

3. Entfremdung – Autonomie

Doug Quaid: If I'm not me, then who the hell am I?

Lori Quaid: How would I know? I just work here.¹

TOTAL RECALL; LEN WISEMAN

Erstens, welche Bedeutung hat der Begriff der Entfremdung in Castoriadis' politischer Philosophie? Die zweite damit zusammenhängende Frage lautet: Warum kann Castoriadis dem Kernbegriff Autonomie überhaupt normativen Wert beimessen? Insofern wird es hilfreich sein, die Entfremdung bei Marx wenigstens rudimentär nochmals zu klären.

3.1 ENTFREMDUNG

Im Folgenden wird dem Begriff der Entfremdung bei Castoriadis nachgegangen. Dabei benutze ich den Begriff der Entfremdung (aliénation), um den Begriff der Heteronomie, wie ihn Castoriadis braucht, zu verdeutlichen.² Verknüpft ist diese Übersetzung mit der Bedeutung der Entfremdung bei Marx. Im Weiteren werden die Verknüpfungen zum Verständnis des Begriffs bei Marx herausgearbeitet, um zum Schluss die Schwierigkeiten, die bei letzterem und insofern bei Castoriadis bestehen, klarzustellen.

1 TOTAL RECALL (USA 2012, R: Len Wiseman).

2 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 175; 185f. bzw. Castoriadis: L'Institution imaginaire de la société, S. 138; 148f.

3.1.1 Entfremdung bei Castoriadis

Was versteht Castoriadis unter Entfremdung? Um die Frage zu beantworten, kann man den Faden am Ende des letzten Kapitels wieder aufnehmen: »Ich möchte, dass der andere frei ist, denn meine Freiheit *beginnt* dort, wo die Freiheit des anderen beginnt [...].«³ Diesen Begriff der Autonomie verfolgt Castoriadis auch mit der Formulierung: »Unsere Auffassung von Autonomie macht deutlich, daß man Autonomie einerseits nur wollen kann, wenn man sie für alle will, und daß andererseits ihre volle Verwirklichung nur als kollektives Unternehmen denkbar ist.«⁴ Nun stellt sich zuerst die Frage, inwiefern die Menschen, wie sie sich Castoriadis vorstellt, von der Autonomie entfremdet sind. Das Verständnis der Autonomie ergibt sich mit der Klärung des Begriffes des Gesellschaftlichen und was mit »kollektives Unternehmen« gemeint ist.

Wie erläutert wurde, entsteht jedes Subjekt als Subjekt erst durch das Aufbrechen der psychischen Monade und damit dem Einfließen gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen, das heißt Sinn. Damit wird Subjekt, wer Gesellschaft »einlässt«. Subjekt sein bedeutet dann nichts anderes als in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort Subjekt zu werden. Genau das meint Castoriadis, wenn er schreibt, »daß das Subjekt in sich selbst auf einen Sinn stößt, der nicht der seine ist [...].«⁵ Damit ist Autonomie niemals nur als Autonomie eines Subjekts denkbar, sondern immer schon ein gesellschaftliches Verhältnis. Damit ist aber nicht nur ein Verhältnis von Subjekten unter sich, sondern irgendetwas darüber hinaus gemeint. Castoriadis spricht insofern von »*dem Gesellschaftlichen* im eigentlichen Sinne«⁶. Darauf wurde mit den Erläuterungen zu den gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen und den gesellschaftlichen imaginären Institutionen bereits eingegangen.⁷

Das Ziel der Autonomie ist also auch niemals erreichbar als subjektives Ziel. Autonomie kann nur kollektiv bzw. gesellschaftlich verständlich und erreichbar sein. Genauso wie Autonomie muss umgekehrt auch Entfremdung gesellschaftlich verstanden werden. Castoriadis spricht von institutierter Heteronomie, also Fremdbestimmung.⁸ Neben der psychoanalytischen Dimension und der Freiheit im Verhältnis zu anderen Menschen wurzle Entfremdung in der gesellschaftli-

3 Ebd., S. 158. [Herv. i.O.]

4 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 183.

5 Ebd.

6 Ebd. [Herv. i.O.]

7 Vgl. Abs. 2.1.2.

8 Ebd., S. 185f.

chen Welt. Diese Bereiche bleiben eng aneinander gebunden. Was heißt nun aber gesellschaftliche Heteronomie, also Fremdgesetzlichkeit? Dass dieser Diskurs des anderen, wie er bereits angedeutet wurde, das Subjekt nicht gänzlich umgreift, ist eine konzeptuelle Bedingung, da Autonomie sonst nicht mehr denkbar wäre. Aber Castoriadis behauptet zudem, dass die gesellschaftliche Heteronomie etwas darüber hinaus sei. An dieser Stelle kommen die Institutionen und ihre imaginären Bedeutungen ins Spiel. Gerade von diesen sei das Subjekt, betrachte man die Gesellschaft als Ganzes, entfremdet, in dem Moment, wenn die Institutionen nicht mehr als eingerichtete, gesetzte durchschaut würden. Castoriadis spricht sogar von Verselbständigung. Kurz: Die Institution knechte die Gesellschaft.

»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.«⁹

Oder:

»Wir haben vielmehr die erheblich wichtigere Tatsache im Auge, daß sich die Institution nach ihrer Einsetzung zu verselbständigen scheint, [...] daß sie in ihrem Fortbestand und ihren Wirkungen über ihre Aufgabe, ihre ›Ziele‹ und ihre ›Rechtfertigungen‹ hinaus ein Eigenleben annimmt. [...] Was ›zunächst‹ wie ein Ensemble von Institutionen im Dienst der Gesellschaft aussah, wird zu einer Gesellschaft im Dienste von Institutionen.«¹⁰

Die Entfremdung besteht – kurz gesagt – darin, dass die Institutionen nicht mehr veränderbar scheinen, dass sie von der Gesellschaft entfernt und verselbständigt sind / scheinen. Die Aufhebung dieser Entfremdung besteht darin, dieses Verhältnis so umzukehren, dass die Institutionen wiederum in den Dienst der Gesellschaft treten und neu gestaltet werden und immer umgestaltet werden können, das bedeutet in der Verfügungsgewalt der Gesellschaft verbleiben. Dazu braucht es ein Wissen gegenüber den imaginären Bedeutungen und ein Wollen gegenüber der Veränderung der Institutionen.¹¹ Etwas konkreter geht Castoriadis auf diesen Anspruch der Aufhebung dieser Verselbständigung ein, wenn er von

9 Ebd., S. 226.

10 Ebd., S. 188.

11 Ebd., S. 186.

der *autogestion*, d.h. Selbstverwaltung, spricht.¹² Worin besteht nun gemäß Castoriadis die Lösung gegenüber der Fremdgesetzlichkeit oder Fremdherrschaft, wie sie in einem Unternehmen vorherrscht (er spricht auch von Kontrolle und Zwang)? Die Antwort kann kurz ausfallen: Die Lösung besteht in der Selbstverwaltung oder demokratischen Verwaltung der Arbeitenden.¹³ Indem er festhält, dass die vorherrschende Produktionsweise durch hierarchische Verhältnisse strukturiert werde, zeigt er umgekehrt, dass die Auflösung der Hierarchie durch Selbstbestimmung die Heteronomie ablöse. Er verdeutlicht dies an der Organisation von Betrieben oder Unternehmen – und das ist nun entscheidend für sein Verständnis dessen, was er mit Entfremdung meint:

»Und warum *muss man* Zwang organisieren, warum ist es nötig, *dass* es Zwang gibt? Weil die Arbeitnehmenden normalerweise keinen überschwänglichen Enthusiasmus zeigen, um den Anweisungen der Direktion zu folgen. Und warum ist das so? Weil ihnen weder ihre Arbeit noch ihr Produkt eignet, weil sie sich entfremdet und ausgebeutet fühlen, weil sie nicht selbst entschieden haben, das zu tun, was sie tun; kurz, weil ein immerwährender Konflikt zwischen jenen, die arbeiten, und jenen, die die Arbeit von anderen bestimmen und daraus Profit schlagen, besteht.«¹⁴

Castoriadis¹⁵ begründet hier, warum es Zwang in hierarchisch organisierten Unternehmen brauche und bezieht sich auf den Begriff der Entfremdung. An anderer Stelle kommt Castoriadis auf die wahren sozialen Werte gegenüber der Hierarchie und Konkurrenz zu sprechen, die diesen Faden aufnehmen: das Interesse an der Arbeit selbst, das Vergnügen etwas gut zu tun, was man selber gewählt hat zu tun, Schöpfung oder Erfindung, Kreativität, Achtung und Anerkennung

12 Castoriadis, Cornelius: *Le contenu du socialisme*, Paris: Union Générale d'édition (10 / 18) et Cornelius Castoriadis 1979, S. 301-322.

13 Ebd., S. 305f.

14 Ebd., S. 307: »Et pourquoi *faut-il* organiser la contrainte, pourquoi *faut-il qu'il* y ait contrainte? Parce que les travailleurs ne manifestent pas en général spontanément un enthousiasme débordant pour faire ce que la direction veut qu'ils fassent. Et pourquoi cela? Parce que ni leur travail, ni son produit ne leur appartiennent, parce qu'ils se sentent aliénés et exploités, parce qu'ils n'ont pas décidé eux-mêmes ce-qu'ils ont fait; bref, parce qu'il y a un conflit perpétuel entre ceux qui travaillent et ceux qui dirigent le travail des autres et en profitent.« [Dt. Übers. v. nc; Herv. i.O.]

15 Es gilt zu beachten, dass der Artikel in Zusammenarbeit mit Daniel Mothé verfasst wurde.

der anderen.¹⁶ Am Schluss des Artikels kommt Castoriadis zur politischen Dimension mit der Abschaffung ungleicher Lohnverhältnisse, wenn er folgert, dass dies das einzige Mittel zum Zweck einer Produktionsweise im Sinne der Bedürfnisse der Gesellschaft sei. Damit ist der Stein des Anstoßes genannt. Diese von Castoriadis verurteilte Verselbständigung der Institution findet sich analog am Beispiel des Unternehmens – oder eigentlich: umgekehrt vom Unternehmen ausgehend, erst in der Gesellschaft als politisches Problem.¹⁷ Wenn Castoriadis von der Freiheit als gemeinsames Wollen der Freiheit eines jeden spricht, dann ist damit nicht nur politische Freiheit als kollektive Bedingung und Verwirklichung gemeint, sie referiert zurück auf die ›reale Basis‹ von der Castoriadis denkend herkommt, den ökonomisch ungleichen (Produktions-)Verhältnissen, die entfremdet sind. So wie er in *Le contenu du socialisme I* bzw. *Über den Inhalt des Sozialismus I*¹⁸ erklärt und damit die Bedeutung der Entfremdung seit seiner Zeit bei der Gruppe *Socialisme ou Barbarie* aufnimmt: »Entfremdung ist also das Gegenteil freien schöpferischen Handelns in einer vom Menschen geschaffenen Welt. [...] Jede Entfremdung ist eine Form menschlicher Vergegenständlichung, d.h. hat ihren Ursprung in menschlichem Handeln [...].«¹⁹ Die Lösung dieser Entfremdung verweist auf den Begriff der Autonomie, wie ihn Castoriadis später umfassend für gesellschaftliche Belange benutzt und wie er ihn hier bereits über den Produktionsprozess hinaus auch für Familie, Erziehung und Kultur einbringt.²⁰ Wesentlich bleibt, dass sich Castoriadis mit seinem Anspruch auf Autonomie auf das Konzept der Entfremdung bei Marx bezieht, und dass dieses, wie eben erläutert, auch noch in späteren Texten weiter seine Bedeutung behält. Trotz seiner ständigen Behauptung, er habe sich vom Marxismus verabschiedet. Damit ist ein erster Schritt getan, dass der Begriff der Entfremdung bei Castoriadis noch auf die Marx'sche Bedeutung referiert. Ein weiterer Schritt muss aber noch getan werden, um die Verknüpfung zwischen den Begriffen klarzustellen. Es gilt also zu fragen: Wenn der Begriff der Entfremdung noch Anleihen bei Marx macht, wie hängt er dann mit dem Begriff des Imaginären zusammen? Be-

16 Ebd., S. 319.

17 Castoriadis verdeutlicht dies, insofern er behauptet, dass die Machtfülle in Unternehmen durch ihre Demokratisierung eingeholt werden könne. Sozialismus bedeutet die Selbstverwaltung der Arbeitenden in ihren Betrieben. Vgl. Castoriadis: *Le contenu du socialisme* bzw. Castoriadis: *Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft*, Bd. 2.1, S. 65-221.

