

2 Die politische Verwirklichung der Freiheit als »kollektive Autonomie«: zur Untrennbarkeit von Ethik und Politik

Wie bereits im Vorwort erwähnt, sah Castoriadis sich von Jugend an bis zu seinem Tod als Revolutionär; seine politische Theoriebildung stand im Zeichen der Verwirklichung der Freiheit. Keine individuelle Freiheit ohne kollektive Freiheit, keine kollektive Freiheit ohne Gleichheit, sowohl in der Bekleidung der Ämter und damit in der Machtausübung als auch in der Verteilung und Schonung der Ressourcen, von der Landreform über die Arbeiter_innen-selbstverwaltung zur ökologisch-globalen Umsichtigkeit; last but not least – keine Gleichheit ohne Gerechtigkeit/keine Gerechtigkeit ohne Gleichheit. Das hieß für ihn, dass Gleichheit immer schon eine zwischen *a priori* Verschiedenen *hergestellte* Gleichheit im Sinne eines Ausgleichs ist. Wenn Gleichheit nur als instituierte existiert, dann weil die Natur keine Gleichheit kennt und weil Menschen nicht gleich geboren werden, sondern nur als im Rahmen der Menschenrechte Gleiche. Manchen fehlt ein Zeh, andere haben ein Chromosom zu viel, wieder andere kommen als Unberührbare zur Welt, einige erscheinen weiblich, ohne Frauen zu sein, andere sind durch und durch männlich, wieder andere passen in keine dieser Kategorien, die allesamt instituiert sind und als Kategorien ohne Sprache weder Namen noch Existenz für uns hätten. Ebenso ist Gerechtigkeit eine Institution, welche die irreduzible Diversität auszugleichen aufgerufen wird; sie ist weniger ein Wert, als vielmehr eine axiologische Praxis mit sittlichem Hintergrund.

Castoriadis, der zwar ein Freund von Rousseaus *Contrat Social* war (er sah darin einen der wenigen politikphilosophischen Texte, die der Demokratie gerecht würden), teilte keineswegs Rousseaus' Vorstellung von einer naturgegebenen Gleichheit der Menschen;⁴⁰ auch teilte er nicht die vertragsfiktionalen Prämissen des Genfers. So ist nicht der mehr rhetorische als wahrhaftige Ausspruch Rousseaus »der Mensch ist frei geboren und überall liegt er in Ketten« Ausgangspunkt für seine Theorie der Gerechtigkeit, sondern die Aristotelische Einsicht, dass Menschen immer unterschiedlich sind und bleiben werden, dass es aber darum gehe, diese Ungleichheiten auszugleichen und womöglich als Bereicherung produktiv zu machen. In seinem Text »Von

40 Eigentlich geht es in diesem Zusammenhang bei Rousseau um Männer (*hommes*), Frauen sind bei ihm von Natur diesen höheren und »eigentlicheren« Repräsentanten der menschlichen Gattung (*des hommes*, dt. Männer und Menschen) untergeordnet.

Marx zu Aristoteles, von Aristoteles zu uns«⁴¹ arbeitet Castoriadis zwar aus dieser Verbindung die Grundlage für seine Ethik heraus, ohne allerdings eine explizit als Ethik bezeichnete Philosophie zu verfassen.⁴² Das lässt bei manchen die irrige Annahme aufkommen, er hätte nichts von Ethik gehalten.⁴³ Für Castoriadis sind Ethik, Politik und demokratisch instituiertes Recht untrennbar miteinander verbunden. Die Ethik kann die demokratische Politik weder ersetzen noch kosmetisch in eine metaphysische Ordnung bringen.

Dass Autonomie als Praxis immer schon mit Ethik verbunden ist, zeigt Castoriadis bereits in den frühen Ausführungen zum Chiasma zwischen individueller und kollektiver Autonomie/Heteronomie auf, das auf Texte aus den 1960er Jahren zurückgeht.⁴⁴ In »Autonomie und Entfremdung«, dem 3. Kapitel des ersten Teils von *Gesellschaft als imaginäre Institution*, behandelt er das komplexe Verhältnis unter Rückgriff auf den damals bereits skizzierten Praxisbegriff:

»Praxis nennen wir das Handeln, in dem der oder die anderen als autonome Wesen intendiert (*visés*) und als wesentlicher Akteur (*agent*) der Entwicklung ihrer eigenen Autonomie erachtet werden. Die wahre Politik, die wahre Er-

41 C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth*, S. 221-276.

42 Neben den bereits erwähnten und noch zu nennenden Passagen siehe vor allem »Éthique et politique« in dem bislang letzten Band der posthum erschienenen politischen Schriften *Écologie et politique*, EP Band VII, S. 409-413; es handelt sich dabei um die Beantwortung einer im Seminar an der EHESS am 24. Jänner 1990 gestellten Frage.

43 Siehe A. Heller, »Von Castoriadis zu Aristoteles, von Aristoteles zu Kant, von Kant zu uns«, in: A. Pechriggl, K. Reitter, *Die Institution des Imaginären*, S. 174-188. Der Text »L'éthique comme cache-misère de la politique«, den Castoriadis zuerst 1993 in *Lettre Internationale* (dt. »Das Elend der Ethik«) veröffentlichte, ist kein Verdikt über die Ethik als solche, sondern eine Diagnose; er beschreibt darin die zeitgenössischen Ethikbeiräte, die immer wieder dazu missbraucht würden, eine korrupte Politik zu legitimieren, die der Technobükratie ebenso hinterherhinke wie den kapitalistisch und digital entfesselten Technowissenschaften. Das hat nichts mit einer Verabschiedung der Ethik insgesamt zu tun. In seinem Text »Fait et à faire« kommentiert er diesen Fehlschluss lapidar als »idée phantasmagorique«, die zu diskutieren er für unnötig hält: *Fait et à faire*, CL 5, dt. AS 4, S. 231, bzw. 240. Für eine genauere Analyse der Ethik im Werk von Castoriadis siehe: F. Zorrilla, »Peut-on réfléchir l'éthique dans le cadre d'une pensée comme celle de Castoriadis?« in: M. Busino (Hg.), *Autonomie et autoorganisation*, S. 355-374.

