösen soll: »Autonomie wäre die Herrschaft des Bewußten über das Unbewußte.« Und: »Stellt man Autonomie, Selbstgesetzgebung oder Selbstregulation in einen Gegensatz zu Heteronomie, Gesetzgebung oder Regulation durch das Unbewußte, das ein anderes Gesetz ist, das Gesetz eines anderen als mir.«¹³⁸ Diese Fremdbestimmung als der Diskurs des anderen¹³⁹ soll durch meinen eigenen Diskurs abgelöst werden. Das bedeute, aufzudecken, was an Absichten, Wünschen, Besetzungen und vor allem eigentlich Bedeutungen mir von anderen »aufgelegt« worden sei. Was ist aber der Diskurs der anderen? Das Hauptmerkmal dieses Diskurses sei der Bezug zum Imaginären. Die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen und ihre Institution, die der ursprünglichen Monade den Bruch aufdrängten, sie als Subjekt bildeten, sind zugleich die Welt von anderen. Die Lösung dieser »Herrschaft eines verselbständigten Imaginären«¹⁴⁰ bedeutet, dass das Subjekt sich bewusst werden soll, dass die aktual imaginären Institutionen und mit ihnen die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen als fremde durchschaut und eingeholt werden müssen. Die Welt der anderen bilde dem Subjekt die Realität. Es sei aber damit von einer Heteronomie eingenommen, von der es sich loszulösen gelte, sofern dies als Bewusstwerden der Kontingenz dieser Bedeutung und ihrer Institutionalisierung möglich sei. »Wo also diese Funktion [das Es besetzt das Imaginäre mit Realität; nc] des Unbewußten (und der Diskurs des Anderen als dessen Nahrung) war, da soll Ich werden.«¹⁴¹ Was ist mein Diskurs?

136 Freud, Sigmund: »Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit«, in: Ders., *Neue Folgen der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Band XXXI, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2003, S. 60-81, hier S. 81.

137 Lacan, Jacques: »Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud«, in: Ders., *Schriften II*, Olten, Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1975, S. 7-55, hier S. 50.

138 Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 173f.

139 Castoriadis hält sich bei der Schreibweise *Diskurs des anderen / Anderen* nicht an eine einheitliche Ausdrucksweise. Ich verwende die Form *Diskurs des anderen*, um bei Castoriadis im Gegensatz zu Lacan die Veränderbarkeit der Institutionen anzudeuten.

140 Ebd., S. 175.

141 Ebd., S. 176.

Anders formuliert: Was, der ›einverlebten‹ gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen, damit auch der Sprache, meinem Denken, ist Mein? Es gehe darum, die Herkunft dieses Diskurses zu entdecken, ihn als Fremden zu entlarven. Und es gehe weiter darum, seinen Sinn zu klären, soweit dies im Horizont des Einzelnen möglich sei. Da das Individuum in die gesellschaftliche Institution und ihre imaginären Bedeutungen eingelassen sei, müsse dies ein fortdauernder Prozess bleiben. Darin liege die Selbstbestimmung als einer ständigen Gewinnung von Unabhängigkeit von den gegebenen Bedeutungen der Gesellschaft und ihrer Geschichte. Es bleibt noch zu fragen, was dieses Subjekt sei, wenn es überhaupt Subjekt sein könne, das sich den Diskurs des anderen bewusst aneignen möchte. Das Subjekt sei nur dann, wenn es sich in seiner Tätigkeit auf etwas richten könne. Was aber als Objekt auftauche, sei von der Gesellschaft bestimmt. Der Diskurs des anderen ist damit immer akut. Diese Aktualität ist im *Zwischenbereich* der imaginären gesellschaftlichen Bedeutung begriffen. Es ist nun so, dass das Sprechen wesentlich für die Subjektkonstitution ist.¹⁴² Autonomie ist für Castoriadis immer eine Frage des Verhältnisses zwischen Subjekt und anderen, denn letztere sind für ersteres konstitutiv. Wenn Castoriadis also von Autonomie spricht, dann meint er das Herausarbeiten der Bedeutsamkeit des Diskurses des anderen und damit die gesellschaftliche imaginäre Institution der Bedeutung. Wenn er vorderhand damit den rationalistischen Anspruch des ›Landgewinns‹ des Bewusstseins festigt, so gilt es die späteren Präzisierungen dazu zu bedenken. Insofern beschreibt er, dass der Freud'sche Anspruch »Wo Es war, soll Ich werden«¹⁴³ eher so lauten müsste: »*Wo Ich bin, soll auch Es auftauchen*«. ¹⁴⁴ Womit Castoriadis meint, dass es nicht um ein Austilgen des Es gehe, sondern ein Zulassen jenes unbewussten Stroms: »Das *Ich* verändert sich, wenn es die Inhalte des Unbewussten aufnimmt und zulässt, wenn es sie reflektiert und lernt, hellsichtig zwischen den Impulsen und Ideen zu wählen, die es in die Tat umsetzen möchte.«¹⁴⁵ Worum es Castoriadis also geht, ist Aufklärung. Der Rahmen, in dem dies vonstattengehen kann, bedeutet, dass dem Subjekt eine denkende Ei-

142 Der Körper bildet die erste Verschränkung von Selbst und Anderem: »Der Körper konstituiert eine erste Form des Bedeutungsuniversums, und zwar noch vor allem reflexiven Denken.« Vgl. ebd., S. 180.

143 Freud: Neue Folgen der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 81.

144 Castoriadis, Cornelius: »Psychoanalyse und Politik«, in: Michael Halfbrodt / Harald Wolf (Hg.), *Psychische Monade und autonomes Subjekt. Ausgewählte Schriften*, Band 5, Lich / Hessen: Verlag Edition AV 2012, S. 113-129, hier S. 116. [Herv. i.O.]

145 Ebd. [Herv. i.O.]

genständigkeit zukommt, diese ›Aktivität‹ aber an die Inhalte, als gesellschaftlichen Bedeutungen, gebunden bleiben. Indem es diese Inhalte bearbeitet, sei es überhaupt Subjekt – das schließt an das Aufbrechen der psychischen Monade an, die durch das instituierte Innen / Außen, durch das einlassen gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen Subjekt wird, was Castoriadis folgendermaßen beschreibt: »Denn was ist dieses aktive Subjekt [...] es ist Blick *und* Träger des Blicks, Denken *und* Träger des Denkens, Handeln *und* handelnder Körper – Körper im materiellen wie im metaphorischen Sinne.«¹⁴⁶ Zum Subjekt gehörten also ein Denken, das aber als cartesianisches *cogito* abstrakt und leer bleibt – es bedürfe des instituierten Materials der Bedeutungen, das Denken, *legein*, bildet. Bedingung, dass dieses Material angesiedelt werden kann, ist jener transzendente »Strom« der radikalen Imagination, welche die Vorstellungen trägt. Das »Ich der Autonomie« wiederum sei eine »tätige und hellsichtige Instanz«¹⁴⁷, die jene Inhalte, als imaginäre gesellschaftliche Bedeutungen neu organisiere. Zuletzt müsse der Körper als »Scharnier« von Selbst und Anderem verstanden werden.¹⁴⁸ Auf die Sozialisation zurückbezogen, bedeutet das jenen Moment des Aufbrechens der Monade durch das Bedürfnis, Castoriadis spricht beispielhaft vom Hunger oder der abwesenden Brust. Damit drängt sich auch die Frage nach der Möglichkeit von Autonomie auf. Für das Subjekt ist Autonomie nicht als Einzelnes erreichbar. Autonomie sei nur als kollektives Unternehmen denkbar.¹⁴⁹ Wenn Autonomie ein verändertes Verhältnis zwischen den Menschen darstellt, die sich wechselseitig als Bedingung für Autonomie erkennen, dann ist Autonomie ein »gesellschaftliches Problem«¹⁵⁰:

»Wenn intersubjektives Handeln möglich [...] ist, [...] dann liegt das daran, daß Autonomie nicht einfach auf die Aufhebung des Diskurses des anderen hinarbeitet, sondern ihn in der Weise verarbeitet, daß der andere für den Inhalt der eigenen Rede bedeutsam wird und nicht bloß als gleichgültiges Material dient.«¹⁵¹

Autonomie als gemeinsame Sache erreicht insofern die Bedeutung des Diskurses des anderen, macht ihn bewusst, bemerkt ihn. Denken ist in die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen und ihre Sprache eingelassen, was zugleich be-

146 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 179. [Herv. i.O.]