18 Ebd., S. 65-93.

19 Ebd., S. 85.

20 Ebd., S. 89.

vor auf die Frage eingegangen werden kann, muss zuerst der Begriff der Entfremdung bei Marx erläutert werden.

3.1.2 Entfremdung bei Marx

Der Begriff der Entfremdung bei Marx hat eine konzeptuell grundlegende Bedeutung. Im Folgenden wird diese Bedeutung kurz umschrieben, um dann auf eine Kritik einzugehen, die sich mit dem damit zusammenhängenden Problem der Begründung beschäftigt.²¹

Seit der Herausgabe der Pariser Manuskripte Anfang der 1930er Jahre und seit der breiten Rezeption während der 1960er und 1970er Jahre wird dem Begriff der Entfremdung eine zentrale Rolle im Konzept von Marx zugesprochen. Um die später folgenden Probleme, die damit verbunden sind deutlich machen zu können, bedarf es zuerst einer, wenn auch kurzen, Zusammenfassung wesentlicher Aspekte dieses Begriffs. Allerdings kann es hier nicht darum gehen, den Begriff in seiner ganzen Rezeptionsgeschichte wiederzugeben, sondern wesentliche Pfeiler der von Marx referierten Bedeutung in den Manuskripten und in Ansätzen in anderen Schriften aufzusuchen und klarzustellen. Es wird systematisch von den Pariser Manuskripten ausgegangen, wobei angenommen wird, dass die Entfremdung bei Marx in seinem Werk eine durchgehend zentrale Bedeutung behielt.²²

Gattungswesen Mensch?

Der Begriff der Entfremdung bezieht sich auf das Gattungswesen Mensch. Was ist dieses *Gattungswesen* Mensch, von dem sich die Individuen entfremden bzw. entfremdet haben? Was macht die entfremdete Situation aus?

»In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen. [...] Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist *sie*. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. Er ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den

21 Djindjić, Zoran: *Marx' kritische Gesellschaftstheorie und das Problem der Begründung*, Dissertation, Universität Konstanz, Konstanz 1979.

22 Vgl. Mézàros, István: *Der Entfremdungsbegriff bei Marx*, München: Paul List Verlag KG 1973; Fetscher, Iring: *Grundbegriffe des Marxismus*, Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1976, S. 73.

Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen.«²³

Marx geht von einer bestimmten Anlage aus, die Praxis, das Tun der Menschen in den Vordergrund rückt. Die Menschen vollbringen sich insofern und äußern sich in ihrem Tun. Dass dies keine statische oder substanzielle Festsetzung bedeutet, darauf deutet Marx, wenn er schreibt, dass der Mensch keine Bestimmtheit sei. Der Mensch als Gattung Mensch vollbringt sich nur in einer freien und bewussten (produktiven) Tätigkeit. Diese Tätigkeit bedeutet, das scheinen gewisse Autoren zu verkürzen²⁴, nicht nur Arbeit als Produktion von Waren, was

23 Marx, Karl: *Pariser Manuskripte. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, hg. v. Robert Katzenstein, Westberlin: Verlag Das Europäische Buch 1987, S. 62. [Herv. i.O.]

24 Müller, Friedrich: *Entfremdung. Folgeprobleme der anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx*, Berlin: Duncker & Humblot 1985 S. 74f.: »Spezifisch im Kapitalismus ist der Arbeiter gegenüber der Natur, gegenüber seinem Produkt, seiner Arbeit und gegenüber der Gesellschaft entfremdet. Die Entfremdung des Nichtarbeiters als Fehlen wirklicher Verbindung mit dem allein vermenschlichenden Produktionsakt ergänzt die des Arbeiters – vergleichbar der Form der Entfremdung des nicht-arbeitenden ›Herrn‹ in der ›Phänomenologie des Geistes‹.« – Müller ist an mehreren Stellen unpräzise: Einerseits interpretiert er den Bourgeois als Nichtarbeiter so, dass dieser überhaupt nicht produktiv sein könnte, zum anderen spricht er dem Produktionsakt des Arbeiters vermenschlichenden Charakter zu, bleibt also ungenau, da er sagen müsste dem Produktionsakt des Menschen, da der Arbeitende im Sinne der kapitalistischen Produktionsweise nicht vermenschlicht, sondern umgekehrt entfremdet wird. Einen dritten Fehler begeht Müller, indem er das Herrschaftsverhältnis zwar richtigerweise auf Hegel bezieht, aber wiederum ungenau, indem er es mit der Wechselseitigkeit von Herr und Knecht vergleicht, wenn es um den Begriff der Entfremdung geht. Bei begrifflich genauer Betrachtung sieht man so gleich, dass der Begriff der Entfremdung von Marx zwar von Hegel übernommen wird, aber in konzeptueller Hinsicht eine andere Bedeutung hat. Während es bei Hegel um eine Frage der Erkenntnis und Bezugnahme auf die Welt geht, handelt es sich bei Marx um eine materialistische Beschreibung der Produktionsverhältnisse und -weisen. Müller widerspricht sich zudem eine Seite später, wenn er wiederum behauptet, dass Marx den Aspekt der Anerkennung weggelassen habe, obwohl er kurz zuvor behauptet, dass die Verhältnisse Herr-Knecht vergleichbar seien mit jenen von Arbeiter-Nichtarbeiter.

inkohärent wäre, sondern auch intellektuell oder künstlerisch tätig zu sein.²⁵ Es verdeutlicht insgesamt das Verhältnis zu sich selbst als Mensch, das nachgerade nur in dieser gemeinsamen Produktivtätigkeit zum Ausdruck kommt.²⁶ Anders formuliert:

»Er [Marx; nc] spricht nicht einfach von der Entfremdung des Menschen von der ›Natur‹ als solcher, sondern von der Entfremdung des Menschen von *seiner eigenen* Natur, von der ›anthropologischen Natur‹ [...]. Eben dieser Begriff der ›eigenen anthropologischen Natur‹ impliziert notwendig die ontologisch fundamentale Selbstvermittlung des Menschen mit der Natur durch seine Produktiv-(und Selbstproduktiv-)Tätigkeit.«²⁷

Es bleibt die Frage, ob diese »anthropologische Natur« und mit ihr die notwendige ontologisch fundamentale Selbstvermittlung in der Praxis dadurch normativen Charakter hat, indem die Rückgewinnung dieser Menschlichkeit nur durch eine grundlegende Veränderung der entfremdeten und entfremdenden Verhältnisse zu erreichen ist. Insofern müsste wiederum gezeigt werden, worauf dieser normative Anspruch ruht bzw. was diese anthropologische Natur ist und warum gerade diese Natur entscheidend ist. Es wurde und wird seit der Veröffentlichung der Pariser Manuskripte darüber gestritten, welche Bedeutung das Konzept der Entfremdung in den späteren Werken überhaupt noch habe. Der Begriff tauche bei Marx – so öfters ein Einwand – nicht mehr systematisch auf. Fromm und Mészáros erwidern, dass die Kategorie der Entfremdung bei Marx durchgehend seine Relevanz behalte.²⁸ Auch Oppolzer betont, wenn auch umgekehrt sich darauf beziehend, dass das Konzept der Entfremdung bereits in den frühen Schriften die wichtige Funktion einer kritischen Kategorie inne habe, – also auch später behält.²⁹ Diese Annahme wird im Folgenden geteilt. Die Bewertung der entfremdeten Verhältnisse ist nur denkbar durch ein Kriterium bzw. eine Norm, welches bzw. welche erst die Entfremdung als negatives Phänomen ausweist – angesichts der möglichen Selbstvermittlung der Menschen in der Produktivtätigkeit

25 Fromm, Erich: *Das Menschenbild bei Marx: mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1980, S. 52.

26 Mészáros: *Der Entfremdungsbegriff bei Marx*, S. 134.

27 Ebd., S. 135. [Herv. i.O.]

28 Vgl. Fromm: *Das Menschenbild bei Marx*, S. 55; Mészáros: *Der Entfremdungsbegriff bei Marx*, S. 116: »Die *Manuskripte* legen [...] die Fundamente des Marxschen Systems, zentriert um den Entfremdungsbegriff.« [Herv. i.O.]

29 Oppolzer, Alfred A.: *Entfremdung und Industriearbeit: Die Kategorie der Entfremdung bei Karl Marx*, Köln: Pahl-Rugenstein-Verlag 1974, S. 70.

keit.³⁰ Dass allerdings Marx und Engels sich von anthropologischen Konstanten distanzieren und diese kritisiert haben, ist bekannt. In der *Deutschen Ideologie* bemerken sie, dass ihre ältere Ausdrucksweise von Menschen als »Wesen« oder »Gattung« mehr Anlass für substantielle Zuschreibungen von Seiten ihrer Gegner gegeben habe, als überhaupt intendiert.³¹ Worauf sie damit deuten, ist der Umstand, dass Wesen nicht als Substanz verstanden wird, sondern ein der beobachteten Wirklichkeit entnommenes Faktum und kein theoretisch unterstelltes, d.h. überhistorisches Sein, darstellt. Dafür spricht auch die Interpretation, dass Marx von der Entfremdung als grundlegend ökonomischer spreche, indem er »allein von der Bedürftigkeit des empirischen Menschen als eines leiblich-sinnlichen Wesens« voraussetze.³² Das erläutert in anderer Weise Mészáros, wenn er zeigt, dass es Marx bei der Rede vom wirklichen Menschen um den historischen Menschen gehe und wie er sich im Verhältnis zur Natur produziert.³³ Insofern bleibt aber die Frage noch unbeantwortet, warum die freie und bewusste Tätigkeit als Norm und Spezifikum der menschlichen Wirklichkeit hervorgehoben wird. Wird damit nicht doch eine über die faktische Bedürftigkeit notwendige Eigenschaft gesetzt, die erwiesenermaßen nicht überzeitlich und überhistorisch gesetzt werden dürfte?

Entfremdete Arbeit, die Arbeit entfremdeter Menschen unter kapitalistischer Herrschaft, bedeutet bei Marx immer schon entfremdete Tätigkeit. Diese Entfremdung im Zusammenhang mit der Arbeit äußert sich in verschiedener Hinsicht.

»Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit?

Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter *äußerlich* ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis [...] und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Hause. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit*. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen. Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird. Die

30 Vgl. dazu Djindjić: Marx' kritische Gesellschaftstheorie.

31 Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Werke*, Band 3, Berlin / DDR: Dietz Verlag 1959, S. 218.