44 Für die Genese der Begriffe und Texte siehe vor allem das Vorwort zu GII.

ziehung, die wahre Medizin, soweit sie jemals existierten, gehören zur Praxis.«⁴⁵

Er dehnt diesen Begriff danach immer weiter in Richtung praktisch-poietische Tätigkeit aus und macht ihn damit in seiner sowohl realistischen als auch schöpferischen Dimension zwischen den ontologischen Ebenen des Realen, des Wirklichen und des Imaginären fruchtbar. Erst wenn wir uns mit den ethischen Problemen befassen, die im je konkreten Feld der Politik, der Erziehung bzw. Bildung und der Medizin bzw. Psychotherapie auftauchen, können wir ermessen, wie zentral dieser Gedanke nicht nur aus politischer, sondern gerade aus ethischer Perspektive geworden ist. So stellen für ihn nicht die formallogisch-moralischen Dilemmata in Situationen der Versorgungsknappheit oder die Metaphysik des Lebensbeginns den Sinn der Ethik für diese Praxis dar, wie es vielen Philosoph_innen und Theolog_innen vorschwebt, sondern ihr Wirken im Spannungsfeld von Autonomie und Heteronomie.⁴⁶ Aber es sind auch nicht die Probleme der dyadischen Zweierbeziehung zwischen Ich und Du, wie bei Lévinas oder Buber, die für Castoriadis eine Ethik

45 »Nous appelons praxis ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie. La vraie politique, la vraie pédagogie, la vraie médecine, pour autant qu'elles ont jamais existé, appartiennent à la praxis.«, IIS S. 103, GII, S. 128.

46 Diese Verwechslungen gründen vor allem in der ideologischen Rationalisierung des Handelns durch die politische und religiöse Klasse der Repräsentant_innen des Volkes, die immer noch die Ethik beherrschen und instrumentalisieren. Die religiöse Metaphysik von Lebensbeginn und Lebensende ist aus anderen Gründen für Castoriadis' Ethik irrelevant: Er denkt die Ethik eben nicht dogmatisch top-down, sondern als prinzipienbezogene und prinzipiengenerierende Reflexion der Praxis – in der Praxis, durch die Praxis; die Theorie, so schrieb und sagte er immer wieder, folge der Praxis, nicht umgekehrt. Zwar kommen interdisziplinäre Ethikteams diesem Ansatz zuweilen nahe, doch deren Funktion im herrschenden System bleibt hauptsächlich auf Verbote oder Genehmigungen von Techniken beschränkt und führt bestenfalls zu *codes of conduct*, die oftmals nicht einmal gelesen werden. In der technowissenschaftlichen Forschung haben sie eine ähnliche Funktion wie Schadstoffgrenzwerte, die im Sinne der Gewinnmaximierung permanent *flexibilisiert* werden, um das Lieblingswort des »Neoliberalismus« zu bemühen, der die Gewinnmaximierung zum nunmehr auch die Politik, Medizin und Erziehung beherrschenden Prinzip erhoben hat. Castoriadis hatte diese Entwicklungen noch einmal auf den Punkt gebracht und kritisiert in: »Die ›Rationalität‹ des Kapitalismus«.

ausmachen. Ethik kommt von *ethos* und hat historisch mit Gesellschaft und zwischenmenschlicher Praxis zu tun.⁴⁷

Castoriadis hat also nur Elemente einer Ethik diskutiert, er hat keine umfassende Ethik verfasst. Das liegt nicht zuletzt daran, dass sie zu seiner Zeit in der etablierten Philosophie theologisch verbrämt und abgekoppelt von der Philosophie der Politik betrieben wurde. Sein Vorwurf einer politisch naiven, individualistischen Tendenz der etablierten Ethik gilt auch für die Kant'sche Ethik, die er durchaus rezipierte, allerdings kritisch, indem er Kants Autonomiebegriff aus der Privatheit universalisierbarer Intentionen in die radikal demokratische Ekklesia der politisch Handelnden holte. Wenn Castoriadis betont, dass Ethik ohne Politik bloße Kosmetik des Staates sei, dann auch deshalb, weil er die Menschenrechte – ganz im Sinne Kelsens – nicht als platonische Ideen oder gar als Emanation eines »Naturrechts« sah, sondern als universalisierbare politische Topoi, die durch aufklärerische und revolutionäre Bewegungen erkämpft und instituiert worden sind.

Wie ich noch zeigen werde, teilt Castoriadis mit Kelsen die strikte Ablehnung der Vorstellung eines »Naturrechts«. Beide denken soziale und politische Gleichheit gleichsam athenisch, sie sehen den *Nomos a priori* als Instituiertheit bzw. Setzung.⁴⁸ Von da aus geht Castoriadis weiter zu seiner Theorie der Autonomie als eines durch die Demokratie zu verwirklichenden Prinzips (und nicht umgekehrt von der Idee der Freiheit zur Ideologie der Demokratie).

47 Ein ethischer Standpunkt erfordert das, was in der Psychoanalyse Triangulierung genannt wird, also das Heraustreten aus der in der Mutter-Kind-Dyade verhafteten Abhängigkeit, welches ein konkretes *A priori* allen psychotherapeutischen Tuns darstellt.