147 Ebd., S. 181.

148 Ebd., S. 180.

149 Ebd., S. 183.

150 Ebd.

151 Ebd., S. 182.

deutet, dass die Menschen in der Rede, im Tun an diesen gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen zu arbeiten vermögen. Wo der Diskurs des anderen im Unbewussten bleibt (aber nicht bleiben müsste), wirkt sich Heteronomie als Herrschaft einer fremden Institution auf unser Tun aus, richtet sich in ihm ein »und nun wird der ›andere‹ auch nicht mehr von einem Diskurs repräsentiert, sondern einer Maschinenpistole«¹⁵². Auf diesen Aspekt gilt es im folgenden Kapitel zurückzukommen, wenn weiter von der Heteronomie auf dem Weg zur Autonomie auch von der Anerkennung die Rede sein wird.¹⁵³

In einer späteren Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse verdeutlicht sich bei Castoriadis nicht nur seine Auffassung der Subjektgenese. Es zeigt sich darin ein grundlegendes Anliegen: Was ist mit der Psychoanalyse heute noch anzufangen?¹⁵⁴ Eine Eigenart der Psychoanalyse sei, dass sie in ihrer Praxis erst eine Verwirklichung finde. Diese Praxis ist das Gespräch oder allgemeiner das zur Sprache bringen – »und in diesem Sinne ist die Analyse *praktisch-poietische Tätigkeit*.«¹⁵⁵ Darin liegen mehrere Aspekte: Die Analyse hat einen Anspruch auf Aufklärung und dadurch Änderung. Diese Änderung geschieht nicht als bloße Methode oder Technik, die durch eine Theorie bedingt ist, sondern als Praxis und das heißt je eigene Praxis – wie er es nennt: *praktisch-poietische Tätigkeit* – des Sprechens. Dies berge einen fundamentalen Widerspruch in sich, indem das Besondere durch eine gemeinschaftliche Sprache (allgemein) ergründet werden soll. Das je eigene verflüchtigt sich zwischen den Zeilen, Worten, Buchstaben. »Das Auftauchen des Ich in der Sprache folgt aus der Notwendigkeit, den Ort zu bezeichnen, von dem die Äußerung ausgeht (und den man nicht Subjekt nennen kann, weil das Subjekt nichts ist und nicht spricht, sondern gesprochen wird).«¹⁵⁶ Damit stellt sich die Frage nochmals, wie ein Ich überhaupt als Subjekt autonom werden kann. Wie es, sobald es spricht und etwas, das ihm eigen ist zur Sprache bringen will, überhaupt Subjekt sein kann. Hier stellt sich ein grundlegendes Problem ein, das eng mit der Subjekttheorie von Castoriadis verbunden ist und der unerreichbaren Bestimmung dessen, was das radikal Imaginäre bzw. die radikale Imagination sein soll: »Sobald aber all das zur Sprache kommt, erleidet es schon der sprachlichen Form wegen eine Verfälschung, denn wenn es wahr ist,

152 Ebd., S. 186.

153 Vgl. Kap. 3, v.a. Abs. 3.1.4 und 3.2.

154 Dabei geht es um eine klärende Abgrenzung gegenüber Jacques Lacan. In der Rede vom Diskurs des Anderen bleibt Lacan noch virulent.

155 Castoriadis: *Durchs Labyrinth*, S. 35 [Herv. i.O.]; vgl. auch Castoriadis, Cornelius: *Les carrefours du labyrinthe*, Paris: Édition du Seuil 1978, S. 39.

156 Ebd., S. 38f.

kann jeder sich darin wiedererkennen und hat folglich seine wesentliche Wahrheit bereits verfehlt.«¹⁵⁷ Castoriadis behauptet, dass eine Gefahr der Psychoanalyse darin liege, dass sie nicht sehe, dass der Beginn eines Ichs in einer Selbstschöpfung des Individuums liege: »Gerade weil die Geschichte des Individuums auch eine Geschichte der Selbstschöpfung ist, läßt sich nicht alles in der Gegenwart vorfinden.«¹⁵⁸ Er bemängelt, dass die Psychoanalyse¹⁵⁹ einen Erklärungsversuch startet, der eher verdunkelnd als erhellend wirke. Es gehe nicht bloß um eine Übersetzung von unbewusstem in bewussten Sinn. Viel eher müsste man fragen, ob die beiden Sinndimensionen überhaupt vermittelbar seien oder nicht. »Das nämlich, was Freud nicht als zwei verschiedene Sprachen, sondern als die Sprache und ihr Anderes betrachtete, versucht man heute als einen einzigen Text zu sehen, dessen Druckfehler von der Analyse berichtigt werden und zu dem sie die fehlenden Wörter liefert.«¹⁶⁰ Dieser universale Anspruch der Aufklärung verkennt, so Castoriadis, ein grundlegend unverfügbares Moment in der psychischen Landschaft.

2.2.3 Exkurs: Das Imaginäre bei Lacan

Es wird im Folgenden nötig sein, einen weiteren Umweg zu gehen. Castoriadis wurde in seiner Annäherung an die Psychoanalyse entscheidend von Lacan geprägt. Dennoch hat er sich radikal davon abgegrenzt, vor allem, was den Begriff des Imaginären betrifft. Darauf wird im Folgenden eingegangen, um wenigstens zusammenfassend Unterschiede zwischen dem Begriff des Imaginären bei Castoriadis und jenem von Lacan aufzuzeigen. Folgende Aspekte werden sehr flüchtig und nur resümierend geklärt: Die Begriffe symbolisch-imaginär-real und das Spiegelstadium als Ich-Bildner, das damit zusammenhängt.

Das Symbolische, das Imaginäre, das Reale und der Spiegel

Was unterscheidet den Begriff des Imaginären bei Castoriadis gegenüber demjenigen von Jacques Lacan? Karl Reitter beschreibt dies kurz und bündig in einer Fußnote: »Lacan verwendet diesen Begriff völlig anders als Castoriadis. Lacans Begriff ist mit Täuschung, Verstellung und Verfehlung konnotiert.«¹⁶¹ Damit ist wenigstens eine erste Abgrenzung vorausgeschickt, die aber im Folgenden zu

157 Castoriadis: *Durchs Labyrinth*, S. 40.

158 Ebd., S. 45.

159 Castoriadis bezieht sich insofern vor allem auf Jacques Lacan und dessen Schule.

160 Ebd., S. 47.

161 Reitter: *Perspektiven der Freud-Rezeption*, S. 112.

präzisieren ist, da noch unklar ist, was diese Konnotation, wenn es sie effektiv gibt, bedeutet. – Der Begriff des Imaginären steht bei Lacan ähnlich wie auch bei Castoriadis in einer Triade mit den Begriffen des Symbolischen und Realen. In einem eingängigen Beispiel weiß Žižek diese wie folgt auseinanderzuhalten:

»Für Lacan wird die Realität menschlicher Wesen durch drei miteinander verbundene Ebenen konstituiert: das Symbolische, das Imaginäre und das Reale. Diese Triade kann ganz hübsch durch das Schachspiel illustriert werden. Die Regeln, denen man folgen muß, um Schach zu spielen, sind seine symbolische Dimension: Vom rein symbolischen Standpunkt aus ist der ›Springer‹ nur durch die Züge definiert, die diese Figur ausführen kann. Diese Ebene unterscheidet sich deutlich von der imaginären, nämlich der Art, in welcher die verschiedenen Figuren geformt sind und durch ihre Namen charakterisiert werden (König, Dame, Springer), und es ist leicht, sich ein Spiel mit den gleichen Regeln vorzustellen, aber mit einem andern Imaginären, in welchem diese Figuren ›Bote‹ oder ›Spaziergänger‹ oder wie auch immer heißen. Schließlich ist die gesamte Anordnung von kontingenten Begleitumständen, welche den Verlauf des Spiels berühren, real: die Intelligenz der Spieler, die unvorhersehbaren Eingriffe, die einen Spieler aus der Fassung bringen oder das Spiel unmittelbar abbrechen können.«¹⁶²

Dem Imaginären kommt in dieser Schilderung eine untergeordnete Rolle zu. Anzeigt wird dies durch die bloße Form der Figuren und ihre Namen (z.B. Springer), während das Spiel durch die Regeln definiert wird, ohne dass die Veränderung der Figuren, d.h. beispielsweise das Bild eines Pferdekopfes und dessen Bezeichnung *Springer*, eine Relevanz hätte. Der symbolischen Ebene scheint in diesem Beispiel also ein Primat zuzukommen. Überreste dieses Begriffs des Imaginären finden sich bei Castoriadis wenigstens in dem, was er mit dem Diskurs des anderen als Hauptmerkmal beschreibt. Unter dessen Herrschaft halte sich das Subjekt für etwas, was es nicht sein muss. Die Welt trete »in verkleideter Gestalt auf«¹⁶³. Das wird deutlich, wenn man bei Lacan die Beschreibung des Spiegelstadiums aufsucht:

»Das [Auge; nc] soll bedeuten, daß in der Beziehung zwischen dem Imaginären und dem Realen und in der Konstitution der Welt, wie sie daraus resultiert, alles von der Stellung

162 Žižek, Slavoj: *Lacan. Eine Einführung*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2008, S. 18f.