32 Müller: Entfremdung, S. 79.

33 Mészáros: Der Entfremdungsbegriff bei Marx, S. 130.

äußerliche Arbeit, die Arbeit, in welcher der Mensch sich entäußert, ist eine Arbeit der Selbstaufopferung, der Kasteiung. Endlich erscheint die Äußerlichkeit der Arbeit für den Arbeiter darin, daß sie nicht sein Eigen, sondern eines anderen ist, daß sie ihm nicht gehört, daß er in ihr nicht sich selbst, sondern einem anderen angehört.«³⁴

Erstens, die Menschen arbeiten in einem Zwangsverhältnis, sind also unfrei, zweitens, sie können die Art und Weise des Arbeitens nicht selber bestimmen, sind also unfrei und ›bewusstloser‹ Teil einer Maschine. Drittens, sie erarbeiten Gegenstände, Produkte, die ihnen nicht gehören³⁵, wie dies in der folgenden Passage deutlich wird:

»Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint [...] als *Entwirklichung* des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäußerung*.«³⁶

Insofern sind die Verarbeitung der Natur und damit die Entäußerung in der Arbeit nicht durch die Aneignung der Natur aufgehoben. Im Gegenteil bekräftigen die arbeitenden Menschen durch das fremde Eigentum, das dem Bourgeois institutionalisierterweise zugehört, ihr – ihnen fremdes – Selbstverhältnis. Die entfremdete Arbeit bedeutet also zugleich die perpetuierte Entfremdung von sich selbst im Akt der Produktion. Die sozialen Verhältnisse scheinen dabei nicht damit zusammenzuhängen. Die vermeintlich natürlichen Verhältnisse bezeichnen die von Marx eingeklagte Naturwüchsigkeit der zu zerschlagenden Klassenverhältnisse. Damit ist die zentrale Kategorie des Eigentums und der Eigentumsverhältnisse im Sinne des Besitzes an den Produktionsmitteln wenigstens angedeutet. Durch den fremdgesteuerten Vorgang in der Produktion bzw. Arbeit, dem ebenso fremdbestimmten Ziel eines Produkts bzw. einer Ware, das dem Arbeitenden nicht mehr gehört, ergibt sich für Marx eine mehrfache Folge im Verhältnis der Menschen untereinander. Einerseits bestehen Abhängigkeitsverhältnisse, die als Herrschaftsverhältnisse beschrieben werden können.

34 Marx: Pariser Manuskripte, S. 60. [Herv. i.O.]

35 Oppolzer: Entfremdung und Industriearbeit, S. 68f.

36 Marx: Pariser Manuskripte, S. 57f. [Herv. i.O.]

»Die Entfremdung des Menschen, überhaupt jedes Verhältnis, in dem der Mensch zu sich selbst [steht] [sic; nc], ist erst verwirklicht, drückt sich aus in dem Verhältnis, in welchem der Mensch zu d[em] [sic; nc] andern Menschen steht. [...]

Wenn das Produkt der Arbeit mir fremd ist, mir als fremde Macht gegenübertritt, wem gehört es dann?

Wenn meine eigne Tätigkeit nicht mir gehört, eine fremde, eine erzwungne Tätigkeit ist, wem gehört sie dann? [...]

Wenn das Produkt der Arbeit nicht dem Arbeiter gehört, eine fremde Macht ihm gegenüber ist, so ist dies nur dadurch möglich, daß es einem *andern Menschen außer dem Arbeiter* gehört. Wenn seine Tätigkeit ihm Qual ist, so muss sie einem andern *Genuß* und die Lebensfreude eines andern sein. [...] Wenn er [der Mensch; nc] sich also zu dem Produkt seiner Arbeit, zu seiner vergegenständlichten Arbeit als einem *fremden, feindlichen*, mächtigen, von ihm unabhängigen Gegenstand verhält, so verhält er sich zu ihm so, daß ein anderer, ihm fremder, feindlicher, mächtiger, von ihm unabhängiger Mensch der Herr dieses Gegenstandes ist. Wenn er sich zu seiner eignen Tätigkeit als einer unfreien verhält, so verhält er sich zu ihr als der Tätigkeit im Dienst, unter der Herrschaft, dem Zwang und dem Joch eines andern Menschen.«³⁷

Darüber hinaus könnten sich die Menschen nicht mehr im Sinne ihres Gattungscharakters aufeinander beziehen:

»Jede Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur erscheint in dem Verhältnis, welches er sich und der Natur zu andern, von ihm unterschiednen Menschen gibt. [...] In der praktischen wirklichen Welt kann die Selbstentfremdung nur durch das praktische, wirkliche Verhältnis zu andern Menschen erscheinen. Das Mittel, wodurch die Entfremdung vorgeht, ist selbst ein *praktisches*. Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Mächten; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehn, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen andern Menschen steht.«³⁸

In der bloßen Warenwelt, die bestimmend würde, zeigten sich nicht mehr zwischenmenschliche Verhältnisse, sondern nur noch Verhältnisse zu Waren. Die Arbeit bestimmt in dieser Konzeption nicht nur den Produktionsprozess, sondern auch alle Verhältnisse zwischen den Menschen: also über das Produktionsverhältnis von Arbeitendem und Kapitalisten hinausgehend, auch das Verhältnis

37 Marx: Pariser Manuskripte, S. 64f. [Herv. i.O.]

38 Ebd., S. 65. [Herv. i.O.]

zwischen den Arbeitenden. Indem die reale Basis und ihre Produktionsweise entfremdet sind, sind es auch alle anderen Verhältnisse, seien sie sozialer oder politischer Art. Darauf bezieht sich der Kommentar von Müller, wenn er schreibt:

»Sie [juristische und politische Strukturen; nc] spiegeln als politische Entfremdung [...] die ökonomische Entfremdung des Waren-Menschen wider, der nur noch *eine* Art kennt, sich – neben seinem Eingespanntsein in entfremdete Produktion – zur äußeren Welt in Beziehung zu setzen: indem er sie hat und konsumiert.«³⁹

Diese entfremdete Beziehung zwischen den Menschen beschreibt Marx im Kapital unter dem Titel des Fetischcharakters der Ware.⁴⁰ Darauf weist auch Müller hin, der in diesem »Fetischismus von Wert und Ware« die Wurzel der gesellschaftlichen Entfremdung sieht.⁴¹ Was Marx an dieser Stelle beschreibt, ist das Verhältnis zwischen den Menschen, das im Warenaustausch durch das Verhältnis zwischen Produkten ihrer Arbeit ersetzt wird. Da es sich – verkürzt gesagt – um entfremdete Produkte ihrer entfremdeten Tätigkeit handelt, können die zwischenmenschlichen Beziehungen auch nicht einer freien und bewussten Form entsprechen. Marx schreibt: »Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.«⁴² Damit betont Marx den verdeckten Charakter des Verhältnisses zwischen den Menschen, deren »Naturwüchsigkeit«, die sich imaginären Verhältnissen – man könnte mit Castoriadis von imaginären instituierten Bedeutungen sprechen – anhand des Warenwerts hingeben.⁴³ Die

39 Müller: Entfremdung, S. 76. [Herv. i.O.]

40 Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Werke*, Band 23, Berlin / DDR: Dietz Verlag 1962, S. 85-98.

41 Müller: Entfremdung, S. 75.

42 Marx / Engels: *Werke*, Bd. 23, S. 86.

43 Diese Annäherung an Castoriadis würde von Sommer / Wolf wohl bestritten. Das Verhältnis unter Menschen sei grundlegend von der Arbeit geprägt, Arbeitsprodukte seien *Träger gesellschaftlicher Bedeutung*, nicht imaginäre Bedeutungen: »Die Menschen schaffen von der Warenzirkulation angefangen über den Produktionsprozess bis zu den komplexesten Verschlingungen der Kapitalkreisläufe im kapitalistischen Gesamtproduktionsprozess gesellschaftliche Verhältnisse, die über die von den Menschen geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnissen von Sachen (Arbeitsprodukte in der Zirkulation und der Produktion) vermittelt sind.« Sommer / Wolf: *Imaginäre Bedeutungen und historische Schranken der Erkenntnis. Eine Kritik an Cornelius Castoriadis*, S. 94.

Veränderung dieser Verhältnisse verläuft über die Änderung der Eigentumsverhältnisse und der damit verbundenen Veränderung der Arbeitsweise.⁴⁴

Es bleibt die Frage zurück, welches Kriterium entfremdete Verhältnisse als solche bezeichnet. Wie Mézáros schreibt, bilden bei Marx »Mensch«, »Natur« und »Industrie« bzw. »Produktivtätigkeit« die Bezugsgrößen. Letztere sei »entscheidend wichtig«⁴⁵, was sich mit den Auszügen aus den Pariser Manuskripten verdeutlichte. Dennoch bilden alle drei Begriffe in ihrer Verhältnismäßigkeit das Kriterium im Hinblick auf die Entfremdung durch das Verhältnis der Arbeit zum Privateigentum, welche den Platz des ›Menschen‹ eingenommen hat.⁴⁶ Wie wird diese entscheidend wichtige Bezugsgröße der »Produktivtätigkeit« bei Marx begründet?

3.1.3 Begründung bei Marx

In diesem Abschnitt wird der Frage nachgegangen, ob der Begriff der Entfremdung bei Marx wohlbegründet ist. Es zeigt sich ein Begründungsproblem. Weiter unten wird die Frage nach der Begründung analog auf Castoriadis' Begriff der Entfremdung übertragen. Damit lässt sich zeigen, ob Castoriadis in derselben Weise an einer bestimmten Vorstellung des Menschen haften bleibt oder nicht. Dabei ist die Rezeption einer Arbeit, die dieses Problem behandelt, wesentlich, nämlich jene von Zoran Djindjić.⁴⁷ Djindjić stellt in seiner Arbeit die Frage nach der Begründung von Marx Gesellschaftstheorie. Die Frage nach der Begründung zielt auf die Erklärung bzw. normative Grundlage, die Marx im Hinblick auf zentrale Begriffe wie die Entfremdung liefert. Er bezieht sich insofern vor allem auf die Frühschriften von Marx. Dabei stellt er fest, dass ein wesentlicher Ausgangspunkt eine »implizite Anthropologie« darstellt.⁴⁸ So dürfte die Analyse der entfremdeten Arbeit gerade nicht bloß in ökonomischer Hinsicht gelesen werden, sondern muss, so Djindjić, umfassender mit Bezug auf diese Anthropologie verstanden werden: »die Voraussetzung dieser Strategie ist die Annahme, daß die ›bewußte gegenständliche Tätigkeit‹ mit der Selbstverwirklichung des Menschen identisch ist«⁴⁹. Die Frage ist also, ob und wie Marx diese vorausgesetzte Anthropologie bzw. das Gattungswesen des Menschen begründet. Die Antwort

44 Mézáros: Der Entfremdungsbegriff bei Marx, S. 183.

45 Ebd., S. 130.

46 Ebd., 135f.

47 Djindjić, Zoran: Marx' kritische Gesellschaftstheorie.

48 Ebd., S. 11.

49 Ebd., S. 11f.

sei vorausgeschickt: »Was aber in der Marxschen Kritik unbewiesen bleibt, ist die These, daß die Produktivität tatsächlich ›Gattungstätigkeit‹ ist, d.h. daß der Mensch als Gattungswesen sich hauptsächlich in der ›bewußten gegenständlichen Tätigkeit‹ realisiert.«⁵⁰ Ausgehend von der Behauptung von Marx, dass der Begriff der Entfremdung aus der Analyse der tatsächlichen Verhältnisse und Umstände der Arbeit im Kapitalismus gewonnen wurde, sucht Djindjić nach den Hintergründen. Dabei stellt er fest, dass Marx' Behauptung, dass unter den bürgerlichen Produktionsprozessen die Arbeit dem Arbeiter äußerlich sei, von einem Begriff des Wesens des Menschen ausgehen müsse.⁵¹ Dabei gelte es zu beachten, dass aus Sicht der Beschreibung der Verhältnisse die Arbeit im Kapitalismus als unfrei bezeichnet werden und man von Ausbeutung sprechen könne. Von Entfremdung als entfremdete Tätigkeit könne aber nur im Hinblick auf ein Wesen des Menschen gesprochen werden.⁵² Das Kriterium der Beurteilung bzw. Bewertung der Tätigkeit als entfremdete bedarf also eines Maßstabes, welchen das Gattungswesen liefere: »und insofern ist auch die entfremdete Arbeit kein ›Faktum‹«⁵³. Da nun Marx mit seinem vorausgesetzten Verständnis des Gattungswesens eine Kritik an den bestehenden Verhältnissen verbindet, so habe, schreibt Djindjić, diese Annahme konzeptuell größere Dringlichkeit, was ihre Begründung angehe, denn »[d]ie Differenz vom Wesen des Menschen und der bürgerlichen Realität ist die Hauptthese seiner Kritik«⁵⁴. Innerhalb der von Marx analysierten bürgerlichen Gesellschaft gebe es gerade keine andere Möglichkeit der Produktivität außer der Arbeit. Wenn aber diese Art der Arbeit alle Produktivität dominiere, sei auch die Verwirklichung des Gattungswesens bzw. des Gattungscharakters der Menschen damit unmöglich. Damit sind die prekären Arbeits- und allgemeiner Produktionsverhältnisse eingeholt. Wenn nun die Produk-

50 Djindjić: Marx' kritische Gesellschaftstheorie, S. 12.

51 Ebd., S. 19.

52 Dass auch die Nationalökonomien von einem biologistischen Menschenbild, dem klugen Nutzenmaximierer, ausgehen, erwähnt Djindjić entsprechend. Vgl. Djindjić: Marx' kritische Gesellschaftstheorie, S. 23-26; vgl. dazu auch Israel, Joachim: *Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1972, S. 86-102; allerdings verbleibt Israel bei der Bemerkung dieser normativen Voraussetzung und der Aufzählung ihrer Interpretationen. Außerdem fehlt bei Israel in der Aufzählung zur Differenz zwischen Mensch und Tier die sehr bekannte Unterscheidung der *Vorstellung und Planung*, die im Hinblick auf das Menschenbild und die Praxis aber entscheidend ist, vgl. S. 97f.