48 Von gr. *tithêmi*, frz. *poser*, wovon sich das *positive* Recht ableitet, auf das sich der Rechtspositivismus bezieht. Es mag heute absurd erscheinen, dass auch die Verfechter der Kritischen Theorie im Zuge des Positivismusstreits diese Bedeutung verkannten und den »Positivisten« pauschal eine affirmative Haltung gegenüber dem etablierten System vorwarfen. Gerade gegenüber Kelsen erscheint diese »Kritik« als ebenso ideologisch wie perfide, sie erhellt aber die sonst unverständliche Nähe mancher – vor allem romanisch-sprachiger – »Naturrechtslinker« zum Nazi-Juristen und frühen »Führungstheoretiker« Carl Schmitt und seiner krausen *Nomos*-Metaphysik. Zur im Deutschen gut nachvollziehbaren Übereinstimmung von »*physei/nomô*« (von Natur/von Gesetzes wegen) und »*physei/thesei*« (von Natur/durch Setzung), die im *nomothetês*, dem Gesetzgeber verdichtet sind, siehe C. Castoriadis, »La pensée politique«, CQFG 1, S. 276, dem jede Nähe zu Schmitt zuwider war. Vidal-Naquet hat das sehr deutlich gemacht in seinem Vortrag bei der in Erinnerung an Castoriadis abgehaltenen Tagung an der EHESS im Juni 1999.

Um diese empirische Zugangsweise besser nachvollziehbar zu machen, ist es unabdingbar, die politische Biographie von Castoriadis als Aktivist der Revolution ernst zu nehmen und nicht als eine frühe Phase seines Lebens abzutun, die durch die reife Phase philosophischer und psychoanalytischer Besinnung als Professor überwunden worden wäre. Dieses biedere Idyll hat mit seiner Person so wenig zu tun wie mit seinem Denken, das immer im Zeichen der je aktuellen Herrschaftskritik stand. Diese Herrschaftskritik wandte sich vor allem gegen die Bürokratie und was er politische Arbeitsteilung nannte, seien sie kapitalistischer oder realsozialistischer Prägung; sie wandte sich aber auch gegen ein die Menschen durch Konsum verdummendes Raubbau-system, dessen fatale menschliche und ökologische Folgen er fürchtete.

Seine wiederholte Anklage der Vergehen des Kapitalismus an Mensch und Natur hat etwas von einer kassandrischen Einsicht in den tragischen Lauf der Dinge.⁴⁹ In einer dennoch ungetrübt revolutionären Perspektive fragt er nach den Veränderungen im Kapitalismus, den er auch als imperialistisches Welt-system beschrieb, in dem die Weltmächte USA, China und Russland einander zu bekämpfen vorgeben, während sie die Welt untereinander aufteilen, um sie besser auszubeuten. Dabei seien die Regime-Unterschiede zwischen USA (und der restlichen westlichen Welt), China und Russland zwar nicht zu vernachlässigen, aber zugleich zweitrangig im Kontext dessen, was er in dem oben erwähnten Text in Anlehnung an Wallerstein als kapitalistisches, die »dritte Welt« ausbeutendes und sozio-kulturell zunehmend gleichgeschaltetes Weltherrschaftssystem bezeichnet.

Welche Analogien und Unterschiede macht Castoriadis nun zwischen den Heteronomie- und Beherrschungsdispositiven im realsozialistischen und im kapitalistischen System aus? In beiden Systemen gebe es herrschende Klassen, in jenem totalitär geprägten seien das vornehmlich die sowjetischen Parteikader mit ihrer ungeteilten Macht; in diesem seien es die Parteioligarchien, Wirtschaftslobbys, Management und Großkapitaleigner_innen im Kontext einer mehr oder weniger liberalen repräsentativen Demokratie. Sie ähneln einander in ihrer sowohl strukturellen als auch psychischen Unterordnung unter den Zwang anonymer Bürokratie und Technokratie. Das (pseudo)wissen-

49 Ich werde hier nicht im Detail auf die nunmehr mit einem ausgesuchten Fußnotenapparat versehenen politischen Schriften eingehen, die in acht Bänden als eine Sammlung früher Texte aus der Zeit von *SouB* und späterer Texte aus den Jahren an der EHESS erschienen sind. Ich werde aber in wesentlichen Punkten darauf Bezug nehmen, insbesondere auf einen der Haupttexte aus der früheren Zeit: *Über den Inhalt des Sozialismus*.

schaftliche technobürokratische Imaginäre wird für Castoriadis ab den späten 1960er Jahren zum zentralen Gegenstand seiner Analyse des Wachstums; die Regime Europas und der USA bezeichnet er darin als liberale Oligarchien und, gerade was die effektive Machtausübung angeht, als Scheindemokratien. Dabei sei es die pyramidale Repräsentation der Machtausübung als Stellvertretung des nur noch scheinbaren Souveräns namens Demos, die den Schein als solchen realisiere, und die *demokratia* geradezu verwirke.

Apathie und das demokratische Ethos regelmäßig verteilter Partizipation

Castoriadis kritisiert nicht, wie er wiederholt betonte, das Prinzip der Delegation und temporären Vertretung als solches, sondern vielmehr die Hypostasierung der Repräsentation als spektakelartige Repräsentanz und Stellvertretung des Demos durch Berufspolitiker, die vermittels der Parteienherrschaft erst zu den Politikmonopolisten werden, als die sie sich – gleichsam von »politischer Natur« – ausgeben zu können meinen.

Hier stellt sich sogleich die Frage nach der Kluft zwischen Verteilung und Teilhabe an der Macht einerseits, Apathie der nur noch gelegentlich ihren Sanctus gebenden Wählerschaft. Die Frage nach der Ausgrenzung des Demos aus dem Bereich, der sich in seinen zentralsten Bedeutungen auf ihn bezieht, ist in der repräsentativen Demokratie stets virulent. Castoriadis spricht in diesem Zusammenhang nicht nur von politischer Arbeitsteilung zwischen der Kaste der permanent Regierenden (Parteieliten) und der Menge der Regierten (darauf komme ich gleich zurück), sondern auch von einer die Demokratie unterhöhrenden Heteronomie, in der das Gesetz, das eben *de facto* nicht vom Demos ausgeht, sondern von den herrschenden Wirtschafts- und Politikeliten, dem Demos als das Andere gegenübersteht.