163 Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 174.

des Subjekts abhängt. Und die Stellung des Subjekts [...] ist wesentlich durch seinen Platz in der symbolischen Welt charakterisiert, anders gesagt in der Welt des Sprechens.«¹⁶⁴

Mit dem Auge ist die richtige Position einer Blickrichtung im Bild des umgekehrten Blumenstraußes gemeint (Spiegelstadium).¹⁶⁵ Es bedeutet kurz gesagt, dass das Subjekt, damit es sich kohärent bilden kann, also überhaupt erst Subjekt wird, an der richtigen Stelle in die richtige Richtung blicken muss, um sich als imaginäre Totalität zu erfassen. Was hat die Ich-Bildung mit der Triade zu tun? Lacan versucht durch das Spiel mit der Optik oder einer optischen Täuschung zu zeigen, dass das Subjekt durch dieses perspektivische Täuschungsmanöver hindurch muss oder in die Sprache als fremde Sprache hinein muss: »Das Symbolische habe ich Sie mit der Sprache zu identifizieren gelehrt [...].«¹⁶⁶ Es muss hindurch / hinein, um sich als Ich (bzw. Ich-Ideal) gewahr zu werden. Geht man den ersten zitierten Text von Lacan rückwärts, ergibt sich folgendes: Diese Welt der Sprache, des Sprechens zeigt den symbolischen Horizont einer bestimmten Welt an. In dieser Welt findet das Subjekt durch die sprachliche Beheimatung seinen Platz, die richtige Perspektive. Wenn es diese eingenommen hat, hat es eine eigentliche objektive Welt konstituiert. Objektiv bedeutet hier als Begriff bloß objektiv innerhalb einer symbolischen Ordnung, die wiederum gesellschaftlich-geschichtlich ist, um einen Begriff von Castoriadis aufzunehmen. Damit diese Welt gebildet werden kann, müssen das Imaginäre und das Reale in einem entsprechenden Verhältnis sein. Das Experiment mit dem umgekehrten Blumenstrauß verdeutlicht das: Durch einen sphärischen Spiegel wird ein unsichtbares, aber reales Objekt (Blumenstrauß), gespiegelt und sichtbar. Dieses virtuelle Objekt oder reale Bild ist das sichtbare Imaginäre, während das »reale« Objekt das unsichtbare bleibt: »So also können wir uns das Subjekt vor der Geburt des Ich vorstellen und das Auftauchen dieses Ich.«¹⁶⁷ Dieses Auftauchen ist ein vorgestelltes Ich, kein reales. Indem es sich gespiegelt als ganzes wahrnimmt, setzt es eine imaginäre Beherrschung des Körpers, die allerdings der realen nicht entspricht. Das jetzige Ich (Je), das sich ganz imaginiert, ist noch partikulär, wenn

164 Lacan, Jacques: »Die Topik des Imaginären«, in: Ders., *Das Seminar*, Buch I (1953-1954): Freuds technische Schriften, Olten, Freiburg i. Br.: Walter 1978, S. 97-116, hier S. 106f.

165 Vgl. auch Lacan, Jacques: Kap. »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint«, in: Ders., *Schriften I*, Olten, Freiburg i. Br.: Walter 1973, S. 61-70, hier S. 63.

166 Lacan: *Das Seminar*, S. 98.

167 Ebd., S. 105.

es um seine Möglichkeiten geht, es stellt sich als Identität bloß vor. »Das Menschenjunge erkennt auf einer Altersstufe von kurzer, aber durchaus merklicher Dauer [...] im Spiegel bereits sein eigenes Bild als solches.«¹⁶⁸ Und:

»[V]or dem Spiegel ein Säugling, der noch nicht gehen, ja nicht einmal aufrecht stehen kann, der aber, von einem Menschen oder einem Apparat [...] umfassen, in einer Art jubulatorischer Geschäftigkeit aus den Fesseln eben dieser Stütze aussteigen, sich in eine mehr oder weniger labile Position bringen und einen momentanen Aspekt des Bildes noch einmal erhaschen will, um ihn zu fixieren.«¹⁶⁹

Was Lacan hier andeutet, ist, dass das Kind sich selbst *identifiziert*. Aber diese Identifikation ist durch einen Mangel behaftet. Das Ich (Je) wird jeweils diesem Spiegel-Ich als (Moi) nacheifern, so Lacan, ohne dass es dieses erreichen könnte. Indem dieses Spiegelbild als ursprüngliches Bild gesetzt wird, geschehen zwei Dinge vor einer Bezugnahme auf die Welt: erstens vor einem eigentlichen Anerkennungsverhältnis mit anderen und zweitens vor der Funktion der Sprache: »Aber von besonderer Wichtigkeit ist gerade, daß diese Form vor jeder gesellschaftlichen Determinierung die Instanz des *Ich* (moi) auf einer fiktiven Linie situiert [...]«¹⁷⁰ Die Erkenntnis, dass dieses Bild im Spiegel gerade das eigene Spiegelbild ist, bedeutet, dass sich das Kind als ein Körper klar wird. Dieses Klarwerden bedeutet aber – trotz »jubulatorischer Geschäftigkeit« – dass das Kind mit diesem Selbstbild einer Täuschung unterliegt. Was ist diese Täuschung? Lacan meint, dass damit das Selbstbild generiert wird, dem das Ich (Lacan nennt es Je; man könnte sagen, das blickende Ich) unterliegt, indem es sich als jenes Bild-Ich (Moi) identifiziert, das es nicht ist: eine Einheit. Was das blickende Ich (Je) also meint, ist mit dem Blumenstrauß-Beispiel erklärt, dass es dieses selbst unsichtbare Objekt ist, das bloß eine Täuschung des Spiegels ist: eine Fiktion. Oder umgekehrt formuliert: Das Kind denkt es *sei* die Projektion, während es selbst das unsichtbare Objekt ist. D.h. auch, dass sich das Ich unzugänglich bleiben muss. Es bleibt sich als bloß vorgestelltes Abbild unerreichbar und leidet gar fehl, da es niemals so ist, wie es sich vorstellt. Es gibt kein Ich als identisches Ich, als Identität. Trotzdem ist dieses Imaginäre eine notwendige Bedingung für die Ich-Bildung – ein Ich, das Kohärenz suggeriert. Natürlich handelt es sich beim Spiegelbild aber nicht um eine Fiktion, sondern um eine verkehrte Selbstwiedergabe. Worauf Lacan hinaus will, ist, dass die perspektivische

168 Lacan: Schriften I, S. 63.

169 Ebd., S. 63.

170 Ebd., S. 64. [Herv. i.O.]

Täuschung nicht im Spiegel, sondern im Ich (Je) geschieht, indem es sich spaltet in ein Ich-Je und Ich-Moi. Erst daraus ist eine Spannung denkbar, wie sie Lacan angibt. Einfach gesagt, könnte man formulieren, dass das Kind bemerkt, dass seine Perspektive nicht einzig ist, sondern es von außen anders wahrgenommen wird. Insofern ist die Differenz *Innenwelt-Umwelt* bei Lacan zu verstehen.¹⁷¹ Das oben benannte Bild-Ich ist also nicht bloß Bild bzw. Imago, sondern zugleich Moi und damit Ich-Ideal bzw. Ideal-Ich. Was dieses Ideal-Ich bedeutet, dazu Žižek, der dies illustrativ beschreibt:

»Ideal-Ich« steht für das idealisierte Selbstbild des Subjekts (die Art und Weise, wie ich sein möchte, wie ich möchte, daß die anderen mich wahrnehmen). »Ideal-Ich« ist die Instanz, deren Blick ich mit dem Bild meines Ichs beeindrucken möchte, der große Andere, der mich beobachtet und mich antreibt, mein Bestes zu geben, das Ideal, dem ich zu folgen und das ich zu verwirklichen versuche. Das »Über-Ich« ist die gleiche Instanz in ihrem rächenden, sadistischen und strafenden Aspekt. Das zugrundeliegende Strukturprinzip dieser drei Begriffe ist natürlich Lacans Triade des Imaginären-Symbolischen-Realen: Das Ideal-Ich ist imaginär, dasjenige, was Lacan den »kleinen anderen« nennt, das idealisierte Spiegelbild meines Ichs.«¹⁷²

Die daran anschließende Frage ist nun, warum dieses Spiegelbild überhaupt *ideal* sein soll bzw. warum ich nicht *selbstzufrieden* sein kann. Das hängt mit der Selbstprojektion zusammen, die bei Lacan das Ich als Je und Moi konstituiert, und um die kein Weg der Subjektwerdung herumführt. Dieses Ideal-Ich muss es geben als Vorstufe und Antizipation des Symbolischen bzw. des Realen. Der Weg führt durch das Imaginäre – trotz aller Täuschung – bzw. diese *leere* Wüste ist zu durchqueren, um das Land Oz der symbolischen Ordnung zu finden und sich darin zurechtzufinden, mit dem Anderen (Ideal-Ich und Über-Ich) und dessen Sprache. Erst in der imaginären Vorstufe dessen, dass es andere gibt, wird dem Kind einsichtig, dass es erblickt wird – Reziprozität wird deutlich. Während bei Lacan das Imaginäre, als eine Täuschung des Ideal-Ichs, negativ konnotiert ist, bildet es zugleich eine notwendige Fiktion.¹⁷³ Jedoch darf die Rolle des Imaginären auch nicht überschätzt werden, man erinnere sich an das Schach-Beispiel bei Žižek. Das Subjekt als Ich bildet sich aus der Perspektive einer symbolischen – und das heißt sprachlichen – Ordnung. Wie sich also das Subjekt sieht, hängt von seiner Position ab und daraus resultierend, wie das Reale und Imaginäre aus-

171 Ebd., S. 66.

172 Žižek: Lacan. Eine Einführung, S. 108.

173 Hammermeister, Kai: *Jacques Lacan*, München: Beck 2008, S. 42.

sehen. Die symbolische Ordnung (die Anlage des sphärischen Spiegels) reguliert also die Ich-Bildung, das Imaginäre ist zuletzt nur noch die *persona* der *täuschenden* Verstellung darüber, wer man sei.