53 Djindjić: Marx' kritische Gesellschaftstheorie, S. 19.

54 Ebd., S. 22.

tivität als freie und bewusste Tätigkeit nicht verwirklicht werde, dann werde das Gattungsleben nicht verwirklicht. Der Mensch wird gerade nicht menschlich bzw. dem Anspruch seiner eigenen Gattung gerecht.⁵⁵ Da mit dieser Verwirklichung auch das Verhältnis unter den Menschen gestaltet würde, werde das Gattungsleben verhindert. Das wechselseitige Verhältnis der Menschen untereinander wird durch den verhinderten Vorgang der Selbstverwirklichung (als Produktivität), unmenschlich. Zentral sei dafür auch das Verständnis von Geschichte bei Marx: »Die Geschichte wird von Marx als ein Entstehungsprozess des Menschen gedeutet.«⁵⁶ Nur so sei verständlich, wie die Verhältnisse unter den Menschen als unmenschlich bezeichnet werden könnten. Nur wenn die Menschen in ihrer Geschichte sich als Menschen verwirklichen und nicht bestimmte Eigenschaften damit zum Ausdruck kommen, wird dies denkbar. Damit ist die Geschichtlichkeit die Bedingung der Verwirklichung der Gattung Mensch – allerdings könnte offen bleiben, ob diese Verwirklichung auch realisierbar ist oder eher als regulativ verstanden werden könnte. Die entscheidende Frage dazu ist, warum die Menschen immer schon oder immer noch in entfremdeten Verhältnissen von ihrem eigenen Gattungscharakter lebten.⁵⁷ Die Antwort darauf müsse von einer Einheit des Gattungswesens, die vorausgesetzt werde, und der geschichtlich tatsächlichen Existenz der Menschen ausgehen. Dies sei konzeptuell notwendig, da ansonsten der Begriff der Entfremdung keinen Sinn mehr mache. Entweder er entbehrte jeglicher Tatsache oder das Wesen ist absolut und jenseits jeglicher Verwirklichung. Wie also diese Einheit denken? Wie ist, anders gefragt, jede_r Einzelne Teil der Gattung? Antwort: Jedes Individuum wird in seinem Leben oder eben seiner Arbeit von der eigentlichen (möglichen) Produktivität entfernt und das heißt entfremdet, gerade darin, »daß die Arbeit dem Arbeiter *äußerlich* ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört«⁵⁸. Im Folgenden stellt Djindjić fest, dass die Ursache der Entfremdung in der »unentwickelten ›Produktivkraft« liege.⁵⁹ Das heißt auch, dass die Entfremdung, so Djindjić, sich erst unter den angemessenen gesellschaftlich-geschichtlichen Umständen aufheben lasse, also von Marx auf einer Stufe der Entwicklung als eine Stufe, die sich einstellen müsse, ergebe (»vor allem wegen der ökonomischen Not«⁶⁰): »Um ›wirklich‹ zu sein, muß das ›Gattungswesen‹ sich geschichtlich realisieren, geschichtlich sich entäußert ha-

55 Vgl. dazu Mészáros: Der Entfremdungsbegriff bei Marx, S. 183.

56 Djindjić: Marx' kritische Gesellschaftstheorie, S. 27.

57 Ebd., S. 28.

58 Marx: Pariser Manuskripte, S. 60. [Herv. i.O.]

59 Djindjić: Marx' kritische Gesellschaftstheorie, S. 29.

60 Ebd.

ben.«⁶¹ Daran anschließend geht Djindjić auf die Probleme und Widersprüche bei Marx ein. Ein wesentliches Problem ist, dass Marx keine Begründung für den Begriff des Gattungswesens des Menschen liefere.⁶² Dabei zeige sich auch, dass es überhaupt nicht so klar sei, was überhaupt mit der freien bewussten Tätigkeit gemeint sei. Da diese nicht dasselbe wie Arbeit sei, und da Marx darauf nicht eingehe, könne man nicht so leicht sagen, in »welchem *konkreten* Verhältnis die ›Gattungstätigkeit‹ zu verschiedenen [sic; nc] empirischen Lebenstätigkeiten des Menschen [stehe]«⁶³. Djindjić betont in der Folge, dass Marx von diesem Gattungscharakter ausgehend den Charakter der Arbeit als entfremdete definiere, ohne mögliche Bedeutungen der gleichen Arbeit in unterschiedlichen konkreten Gesellschaften zu beachten.

Man kann zusammenfassend festhalten, dass Djindjić aufzeigt, dass Marx den Begriff des Gattungscharakters des Menschen nicht begründet und damit der Begriff der Entfremdung problematisch wird. Marx müsse den Gattungscharakter »dogmatisch«⁶⁴ setzen, da er von einer Geschichte mit einer bestimmten Entwicklungstendenz ausgehe, die entsprechend dieses Gattungsbegriffs seine Verwirklichung und Aufhebung zum Ziel habe. Das Vorgehen von Djindjić wird sich insofern also produktiv erweisen, als – das ist die Annahme – auch Castoriadis zeigen muss, inwiefern der Begriff der Autonomie begründet ist und somit normative Geltung entfaltet. Es wird sich zeigen, ob mit der von Castoriadis vorausgesetzten und erwähnten Grundbedeutung der Entfremdung sein Verständnis der Autonomie zusammenstimmt, seine Konzeption insgesamt kohärent ist. Es muss also gezeigt werden, ob Castoriadis mit seinem Begriff der Autonomie bzw. Heteronomie auf eine normative Grundlage referiert, ähnlich wie sie hier im Sinne der Begründungsproblematik bei Marx beschrieben wurde. Wenn dies der Fall ist, müsste gezeigt werden, welche Bedingungen, ausgesprochen oder nicht, Castoriadis normativ leiten, was im letzten Teil dieses Kapitels untersucht wird.

3.1.4 Begründung bei Castoriadis

Im Folgenden Abschnitt wird auf die Frage eingegangen, ob und wie Castoriadis in analoger Weise ein Begründungsproblem hat. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Begriff der Entfremdung und jenem des Imaginären

61 Ebd., S. 30.

62 Ebd., S. 33.

63 Ebd., S. 34. [Herv. i.O.]

64 Ebd., S. 33.

wird zuerst den Weg dahin weisen und erörtert werden müssen und soll entsprechend die Begründungsprobleme bei Castoriadis eröffnen. Die Parallele zwischen den Begriffen wird von Castoriadis im Abschnitt *Die Entfremdung und das Imaginäre*⁶⁵ seiner *Gesellschaft als imaginäre Institution* beschrieben, wo er gegenüber Marx kritisch Stellung bezieht:

»Vor allem aber verkennt diese Auffassung völlig die Rolle des Imaginären, in dem sowohl die Entfremdung als auch die Schöpfung alles Neuen in der Geschichte wurzelt. Denn die Schöpfung setzt – genau wie die Entfremdung – die Fähigkeit voraus, sich etwas vorzustellen, das nicht ist, das weder in der Wahrnehmung noch in den Symbolketten des bereits konstituierten rationalen Denkens vorliegt.«⁶⁶

Es gilt zu beachten, dass Castoriadis an dieser Stelle *seinen* Begriff der Entfremdung benutzt, der von einer Diskrepanz zwischen Gesellschaft und Institution ausgeht. Dann gilt es zu fragen, welche Bedeutung dem Imaginären als Bedingung der Entfremdung zukommt. Entfremdung kann es im Sinne von Castoriadis nur geben, wenn die radikale Imagination, allgemeiner das radikal Imaginäre, vorausgeht und Institutionen als von Menschen für ihr Zusammenleben wichtige Einrichtungen angenommen werden. Castoriadis liefert an dieser Stelle seines Hauptwerkes einen wichtigen Zusammenhang zwischen seinem Begriff der Entfremdung und jenem von Marx, wenn er sich zitierend auf das Kapital bezieht:⁶⁷

»Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht.«⁶⁸ Castoriadis lehnt es ab von einer möglichen Stufe der Aufhebung der Entfremdung zu sprechen, da er von der Herrschaft eines Imaginären ausgeht, die nicht durch rationale und technologische Errungenschaften überwunden werden könnte.⁶⁹ Er unterstellt Marx an dieser Stelle eben jene Auffassung, die zum Ausdruck bringe, dass Entfremdung als Mangel aufgehoben werden müsse – angesichts eines angenommenen Gattungswesens. Dies könne aufgrund der falschen ökonomischen Analysen und der falschen Geschichtsauffas-

65 Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 226.

66 Ebd., S. 228f.

67 Ebd., S. 227.

68 Marx / Engels: *Werke*, Bd. 23, S. 94.

69 Es ist gerade umgekehrt bei Castoriadis, dass *legein* und *teukein* sich auf ein radikal Imaginäres als Bedingung beziehen. Vgl. Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Abs. V.

sung von Marx nicht erreicht werden.⁷⁰ Die Alternative, die Castoriadis also geltend macht, ist aber nicht, dass die Entfremdung von Marx falsch begriffen wurde, sondern dass er diese falsch begründete. Darauf deutet er, wenn er schreibt: »Denn die Schöpfung setzt – genau wie die Entfremdung – die Fähigkeit voraus, sich etwas vorzustellen, das nicht ist [...].«⁷¹ Daran anschließend verteidigt Castoriadis seine Auffassung des Imaginären als Bedingung der Gesellschaften sich eine bestimmte Institution zu geben.

»Der Mensch kann nur existieren, wenn er sich jeweils als ein Ensemble von Bedürfnissen und entsprechenden Gegenständen definiert, aber diese Definition stets wieder überschreitet. [...] Der Mensch überschreitet seine Definitionen stets wieder, weil er sie selbst *schafft*, indem er etwas schafft und damit auch *sich selbst* erschafft; [...].«⁷²

Castoriadis behauptet also, dass, im Gegensatz zu den von ihm referierten Marxisten und insofern auch gegenüber Marx selbst, sein Begriff des Imaginären keinen Mangel des Menschen bezeichne, sondern gewissermaßen die Bedingung dessen, was dann im Gesellschaftlich-Geschichtlichen zu dem wird, was die Menschen jeweils *sind*.⁷³ Getreu seiner Aussage, dass etwas vorgestellt werde – an dieser Stelle das Bild des Menschen – das noch nicht ist. Ist es damit angezeigt, das Imaginäre als eine transzendente Bedingung zu verstehen? Im Gegensatz zu Marx, der in der Produktivität ein entscheidendes Vermögen der Menschen ausmacht, behauptet Castoriadis, dass die Menschen eine Fähigkeit hätten, etwas zu schaffen oder aus einem unversiegbaren Quell zu schöpfen, welchen er das radikal Imaginäre nennt. Die berechtigte Frage, die sich nun stellt, ist, weshalb es in der Geschichte der Menschen nur in kurzen Zeitabschnitten zu einer im Sinne von Castoriadis entsprechenden Verwirklichung autono-

70 Der Vorwurf von Sommer / Wolf, dass diese Interpretation von Castoriadis falsch sei, bezieht sich, was die Geschichtsinterpretation betrifft, darauf, dass Marx den Verlauf der Geschichte nicht als deterministisch, also entsprechend unabänderlicher Gesetze ablaufend, interpretiert habe. Es gehe im Gegenteil darum, dass diesen ökonomischen Gesetzen ein naturwüchsiger Charakter zukommt, der von Menschen gemacht, aber den Menschen nicht als dieser bewusst sei und deshalb als eine Art Naturgesetz erscheine. Vgl. Sommer / Wolf: Imaginäre Bedeutungen und historische Schranken der Erkenntnis, S. 26f.