Wir können versuchen, zu analysieren und herauszufinden, ob etwa die geringe Wahlbeteiligung ein Zeichen dafür ist, dass die Nicht-Wähler_innen der politischen Apathie anheimgefallen sind, oder ob diese Weigerung nicht vielmehr einen stillen Protest gegen die Scheinhaftigkeit ihrer politischen Kompetenz darstellt, die in einer Demokratie ja allen, die den Demos ausmachen, zugestanden werden muss. Castoriadis hat diese Frage nicht endgültig zu beantworten beansprucht, zumal er sich in späteren Jahren nicht mehr mit empirisch-politologischen Erhebungen befasst hat. Ihm war es vielmehr wichtig, auf die begrifflichen Widersprüche und die ideologisch tabuisierten

Lücken in der Selbstdarstellung der repräsentativen Demokratie in Zeiten des Kapitalismus und im Zuge ihrer Entstehung aufmerksam zu machen.

Davon ausgehend, stellte sich für mich die Frage nach der Alternative angesichts einer doch stillschweigenden Akzeptanz dieser Art von Regime durch die Mehrheit der Regierten/Beherrschten auf der einen Seite, eines verleugneten Hasses auf die Demokratie seitens derer, die ihre Oligarchie gerne noch kompletter verwirklicht sähen, auf der anderen Seite. Diese Oligarchie, Herrschaft der Wenigen, würden die Eliten gewiss nicht so, das heißt als Oligarchie, sondern als Aristokratie bezeichnen, weil sich die via Parteizugehörigkeit Vorherrschenden durch ihren Eintritt in die Partei und den Aufstieg in deren Kader ohnehin für die Besten aller politisch Befähigten halten (die Parteien sind meist nicht explizit in den repräsentativ-demokratischen Verfassungen verankert, sondern durch das Listenwahlrecht eingesetzt, und ihre Herrschaft stellt zwar keine Verfassungswidrigkeit dar, aber doch eine Einschränkung des in ihr verankerten passiven Wahlrechts).

Anstatt die repräsentative Demokratie und ihre staatlichen Institutionen bezüglich dieser grundlegenden Inkohärenz eingehender zu kritisieren und einer Veränderung zugänglich zu machen, kann das Interesse von ihr auch abgezogen und auf jene Bereiche gelenkt werden, in denen Autonomie gleichsam enklavenhaft verwirklicht wird, zumindest teilweise. Ich sehe in den Bürgerrechts- und vor allem in den Frauenbewegungen den Versuch, beide Wege zu vereinbaren, genauer die Zweigleisigkeit von autonomer Frauenbewegung und jenen Frauen, die via bzw. in den Institutionen etwas veränderten. Die Verwirklichung der Demokratie geht mehrere Wege: den der Subversion der bestehenden Ordnung/en der Herrschaft und Fremdbestimmung, den der expliziten Reform durch Gesetzgebung oder den unwahrscheinlicheren einer umfassenden politischen und ökonomischen Revolution. Jedenfalls bedarf es weitreichender Diskussionen großer Teile der Bevölkerung unter Einbeziehung unterschiedlicher persönlicher Dispositionen, Vorlieben und Motivationen.

Nicht nur hatte Castoriadis im Anschluss an Luxemburg und Kollontai, teilweise auch an Arendt, schon relativ früh den Gedanken vertieft, dass Institutionen, in denen unweigerlich Macht ausgeübt wird, im Zuge der Abkoppelung der Eliten zur Bürokratisierung tendieren; er stellte diese Tendenz auch inmitten radikaldemokratischer Revolutionen fest und versuchte ihr auf den Grund zu gehen. Vor allem aber interessierte ihn die Frage, mit welchen Prozeduren und Institutionen dieser Tendenz zur Herrschaftskumulierung, Machkonzentration und politischer Arbeitsteilung zu begegnen

sei. Seine Antwort orientierte sich an den historischen Versuchen und ihren Analysen, doch sie ging darüber hinaus: Die explizite Instituierung radikaler demokratischer Strukturen erfordere ihre ebenso radikale Begrenzung durch das *effektiv* demokratische Regime, oder die Grundnorm einer möglichst gleichen und abwechselnden Verteilung der Macht als Prinzip der Verwirklichung der Demokratie. Deshalb betonte er immer wieder, dass Autonomie nicht nur Selbstbestimmung, sondern auch Selbstbegrenzung bedeute. Erst in diesem demokratischen Rahmen kann die Macht so zirkulieren, dass sie einer demokratischen Machtausübung Raum gibt.

Wenn individuelle Autonomie ohne kollektive Autonomie so wenig Sinn macht wie Freiheit ohne Gleichheit, dann weil ihr Zusammenhang ein praxis-begrifflicher (und nicht nur ein erfahrungsbegrifflicher) ist. Freiheit und Gleichheit bedingen einander als *de facto* und nicht nur *de jure* gültige Prinzipien oder Bedeutungen, und als Prinzipien der praktischen Philosophie hätten sie durch permanentes demokratisches Handeln verwirklicht zu werden.

Implizite und explizite Instituierung

Die Frage nach der Institution begleitete die Überlegungen von Castoriadis bereits früh, nämlich als er sich die Frage nach der besten revolutionären Organisation stellt, die Frage nach dem »wie handeln?« bzw. »was tun?«. Was noch wichtiger ist, ihn beschäftigt die Frage, warum bzw. woran Revolutionen scheiterten, wieso sie regelmäßig »ihre Kinder fraßen«. An dieser Stelle der politischen Handlungstheorie ist vor allem eine historische Analyse von Bedeutung: Im Kampf gegen die alte Herrschaftsordnung hat sich innerhalb etwa der russischen Revolution die diktatorische Partielite (UdSSR) bzw. die (ausschließlich männliche) Schreckensherrschaft gegen die Revolutionäre Basis nach 1789 in Frankreich durchgesetzt. Diese als reformistisch, verräterisch, konterrevolutionär diffamierte Menge wurde vom neu sich instituierenden Staat schon bald als Staatsfeind konstruiert. Damit war aber der Sinn und Zweck der Revolution im Kern angegriffen: nämlich die Selbstbefreiung des Volkes; der Armen, der Frauen und Sklaven.