Die Rolle des Imaginären bei Castoriadis ist demgegenüber anders gelagert. Die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen drängen sich der psychischen Monade auf, zerbrechen diese, geben der Monade dadurch aber eine bestimmte Gestalt. Dies wiederum ist abhängig von der radikalen Imagination als Vermögen der Psyche Vorstellungen hervorzubringen und gewissermaßen auf heteronome Vorstellungen zu reagieren, diese zu absorbieren. Einzige Ähnlichkeit mit Lacan, die struktureller Art ist, bleibt die Notwendigkeit bestimmte gesellschaftliche Institutionen zu übernehmen. Bei Castoriadis sind dies die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen, bei Lacan handelt es sich um die symbolische Ordnung bzw. die Sprache. Während aber Lacan kaum Auswege lässt, bedeutet die Subjektgenese bei Castoriadis keine vollständige Kolonisierung durch die imaginären Bedeutungen, sondern die Psyche als radikal Imaginäres bleibt *offen*. Damit hängt auch die von Castoriadis positiv gedeutete Rolle zusammen, welche die antike *polis* und die Entstehung der Philosophie spielen. Es fällt allerdings auf, dass Castoriadis mit seinem *Diskurs des anderen*, der nicht zu hintergehen sei, konzeptuell Lacan noch näher steht. Dabei fällt auch auf, dass die Unverfügbarkeit des Diskurses des anderen mit Castoriadis' Interpretation produktiv wird, indem die heteronome Struktur zugleich der ›Ort‹ ist, an dem der Hebel der Autonomie ansetzen kann.¹⁷⁴

Vergleicht man die konzeptuelle Bedeutung des Begriffs des Imaginären, muss man feststellen, dass dieser erstens unterschiedliche theoretische Dimensionen und zweitens diametrale Bedeutungen hat. Allerdings sollten diese Unterschiede und zudem die Kritik von Castoriadis gegenüber Lacan nicht darüber hinwegtäuschen, dass es strukturelle Ähnlichkeiten gibt wie beim Vorgang der Subjektgenese erwähnt. Die Prägung des Begriffs des Imaginären geht sicherlich entscheidend von Lacan und seinem Begriffsverständnis aus, aber nicht weniger entscheidend, darüber hinaus:

»Wer das Imaginäre auf eine simple ›Spiegelung‹ herunterbringt (also auf das bloße ›Bild von‹ etwas schon Bestehendem, Vorherbestimmtem, also auch *Determinierten*) und es in jämmerlicher Konfusion mit einem ›Trugbild‹ und einer ›Illusion‹ verwechselt, der ist endgültig außerstande, das Subjekt als radikale Imagination, als unbestimmbare, unbegrenzte und unbeherrschbare Selbstveränderung zu erkennen. Verkannt wird also auch die

174 Vgl. Abs. 2.3.

Möglichkeit der Selbstveränderung des Subjekts in und durch praktisch-poietische Tätigkeit – und nichts anderes ist die Analyse.«¹⁷⁵

Es ist nichts weniger als das Ende der Analyse bei Lacan, was Castoriadis diesem vorwirft. Während er selbst am aufklärerischen Anspruch festhält. Dieser Anspruch wird deutlich, wenn er schreibt:

»Denken heißt aber auch *handeln* (womit natürlich nicht gemeint ist, ›zur Tat zu schreiten‹), handeln mit einem Anderen. Die Patienten sind keine Materialien der Analyse, die man als Lieferanten von ›theoretischem Rohstoff‹ ausbeuten könnte oder in ›normierte Individuen‹ zu verwandeln hätte. Sie sollen *sich selbst machen*, sich im und durch den analytischen Prozeß selbst verändern, einen neuen Abschnitt ihrer Geschichte erschaffen, und sie kommen dabei in den meisten und typischen Fällen zum ersten Mal explizit zu einer eigenen und zugleich gemeinsamen Geschichtlichkeit, öffnen sich einem schöpferischen Projekt, in dem der andere und die anderen immer schon, wenn auch vielleicht nur mittelbar, gegenwärtig sind.«¹⁷⁶

In den nächsten Abschnitten wird dieses – hier noch als Analytiker-Patient vorgestellte Verhältnis – ausgeweitet interpretiert werden können, als ein Verhältnis von Praxis, das erst als gemeinsames Handeln Autonomie möglich macht.¹⁷⁷ Es kommt nicht von ungefähr, dass Castoriadis der Psychoanalyse insofern zwei Gebrechen vorwirft, die seinem Konzept entgegengesetzt sind: Erstens ein Herrschaftsverhältnis von Meister–Schüler, wie er es in den Schulen seit Freud bzw. später bei Lacan repräsentiert sieht. Darin komme zum Ausdruck, dass mit einer Theorie als Lehre eine gelehrige Rezeption gefragt werde, was Unterordnung (und somit Heteronomie) impliziere.¹⁷⁸ Dies steht, so Castoriadis, dem Ziel eines Subjekts entgegen, das sich selbst bestimmen kann – in jeder Hinsicht dieser Bedeutung. Zweitens beklagt Castoriadis den affirmativen Charakter der Analyse. Das Ziel der Analyse sei die Veränderung des Subjekts. Man müsse also fragen, wie das Subjekt verändert werden sollte. Da es um die Heilung hin zu einem Normalen gehe, diene die analytische Praxis »der Anpassung des Subjekts an die

175 Castoriadis: *Durchs Labyrinth*, S. 69. [Herv. i.O.]

176 Ebd., S. 89. [Herv. i.O.]

177 Tassis bemerkt dazu, dass die Besonderheit des Gegenstands der Psychoanalyse auch jener der Politik sei. Wie später gezeigt werden wird, gehört die normative Dimension der Autonomie dazu, die mit dem radikal Imaginären verbunden ist. Vgl. Tassis: *Cornelius Castoriadis: Eine Disposition der Philosophie*, S. 207.

178 Castoriadis: *Durchs Labyrinth*, S. 75f.

Gesellschaft, *wie sie ist.*«¹⁷⁹ Freud sei diesem affirmativen Charakter mit seiner Gesellschaftskritik wenigstens ansatzweise beigegeben. Das Projekt der Aufklärung aber bleibe ungebrochen: »Wo Es war, soll Ich werden.«¹⁸⁰ Dann aber stelle sich das Problem ein, zu fragen, was dieses Ich sei und – das meint hier Castoriadis – was Aufklärung zu bedeuten habe.

»[E]s wird also darum gehen, dem Ich zur Verwirklichung des bestmöglichen Kompromisses oder Gleichgewichts zwischen den ›Triebansprüchen‹ und den ›Anforderungen der Realität‹ zu verhelfen, und letztere sind – sagen wir es noch einmal für stumpfe Gemüter – ausschließlich, im strengen Sinne, auf jeden Fall die *Forderungen der Gesellschaft, so wie sie ist.* [...] So wird die Analyse in ihrer realen Geschichte und bei den meisten ihrer Praktiker zu einer Prozedur der Anpassung des Subjekts an die *bestehende* Gesellschaft.¹⁸¹

Damit ist durch die Kritik von Castoriadis ein Anspruch deutlich geworden, der dem Anliegen einer aufgeklärten Gesellschaft konsequenter näher kommen will. Dies wird mit seinem Begriff der Autonomie und insofern der gemeinsamen Praxis erreicht. Das Ziel der Analyse ist ein anderes oder sollte ergänzt werden, wie Castoriadis festhält:

»Eines der Ziele der Analyse besteht vielmehr darin, diesen Strom davor zu bewahren, durch ein Ich verdrängt zu werden, das für gewöhnlich ein rigides, durch und durch gesellschaftliches Konstrukt ist. Deshalb schlage ich vor, die Freud'sche Formulierung durch: *Wo Ich bin, soll auch Es auftauchen*, zu vervollständigen. [...] Das Ziel der Psychoanalyse und der Autonomieentwurf sind wesensgleich.«¹⁸²

Autonomie und gemeinsamer Praxis liegt der unverfügbare Kern eines radikal Imaginären als schaffender Phantasie zugrunde, das bzw. die sich Ausdruck verschafft – zugleich wird dieses radikal Imaginäre als transzendente Bedingung der Möglichkeit der gesellschaftlich-geschichtlichen Veränderung aufgefasst. Dieser Veränderung komme das Subjekt bei, wenn es sich selber soweit erhellt habe, dass es fremdbestimmende Momente seiner Psyche begriffen hätte.

179 Ebd., S. 99. [Herv. i.O.]

180 Freud: Neue Folgen der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 81.

181 Castoriadis: Durchs Labyrinth, S. 100. [Herv. i.O.]

182 Castoriadis: Psychische Monade und autonomes Subjekt, S. 115; 117 [Herv. i.O.]; vgl. Castoriadis, Cornelius: *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris: Édition du Seuil 1990, S. 144f.

Was heißt nun – erweitert man den Horizont von der psychoanalytischen Praxis zur Politik – diese praktisch-poietische Tätigkeit? Wie wird dieses Begreifen, dieses Wissen zu einem Tun? Wie sind Wissen und Tun als Praxis zu deuten? Im nächsten Abschnitt werden diese Fragen in Bezug auf das Verständnis des *Revolutionären Entwurfs* bei Castoriadis zu klären versucht.

