

10) C. Castoriadis: Autonomie der direkten Demokratie

Mit seiner politischen Philosophie knüpft Cornelius Castoriadis unter anderem an den Marxismus an. Im Gegensatz zu Autoren, wie etwa Pierre Bourdieu, interessiert sich Castoriadis aber weniger für das ökonomische, sondern eher für das praxisphilosophische Element im Werk von Marx. Dieses nutzt er zur Kritik an der Herrschaft der Bürokratie. Diese Perspektive verfolgt die von Castoriadis zusammen mit Claude Lefort und Jean-Francois Lyotard gegründete Gruppe *Socialisme ou Barbarie*, die 1966 ihre gleichnamige Zeitschrift einstellt und sich über die Frage der politischen Repräsentation entzweit (Lyotard 1973b; Lefort 1986; Schnell 2000, 75 ff.).

a. Castoriadis und Merleau-Ponty

Castoriadis verfolgt mit seinem Werk ein »politisches Projekt« (Castoriadis 1987, 47). Um dieses Projekt verstehen zu können, ist es unverzichtbar, Castoriadis' Verhältnis zur Phänomenologie und das heißt vor allem zu Maurice Merleau-Ponty zu beleuchten. Merleau-Ponty legt in *Abenteuer der Dialektik* (Merleau-Ponty 1975) dar, dass Geschichte nicht durch ein Telos, sondern eher im Sinne einer offenen »Inthronisierung des Sinns« (ebd., 23) zu verstehen sei. Wahlverwandtschaften sorgen für einen Zusammenhang der Teile. Innerhalb derer kommt es zu wechselnden Dominanten, einem »Werden von Bedeutungen, die zu Mächten oder Institutionen wurden.« (ebd., 43). In seiner Vorlesung *Die ›Institution‹ in der personalen und öffentlichen Geschichte* (Merleau-Ponty 1973) führt Merleau-Ponty aus, dass eine Stiftung nicht auf Leistungen des Bewusstseins reduzierbar ist. Der vielmehr historische Sinn dieser Schöpfung umfasste weiterhin nicht nur politische und öffentliche Räume (Staat, Kirche, etc.), sondern jede wiederholbare und (im gestalttheoretischen Sinn) kohärente Bedeutung. Der in diesem Zusammenhang verwendete Begriff der Institution verweist auf Husserls Begriff der Stiftung aus der *Krisis* zurück und findet sich in Castoriadis' Hauptwerk *Gesellschaft als imaginäre Institution* in voller Entfaltung.

Castoriadis' Konzept des *Magma* wäre ohne Merleau-Pontys Versuch einer neuen Ontologie im Hinblick auf ein *être brut/sauvage*, wie dieser ihn in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Merleau-Ponty 1986) und in *Die Natur* (Merleau-Ponty 2000) unternimmt, kaum denkbar. Die direkte Auseinandersetzung ist kontrovers. In seinem Aufsatz »Das Sagbare und das Unsagbare« folgt Castoriadis Merleau-Pontys drittem Weg

zwischen stummer Erfahrung und *linguistic turn* (Castoriadis 1983, 107 ff.). In einem späteren Text, der den Titel »Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes« (Castoriadis 1986) trägt, weicht die Bewunderung einer kritischen, vielleicht auch allzu kritischen und damit einseitigen Herangehensweise: Castoriadis wirft Merleau-Ponty vor, mal die Wahrnehmung, mal den Leib, mal die Subjektivität überzubetonen und damit den Prozess der Sinnbildung jeweils zu vereinseitigen. Es stellt sich allerdings die Frage, wie Kritiker daraufhin formulieren, ob Castoriadis' »reine Einbildungskraft« (Waldenfels 1995, 196) nicht ebenso einseitig sei und deshalb das Gewicht der Gewesenheit der Aktualität einer historischen Stiftung unterbestimme (vgl. Vajda, 1983).

b. Sozialismus oder Barbarei?