Castoriadis bezieht sich auf das Wort Institution im weiteren Sinn gesellschaftlicher Stiftung, die für ihn *das* konkrete *a priori* des Menschen darstellt. Er gebraucht dabei »Institution« als Gattungsbegriff (*genos*) im Aristotelischen Sinn, das heißt, dass er alles, was eingesetzt oder Einsetzung ist, Institution bzw. Instituierung (frz. ebenfalls *institution*) nennt – vom Imaginären über die Sprache, die Verinnerlichungs- und Verkörperungsweisen zu den gesell-

schaftlichen und politischen Institutionen im engeren Sinn. Letztere sind für ihn nicht auf die Gestalt bzw. die Verfasstheit der Organisation zu reduzieren, die als solche bereits einer bestimmten Anordnung (in abstrahierender Analogie zum Organismus) gehorcht.⁵⁰

Nur vor dem Hintergrund einer als chiasmisch verstandenen Verschränkung ist die Bedeutung des Begriffs der Instituierung und damit verbunden der des instituierenden Imaginären für die Frage nach der Demokratie als dem Regime, in dem und durch das sich Autonomie kollektiv und individuell bestmöglich verwirklichten lässt, nachvollziehbar. Wenn Autonomie als kollektive Selbstbestimmung bzw. Selbstgesetzgebung verstanden wird, und zwar nicht wie bei Kant nur im Sinne einer reinen praktischen Vernunft, das heißt als bloß gedachte bzw. deduzierte allgemeine Zustimmung, dann stellt sich unweigerlich die Frage nach der Art der *Bestimmung* oder *Setzung*, ja *Gesetzgebung*, die in diesem Begriff der Autonomie zur Wirkung und zur Verwirklichung kommt. Instituierung ist nämlich gleichsam der Überbegriff, welcher sowohl die ontologische Dimension der Neuerung/Veränderung als auch die politische Dimension, also die Frage nach Revolutionierung der Macht- bzw. Herrschaftsverhältnisse sowie die Frage nach der Setzung und der Organisation zu fassen vermag. Diese politische Dimension verwirklicht sich demokratisch in der Gesetzgebung durch diejenigen, die von diesen Gesetzen betroffen sind und ist auf allen Ebenen der Gesellschaft relevant, von den Stadträten, über die Produktion (Arbeiter_innenselbstverwaltung) bis hinein in die privaten Angelegenheiten, sofern sie von Macht und Herrschaft betroffen sind. Das ist es, was Castoriadis unter demokratischer Politik als explizite Gestaltung der Gesellschaft durch diese selbst (den *Demos*) versteht.

Was die Organisationsformen angeht, so sah Castoriadis in anarcho-operaistischen Rätebewegungen und vor allem (anders als Arendt) im Ungarnaufstand von 1956 revolutionäre und die Autonomie verwirklichende Episoden der Geschichte. Basisdemokratische Bewegungen seit 1968, die feministischen Bewegungen oder zwei Jahrzehnte später die Organisierung der *sans papiers* waren aus seiner auf das Regime und die Organisation konzentrierten Perspektive weniger umfassend angelegt. Deshalb verwirklichten sie die Autonomie in seinen Augen nur partiell; doch auch sie erachtete er als »Keime«

50 Siehe hierzu »Institution« in: H. Vetter, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg 2005.

der Autonomie. Die Autonomie siedelte er ontologisch immer schon im Zeichen des Magmas an und damit im Zeichen einer Gebrochenheit durch das Andere sowie durch die Kategorie der Unbestimmbarkeit, des Zufalls und der permanenten – implizit oder explizit – instituierenden Veränderung der Gesellschaft durch sich selbst (*l'autoinstitution de la société*).

Mit der Ausarbeitung seiner Theorie des instituierenden bzw. des radikalen Imaginären erweitert Castoriadis allerdings sein politisches Spektrum. Bezugnahmen auf die effektiv erfolgten und sich immer wieder ereignenden kollektiven Autonomiebewegungen durchziehen sein politisch-theoretisches Werk und machen es für die meisten aktuellen sozialen bzw. politische Bewegungen attraktiv, zuweilen aber auch schwer zu fassen. Anstatt diese Bewegungen in eine systematische Einheit unter die Idee der Revolution bzw. des revolutionären Subjekts zu pressen, oder sie wegen ihres bloß defensiv-widerständigen Charakters zu geißeln, sah er in ihnen allen je spezifische, die politische Imagination im Sinne des instituierenden Imaginären bereichernde Einübungen in die kollektive Autonomie, deren Relevanzbereich weder in der Küche noch im Bett aufhört. Gleichzeitig schätzte er die Wahrscheinlichkeit einer gelungenen Revolution im Sinne einer autonomen, explizit demokratischen Kollektivität als geringer ein als die Wirkmächtigkeit der Heteronomie, sei es aus einer kapitalismuskritischen, sei es aus einer davon nicht losgelösten regime- und (techno-)bürokratiekritischen Perspektive.

An der Stelle dieses instituierten Demokratie im wörtlichen (nicht metaphorisch-repräsentativen) Sinn geht nun seine philosophische Untersuchung von einer politisch-transzendentalen Fragestellung aus, ohne im abstrakten Sinn metaphysisch zu werden. Es handelt sich um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass eine hinreichend große Zahl (einer Gesellschaft oder einer politischen Entität) sich über die Gestaltung einer die kollektive Autonomie befördernden Gesellschaft zu verständigen beginnt, sie zu wollen beschließt und sich sodann gegen die (kapitalistisch ausbeuterischen, oligarchischen, technobürokratischen, androzentrismen, heterosexistischen, rassistischen, xenophoben etc.) Interessen, Tendenzen und Institutionen durchsetzt. Dabei geht es nicht nur um die dem »System« inhärenten Heteronomie-Faktoren, sondern auch darum, wie diese *in uns selbst* wirken und walten.