2.3 IMAGINÄRES III – SUBJEKT UND AUTONOMIE

Im Abschnitt *Wissen und Tun* distanziert sich Castoriadis von der Notwendigkeit einer vollständigen Theorie als Bedingung des Handelns.¹⁸³ Weder müsse man ein umspannendes Wissen der gegenwärtigen geschweige denn einer zukünftigen Gesellschaft haben.¹⁸⁴ Wie kann man dann aber, so fragt er, einen revolutionären Entwurf konstruieren und verfolgen? Indem Castoriadis mit der Bedingung aufräumt, es bedürfe einer vollständigen Theorie, um bewusst handeln zu können, will er aufzeigen, dass nicht eine Theorie und das absolute Wissen über sie Bedingung des Tuns ist, sondern umgekehrt. Die Theorie kann unmöglich zum Vorneherein formuliert werden, weil sie beständig der Tätigkeit selbst entwächst.¹⁸⁵ Die Welt ist vor allem auch geschichtliche Welt des menschlichen Tuns.¹⁸⁶ Um dieses Tun zu klären, bedient sich Castoriadis der beiden Beispiele: einerseits Reflexhandeln und andererseits Technik. Reflexhandeln bedeutet hier das vollkommen unbewusste Handeln. Im Gegensatz dazu steht die rein rationale Tätigkeit, die Technik. Hier handelt es sich um ein bloßes Mittel-Zweck-Wissen. Entscheidend ist für Castoriadis nun die Verortung des menschlichen Tuns jenseits dieser beiden Möglichkeiten: »Das Wesentliche des menschlichen Tuns lässt sich nun aber weder als Reflex noch als Technik verstehen.«¹⁸⁷ Castoriadis versucht zu zeigen, dass auch noch in vermeintlich technischen Tätigkeiten ein Tun agiert, das nicht durch einen reinen Formalismus erklärbar ist. »Die Theorie als solche ist ein Tun, der stets ungewisse Versuch, das Projekt einer Aufklärung der Welt zu verwirklichen.«¹⁸⁸ In dieser Unabgeschlossenheit der erklärenden

183 Teile dieses Abschnittes gehen auf mein Referat zurück, im Rahmen des Seminars *Gesellschaftstheorie und Psychoanalyse – Castoriadis und Lacan*, betreut von Francis Cheneval, Georg Kohler und Peter-Ulrich Merz-Benz, 2005.

184 Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 130.

185 Ebd., S. 130.

186 Ebd., S. 123.

187 Ebd., S. 124.

188 Ebd., S. 127.

Theorie liegt ihre Abhängigkeit vom Tun, das auf die Geschichte wirkt. So kann Castoriadis auch behaupten: »Wer also verlangt, der revolutionäre Entwurf müsse auf einer vollständigen Theorie gründen, ähnelt die Politik einer Technik an und macht ihren Handlungsbereich – die Geschichte – zum möglichen Gegenstand eines abgeschlossenen und erschöpfenden Wissens.«¹⁸⁹ Aber Castoriadis will die Theorie dadurch nicht entwerten. Er will seine Idee einer Theorie in einem dem revolutionären Entwurf entsprechendes Licht rücken. Im Aufsatz *Eine neue Periode der Arbeiterbewegung beginnt* expliziert er ihre Funktion:

»Die revolutionäre Theorie ist selber ein wesentliches Moment des Kampfes um den Sozialismus, und sie ist es in dem Maße, wie sie Wahrheit ist. Nicht eine spekulative Wahrheit, Wahrheit der Kontemplation, sondern eine mit einer Praxis vereinigte Wahrheit, die in ein Vorhaben zur Veränderung der Welt Licht bringt. Ihre Funktion besteht also darin, jedesmal explizit den Sinn des revolutionären Unternehmens und des Kampfes der Arbeiter zu formulieren; den Rahmen deutlich zu machen, in dem diese Aktion ihren Platz hat [...].«¹⁹⁰

Politik gehöre zum Bereich des Tuns und seiner besonderen Gestalt: der Praxis. Diese Praxis sei mit der Theorie vereinigt oder zumindest verbunden. Was aber heißt Praxis? Castoriadis liefert eine Annäherung: »Praxis nennen wir dasjenige Handeln, worin der oder die anderen als autonome Wesen angesehen und als wesentlicher Faktor bei der Entfaltung ihrer eigenen Autonomie betrachtet werden.«¹⁹¹ Zentrum dieses Tuns, dieses Tunsollens, ist die Beförderung der Autonomie des oder der anderen. Mit der Praxis gelangen wir nun also zugleich zu einem anderen zentralen Begriff: der Autonomie. Praxis wirkt erst durch diesen wesentlichen Faktor. Praxis ist nicht bloß eine Wirkungsweise von Zweck und dem entsprechenden Mittel wie ihn eine Technik gebietet. Die Autonomie wirkt in der Praxis und durch ihr Tun auf sich zurück. Castoriadis bringt das Beispiel der Psychoanalyse und ihrer Entwicklung an.¹⁹² Die letzte Bewährung, so heißt es bei ihm, finde die Praxis in der Veränderung des Bestehenden.¹⁹³ Was hat nun die Idee eines revolutionären Entwurfs mit der Praxis und ihrer Autonomie zu

189 Ebd., S. 128.

190 Castoriadis, Cornelius: »Eine neue Periode der Arbeiterbewegung beginnt«, in: Ders., *Sozialismus oder Barbarei. Analysen und Aufrufe zur kulturrevolutionären Veränderung*, Berlin: Wagenbach 1980, S. 127-144, hier S. 133f.

191 Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 128.

192 Vgl. Abs. 2.2.3.

193 Ebd., S. 130.

tun? In seinem Kern sei der Entwurf ein Sinn und eine Orientierung.¹⁹⁴ Damit kann man zunächst noch sehr wenig anfangen. In seiner negativen Annäherung bedeutet der Entwurf gerade nicht die Idee eines Planes. Auch wenn Castoriadis in Bezug auf die Politik von der Form eines Programmes spricht, so bleibt dieses Eingeständnis doch sehr vage, denn auch das Programm sei nur eine bruchstückhafte und vorläufige Form des Entwurfes.¹⁹⁵ Was als Sinn der Idee eines revolutionären Entwurfs deutlich werden soll, sei die Veränderung der Gesellschaft in eine andere, die ihrer Organisation nach auf die Autonomie aller gerichtet sei.¹⁹⁶ Natürlich ist sich Castoriadis dabei bewusst, dass diese Veränderung vom autonomen Handeln der gegenwärtigen also von dieser Gesellschaft ausgebildeten Menschen ausgehen muss. Wohin aber führt seine Kritik bzw. sein revolutionärer Entwurf? Deutlich mag dies an der Kritik von technokratischen Strukturen werden.

Im Aufsatz über *Die Degenerierung der Arbeiterorganisation*¹⁹⁷ stellt Castoriadis fest, dass die vom Marxismus postulierten Bewegungsgesetze der kapitalistischen Ökonomie gleich Naturgesetzen angeblich zum Zusammenbruch des Kapitalismus führen müssen.¹⁹⁸ Diese logisch strukturierte Konzeption führe unvermeidlich zu einer Trennung der Arbeiterführung, das heißt meist der Intellektuellen, und der eigentlichen Basis, den Arbeitenden. Diese Teilung macht Autonomie im Sinne von Castoriadis unmöglich. Wie im Kapitalismus werde so weiterhin eine Trennung von Leitenden und Ausführenden gesetzt. Was er außer dieser Trennung beanstandet, ist, dass gerade die logische Struktur der Bewegungsgesetze sich wesentlich auf die in einer bürgerlichen Wissenschaft entwi-

194 Ebd., S. 133.

195 Ebd., S. 133.

196 Ebd.

197 Castoriadis, Cornelius: »Die Degenerierung der Arbeiterorganisation«, in: Ders., *Sozialismus oder Barbarei. Analysen und Aufrufe zur kulturevolutionären Veränderung*, Berlin: Wagenbach 1980, S. 116-127, hier S. 119.

198 Insofern wird Castoriadis vorgeworfen die Naturwüchsigkeit bei Marx als Naturgesetzlichkeit zu interpretieren. Die von den Autoren Sommer und Wolf ständig geltend gemachte unbewusste Struktur (die mit der Naturwüchsigkeit verbunden sei), welche die Verhältnisse der Menschen durch den Wert bestimme, wirkt sich jedoch in diesem Horizont gleich aus: Als Trennung jener, welche die Verhältnisse durchschaut haben – die kritischen Kritiker Sommer und Wolf – und der Masse, die aufgeklärt werden muss. Vgl. dazu Sommer, Michael / Wolf, Dieter: *Imaginäre Bedeutungen und historische Schranken der Erkenntnis. Eine Kritik an Cornelius Castoriadis*, Hamburg: Argument Verlag 2008, S. 35.

ckelten Mechanismen stützt. Das grundlegende Postulat, dass es dem Kapitalismus gänzlich gelingt den Arbeiter als Arbeitskraft in Ware umzuwandeln, widerspricht nach Castoriadis der Realität des Kapitalismus. Gebrauchswert und Tauschwert der Arbeitskraft seien unbestimmt und nicht einer strengen Gesetzmäßigkeit unterworfen. Damit löse sich die Notwendigkeit der Krise des Kapitalismus gemäß den kommunistischen Gesetzen auf. Die revolutionäre Politik sei durch diese Theorie a priori zu einer Technik degradiert worden. Und die Technokraten der Partei oder Gewerkschaft führten tatsächlich mit ausschließlicher Macht die Bewegung an, ohne dass die Autonomie des Einzelnen verwirklicht würde. Sie führten zu einer Degenerierung der Arbeiterorganisation.