Sozialismus oder Barbarei? Die »Autonomie des Proletariats« (Castoriadis 1980, 110) gegen die Bürokratie zu verteidigen – das ist die »gegenwärtige Frage« (ebd., 46), wie es 1965 heißt. Der Hintergrund dieser Opposition ist die Einschätzung in Lenins *Testament* (vgl. Lenin 1974, 409f). Im Jahre 1922 schreibt Lenin in seinem politischen Testament an die Adresse des Parteitages der KP, dass es einen bösen Schüler der russischen Revolution gäbe, Stalin, und einen fähigen Mann, Trotzki. Der eine steht für die Wahrheitsdiktatur der Partei, der andere für die Spontaneität der Massen. Es ist Merleau-Ponty, der in den frühen 1950er Jahren diese Alternative als Konstellation zwischen Institution und Kreativität interpretiert (Merleau-Ponty 1988, 149 f.). Castoriadis und die Gruppe knüpfen an diese Konstellation nach dem Ende des zweiten Weltkrieges und der Befreiung Frankreichs vom Regime Pétains durch de Gaulle an. Als kritischer Beobachter Frankreichs in der Nachkriegszeit nimmt Castoriadis in bestimmter Hinsicht eine trotzkistische Position ein. Der von Pierre-Joseph Proudhon stammende Begriff der *permanenten Revolution* bedeutet bei Trotzki, dass die Systeme einer Gesellschaft und damit die Gesellschaft selbst »nicht ins Gleichgewicht kommen« (Trotzki 1969, 28). Die Gesellschaft erschöpft das rohe Sein, von dem sie zehrt, nie gänzlich und erstarrt nicht in der versachlichten Herrschaft des Büros (Max Weber). Gesellschaft ist eine imaginäre Institution.

Bereits in den späten 1950er Jahren entdeckt Castoriadis die Psychoanalyse als einen Baustein für seine politische Theorie. Die Psychoanalyse bietet die Möglichkeit, die »Selbstschöpfung der menschlichen Subjektivität« (Castoriadis 1991, 38) zu denken und damit die Chance, Autonomie, in Ergänzung zum Politischen, nicht nur kollektiv, sondern auch individuell zu beschreiben.

Das Politische versteht Cornelius Castoriadis als eine zwischen individueller und kollektiver Autonomie variierende Kraft, die im Zeichen des

Schöpferischen eine Kreation darstellt und sich in Form einer direkten Demokratie organisiert. Jede dieser Bestimmungen ist bedeutsam und umstritten zugleich. Das Politische wird von Castoriadis konzipiert im Ausgang einer kritischen Analyse des Gesellschaftlich-Geschichtlichen eines bestimmten Hegelmarxismus.

Der Marxismus als revolutionäre Theorie ist zu erhalten, aber von allen metaphysischen und mechanischen Prinzipien zu befreien. Der letzte Bezugspunkt des Logos ist stattdessen ein »Element des Imaginären« (Castoriadis 1984, 11). Das *Imaginäre* spielt auf eine schöpferische Autonomie an, die Platon, Kant und die Psychoanalyse in sich vereint: die Rede von einem *Element* verweist zudem auf die Tradition der vorsokratischen Naturphilosophie. Ein Element ist demnach kein Objekt für Manipulationen, sondern zunächst das Sein, worin und woraus wir leben. Merleau-Ponty und Levinas vertreten ähnliche Positionen.

c. Das Schöpferische

Der von Castoriadis kritisierte Marxismus ignoriert, dass Gesellschaft und Geschichte nicht festen Gesetzen der Entwicklung unterliegen, die »in den Tatsachen, objektiv, außer uns« (MEW 19, 211) wirken, sondern von der Praxis her zu verstehen sind, die gegen eine Verdinglichung ankämpft, welche im Mittelpunkt des *Kapitals* und der Schriften von Georg Lukács und Alfred Sohn-Rethel steht. Die zentrale und alles beherrschende Position der Ökonomie wird aufgegeben. Die Motive menschlicher Praxis sind nicht wesensmäßig ökonomisch, da es sich beim Ökonomischen und auch bei allen anderen Rationalitätsmustern um »gesellschaftliche Schöpfungen« (Castoriadis 1984, 45 f.) handelt. In diesem Sinne werden alle festen Formen eingeschmolzen. Dazu zählen auch beliebte Autoritäten wie die Biologie und die Spekulationen über einen Selbsterhaltungstrieb des Menschen (Schnell 2004, Kap. 13). Das Ergebnis der Destruktion lautet schließlich: »Die marxistische Philosophie der Geschichte ist nicht zu retten.« (Castoriadis 1984 65)