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

72 Ebd., S. 233. [Herv. i.O.]

73 Vgl. Abs. 2.2.1.

mer Gesellschaften gekommen ist?⁷⁴ Da er mit seinem Verständnis von Autonomie implizit voraussetzt, dass Heteronomie etwas schlechtes sei, also die Lösung bestimmter Institutionen von einer Gesellschaft, die sie ursprünglich setzte, als solche aber nicht mehr durchschaute, müsste Castoriadis auch angeben, warum dies so sein soll. Als Grund kann er nur von gesellschaftlich-geschichtlichen Umständen ausgehen. Die Diskrepanz zwischen Gesellschaft und Institutionen hat mit der Verfügungsgewalt der Gesellschaft über die Gestaltung der Institutionen zu tun. Diese Verfügungsgewalt – das ist der entscheidende Punkt – bezieht sich auf die Vorstellung bei Castoriadis, dass dem radikal Imaginären nicht nur eine Bedeutung als transzendente Bestimmung zukommt, sondern auch eine normative Bedeutung. Diese verdeutlicht sich, wenn das radikal Imaginäre einer sich ständig institutierenden Gesellschaft, einer Gesellschaft, die ihre Institutionen ständig verändern kann, entspricht. Wenn er aber über das radikal Imaginäre, als Bedingung der Möglichkeit Gesellschaften deskriptiv zu verstehen, hinausgeht, dann wird der Begriff normativ und entsprechend kritisierbar. Die entsprechende Frage lautet also, was denn das Kriterium sei, zu entscheiden, ob eine Gesellschaft entfremdet sei. Die Antwort lautet bei Castoriadis: Sobald sie die Institutionen, die sie ursprünglich für sich erfunden hatte, nicht mehr in ihrer Verfügungsgewalt hat und das heißt umgestalten kann. Die daran anschließende Frage muss lauten, wer denn entscheidet, wann eine Gesellschaft nicht mehr autonom, sondern heteronom beherrscht werde. Oder umgekehrt, wann eine Gesellschaft als autonom zu gelten habe. Autonom sei eine Gesellschaft dann, wenn sie ihre Institutionen bspw. basisdemokratisch einsetze bzw. einrichte und jederzeit ändern könne. Wir haben also zwei relevante Punkte zu beachten: erstens, dass die Einrichtung gleichgestellt geschehen sollte und frei, zweitens, dass die Einrichtung jederzeit änderbar ist. Der erste Punkt bedarf einer Erläuterung, um den Begriff der Anerkennung, so die Annahme, einzuführen. Die zweite kann mit Verweis auf diese Anerkennung und die Art und Weise wie Castoriadis das radikal Imaginäre versteht, kurz erläutert werden.

Das radikal Imaginäre wurde als Begriff eingeführt, welcher zwei Seiten umfasst, einerseits die der Psyche zukommende radikale Imagination, andererseits die institutierende Gesellschaft bzw. das Gesellschaftlich-Geschichtliche. Beide werden von Castoriadis als Vorstellungsstrom bzw. Magma beschrieben, letzteres verweist auf das ständige Fließen der gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen. Da Castoriadis nicht meinen kann, dass eine autonome Gesellschaft wieder in die Entfremdung wenigstens unmittelbar gerät, muss er annehmen, dass das, was er die institutierende Gesellschaft nennt, soweit organisiert ist, dass sie

74 Analog zu Marx, siehe Djindjić: Marx' kritische Gesellschaftstheorie, S. 28.

als Kollektiv in der Geschichte die von ihr institutionell beabsichtigten gesellschaftlichen imaginären Bedeutungssetzungen beherrscht. Kohärent mit einem autonomen Entwurf beherrscht sie sich aber nur, wenn sie als Ausdruck sozialer Praxis offen bleibt für ständige Veränderung. Dies verweist zugleich auf das, was Psyche bei Castoriadis bedeutet, nämlich einen ständigen Strom von Vorstellungen / Intentionen / Affekten, die durch Institutionen und entsprechend gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen mit der Gesellschaft vermittelt werden.

Der Begriff der Heteronomie im Rahmen des Imaginären verweist auf den politischen Begriff der Autonomie. Letzterer bedeutet nicht nur Selbstgesetzgebung. Er ist konzeptuell mit dem radikalen Imaginären verknüpft. Das, was Castoriadis unter Autonomie versteht, wird erst verständlich, wenn die implizite Bedeutung des Imaginären zur Geltung kommt. Diese verweist auf das ständige Fließen, den Vorstellungsstrom genauso wie das Magma gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen in der Gesellschaft-Geschichte. Wenn nur Autonomie diesem Strömen entspricht, die angenommene Organisationsweise der Menschen angemessen aufnimmt, kommt dieser Bedingung zugleich eine normative Bedeutung zu.

Wir haben also zwei Bedeutungen worauf Autonomie bei Castoriadis verweist: Entfremdung ist nur unter bestimmten Bedingungen aufzuheben: Die Menschen leben in einer Gesellschaft, in der die Institutionen ständig verfügbar sind. Sie sollen ständig verfügbar bleiben, da dies der Anlage des offenen Strömens durch das radikal Imaginäre entspricht und nur so in Anbetracht dieser Anlage die volle Freiheit der anderen erreichbar ist. Freiheit, das wird im Folgenden erläutert werden müssen, ist erst durch wechselseitige Anerkennung für alle erreicht. Diese Entsprechung, die in der Anlage des radikal Imaginären gesetzt wird, ist der Ursprung und die Bedingung für die Aufhebung der Entfremdung. Diese Anlage ist als anthropologische Konstante vorausgesetzt. Den einzigen Grund, den Castoriadis angibt, warum diese Konstante sein soll, ist, dass anders Gesellschaft-Geschichte nicht erklärt werden könne.

Im Folgenden wird der Faden nochmals im Hinblick auf den Begriff der Anerkennung, wie er in den grundlegenden Annahmen bei Castoriadis steckt, aufgenommen werden. Damit dies deutlich wird, muss der Aspekt der Autonomie als Norm betrachtet werden. Geht man vom radikal Imaginären als einer anthropologischen Konstante soweit aus, dass sie eine transzendente Eigenschaft beschreibt, die nicht wiederum definitorisch wirkt, kann Castoriadis' Konzept soweit produktiv sein, als die Geschichte der verschiedenen Gesellschaften als eine Geschichte der verschiedenen Vorstellungen (als gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen) und ihrer Verwirklichung, also Praxis, gelesen wird: »Ohne Kategorie des Imaginären ist die bisherige und gegenwärtige Geschichte der Mensch-

heit nicht zu begreifen.«⁷⁵ Castoriadis geht aber weiter: Er behauptet, dass aus dieser Eigenschaft auch ein Anspruch an die Gestaltung einer bestimmten Gesellschaft, die anzustreben sei, formuliert wird. Er behauptet mehr oder weniger explizit, dass das Imaginäre als Schaffenskraft mit einem *freien* Schaffen verbunden sein sollte, dass sich ständig verwirklichen wolle.⁷⁶ Nur deshalb ist es plausibel, dass er von der Autonomie als Selbstherrschaft oder in anderer Formulierung von der *autogestion* ausgeht. Damit ist eine weitere Implikation herausgearbeitet: Castoriadis' Verständnis der Freiheit, die dort ihren Ausgangspunkt habe, wo der andere frei sei. Jede und jeder ist insofern qua ihrer / seiner Fähigkeit sich (etwas) vorzustellen, frei die Welt zu gestalten. Dies wechselseitig anerkennend, muss Castoriadis Autonomie verlangen. Im Abschnitt zur Autonomie als Norm, wird dies nochmals aufgegriffen werden müssen.

Inwiefern ist dieses Verständnis noch unterschieden von der Marx'schen Version des weiter oben problematisierten Gattungscharakters der Menschen, der lautete, frei und bewusst tätig zu sein? Es stellen sich zwei Fragen, die zur gleichen Problematisierung führen. Wenn es einen Zusammenhang gibt, stellt sich erstens die Frage, ob Castoriadis (ähnlich wie Marx) damit ein Begründungsproblem hat, und wenn ja in welcher Form. Wenn es keinen Zusammenhang gibt, stellt sich dennoch die Frage, ob Castoriadis damit zeigen müsste, warum Autonomie als Norm eingesetzt werden sollte. Zunächst aber: Gibt es abgesehen von analogen Begründungsproblemen auch inhaltliche Bezugspunkte zwischen Marx und Castoriadis?

Die Schwierigkeit, die sich bei einem solchen Vergleich einstellt, ist, wie dies bereits Djindjić bemerkte, was genau diese freie und bewusste Tätigkeit bei Marx bedeuten sollte.⁷⁷ Wenn keine vergangene Gesellschaft jemals dem Anspruch einer aufgehobenen Tätigkeit jenseits der Arbeit (und das heißt immer schon entfremdeten Arbeit) gerecht wurde, die jedem Einzelnen ermöglichte zu tun und zu lassen was er wollte, wie kann diese dann genauer umschrieben werden? Marx liefert selbst Hinweise dazu. Djindjić wird also Marx nicht ganz gerecht. Eine entsprechende Gesellschaft sei beispielsweise, so Marx, wenn sie »als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewusster planmäßiger Kontrolle steht«⁷⁸. Es ist umgekehrt der aus den ungerechten Umständen abgeleitete Anspruch, Freiheit gemeinsam zu verwirklichen und zwar auf der Ebe-

75 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 274.

76 Es stimmt insofern nur bedingt, wenn Castoriadis behauptet, dass Schöpfung keinerlei wertenden Gehalt habe. Vgl. Castoriadis: Philosophie, Demokratie, Poesis, S. 183.