Was sind die Wurzeln des revolutionären Entwurfs? Es stellt sich für Castoriadis bei der Diskussion über die Beziehung des revolutionären Entwurfs und der Wirklichkeit die Frage, ob eine gesellschaftliche Veränderung in einem bestimmten Sinne möglich ist. Ein Beispiel betrifft die Arbeiterkontrolle. Es geht dabei um die Arbeit innerhalb der kapitalistischen Organisation. Die Produktionsverhältnisse und mit ihr die »Klasse«, die dabei der Arbeit die Rahmenbedingungen gäben, ständen in ständigem Widerstreit zueinander. »Die Unternehmensführung muß die Arbeiter einerseits aus der Produktion möglichst weitgehend ausschließen, kann sie andererseits aber auch nicht aus der Produktion ausschließen.«¹⁹⁹ Dieser grundlegende Konflikt trägt nach Castoriadis wiederum in sich die Lösung und diese heiße Arbeiterkontrolle oder Arbeiterverwaltung, d.h. die Kontrolle der Produktion durch die Arbeiter.²⁰⁰ Die Wurzel des revolutionären Entwurfs, so wird an diesem Beispiel deutlich, liegt im Bestehenden. Castoriadis behauptet an dieser Stelle die überwiegende Mehrheit der Gesellschaft arbeite de facto auf eine Krise hin. Diese Krise ersetze zuletzt die bestehenden Produktionsverhältnisse durch die bereits angesprochene Arbeiterkontrolle. Die letztere bedeutet für ihn die Verwirklichung von Autonomie. Seine diesbezügliche Behauptung einer bereits antizipierten Krise in der heutigen Gesellschaft bleibt dabei im Raume stehen, ohne erklärt und nachgewiesen zu werden. Diese etwas verwegene Prognose verdeutlicht, dass es sich um einen frühen Text aus der Zeit von *Socialisme ou Barbarie* handelt. Zugleich hat Castoriadis aber auch noch Mitte der 1990er Jahre, in *Fait et à faire* bzw. *Getan und zu tun*, an seiner früheren Positionierung festgehalten, wenn auch die Arbeitenden als Proletariat

199 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 136.

200 Vgl. dazu Castoriadis: Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft. Über den Inhalt des Sozialismus.

nicht mehr die angestammte Rolle behielten.²⁰¹ Von größerem Interesse ist die Arbeiterselbstverwaltung, da sie unmittelbar auf sein Verständnis von Autonomie, Praxis und Subjekt verweist. Die Arbeiterkontrolle wird als Exempel von Autonomie weiter nach der Realisierbarkeit befragt. Castoriadis sieht in der Selbstverwaltung nicht bloß eine Lösung von bisherigen kapitalistischen Problemen: Sie wird außerdem Ausgangspunkt einer strukturellen Veränderung der Gesellschaft. Damit ist ein Kernaspekt seiner Theoriebegründung, die im nächsten Kapitel untersucht wird, vorweggenommen: die wechselseitige Anerkennung der anderen als Bedingung von Freiheit.²⁰² Anhand der Ökonomie glaubt Castoriadis gezeigt zu haben, dass es zu einer ungeheuerlichen Rationalisierung der Wirtschaft kommen muss, würde die Arbeiterkontrolle verwirklicht. Diese Rationalisierung bedeutet zweierlei: Einerseits werde die Nutzung des ökonomischen Systems auf die vom Kollektiv gewünschten Produkte ausgerichtet, was eine rationale oder rationalisierte Produktion möglich mache. Außerdem werde den Menschen die bewusste kollektive Kontrolle der Wirtschaft übertragen, wodurch sie nicht mehr einer willkürlichen Ökonomie durch fremde Führung ausgeliefert seien. Das bedeute aber, so Castoriadis, längst nicht, von einer durchgehenden völligen Rationalisierung zu sprechen. Sie bedeutet einen »ständig fortschreitenden Realisationsprozeß der Bedingungen von Autonomie.«²⁰³ Mit der Ausweitung der Wirksamkeit dieser Veränderung kommt Castoriadis zum Problem der Gesellschaft als Totalität. Es ginge darum, dass die strukturelle Veränderung hin zur Arbeiterkontrolle sich auf die Gesamtheit der Gesellschaft auswirken müsse. Castoriadis ist sich hier durchaus bewusst, dass es nicht möglich ist, durch den Aspekt der Arbeiterkontrolle, das heißt eines aktuellen revolutionären Entwurfs, alle Probleme lösen zu können. Es ändere dies aber nichts an der Notwendigkeit sich auf eine künftige Situation hin zu entwerfen.²⁰⁴

»Wenn es also ebenso notwendig wie unmöglich ist, die Gesellschaft als Totalität zu berücksichtigen, kann und muß sich der Einwand, den man daraus gegen die revolutionäre Politik ableiten könnte, mit der gleichen oder mit noch höherer Berechtigung gegen *jede* Politik, gleich welche Ziele sie anstrebt, richten. Denn welche Politik man auch verfolgt, das Ganze der Gesellschaft ist darin notwendig impliziert.«²⁰⁵

201 Castoriadis, Cornelius: *Fait et à Faire. Les carrefours du labyrinthe 5*, Paris: Édition du Seuil 1997, S. 88f. Vgl. Castoriadis: Philosophie, Demokratie, Poiesis, S. 253.

202 Vgl. Abs. 3.2.

203 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 148.

204 Ebd., S. 150.

205 Ebd., S. 150f. [Herv. i.O.]

Für Castoriadis ist der Einfluss der Praxis auf ihren Gegenstand, die Autonomie der Menschen und damit der Gesellschaft, immer notwendig mit einer Totalität verknüpft, obwohl diese doch nicht ganz fassbar bleiben muss. Wer also revolutionäre Politik kritisiert, so Castoriadis, müsste zugleich zugeben, dass Veränderung überhaupt nicht möglich sei. Dass Revolution alles ändern will, ist für Castoriadis nicht unterschieden davon, dass man einen Teil der Gesellschaft bzw. ihrer Institutionen ändern will. Castoriadis formuliert hier die Situation der Praxis wie folgt: »Sie begegnet der Totalität als *offener, sich vollziehender Totalität*.«²⁰⁶ Und: »Praxis hingegen gibt es nur, wenn ihr Gegenstand seinem Wesen nach jeden Abschluss überschreitet und wenn sie selbst in einem ständigen sich wandelnden Verhältnis zu diesem Objekt steht.«²⁰⁷ Darin liegt nun der Kern für Castoriadis, wenn es darum geht revolutionäre Politik zu bestimmen: Sie erkennt und verdeutlicht die Probleme der Gesellschaft als Totalität ohne diese aber als starr und passiv zu betrachten. Dies kann sie nur, wenn alle gleichermaßen in den Vorgang dessen, was Politik im Kern bedeutet, einbezogen werden, nämlich die Verwirklichung von Freiheit. Darin zeigt sich die positive Möglichkeit wirklich Einfluss nehmen zu können, d.h. ein erster Schritt in Richtung Autonomie.

»Eine autonome Gesellschaft schließt autonome Individuen ein, die ihrerseits im vollentfalteten Sinne nur in einer autonomen Gesellschaft existieren können. Nun hängt das, was jeder im Hinblick sowohl auf die Gemeinschaft wie sich selbst tut, in entscheidendem Maße von seiner gesellschaftlichen Erzeugung als Individuum ab.«²⁰⁸

Revolutionäre Praxis und ihr Entwurf weisen also auf eine andere Gesellschaft hin und wirken damit auf sie zu. Dass sich aber ein revolutionärer Entwurf nur durch die Massen der Gesellschaft verwirklichen lässt, scheint für Castoriadis klar und zeigt, dass er seine Idee der Autonomie konsequent weiterverfolgt.²⁰⁹ Allerdings müsste man insofern den Begriff der Masse eher so verstehen, dass sie als autonome Bewegung aller verstanden wird – oder einer großen Mehrheit gegenüber jenen, die als Gegner von Selbstbestimmung auftreten. Dabei wird offensichtlich, dass dieser zuerst integrative Begriff von Praxis noch an einem antagonistischen Modell festhält.²¹⁰ In seinem Abschnitt über die subjektive Wur-

206 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 152. [Herv. i.O.]

207 Ebd., S. 153.

208 Castoriadis: Die griechische *polis* und die Schaffung der Demokratie, S. 342; vgl. auch Castoriadis: Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft, Bd. 2.2, S. 202.

209 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 156.

210 Ebd., S. 187f.

zel des revolutionären Entwurfs stoßen wir auf einen mit der Autonomie in grundlegender Weise verknüpften Satz: »Ich möchte, daß der andere frei ist, denn meine Freiheit beginnt dort, wo die Freiheit des anderen beginnt [...].«²¹¹ Nicht endet meine Freiheit, sondern sie gelangt durch den anderen erst zur Verwirklichung.²¹² Der oder die andere werden damit nicht mehr als begrenzend wahrgenommen, sondern als Bedingung der Möglichkeit überhaupt frei zu sein. Was bedeutet dies genau? Freiheit wird verschoben: vom Anspruch eines Ichs auf Autonomie zum Bewusstsein der einzigen möglichen Autonomie in der Anerkennung und durch das Du. Die Abhängigkeit von anderen ist insofern nicht mehr nur als Heteronomie zu verstehen, sondern als der Ausgangspunkt für Autonomie und das Tun in der Gesellschaft.²¹³

Zurück zur Logik des revolutionären Entwurfs: »Die sozialistische Revolution erstrebt die Veränderung der Gesellschaft durch die autonome Tätigkeit der Menschen und zielt auf die Einrichtung einer Gesellschaft, die in ihrer Organisation der Autonomie aller entgegenkommt. Dies ist ein *Entwurf*.«²¹⁴ Der Unterschied der Krise der bestehenden Gesellschaft liegt für Castoriadis nicht in einer bloß ökonomischen Divergenz von Produktionskräften und kapitalistischer Produktionsweise. Wo genau aber liegt der Unterschied zu der von ihm beschworenen Ambivalenz der Produktionsverhältnisse? Es scheint als führe das kapitalistische System zu einem Widerspruch gegenüber der Autonomie der Produzenten. Einerseits bedarf man der passiven Einordnung in die Produktion. Andererseits geht dies doch nur durch den Menschen als (mit)denkenden Produzenten. Es ist nicht nur das Was, sondern auch das Wie der Arbeitsprozesse.²¹⁵ Dieser Konflikt, der daraus entstehe, stütze sich auf einen inneren Widerspruch der Arbeit.²¹⁶ Auf Castoriadis' Bezugnahme der Marx'schen Begriffe wird im nächsten Kapitel zurückgekommen.