Die Alternative beginnt mit der Einsicht, dass Kausalität selbst eine nicht-kausale Schöpfung sei und dass die Geschichte quasi des »Nicht-Kausalen« (ebd., 77) ist, welches als Abweichung (*déformation*) oder als Stiftung (*institution*) erscheint, wie es mit Husserl heißt. Die Geschichte ist »der Bereich der Schöpfung« (ebd.), der »ontologischen Schöpfung« (ebd., 13), durch die etwas vom Nicht-Sein ins Sein tritt. Das Nicht-Sein ist dabei nicht Nichts, sondern pure Potenzialität, rohes Sein, ein »unerschöpflicher Vorrat an Andersheit« (ebd., 605) oder »Magma« (ebd., 564 f.), das Stiftungen ermöglicht, die das nie gänzlich geschlossene Sein gleichermaßen zulässt und realisiert. Die bisherige Philosophie hat dieses Denken ausgeschlossen, da es das Schöpferische als *mimesis*

bzw. *imitatio* missverstanden oder auf die Kunst im engeren Sinne beschränkt hat (ebd., 332 ff.). Castoriadis tritt als Befreier auf, da er dem Schöpferischen zu Eigenrecht und Durchbruch verhelfen möchte. »Die Geschichte ist ontologische Genese.« (ebd., 607) Heroische Posse und eben solche Thesen wecken in der Tat gelegentlich den Verdacht, Castoriadis ginge es um eine ontologische Rettung der Revolution.

Das schöpfungsvergessene Abendland ist noch nicht ganz verloren, lassen sich in seinen Beständen doch brauchbare Anknüpfungspunkte finden. Platons Definition der *poiesis* als einer Führung »aus dem Nichtsein in das Sein« (*Symposium*, 205 b) wird zum Urbild der ontologischen Schöpfung (Castoriadis 1983, 197 f.). Aus der jüdischen Religion entlehnt Castoriadis zugleich die Definition der Schöpfung als einer *creatio ex nihilo*, welche der traditionellen Bedeutung nach dem Griechischen eigentlich entgegensteht (vgl. Scholem 1970). Hier tritt nun ein Problem im Verständnis des *Schöpferischen* auf.

Eine Schöpfung aus dem Nichts wäre, im Hinblick auf die Kontexte des Handels, die Castoriadis neu beschreiben möchte, eine willkürliche Tat und als solche kaum verteidigenswert. Es fehlt eine Motivation zur Kreation, die natürlich kein Mechanismus oder Determinismus sein darf. *Motivation* ist laut Husserl in gewisser Hinsicht das Gegenstück zur *Kausalität*. Einen solchen Gesichtspunkt scheint Castoriadis einzunehmen, wenn er mit Freud von der »Idee der Anlehnung« (Castoriadis 1984, 481) spricht. Eine sich anleanhende Schöpfung kommt aber nicht ausschließlich aus dem Nichts; sie ist lediglich nicht vollständig auf ihre unvermeidlichen Vorbedingungen zurückführbar.

Schöpfung ist, so können wir zusammenfassend sagen, ein Grundlogos, der der Unterscheidung einzelner Rationalitäten wie der ästhetischen, ethischen, kognitiven usw. vorausgeht – kurz: sie ist »absolute ontologische Schöpfung« (ebd., 335) (I). Sie lässt ferner ein *eidos* (eine maßgebliche Grundgestalt) ins Sein treten (II) und ist schließlich in produktive und reproduktive Dimensionen unterscheidbar (III). Das Politische ist nun das Medium, das die Veränder- und Gestaltbarkeit des Seins praktizieren soll.

Die Gerechtigkeit ist der Grundbegriff der politischen Ethik und der Sache nach auf die Frage der Gleichheit bezogen. Castoriadis fragt hier nach der Macht der Gleichheit in der kapitalistischen Gesellschaft und weist mit diesem Beitrag zur internationalen Debatte um die Gerechtigkeit auf einen Aspekt hin, der innerhalb der Debatte, die von John Rawls' *Politischem Liberalismus* dominiert wird, vernachlässigt worden ist (vgl. Schnell 2001).