77 Djindjić: Marx' kritische Gesellschaftstheorie, S. 34.

78 Marx / Engels: Werke, Bd. 23, S. 94.

ne der realen Basis, wo rationale und das heißt entsprechend bewusste Planung grundlegend sind. Damit ist zwar die Kritik nicht eingeholt, warum gerade die freie und bewusste Tätigkeit das Gattungswesen ausmachen sollte. Aber es ist deutlicher, was Marx damit meinte. Diesem Sinn entspricht Castoriadis in seiner frühen Schrift *Über den Inhalt des Sozialismus*⁷⁹. Die sehr bekannte Bemerkung aus der *Deutschen Ideologie* von Marx bringt das nochmals auf den Punkt:

»Und endlich bietet uns die Teilung der Arbeit gleich das erste Beispiel davon dar, daß, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht. Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden. Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung, und eben aus diesem Widerspruch des besondern und gemeinschaftlichen Interesses nimmt das gemeinschaftliche Interesse als *Staat* eine selbständige Gestaltung, getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen, an, und zugleich als illusorische Gemeinschaftlichkeit, aber stets auf der realen Basis der in jedem Familien- und Stamm-Konglomerat vorhandenen Bänder, wie Fleisch und Blut, Sprache, Teilung der Arbeit im größeren Maßstabe und sonstigen Interessen – und besonders, wie wir später entwickeln werden, der durch die Teilung der Arbeit bereits bedingten Klassen,

79 Vgl. Castoriadis: Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft. Er bestätigt deren Bedeutung im späteren *Fait et à faire* bzw. *Getan und zu tun* nochmals, wenn er schreibt, dass wesentliche Punkte des Programms, das er damals beschrieb, auch noch während der Niederschrift von »Getan und zu tun« Geltung habe. Ein Aspekt sei insofern allerdings veraltet: dem Proletariat komme keine »privilegierte Rolle« mehr zu. Vgl. Castoriadis: Philosophie, Demokratie, Poesis, S. 253.

die in jedem derartigen Menschenhaufen sich absondern und von denen eine alle andern beherrscht.«⁸⁰

Wir haben mit dem erweiterten Zitat einen entscheidenden Bezugspunkt zwischen Marx und Castoriadis gewonnen. Marx verdeutlicht an dieser Stelle, dass das Festschreiben auf eine Tätigkeit eine der Hauptursachen bezeichne, wodurch die Verwirklichung des Einzelnen vom Interesse einer herrschenden Gemeinschaft und das heißt natürlich einer herrschenden Klasse verhindert wird. Noch mehr: Gerade aus diesem Widerspruch ergebe sich Fremdherrschaft, wenn der Staat ein Interesse vertrete, das nicht mehr dem Einzelinteresse und insofern dem gemeinschaftlichen Interesse entspreche. Damit ist der Begriff der Heteronomie, wie ihn Castoriadis benutzt, eingeholt, wenn auch nicht genau deckungsgleich in der Bedeutung. An dieser Stelle bezeichnen Marx und Engels eine Folge aus der Entfremdung. Castoriadis behauptete zwar auch in diesem Sinne eine Entfremdung, aber als Folge der Loslösung zwischen freier Gestaltung und festgesetzter Institution. Die freie und bewusste Tätigkeit ist nicht verwirklicht. Erst aus dieser Unterscheidung zwischen Einzelinteresse und gemeinschaftlichem Interesse ergibt sich, dass eine herrschende Klasse und damit der Staat den beherrschten Einzelnen bestimmte Tätigkeiten mittel- oder unmittelbar vorschreibe. Will man umgekehrt dem freien und bewussten Tätigsein des Einzelnen gerecht werden, muss das gemeinschaftliche Interesse soweit mit dem Gesamtinteresse vermittelt werden, dass das Überleben einer Gesellschaft gesichert ist, und zwar so, dass trotzdem jeder Einzelne tun und lassen kann, was er will. Soweit Marx.

Castoriadis ersetzt diese Heteronomie, wenn auch nicht in jeder Hinsicht. Während Marx von der Entfremdung als Phänomen durch entsprechend bürgerliche Produktionsverhältnisse spricht, geht Castoriadis von ihr aufgrund der Loslösung der institutionellen Herrschaft gegenüber der Gesellschaft aus. Die beiden Konzepte überschneiden sich dort, wo es um die Verhinderung der freien Gestaltung der eigenen Tätigkeit, im weiteren Sinne Autonomie, geht, und damit beim Begriff der Praxis. Während Marx sich mit der Entfremdung auf einen Gattungscharakter, auch bloß geschichtlich, bezieht, beschreibt Castoriadis diese Begriffe ohne einen solchen Bezug: Freiheit ist die verwirklichte wechselseitige Anerkennung. Sie formuliert die Bedingung für die eigene Freiheit als Möglichkeit. Bewusstsein ist die Einsicht, dass Institutionen selbstgeschöpft sind. Die Bezugnahme von Castoriadis ist aber nur scheinbar nicht ontologisch. Sein Verständnis von Freiheit und Bewusstsein ist nur in Bezug auf sein Konzept des Imaginären zu verstehen. Damit wird allerdings wiederum ein Gattungscharakter

80 Marx / Engels: Werke, Bd. 3, S. 33. [Herv. i.O.]

deutlich: Castoriadis setzt im Unterschied zu Marx das radikal Imaginäre voraus. Dieses freie phantastische Schaffen und Erschaffen von Bedeutungen, die die Welt ordnen, ist aber nicht weiter begründet. Warum genau diese Fähigkeit so grundlegend sein soll, kann gar nicht weiter erklärt werden. Es ist – so Castoriadis – einfach die Voraussetzung, dass wir uns etwas vorstellen können. Sie muss gemacht werden, um die Geschichte und ihre Gesellschaften begreifen zu können. Das radikal Imaginäre ist insofern transzendental.

Im Weiteren wird zu zeigen sein, ob bzw. inwiefern die Voraussetzung des radikal Imaginären einen normativen Gehalt hat, womit auch nochmals der Begriff der Freiheit aufgenommen wird. Obwohl man es als bloßes Transzendental annehmen kann, kommt Castoriadis, sobald er von Autonomie spricht, nicht umhin, letztere darüber hinaus auch normativ zu gebrauchen.

3.2 AUTONOMIE ALS NORM

Wie ist Autonomie überhaupt möglich, wenn Castoriadis schreibt: »Unter dem Druck des ›Diskurses des anderen‹ wird individuelle Autonomie nahezu unmöglich, zumindest sind ihr enge Grenzen gezogen«⁸¹? Damit muss auf die Frage nach der Subjekt-Werdung zurückgekommen werden. Wenn Subjekt-Sein bei Castoriadis bedeutet, dass dieses Subjekt selbst erst durch die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen, die in die ursprüngliche Monade der Psyche einfließen, zustande kommt, inwiefern kann dieses Subjekt autonom sein oder werden? Castoriadis gibt eine nur scheinbar widersprüchliche Antwort. Das Subjekt ist gesellschaftlich und geschichtlich bestimmt. Es kann sich seiner kontingenten Existenzbedingungen bewusst werden.⁸² Es begreift dadurch zugleich die Möglichkeiten, die sich eröffnen, andere imaginäre Bedeutungen zu setzen, anders gesagt die Gesellschaft und ihre Institutionen zu verändern.⁸³ Nun schweifen diese Möglichkeiten für Castoriadis mit dieser Erkenntnis nicht im leeren Raum umher, sondern sind durch die Gesellschaft-Geschichte vermittelt. Die Bedingung der Möglichkeit ist das radikal Imaginäre bzw. die radikale Imagination. Autonomes Subjekt zu sein bedeutet insofern, sich seiner historischen Bedingtheit bewusst zu sein und im Sinne von Castoriadis revolutionäre Entwürfe zu

81 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 185.

82 Castoriadis bezieht sich insofern immer wieder gern auf die Entstehung der antiken demokratischen polis und der Philosophie. Vgl. Castoriadis: Philosophie, Demokratie, Poesis, S. 17-68.

83 Vgl. dazu Abs. 2.2.1 und 2.3.

schmieden, als auch diese Entwürfe auf das Ziel einer autonomen Gesellschaft zu richten. Aber warum sollte das Ziel eine autonome Gesellschaft sein? Anders formuliert: Wieso sollte das Ziel Autonomie sein? Um darauf eine Antwort geben zu können, folge man zuerst den Konfessionen von Castoriadis im Abschnitt über die *Subjektive Wurzel des revolutionären Entwurfs*⁸⁴. Castoriadis gibt darin zu, dass alles, was er dazu schreibe, bloß subjektiv sei. Das ist allerdings eine Untertreibung. Dennoch geben seine Ausführungen Aufschluss über einen Anknüpfungspunkt, der entscheidend sein wird. Am Anfang steht: »Ich habe den Wunsch und ich fühle das Bedürfnis, in einer *anderen* Gesellschaft zu leben als der, die mich gegenwärtig umgibt.«⁸⁵ Dieser Wunsch ist aber nur scheinbar bloße Idiosynkrasie. Das wird deutlich, wenn Castoriadis seine Erwartungen aufzählt. Die instituierte Gesellschaft und ihre Organisation sei für ihn wie für alle anderen unzugänglich, die gerne Einfluss nehmen wollten. Er will *mitentscheiden* können.⁸⁶ Noch deutlicher: »Das Gesetz soll mir nicht einfach vorgegeben werden, ich will es mir zugleich selbst geben.«⁸⁷ Und insofern: »was ich will, ist die Macht aller«⁸⁸. Zweitens verlange er, dass »vor allem« seine Arbeit einen Sinn habe (wozu und wie).⁸⁹ Drittens möchte er, dass gesellschaftliche Vorgänge transparent seien (»Umfang und Qualität der verbreiteten Information überprüfen können«⁹⁰). Er will – viertens – den anderen als gleichen und »vollkommen verschiedenen Wesen« gegenüber treten können (und nicht als Ziffer oder Konkurrent).⁹¹ Damit hängt der bereits erwähnte Begriff der Freiheit des oder der anderen zusammen, die wiederum Bedingung für die eigene Freiheit sei. In ähnlicher Weise formuliert: »Die Anerkennung des anderen hat für mich nur Wert, soweit ich ihn selber anerkenne.«⁹² Man kann diese vier Punkte auf drei reduzieren, wenn die Transparenz und Information auf die politische Mitentscheidung bezogen wird, was naheliegt, da dies nur insofern tatsächliche Relevanz hat. Folgende drei Punkte bleiben:

84 Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 155-161.

85 Ebd., S. 156. [Herv. i.O.]

86 Ebd., S. 157f.

87 Ebd., S. 160.

88 Ebd.

89 Ebd., S. 157.

90 Ebd., S. 157.

91 Ebd., S. 157f.

92 Ebd., S. 160.

1. Autonomie als Selbstgesetzgebung (Selbstbestimmung)
2. Arbeit, als selbstbestimmte und gemeinsame Tätigkeit
3. Freiheit und Anerkennung (oder: die wechselseitige Anerkennung als Bedingung von Autonomie)

Auf die ersten beiden Punkte wurde verschiedentlich eingegangen.⁹³ Hier soll vor allem der dritte Punkt der Freiheit und Anerkennung aufgenommen werden – wobei auf die beiden anderen Aspekte wenigstens indirekt eingegangen wird. Es drängt sich die Vermutung auf, dass an dieser Stelle die normative Grundlage für die Autonomie als gesellschaftliches Ziel formuliert wird. Es wird zu erweisen sein, inwiefern dies der Fall ist.

Freiheit hat keinen Sinn – wenigstens keinen unmittelbaren. Wer von Freiheit spricht, der spricht – müsste man nicht erst mit Castoriadis zugeben – schon immer aus einer Epoche heraus. Was Castoriadis also nicht meinen kann, wenn er von der Bedeutsamkeit der Freiheit spricht, ist, dass sie eine der Geschichte jenseitige Bedeutung habe. Dennoch ist Freiheit nicht einfach bedeutungslos, was die gesellschaftlich-geschichtliche Dimension betrifft. Castoriadis nähert sich ihr durch einen dezidierten Anspruch der Aufklärung: dem Erkannten ist beizukommen. Die gesellschaftlichen Verhältnisse sind in ihren imaginären Bedeutungen entlarvt und veränderbar: »Unser Projekt einer Aufklärung vergangener Formen menschlicher Existenz gewinnt seinen vollen Sinn erst als Teil eines Projekts der Aufklärung unserer eigenen Existenz, die ihrerseits von unserem aktuellen *Handeln* nicht zu trennen ist.«⁹⁴ Natürlich können die instituierten imaginären Bedeutungen der Gesellschaft nur in bzw. aus derselben Gesellschaft entlarvt werden (Verstehen im Rahmen unserer »eigenen Formen des Imaginären«⁹⁵). Aber in dieser »Aufklärung unserer eigenen Existenz« wird nicht nur die eigene Geschichte und Gesellschaft verstehbar, sie wird zugleich veränderbar.

»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.«⁹⁶

93 *Autonomie*, vgl. v.a. Abs. 2.3; *Arbeit*, vgl. v.a. Abs. 3.1.