Die Logik des revolutionären Entwurfs ist also keine Logik im strengen Sinne. Denn in der Gewichtung der Autonomie gestaltet sich ein unkalkulierbares Moment. Dass Castoriadis die Autonomie gegen Ende des Abschnitts doch als zwingenden Wert postuliert, scheint ein seltsam anmutender Widerspruch des

211 Ebd., S. 158.

212 Und: »Die Anerkennung des anderen hat für mich nur Wert, soweit ich ihn selber anerkenne.« Ebd., S. 160; vgl. Abs. 2.2. in dieser Arbeit.

213 Vgl. Abs. 3.2.

214 Ebd., S. 162. [Herv. i.O.]

215 Vgl. Abs. 3.1.

216 Ebd., S. 164.

bisher Gesagten.²¹⁷ Als normative Voraussetzung wird dieser Wert später erläutert.²¹⁸ Castoriadis hat ein historisches Bewusstsein oder genauer ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein. Die revolutionäre Aktivität ist, so Castoriadis, einem entscheidenden Widerspruch unterworfen: Sie hat ihren Anteil an der Gesellschaft, die sie zerstören will.²¹⁹ Dieser Widerspruch sei nicht Anlass zur Enthaltung, sondern zum Kampf. Er sollte nicht dazu veranlassen, auf einen ausgearbeiteten Schöpfungsplan zu warten, sondern in der Praxis – einer gemeinsam entworfenen Praxis – zu wirken.

2.4 FAZIT

Wie wir gesehen haben, entwirft Castoriadis das Subjekt in ganz bestimmter Weise. Seine Bedeutung hat es, kurz gesagt, als Subjekt bloß in gesellschaftlicher Hinsicht. *Subjekt* als Begriff sei gesellschaftlich-geschichtlich vermittelt und bedingt. Das Subjekt müsse nicht nur in biologischer Hinsicht geboren werden, sondern auch in sozialer. Wie geht dies vor? Castoriadis nimmt *nicht* an, dass ein Mensch als Subjekt, als eine Person, präexistent ist und lediglich aus dem Dunkel seiner Unvernunft ins Licht geführt wird. Dieses Subjekt als Identität wird erst in oder mit der Sozialisation in eine bestimmte Gesellschaft seiner selbst bewusst. Oder anders gesagt: Die Identität eines Menschen bildet sich erst damit heraus. Was macht denn dieses Subjekt aus? Es spricht – oder wie Castoriadis es ausdrücken würde: *es wird gesprochen*. Er meint dies nicht plakativ, dass es um bloße Abhängigkeit von anderen geht. Diese Abhängigkeit ist eigentlich dem Subjekt als Subjekt eigen. Das heißt, dass das Subjekt als das, was es ist, auch die anderen ist. Anders formuliert: Mit der Sozialisation eignen wir uns jeweils bestimmte Vorstellungen an, die uns als Subjekt bilden. Wir teilen mit anderen Menschen grundlegende Vorstellungen unserer Zeit. Dies betrifft und trifft nicht nur die Sprache, sondern jegliche Institution einer bestimmten Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit. Das heißt, jede Psyche muss – Castoriadis geht von einer zuerst abgeschlossenen psychischen Einheit, der Monade, aus – um sozialisiertes Individuum, um überhaupt Subjekt sein zu können, bestimmte gesellschaftliche Institutionen und ihre *imaginären Bedeutungen* zulassen und man könnte sagen integrieren: »Die Psyche muss so gut es geht gezähmt werden, um eine ›Realität‹ zu akzeptieren, die ihr anfangs, und in gewissem Sinne bis zum

217 Ebd., S. 170.

218 Vgl. Abs. 3.2.

219 Ebd., S. 140.

Ende, zutiefst fremd und unvertraut ist. Diese ›Realität‹ und ihre Hinnahme sind das Werk der Institution.«²²⁰ Die vorgängig angenommene psychische Einheit muss also aufbrechen. Dieses Aufbrechen bedeutet, dass *fremde* Institutionen in die Psyche einfließen und das Außen erst aufzeigen. Dieses Außen als erste *selbstgesetzte* Institution aller anderen muss sich aufdrängen.²²¹ Diese Aufteilung in Innen und Außen ist ein erstes notwendiges instituiertes Imaginäres oder Phantasma, um überhaupt von einer Unterscheidung Individuum / Subjekt-Gesellschaft sprechen zu können.²²²

Das Verhältnis zwischen Autonomie und radikaler Imagination ist eng mit dem Begriff der Institution verknüpft. Castoriadis meint damit jegliche gesellschaftliche Einrichtung, genauer: Er meint jegliche Einrichtung einer bestimmten Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit, die es ihr ermöglicht sich als Gesellschaft zu *erhalten*. Deshalb spricht Castoriadis immer von der Gesellschaft-Geschichte, da nur in der wechselseitigen Verbindung überhaupt jeweils darüber gesprochen werden kann. Eine geltende Norm ist eine gesellschaftlich anerkannte Institution, wie z.B. ›Du sollst nicht stehlen!‹.

Zurück zum Subjekt: Kommen wir zur Sprache, oder vielmehr zu der ihm eigenen Fremdsprache. In der gleichen Weise wie Institutionen von der Psyche akzeptiert werden müssen, werden vor allem auch (*sprachliche*) *Bedeutungen* aufgenommen. Insofern gibt es kein ›Entkommen‹ vor den Institutionen und den gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen und der symbolischen Ordnung einer Gesellschaft, die wir gemäß Castoriadis mit der Subjekt-Werdung aufgenommen haben. Dazu gehört nicht zuletzt auch die Sprache. Wir eignen uns das Andere so an, dass wir das dem Subjekt Andere zugleich aber auch je eigene, das heißt die historisch überkommenen Vorstellungen in einer Gesellschaft, begreifen können. Erst dadurch, das scheint Castoriadis damit zu meinen, können wir in Abgrenzung von dieser imaginären Institutionen autonom werden. Insofern sind wir der Sprache nicht einfach ausgeliefert wie bei Lacan, sondern kommen ihr gewissermaßen bei, indem wir sie im Hinblick auf einen gemeinsamen Entwurf *gebrauchen*. Anders gesagt, ist das Ziel der Psychoanalyse für Castoriadis, dass jede Einzelne die unbewusst herrschenden Institutionen entdeckt und bearbeitet. Zu dieser veränderten Auffassung oder eher radikalisierten Auffassung von Psychoanalyse gehört auch die Distanzierung von Lacan und seiner Schule.²²³

220 Castoriadis: Autonomie oder Barbarei, S. 45.

221 Zum Beispiel hat das Kind Hunger und schreit, aber es gibt nichts, die Mutter, die Brust sind abwesend.

222 Reitter: Perspektiven der Freud-Rezeption, S. 121-123.

223 Vgl. Abs. 2.2.2 u. 2.2.3.

Mit der Enthüllung der Fremdherrschaft wird diese praktisch bearbeitbar. Man könnte mit Hegel formulieren, dass es bedeutet, sich als ›Kind seiner Zeit‹ bewusst zu werden. Das heißt zwar nicht, dass wir einfach wie Humpti Dumpti in Lewis Carolls *Alice hinter den Spiegel*²²⁴ den Worten neue Bedeutungen geben können. Aber wir sehen, wer das Sagen hat – und eben: wer nicht. Erst damit meint Castoriadis wird die Gesellschaft und ihre uns fremd gewordenen Institutionen kritisier- und veränderbar. Wie kommt man zu neuen Institutionen? Die Antwort von Castoriadis: die radikale Imagination bzw. das radikal Imaginäre. Er geht von einer Fähigkeit bzw. Möglichkeit aus, die sich neue Institutionen vorstellt, vor allem neue Formen wie das Zusammenleben organisiert sein soll. Dieses Vorstellen kann wirksam werden. Das hat wiederum mit *Praxis* zu tun. Wenn er also von der radikalen Imagination oder dem radikal Imaginären spricht, deutet er ein Hervorquellen an, das unerschöpflich ist, wie es Phantasie oder Vorstellungskraft andeuten. Der ständige Fluss, das Magma der gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen verweist auch auf das ständig mögliche gemeinsame Tun als verändernde Praxis. Aus diesem Magma schöpft das radikal Imaginäre Sinn und gießt ihn in Institutionen, die in einem Symbolsystem zum Ausdruck kommen: »Die radikale Imagination besteht in der und durch die Setzung / Schöpfung von Gestalten als Vergegenwärtigung von Sinn und von Sinn als stets gestaltetem und vorgestelltem Sinn.«²²⁵ Castoriadis ist nicht der Meinung, dass wir ohne Institutionen auskommen. Die Frage ist aber, in welchem Verhältnis wir zu den gesellschaftlich imaginären Bedeutungen und den daraus resultierenden gesellschaftlichen Institutionen stehen. Wissen wir um ihre Relativität? Können wir sie ändern? Oder: Wer kann sie ändern? Oder auch: *Wer hat das Sagen?* Das radikal Imaginäre bearbeitet unmittelbar diese imaginären Bedeutungen gesellschaftlicher Organisation, und dies ist ein unabschließbares Unterfangen. Die Frage ist natürlich, wo wir diese gesellschaftlich imaginären Bedeutungen finden sollen? Wo sonst als dem Subjekt eigenes bzw. fremdes wären diese bearbeitbar? Wo sonst als in einer Gemeinschaft, in welcher die Bedeutungen im gemeinsamen Tun zum Ausdruck kommen? Nur so, scheint es, kann