Castoriadis macht dafür den Nomos-Begriff der griechischen Antike stark, allerdings nicht als resttheologische Mystifizierung zur Legitimierung von herrschaftlichem Dezisionismus, wie das in vielen Vertrags- und Führertheorien der Fall ist, sondern als das idealiter demokratische Gesetz, das

eine Gemeinschaft sich unter dem Regime möglichst gleicher Teilhabe aller am Gesetzgebungs- und Machtausübungsprozess gibt. Castoriadis positioniert sich hier eindeutig auf der Seite von Kelsen, den die politologisch und juristisch naive Schmitt-Rezeption fundamentalontologischer Prägung missversteht, ja missverstehen will (wenn sie ihn überhaupt kennt). Das heißt nicht, dass Castoriadis einen kruden prodemokratischen Voluntarismus vertritt. Wenn er schreibt, dass der (kollektive) Wille (*boulê*) ausschlaggebend sei für die Instituierung der Demokratie bzw. des Rechtsstaates, dann verabschiedet er damit keineswegs die Frage nach der Argumentation für diese »für alle beste aller Regierungsformen«. Was Castoriadis, ebenso wie Kelsen, ablehnt, sind die naturrechtlichen Illusionen; er bleibt damit durchaus im Rahmen der Tradition der revolutionären *constituante*, also der durch Losverfahren, Delegation oder Wahlen legitimierten verfassungsgebenden Versammlung als *archê* und *boulê* der Demokratie. Ganz explizit beschrieb er dies in einem kurzen Text aus dem Jahr 1990 »Über die Probleme der Räte-demokratie«, in dem er auf die Gewaltenteilung eingeht, auf die Notwendigkeit von Schöffengerichten, aber auch von professionellen Jurist_innen, welche vor allem die Verfassungsgemäßheit zu prüfen hätten.⁵¹ Begrifflich geht Castoriadis auf das anarchische Prinzip des abwechselnden Regierens und Regiert-Werdens zurück, wie Aristoteles es auf den Punkt brachte, wobei er das Prinzip um eine ausgeklügelte Reflexion über den Zusammenhang bzw. die systematische Verknüpfung von Freiheit und Gleichheit bereichert.

Er kann in seiner oft wiederkehrenden Bezugnahme auf die nomothetischen Prinzipien der athenischen Demokratie ebenfalls mit Kelsen verglichen werden, auch wenn dieser nicht so explizit revolutionär und radikal-demokratisch argumentierte wie Castoriadis.⁵² Die politische, konsistent radikal-demokratisch verfasste Autonomie ist dabei dem Handeln im Sinne der expliziten *deliberatio* (beraten und entscheiden) vorbehalten, während die unterschwelligen Imaginationen, Erfindungen und Agierensweisen das instituierende Imaginäre auf seiner impliziteren Ebene konstituieren. Den Veränderungen durch das instituierende Imaginäre ein Subjekt (oder mehrere) zuzuordnen ist kaum möglich, jedenfalls ist es ungleich schwieriger als im Falle eines deklarierten kollektiven Willens als Resultat einer solchen *deliberatio*

51 C. Castoriadis, »Les problèmes d'une démocratie des conseils«.

52 Wobei es bei Kelsen durchaus Passagen gibt, die eine solche Tendenz erkennen lassen: H. Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit*, Stuttgart 2000, S. 15.

(*boulêsis*; *boulê*, Wille; als per Los beschickter Rat der 500 war die *boulê* auch das wichtigste Kollegialorgan der athenischen Demokratie).

Das instituierende Imaginäre ist nicht nur die Beschreibung eines gesellschaftlich-kulturellen Phänomens, es ist auch ein begrifflicher Möglichkeitsraum für revolutionäre Veränderung inmitten eines sich beinahe, aber nicht ganz lückenlos ausmachenden Herrschaftssystems und einer als abgeschlossen vorgestellten und gedachten Zeitlichkeit. Der Begriff trägt nicht nur der von Castoriadis entwickelten Magmalogik Rechnung er öffnet dazu auch die Perspektive des Handelns auf das Neue und die Kreativität in allen Seinsbereichen, also über die Kunst hinaus.

Radikale Demokratie und revolutionäres Ethos

Zu Beginn meiner eingehenderen Auseinandersetzung mit dieser Frage brach in Wien 1986 die bis dahin größte Streik- und Protestbewegung der 2. Republik aus. Die spontane radikaldemokratische Organisation der Student_innen eröffnete uns (an der Bewegung Beteiligten) völlig neue Perspektiven auf die politische Praxis: Die erfindungsreichen Handlungsweisen der streikenden Student_innen machten erfahrbar, was instituierendes Imaginäres im Register des Politischen bedeutet und auch, was es bedeutet, wenn die etablierten linken Kräfte und Parteiabgelehrte (Kommunist_innen und Trotzkist_innen) diese Lebendigkeit und *an-archê* rhetorisch und kader-ideologisch im Keim zu vereinnahmen und zu ersticken versuchen. Es war nicht einfach, die spontan instituierten radikaldemokratischen Prinzipien der Redefreiheit und -gleichheit, der Rotation der Ämter, der Delegation anstelle der Vertretung, der bewegungs- und sachbezogenen Entscheidungsprozesse gegen die parteiherrschaftlichen Versuche der Monopolisierung der Rede und der Entscheidungsmacht aufrecht zu erhalten. Es gelang nirgends, diese dauerhafter zu institutionalisieren. Was dabei besonders in Erscheinung trat, war die Schaltheit gewohnter politischer Phänomene im Register der Repräsentation sowie die Apathie, welche diese hervorbringt und die Castoriadis wiederholt ins Feld führte. Die Dauervertretung hat die Leiber und Psychen der Subjekte derart habituiert, dass sie das – vom Absolutismus geprägte und von dessen Symbolik erdrückte – repräsentativdemokratische Imaginäre nur schwer zu überschreiten vermögen, sowohl leiblich als auch in der Vorstellung.