94 Ebd., S. 282. [Herv. i.O.]

95 Ebd., S. 281.

96 Ebd. [Herv. i.O.]

Nun stellt sich die Frage, wohin der Weg der Veränderung gehen soll. Wie ist zu bestimmen, was nicht bloß aus der gegenwärtigen Situation zu bestimmen ist? Es muss darüber hinaus in diesem Begreifen der Umstände eine praktische Dimension liegen, wie sie Castoriadis andeutet. Nur, woraufhin deutet diese Dimension? Es ist insofern hilfreich nicht nach einem Sinn zu suchen, sondern ein Verhältnis hervorzuheben, das diesem Sinn vorausgeht. Die theoretische Aufklärung der Welt nährt ihren Anspruch nicht nur hin zu einem Ziel, das bei Castoriadis Autonomie lautet, sondern auch von diesem aus. Das scheint nur vordergründig ein Zirkel zu sein. Dieses Ziel ist eine bestimmte Freiheit, eine mittelbare. Erst jetzt gewinnt die Formulierung »Ich möchte, daß der andere frei ist, denn meine Freiheit *beginnt* dort, wo die Freiheit des anderen *beginnt*«⁹⁷ ihren vollen Sinn. Sie bezeichnet ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis. Dieses Bedingungsverhältnis ist die Grundlage, der Kern, des Castoriadis'schen Anspruchs seiner Autonomie. Autonomie ist kein Selbstzweck, sondern sie erfüllt und kann ihren Sinn nur erfüllen als Zweck für jemanden, was aber eine noch ungenaue Formulierung darstellt. Erst durch den anderen, erst durch das Gegenüber gewinnt Freiheit Sinn. Sie nimmt ihren Ausgang in diesem wechselseitigen Verhältnis von Subjekten. Entgegen dem landläufigen Verständnis, dass andere meiner Freiheit Abbruch tun können oder sie mindestens beschränken, kehrt Castoriadis dies um. Freiheit hat nur dann und genau dann Sinn, wenn andere diese mittragen. Was aber heißt diese wechselseitig bedingte Freiheit als Bedingung der Möglichkeit einer autonomen Gesellschaft? Wir können jetzt genauer antworten, welchen normativen Anspruch Castoriadis formuliert. Er formuliert als Bedingung der Möglichkeit individueller Freiheit die *Anerkennung* des anderen. Indem dies wechselseitig die Ermöglichungsbedingung überhaupt von Autonomie ist, wird Anerkennung grundlegend. In welcher Weise geht aber Castoriadis überhaupt auf Anerkennung als wechselseitiges Verhältnis ein? Da die grundlegenden menschlichen Beziehungen durch die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen reguliert werden, kann es sich nicht um ein unmittelbares Verhältnis handeln. Wie soll dies nicht in einem Zirkel oder Selbstwiderspruch enden?⁹⁸

Weiter oben wurde auf die Subjektgenese eingegangen. Es muss erneut darauf zurückgekommen werden, um die Anerkennung als wechselseitiges Verhältnis zu begründen.⁹⁹ Es wurde festgestellt, dass Castoriadis das ursprüngliche

97 Ebd., S. 158. [Herv. i.O.]

98 Dews, Peter: »Imagination and the Symbolic: Castoriadis and Lacan«, in: *Constellations* 9.4 (2002), S. 516-521, hier S. 520.

99 Vgl. Abs. 2.2.1.

Aufbrechen der psychischen Monade mit der Vergesellschaftung identifiziert. Nun bedeutet dieses Aufbrechen und das Einfließen der gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen nicht nur eine Subjektgenese – es bedeutet, man kann insofern Reitter in seiner Interpretation folgen – dass diese Genese nur durch die Bezugsperson oder Bezugspersonen, andere als Außen, begriffen wird bzw. werden. Erst die anderen bedeuteten dem Kind, »daß die Objekte des Begehrens in der öffentlichen Welt Dinge mit Bedeutung und gesellschaftliche Individuen sind.«¹⁰⁰ Das heißt, dass es sich insofern um eine Proto-Setzung handelt, die nicht von den jeweils gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen abhängig ist, sondern überhaupt als Ermöglichungsbedingung betrachtet werden muss. Diese Proto-Setzung ist gemäß Reitter nur durch andere Subjekte möglich.¹⁰¹ Damit kommt aber der Begegnung, der intersubjektiven Beziehung vor der Institutionalisierung von imaginären Bedeutungen eine besondere Rolle zu. Erst wenn die Psyche das Außen ›Sein‹ lässt, und der Vorstellungstrom sich in einem grundlegenden Sinn zu ordnen beginnt, wird die gesellschaftliche Institution von Bedeutungen überhaupt möglich. Es bedarf also einer Begegnung als Anerkennung, wenn auch noch nicht als Anerkennung Gleichgestellter, sondern als zwischenmenschlicher Verbindung.¹⁰² Wenn aber diese Setzung vorausgesetzt und bedeutsam für das Verständnis des Begriffs der Autonomie ist, hat dieser nicht eine genuin normative Bedeutung wie dies Dews annimmt, wenn er schreibt: »[O]ne could also raise the obvious normative question: if both autonomy and unlimited mastery are imaginary significations, why should one be preferred to the other?«¹⁰³ Es muss bedacht werden, das vernachlässigt Dews, dass Castoriadis dem radikal Imaginären vor allem eine transzendente Bedeutung zuspricht. Letztere ist aber, wie eben festgestellt wurde, keine bloße Setzung einer aktual imaginären Bedeutung unter anderen, sondern ihr kommt ein Primat zu, auf das sich Castoriadis konzeptuell berufen muss. Dieses Primat liegt, so die Annahme, in der Subjektgenese, die zugleich eine Genese der Intersubjektivität bedeutet

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

101 Castoriadis spricht insofern im Zusammenhang mit der Erziehung von Menschwerdung: »Ziel der Pädagogik ist – und ich spreche hier natürlich von einem normativen Standpunkt aus –, dem Neugeborenen, diesem *hopeful* und *dreadful monster*, dabei zu helfen, ein menschliches Wesen zu werden. Mit anderen Worten, die *paideia* ist bestrebt, dieses Bündel aus Triebimpulsen und Phantasien zu einem *anthropos* zu machen.« Castoriadis: Psychische Monade und autonomes Subjekt, S. 117f. [Herv. i.O.]

102 Zur Bedeutung des Begriffs bei Honneth: vgl. Kap. 4.

103 Dews, Peter: Imagination and the Symbolic, S. 520.

und auf eine Anerkennung zurückgeht, die erst die Trennung von Individuum und Gesellschaft sinnfällig macht.

Inwiefern sollte der Begriff Autonomie auf die Anerkennung des anderen zurückgehen? Was heißt es, dass Autonomie darauf zurückgehend keine ›spätere‹ gesellschaftliche imaginäre Bedeutung darstellt, sondern um eine auf die Subjektgenese gründende Struktur menschlicher Wechselseitigkeit? Wie hängt dies wiederum mit dem tatsächlich normativen Anspruch auf Autonomie zusammen, den Castoriadis geltend macht? Wie Waldenfels¹⁰⁴ festhält, bedeutet Autonomie »Kritik des Instituierten« und »ein erster Riß im (instituierten) Imaginären«¹⁰⁵. Er reduziert den Begriff der Autonomie zuletzt auf den Anspruch eines »performativen Faktums des Wollens« und sieht das Problem in einer fehlenden Auseinandersetzung seitens Castoriadis mit dem Fremden (als Fremdlich).¹⁰⁶ Gerade dies scheint, wie oben angedeutet wurde, nicht der Fall zu sein. Dennoch bleibt, wie Waldenfels korrekt feststellt, die Frage, wie dieses performative Faktum des Wollens einen normativen Anspruch geltend machen kann. Eine Antwort: Der Riss im instituierten Imaginären zeitigt die ›Kontingenz‹ einer gegebenen Gesellschaft und ihren imaginären Bedeutungen. Diese reflexive Einsicht dessen wie es ist, aber nicht sein müsste, ist ein »praktisches Problem«¹⁰⁷. Dies verweist auf die Praxis, bei Castoriadis vor allem *gemeinsame* Praxis, die sich auf das Wissen gründet, »daß auch andere Menschen diesen Willen [der Überwindung der Selbstentfremdung; *nc*] haben«¹⁰⁸. Es gibt bei dieser Antwort drei Voraussetzungen, die einen normativen Anspruch der Autonomie begründen: erstens die Einsicht in die »Zufälligkeit, Armut und Unbedeutendheit«¹⁰⁹ der hergebrachten Institutionen, zweitens den gemeinsamen Willen diese zu verändern, drittens die Selbstentfremdung, die es zu überwinden gilt. Beim zweiten ist nicht bloß das performative Faktum des Wollens wichtig, sondern auch der *gemeinsame* Wille. In dieser anerkennenden Wechselseitigkeit liegt ein normativer Anspruch die Selbstentfremdung aufzuheben – nicht nur als Einsicht, sondern auch als Praxis. Aber erst das Aufbrechen der Psyche, die Subjektgenese, bildet die Möglichkeit hergebrachtes instituiertes Imaginäres zu bearbeiten. Dieser Bruch und die Ent-

104 Waldenfels, Bernhard: »Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation«, in: Bernhard Waldenfels / Harald Wolf (Hg.), *Das Imaginäre im Sozialen*, Göttingen: Wallstein Verlag 2012, S. 82-101, hier S. 95.

105 Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 267.

106 Waldenfels: *Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation*, S. 97-99.

107 Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 267.

108 Ebd., S. 609.

109 Ebd., S. 267.

fremdung bei Castoriadis sind der Ausgangspunkt des normativen Anspruchs der Autonomie. Damit ist sein Projekt der Aufklärung immer schon ein Projekt der vergesellschafteten Subjekte. Der Anspruch für Autonomie gründet im radikal Imaginären, das ständig schafft. *Wichtiger ist aber, dass die normative Dimension erst mit dem Bruch zustande kommt.* Der Einbruch der heteronomen Bedeutungen, der durch die Instituierung eines Innen-Außen zustande kommt und damit die psychische Monade aufreißt, begründet das Wollen, mit der Erkenntnis dieser Art der Entfremdung über diese Bedeutungen hinaus zu reflektieren und zu verändern. Der Bruch bedeutet aber zugleich eine (mögliche) anerkennende Wechselseitigkeit, die wiederum auf die gemeinsame Praxis hinweist. Diese Praxis kann erst die Überwindung der heteronomen Bedeutungen erreichen. Bei der Subjektgenese wurde eine bestimmte gesellschaftlich instituierte imaginäre Bedeutung absorbiert. Diese, das behauptet Castoriadis, vereinnahmt aber nicht die ganze Psyche, die radikale Imagination, die schaffende Kraft, bleibe davon unangetastet. Nun besteht der Zusammenhang in einem negativen Verhältnis. Die radikale Imagination, die ihren Anspruch auf das ständige Schaffen geltend macht, auch mit der Institution einer autonomen Gesellschaft, drängt die bei der Subjektgenese aufgenommenen imaginären Bedeutungen mit der Einsicht ihrer Zufälligkeit zur Veränderung. Der aufgezwungene Bruch der sich der Psyche bei der Sozialisation aufdrängt, wird mit der reflexiven Einsicht aber nicht rückgängig gemacht, sondern produktiv eingeholt, indem das Gegenüber konstitutiv für die Verwirklichung oder Instituierung von Autonomie wird. Damit erreicht Castoriadis zweierlei: Die heteronomen gesellschaftlichen Bedeutungen, die das Subjekt generieren und ausmachen, werden von diesem zu einer kollektiven Praxis auf eine autonome Gesellschaft hin gewendet – die zugleich bereits autonome Züge hat, aber noch nicht die Autonomie aller erreicht hat. *Castoriadis erfüllt also einen doppelten aufklärerischen Anspruch. Er ermöglicht dem Subjekt aus der Heteronomie zu finden. Aber es kann dies nicht im Alleingang erreichen – Autonomie gibt es nur als Möglichkeit der Autonomie aller in der gemeinsamen Praxis.* Denn nur wenn in der gemeinsamen Praxis neue gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen und ihre Institutionen geschaffen werden, kann Heteronomie eingeholt und überwunden werden.¹¹⁰

110 Vgl. dazu Jaeggi, Rahel: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2005, S. 19-50: »[E]ine Lebensform könnte unter dem Gesichtspunkt der Entfremdung als falsch kritisiert werden, ohne dass dem ein subjektiv wahrgenommener Leidensdruck entspricht. Kann nun aber jemand in dem bisher skizzierten Sinne ›seiner selbst entfremdet‹ sein, wenn er selbst das gar nicht wahrnimmt?« (S. 47f.) – Castoriadis könnte in dem bisher refe-

Aufklärung heißt insofern der gemeinsame Ausgang aus der bewusst gewordenen Unmündigkeit.