224 »Wenn *ich* ein Wort gebrauche«, sprach Humpti Dumpti in ziemlich höhnischem Ton, ›bedeutet es genau, was es nach meinem Belieben bedeuten soll – nicht mehr und nicht weniger.« – ›Die Frage ist«, sprach Alice, ›ob Sie ein Wort so viele verschiedene Dinge bedeuten lassen *können*.« – ›Die Frage ist«, sprach Humpti Dumpti, ›wer Herr im Haus ist – das ist alles.« Carroll, Lewis: *Alles über Alice. Alices Abenteuer im Wunderland und Durch den Spiegel und was Alice dort fand*, Hamburg: Europa Verlag 2002, S. 235f. [Herv. i.O.]

225 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 603.

Castoriadis behaupten, dass in einem Prozess der Aufklärung diese Bedeutungen eingeholt und praktisch bearbeitet werden können – zuletzt also doch nicht ganz unantastbar bleiben. Alle drei Dimensionen des Begriffes des Imaginären deuten eine Relevanz dessen an, was Castoriadis mit Autonomie meint. Es bedeutet bei Castoriadis *erstens*, dass wir als Einzelne die Herrschaft der Institution und damit die aktual imaginäre Institution als imaginärer Bedeutung der Gesellschaft durchschauen können. Zwar wird sich jede und jeder als Einzelne oder Einzelner bloß durch die gesellschaftlich ›aufgezwungene‹ imaginäre Institution seiner selbst bewusst – mit dieser Erkenntnis aber setzt Autonomie ein. Es beginnt ein Ringen mit dem Heteronomen. Allerdings gilt es daran zu erinnern, dass Castoriadis mit der Aufhebung der Heteronomie – dem fremden Gesetz – nicht meint, dass es keine Differenz mehr zwischen Institution und Gesellschaft geben könne – das bedeutete gesellschaftlich-geschichtlichen Stillstand.²²⁶ Es bedeutet *zweitens*, dass jede historische Situation durch ein gesellschaftlich bedingtes Symbolsystem reguliert wurde und wird. In diesem zeigt sich eine imaginäre Institution, die sich in den meisten bisher vorherrschenden Gesellschaften als eine von der Gesellschaft gelöste darstellte. Und das heißt für Castoriadis, dass sie sich als unabänderliche vorstellt und insofern von der Gesellschaft losgelöst hat. Die Rückgewinnung der Macht sei nur durch einen Bruch mit einer solchen Institution möglich. Die Frage ist allerdings, wer das Sagen hat, anders ausgedrückt: Man muss schon die Stimme erheben, um das Sagen zu *haben*. Castoriadis will, dass Autonomie in jeder Hinsicht verwirklicht wird, und insofern steht jede Institution zu jeder Zeit zur Disposition.

Erinnern wir uns an das Zitat von *Alice hinter den Spiegeln* – Humpty Dumpty trifft den Nagel auf den Kopf. Er sagt nicht nur, dass es gerade entscheidend ist, wer das Sagen hat. Er sagt zugleich, dass er von einem Wort ausgeht, dem eine ganz andere Bedeutung zukommen kann. Das betrifft nicht nur das, was Castoriadis unter Autonomie und Demokratie versteht, der konsequenten selbstsetzenden Gesetzgebung, sondern auch das, was er unter Schöpfung versteht. In diesem Sinne heißt es bei Castoriadis: »Ich möchte, daß der andere frei ist, denn meine Freiheit *beginnt* dort, wo die Freiheit des anderen beginnt [...].«²²⁷ Daran wird im nächsten Kapitel angeknüpft. Zunächst nochmals eine grobe Übersicht:

226 Castoriadis: Die griechische *polis* und die Schaffung der Demokratie, S. 356f.; vgl. auch Castoriadis: Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft, Bd. 2.1, S. 215.

227 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 158. [Herv. i.O.]

1. Das Imaginäre ist in das radikal Imaginäre und das aktual Imaginäre zu teilen. Ersteres ist eine Fähigkeit oder eher die Möglichkeit, sich etwas vorzustellen. Dieser entspricht die radikale Imagination der Psyche einerseits und andererseits das gesellschaftliche Imaginäre. Das aktuelle Imaginäre wiederum ist eine bestimmte Vorstellung. Die Fähigkeit sich etwas vorzustellen, bedeutet auch, etwas schöpfen zu können. Es ist dann nichts sinnlich Wahrgenommenes oder rational Begriffenes.
2. Die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen sind zwar, was die soziale Praxis betrifft, *real*, dennoch aber *unwirklich*, imaginär und nicht wahrnehmbar oder bloß konzeptuell als Bedingung erkennbar. Sie verweisen auf eine zentrale imaginäre Bedeutung, einen Gesamtsinn, um welche die Gesellschaft organisiert ist, das sich in aktual Imaginärem äußert.
3. Das Imaginäre ist nicht mit dem Symbolischen zu verwechseln. Sie bedingen sich, d.h. das Imaginäre drückt sich symbolisch aus, geht aber nicht darin auf.
4. Institutionen sind der Ausdruck einer Verbindung von Symbol, Funktion und Imaginärem, d.h. das Imaginäre bringt sich im Symbol oder einem Symbolsystem zum Ausdruck, hat aber eine ebenso funktionale Ebene, um den Erhalt einer Gesellschaft sicherzustellen.
5. Institutionen organisierten sich in Anlehnung an vorhandene Symbolsysteme (geschichtlich) oder vorgefundene *Identitäten* oder *Mengen* (Natur).
6. Eine Institution kann als unveränderliche vorgestellt werden. Eine aktuelle Gesellschaft erkennt die vorhandenen Institutionen nicht mehr als »eigenes Produkt«²²⁸, als gesetzte, was Castoriadis Heteronomie oder Entfremdung nennt.
7. Gesellschaft-Geschichte bedeutet die Gesamtheit der institutionellen imaginären Strukturen, die in Symbolen zum Ausdruck kam und kommt, sich in der Praxis, dem Handeln der Menschen, wirksam zeigte und zeigt. Sie ist als instituierende und instituierte Gesellschaft konstituiert.
8. Die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen bleiben in Bewegung, deuten auf den Untergrund, das Magma, woraus sich die immer neuen imaginären Bedeutungen, die entstehen können, schöpfen.

Die bisherige Untersuchung der zentralen Begriffe von Castoriadis hat einen gemeinsamen Fluchtpunkt deutlich werden lassen: Das Subjekt soll aus seinen vielfältigen Verstrickungen herausfinden. Das bedeutet, dass das Subjekt seine Stellung (vielleicht auch Einstellung) gegenüber sich und der Gesellschaft soweit

228 Ebd., S. 226.

zu reflektieren vermag, dass es Herrschaft gewinnt. Herrschaft vor allem über sich selbst und das heißt über sein eigenes Handeln. Dies geschieht über die Bewusstwerdung der eigenen sozialen Herkunft im weitesten Sinne. Genauso geschieht dies durch das Bewusstsein über die Herkunft der gesellschaftlichen Institutionen, welche als erschaffene Dinge begriffen werden und damit auch mit dem Bewusstsein verbunden sind, dass sie von irgendjemandem, das heißt den Menschen, geschaffen wurden. Aus diesen Begrifflichkeiten lassen sich nun zwei Probleme herauschälen. Erstens stellt sich die Frage, ob Castoriadis mit seinen Begriffen überhaupt ein angemessenes Instrumentarium bietet, um gesellschaftliche Vorgänge und Konflikte aufgrund der Heteronomie zu beschreiben. Dem wird anhand eines konzeptuellen Vergleichs zwischen ihm und Axel Honneths Begriff der *Anerkennung* bzw. dem *Kampf um Anerkennung* nachgegangen. Zweitens stellt sich die Frage, eine etwas ketzerische Frage, warum überhaupt Autonomie als Kernbegriff feststehen sollte. Damit verknüpft ist die Frage, warum Castoriadis diesem Konzept eine normative Bedeutung zuschreiben kann. Denn es stellt sich ja durchaus die Frage, warum dieses normativ-politische Ziel der Autonomie angestrebt werden sollte. Es handelt sich also um ein Begründungsproblem, dem im nächsten Kapitel nochmals nachgegangen werden muss.