Castoriadis' frühe Schriften lesend, verstand ich einen anderen, von Marx geradezu ausgeblendeten »Hauptwiderspruch« dieser Bewegung nun besser: den der politischen Arbeitsteilung zwischen Kommandierenden und

Gehorchenden. Die Konstitutionsbedingungen dieser politischen Arbeitsteilung waren implizit, und es ging den Streikenden neben dem Kampf gegen Sozialabbau und Prekarisierung der Student_innen und Jugendlichen darum, sie explizit zu machen, besser zu verstehen und zu analysieren; das gilt vor allem für die gesamtgesellschaftliche Ebene und für die oligarchische Verquickung zwischen parteipolitischen und sozioökonomischen Eliten. Diese politische Reflexion gelang zum Teil in der feministischen Bewegung durch die Diskussion um das Verhältnis zwischen autonomer (radikal-demokratisch orientierter) Frauenbewegung und den Feministinnen, die in etablierten Institutionen des herrschenden, partitokratischen Systems tätig waren.

Die Frage der politischen Organisation im Sinne der Autonomie wirft die Frage nach der Menge auf, genauer nach der Praxis der Menge (gr. *plêthos*), der Vielen (gr. *polloi*). Die Menge, die Castoriadis anvisiert, hat ihre Handlungsweisen, ihre politischen Orientierungen und ihre Ziele weder wundersam, wie von selbst, immer schon *verwirklicht*, noch hat sie diese Ziele in der systemischen Heteronomie immer schon *verwirkt*; sie bedarf der Erfahrung und des gemeinsamen Nachdenkens über die bestmöglichen Arten und Weisen, sich kollektiv selbst zu regieren; sie bedarf einer auf die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit – sowie von Solidarität und Gerechtigkeit – ausgerichtete Erziehung, Bildung und Normsetzung. Castoriadis wusste, dass es sich dabei meist, aber nicht immer, um ein Minderheitenprogramm handelt; aus seiner politischen Erfahrung wusste er auch, dass sich diese revolutionär denkenden und handelnden Minderheiten zuweilen bis aufs Blut bekämpfen. Zugleich sahen wir, dass bestimmte revolutionäre Tendenzen, dann Bewegungen, plötzlich, man weiß nicht genau wie, Bedeutung erlangten; sie wurden konstitutiv für eine neue Anordnung der zentralen (imaginären) Bedeutungen, der Organisationsformen, ja sogar der politischen Verfassung und der Besitzverhältnisse, weil die Mehrheit der Menschen der betreffenden Gesellschaft sich ihr anschlossen, die Revolution für sich nicht nur intellektuell, sondern vor allem auch *affektiv* besetzten. Das heißt, dass die revolutionäre Veränderung in Richtung einer verwirklichten Demokratie erst durch die entsprechende Stimmung in Gang gesetzt werden kann. Das beginnt im affektiv gefärbten Imaginären, das heißt es bedarf einer zentralen revolutionären Bedeutung bzw. eines Zentral-Werdens der Revolution im gesellschaftlichen Imaginären; es bedarf darüber hinaus einer realistischen Organisation zu deren Verwirklichung, auch gegen die an der Ausbeutung und Fremdbe-

stimmung der Menge interessierten und festhaltenden Eliten, die durch eine Revolution zwangsläufig als Eliten zersetzt, ja abgesetzt würden.⁵³

Ein dezisiver Bruch in Castoriadis' Einschätzung des revolutionären Handelns ging in den frühen 1960er Jahren mit der Erkenntnis einher, dass es keine objektive historische Entwicklung gibt, dass die Geschichte unvorhersehbar, weil magmatisch ist, das heißt sie ist – ähnlich wie Kunstwerke oder der Denkprozess – ein kreativer Prozess der Hervorbringung immer neuer Gestalten, und als solcher letztlich unbestimmbar. Jene Revolutionär_innen und revolutionären Bewegungen, welche der Spontaneität, der freien Assoziation und Improvisation Raum geben, wie der Spartakus-Bund (nach dem Emma Goldman zugeschriebenen Motto »When I can't dance, I don't want to be in your revolution«) oder die Psychoanalyse in Frankreich, die Ausläufer des Dadaismus, der Jazz, die Situationist_innen und Anarchist_innen umgeben Castoriadis, sie durchdringen sein Werk und seine Person über Jahrzehnte. Diese Experimente der Freiheit und die genaue Kritik der eigenen früheren Positionen sowie der Positionen anderer begleiten ihn auf seiner Suche nach Freiheit und nach den Ursachen für alle Formen der Heteronomie und Ausbeutung.

Wie oben angedeutet, macht Castoriadis' Analyse der kapitalistischen Heteronomie vor den selbstverkennenden Heteronomietendenzen in den revolutionären Bewegungen selbst nicht Halt. Ob es um die Kritik der marxistischen Dogmatik, um linke Spaltungsobsessionen oder um die dogmatische Bigotterie psychoanalytischer Vereinigungen geht, die er als Mitglied der griechischen KP, dann der Trotzkistischen Internationale, sowie diverser Gruppen (*tendances*) innerhalb der Zeitschrift *SouB* oder der psychoanalytischen Häresien (Freud, Lacan, *Quatrième Groupe*...) durchlaufen hat: Castoriadis suchte die Gruppe und stieß unweigerlich an ihre Grenzen; die Form der menschlichen Gruppe selbst analysierte er zwar nicht selbst, doch sein Einfluss auf die Entstehung der Gruppenpsychoanalyse und der *analyse institutionnelle* in Frankreich war beträchtlich.