Wir haben damit also eine klare Antwort auf die Frage nach der normativen Begründung der Autonomie. Die Norm gründet in der von Castoriadis beschriebenen Subjektgenese. Diese Genese vollzieht sich, indem die psychische Monade aufbricht und sozialisiert wird. Sozialisation bedeutet die Aufnahme fremder gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen. Die Genese bedeutet aber auch die Instituierung anderer Subjekte und ihrer Ansprüche. Beiden Aspekten kommt eine wechselseitige Bedeutung zu, den Anspruch der Autonomie zu begründen. Wechselseitige Anerkennung erfüllt sich im Sinne von Castoriadis also nicht als bloßes Anerkennungsverhältnis von Personen wie später bei Honneth, sondern auch als gemeinsames Handeln in und über vorgegebene gesellschaftliche Institutionen hinaus. In diesem gemeinsamen Handeln liegt die Anerkennung als Grund der Freiheit, die damit zugleich verwirklicht wird. Im Unterschied zu Marx' Verständnis steht also nicht die Erfüllung eines Gattungswesens oder Gattungscharakters im Vordergrund, sondern das gemeinsame freie Tun im Verhältnis zu gesellschaftlich-geschichtlichen imaginären Bedeutungen. Damit ist wiederum das Verständnis auch des revolutionären Entwurfs eingeholt.¹¹¹

Ein Hauptproblem allerdings bleibt: Sollte es stimmen, dass das radikal Imaginäre nicht nur Bedingung der Möglichkeit ist, sondern auch die Vorstellung dessen bestimmt, was Autonomie für Castoriadis bedeutet, wirkt sich das auf den normativen Gehalt, wie er eben beschrieben wurde, aus. Wenn das Ziel der Aufhebung von Entfremdung durch die bestimmte Form der Autonomie erreicht werden soll, bedarf es des radikal Imaginären als anthropologischer Konstante, die nicht weiter begründet wird bzw. werden kann. Obwohl diese als Transzendental nicht bewiesen werden kann, hält Castoriadis diese konzeptuelle Schranke nicht durch, wenn sein Verständnis von Autonomie durch das radikal Imaginäre

rierten Sinne mit Ja antworten und zwar auf zweierlei Weise: Einerseits begreift sich das Subjekt selbst nicht als gesellschaftlich fabriziertes und andererseits ergreift es nicht die Möglichkeit einer gemeinsamen Praxis zur Autonomie. Letzteres bezieht sich wiederum auf jenen normativen Bezugspunkt, den es gemäß Jaeggi in den Entfremdungskonzepten nicht mehr geben könne. Dieser wurde in diesem Abschnitt bei Castoriadis herausgearbeitet und verweist darauf, dass zwar »Entfremdung konstitutiv und unausweichlich [wird]« (S. 50) damit aber nicht – unüberwindbar. Das von Jaeggi vorgeschlagene Konzept des »Über-sich-verfügen-Können« überschneidet sich in einigen Aspekten mit meiner Auslegung von Castoriadis normativer Bedeutung von Autonomie.

111 Vgl. Abs. 2.3.

soweit bestimmt wird, dass es die gemeinsame Praxis bestimmt. Er lädt den Begriff normativ auf. Obwohl Castoriadis' Entwurf einer politischen Philosophie das Problem der Begründung mit dem Begriff des radikal Imaginären als uneinholbar ›löst‹, zeigt dieses zugleich die Grenzen seines Entwurfs auf. Während Castoriadis mit seinem Konzept tatsächlich den möglichen Erklärungshorizont weit spannt, begeht er mit dem Anspruch der Autonomie einen Fehler, wenn letzterer maßgeblich auf das radikal Imaginäre zurückgeht, welches den letzten Grund seines Konzepts darstellt. Der Nachweis, dass die normative Dimension vor allem auch mit dem Bruch der psychischen Monade, also der Subjektgenese, zusammenhängt, kann dieses ursprüngliche Problem seiner Theorie nicht mehr aufheben.

3.3 FAZIT

In diesem Kapitel wurde nach der normativen Begründung von Autonomie bei Castoriadis gesucht. Dabei drängte sich ein Rückgang zu frühen Texten von Marx auf. In diesem Rückgang wurde der Begriff der Entfremdung genauer umrissen und in seiner Begründungsproblematik erläutert. Dabei wurden begriffliche Überschneidungen mit dem Begriff der Heteronomie bei Castoriadis herausgearbeitet. Diese Überschneidungen hatten wiederum Einfluss auf die Frage nach der Begründung eines normativen Anspruchs im Konzept der Autonomie bei Castoriadis. Davon ausgehend wurde festgehalten, dass das Verständnis von Freiheit eng mit einer reziproken Anerkennung zusammenhängt und den normativen Kern dessen ausmacht, was er unter Autonomie versteht.

In einem ersten Abschnitt wurde dem Begriff der Entfremdung bei Castoriadis nachgegangen. Dabei wurde eine inhaltliche Verknüpfung zwischen der Marx'schen Bedeutung und seinem Verständnis von Heteronomie, als Fremdgesetzlichkeit, vorausgesetzt, welche sich bestätigte. Im Zuge der Begriffsanalyse wurde deutlich, dass Heteronomie drei Aspekte umfasst. Der erste Aspekt war die Sozialisation, die gemäß Castoriadis im Aufbrechen der psychischen Monade und ihrer Aufnahme gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen besteht. Dieser Vorgang schuf zugleich den Bezug zum zweiten Aspekt, der Abhängigkeit von anderen Menschen bzw. Subjekten. Diese Abhängigkeit allerdings wurde mit dem Anspruch auf Autonomie positiv als gemeinsame Praxis verstanden – bei Marx wie auch bei Castoriadis als gemeinsame Arbeit. Drittens bedeutete Heteronomie eine Entfremdung gegenüber der gesellschaftlichen Welt, die institutionalisierte gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen umfasste, die nicht einfach eingeholt oder verändert werden können. Allerdings bleiben diese veränderbar,

wenn auch nur in einer gemeinsamen politischen Praxis. Entfremdung verweise immer auf eine von der Gesellschaft verselbständigte Institution. Letztere sei ein symbolisches, gesellschaftlich sanktioniertes Netz, wobei der imaginäre Anteil die Vorherrschaft der Institution gegenüber der Gesellschaft begründe.¹¹² Das heißt, dass die Geltung einer Institution unabänderlich scheint.

Es wurde beispielhaft auf die Selbstverwaltung von Arbeitenden verwiesen, wobei begriffliche Ähnlichkeiten mit Marx vorweggenommen wurden. Diese Ähnlichkeiten bezogen sich unter anderem auf die Art und Weise der Selbstverwaltung, die davon ausgeht, dass diese der freien Produktivität jedes Einzelnen besser gerecht wird. Bei Marx bezog sich dies auf den Gattungsscharakter, bei Castoriadis auf das radikal Imaginäre, das ein schöpferischer Vorstellungsstrom sei.

Im Folgenden wurde der Entfremdungsbegriff bei Marx erklärt. Dabei wurde vor allem auf die Frühschriften Bezug genommen. Marx formuliert darin einen Gattungsbegriff, der ein Spezifikum des Menschen annimmt. Diese Eigenheit des Menschen umfasst im Kern seine freie und bewusste Tätigkeit. Dieses Gattungswesen wird in verschiedener Hinsicht entfremdet, was den Arbeitsvorgang, die Produktionsverhältnisse, das Produkt und die zwischenmenschlichen Beziehungen betrifft.

Es wurde vor allem auf die Untersuchung von Zoran Djindjić Bezug genommen, der die Begründungsprobleme bei Marx untersucht hat. Dieser stellte fest, dass Marx das Gattungswesen Mensch ohne Begründung bzw. Erklärung voraussetzt. Er verdeutlichte insofern, dass Marx von einer solchen Voraussetzung für die Kritik an den bestehenden Verhältnissen angewiesen gewesen sei.

Es stellte sich die Frage, ob nicht auch Castoriadis ein Begründungsproblem hat, da er seinem Autonomie-Begriff programmatischen Charakter beimisst. Dieser steht ebenso in einem engen Verhältnis zum Verständnis der Heteronomie, weshalb eine analoge Untersuchung der Begründung bei Castoriadis unternommen wurde. Es zeigte sich, dass der konzeptuell zentrale Begriff des radikal Imaginären zwei Dimensionen hat, die es zu unterscheiden gilt: einerseits eine transzendente, andererseits eine normative. Die transzendente Dimension umschreibt das radikal Imaginäre als Eigenschaft der Menschen, die es als Bedingung der Möglichkeit brauche, um die Gesellschaft-Geschichte überhaupt begreifen zu können. Die normative Dimension wurde Castoriadis unterstellt, da sein Anspruch auf Autonomie nur damit begründet werden kann. Die Fähigkeit sich eine andere Gesellschaft vorzustellen, gehe auf das radikal Imaginäre zurück. Sich diese Welt als autonome zu denken, gründet in der Annahme die He-

112 Vgl. dazu Abs. 2.1.2.

teronomie zu überwinden. Diese Überwindung lässt sich nur erreichen, wenn die Schaffung der politischen Welt gemeinsam erreicht wird. Dazu bedarf es einer bedingten wechselseitigen Anerkennung, dass Freiheit qua Politik nur durch die Anerkennung des anderen als frei, erreichbar ist. Autonomie hatte, so wurde dies zusammengefasst, bei Castoriadis drei grundlegende Dimensionen. Erstens die Autonomie als Selbstgesetzgebung, zweitens als freie selbstbestimmte und gemeinsame Tätigkeit, was auch die Arbeit miteinbezieht, drittens Autonomie als Anerkennung der Freiheit des anderen als Bedingung der Möglichkeit für die eigene Freiheit. Damit wurde zuletzt die Frage beantwortet, ob Castoriadis im Gegensatz zu Marx ein Begründungsproblem hat oder nicht. Er kommt dem Begründungsproblem soweit bei, als er nicht wie Marx von einem materialen Gattungsbegriff, den es zu verwirklichen gilt, ausgeht. Er spricht vielmehr von einer formalen Bedingung der Begreifbarkeit der Welt und einem normativen Anspruch, die institutionelle Heteronomie zu überwinden. Letztere ist konzeptuell kohärent und konsequent. Die Bedeutung der Autonomie als wechselseitige Anerkennung von Freiheit ist nicht idealistisch in einem weiten Sinne, sondern entspricht einem Verständnis, bei welchem Freiheit erst durch gemeinsame Politik erreichbar ist und konzeptuell durch die Subjektgenese, als Bruch oder Aufbrechen der psychischen Monade durch Anerkennung, ausgelöst und verankert wird. Es wurde deutlich, dass sein Verständnis von Autonomie nicht eine Herrschaftsform unter anderen ist, sondern, dass dieser eine besondere Stellung in seiner Konzeption zukommt, die es zu beachten gilt. Diese besondere Stellung hängt mit einer doppelten Dimension des Begriffs des radikal Imaginären zusammen, welche Castoriadis allerdings in seinen Texten oft zu wenig klar herausstellte und woran eine entsprechende Kritik knüpfte. Es wurde schlussendlich bemerkt, dass diese formale Bedingung des radikal Imaginären von Castoriadis angenommen wird und prinzipiellen Charakter hat. Er setzt diesen Begriff voraus. Insofern jedoch hat Castoriadis ein Begründungsproblem, welches er nicht löst.