Der Bruch mit dem etablierten System und Imaginären war in seinen jüngeren Jahren zuweilen noch ein spaltend agierter, aber immer öfter ein nach-

53 Nicht immer klammern sich diese Eliten mit kriegesischen Mitteln an die verfallende Herrschaftsform, darin hat die »Samtene Revolution« der 1989er Jahre wohl viele überrascht, andererseits wurde die staatsbürokratische Ausbeutung nur durch die überall sonst vorherrschende kapitalistisch-neoliberale ersetzt, und die Eliten wechselten eigentlich nur den Stil und Teile des Personals.

denklich vollzogener, den er rigoros argumentierte. Es steckt darin eine Freude am Widerspruch, an der Widerspenstigkeit, am plötzlichen »Zerreißen der alten Matrix« jedes einengenden Korsetts dogmatischer Wahrnehmungs- und Denkmuster sowie beklemmender »Klassentechnologien«, wie er sie in seiner Analyse des Taylorismus beschreibt.⁵⁴ Castoriadis versucht diese Tendenzen zu verbinden, denkt entlang eines roten Fadens der Verwobenheit der Gegensätze, ob in seiner Magma-logik oder in seiner dialektischen, dann chias-tischen Suche nach einer Vermittlung zwischen Spontaneität der Menge und Organisation bzw. Instituierung der Bewegung.

Das dauerhafte Gelingen einer Revolution ist ja ohnehin eine Gratwanderung, und die Instituierung eines radikaldemokratischen Regimes, in dem eine gegebene Gesellschaft sich selbst regieren und damit die kollektive Autonomie als Selbstbestimmung und Selbstbegrenzung verwirklichen könnte, ist seit langem eine Utopie, auch wenn sie da und dort partiell verwirklicht werden konnte. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass Castoriadis diese »Utopie« lieber einen »Entwurf« nannte oder als Projekt, genauer als das »Projekt der Autonomie« zu bezeichnen pflegte.

Die Frage nach der Revolution im Denken und in den politischen Verhältnissen war das Hauptmovers, das ihn antrieb und das viele von uns antreibt, gerade in Zeiten, in denen immer mehr, vor allem auch jungen Menschen klar wird: Wir wollen nicht so leben, wir wollen nicht so beherrscht werden. *Ne vivons plus comme des esclaves*,⁵⁵ und immer deutlicher: Wir wollen nicht mehr an der Zerstörung des Planeten teilhaben und ihr auch nicht weiter tatenlos zusehen. Gerade in den letzten Jahren sind weltweit zahlreiche revolutionäre Bewegungen zu beobachten, nicht nur *Fridays for Future* oder *Black Lives Matter*, sondern auch Bewegungen, die explizit eine Revolution anstreben, wie der Arabische Frühling, oder solche, die demokratische Verfassungsänderungen anstreben, wie jene in Chile und all die niedergeschlagenen und immer wieder aufflammenden Revolutionen im Nahen Osten oder in den Maghreb-Staaten sowie in ehemaligen Warschauer-Pakt-Staaten wie zuletzt in der Ukraine oder in Weißrussland.

Die Frage, wie die Revolution genau aussehen soll und welche Art von gesellschaftlicher Organisation und Verfassung durch sie instituiert wer-

54 C. Castoriadis, *La société bureaucratique*, 2 Bände, Paris 1973 (Wiederveröffentlichung diverser Artikel aus *SouB* ab den 1950er Jahren).

55 NA MHN ZEZOYME SAN DOYLOI (Lasst uns nicht mehr wie Sklaven leben): <http://nevivonspluscommelesclaves.net>.

den soll, wird allerdings selten umfassend und wirkungsvoll aufgeworfen, geschweige denn beantwortet. Oft, aber nicht immer werden diese wesentlichen Fragen revolutionärer Instituierung der Demokratie durch religiöse oder ideologische Dogmen sowie parteipolitische Grabenkämpfe verhindert, in denen sich die unterschiedlichen Gruppierungen für die nächste Herrschaftsform in Stellung bringen.

Innerhalb der politischen Institutionenkritik ist Castoriadis' Ansatz vor allem denjenigen suspekt oder nicht der Rede wert, die »der Institution« *a priori* ablehnend gegenüberstehen. Das liegt daran, dass sein Denken ein zu tiefst institutionenbezogenes ist, und zwar als Kritik bestehender wie auch als Reflexion möglicher politischer Institutionen. Der Ausgangspunkt für diese Theorie ist die grundlegende Auffassung von der radikalen Veränderbarkeit aller instituierten Phänomene, ob es sich um politische oder um kulturelle Phänomene handelt. Das menschliche Sein als derart immer schon von Instituierung und Instituietheit geprägtes zu denken impliziert notwendig eine Ontologie der Veränderung, denn Instituierung ist Veränderung, es ist das Setzen einer anderen Institution an die Stelle der vorigen. Weil für Castoriadis das Projekt der Revolution nur innerhalb des Begriffs der Institution denkbar ist, ist es für ihn ebenso ontologisch relevant wie umgekehrt die – implizite oder explizite – Ontologie, die jemand hat, relevant ist dafür, ob bzw. wie ein Mensch oder eine Gruppe die Revolution zu denken vermag: als Wiederholung des immer Gleichen, als gesetzmäßig determinierte dialektische Entwicklung oder eben als radikale Veränderung und Selbstinstituierung der Gesellschaft.

3 Welche Revolution? Subjekt und Politik

Ich möchte in diesem abschließenden Kapitel noch einmal auf die Entwicklung des Projekts der Autonomie zurückkommen. Dabei werde ich das Chiasma der Revolution des Denkens und des Denkens der Revolution an der Schnittstelle von Einzelnen und Menge als das spezifische Chiasma des Denkers und Revolutionärs Castoriadis in Hinblick auf seine Aktualität klarer darzulegen versuchen. Bereits in dem Text *Über den Inhalt des Sozialismus*⁵⁶ zeichnet sich dieses Projekt als das einer radikalen Demokratie ab, das Cas-

56 C. Castoriadis, *Über den Inhalt des Sozialismus*, AS 2.1.