Ist kapitalistische Gleichheit Schein, macht sie Ungleiches real gleich oder ergänzt sie nur die Natur? In einer sehr gründlichen Lektüre der Texte von Aristoteles und Marx zeigt Castoriadis, dass Gleichheit und Vergleichbarkeit »eine gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung«

(Castoriadis 1983, 275) darstellen und eine »imaginäre Bedeutung« (ebd., 235) besitzen. Somit lässt sich nur im Rahmen eines »politischen Projekts und einer politischen Zielsetzung eine andere Einrichtung/Institution der Gesellschaft vorschlagen« (ebd., 275).

d. Direkte Demokratie

Die Form des Politischen, die der Gesellschaft als imaginärer Institution am nächsten kommt, ist die *direkte Demokratie*. Im Konzert der Theoretiker, die einer Phänomenologie des Politischen zuzurechnen sind und zu denen Merleau-Ponty, Bourdieu, Lefort, Lyotard, Baudrillard, Virilio, Latour und anderen zählen, nimmt Castoriadis die radikalste (und in gewisser Hinsicht eine trotzkistische) Position im Hinblick auf Demokratie und Autonomie der Zivilgesellschaft ein. Radikal, weil am weitesten von den Formen repräsentativer Demokratie entfernt.

Castoriadis knüpft an die Geschichte der griechischen Demokratie an und geht somit nicht von der metaphysischen Philosophie der Antike aus, wenn er, ähnlich wie Hannah Arendt, fragt, was wir *heute* von der antiken griechischen Demokratie lernen können. Im Unterschied zu Hegel und Max Weber wird hier eine gewisse Wirkungsgeschichte unterstellt, die eine positive Antwort ermöglicht: Die Griechen sind vorbildlich, weil ihre *polis* autonom ist und ihre eigenen Institutionen und Grundnormen schafft. Herrschaft des Gesetzes (*nomos*), Gleichberechtigung und Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz (*homoiοι, isonomia*), Teilhabe an der Volksversammlung (*ekklesia*) und andere Errungenchaften mehr sind hier relevant. Das damit verbundene Verständnis der Autonomie wird ausdrücklich von »Kantische[r] Begriffsbildung« (Castoriadis 1985, 323) abgerückt. Hier zeigt sich ein Problem der Autonomie, das aus dem Konnex von Autonomie und Kreation resultiert (Arnason 1986, 286 ff.).

e. Autonomie und das Problem der Verbindlichkeit

Autonomie ist *nicht* zu verstehen als »Handlung im Einklang mit dem Gesetz«, sondern im Sinne einer »Schöpfung von Rationalität« (Castoriadis 1989, 473). Damit kommt Autonomie Willkür und Beliebigkeit gefährlich nahe, zumal uns mitgeteilt wird, dass die Inquisition, der Gulag und Auschwitz ebenfalls als Schöpfungen begriffen werden können (Castoriadis 1985, 305). Dem entsprechend lassen sich auch neutralisierte Definitionen der Autonomie finden: »autonom bedeutet: die sich selber leitet, die nur auf sich selber hört.« (Castoriadis 1980, 110). Eine solche Konzeption von Autonomie und Kreation ist kaum verteidigenswert

(Schnell 1995, 304 ff.). Abhilfe soll folgender Gedanke schaffen, der allerdings mehr einer Beschwörung gleicht: »In einer Demokratie *kann* das Volk machen, was immer es machen will – und muß dabei wissen, daß es nicht machen *soll*, was immer es machen will. Demokratie ist die Herrschaft der Selbstbegrenzung.« (Castoriadis 1985, 317) Vom Können zum Sollen führt im Zeichen einer kreationistischen Deutung der Autonomie jedoch kein wirklicher Weg. Ein Konnex zwischen Ästhetischem, Politischem und Ethischem, wie etwas bei Lyotard, ist hier nicht vorgesehen (vgl. Lyotard 1984). Castoriadis spielt vergeblich verschiedene Möglichkeiten durch. Worin könnte eine Selbstbegrenzung bestehen? In Normen, in bestimmten Institutionen, in Inhalten oder in Traditionen? Nichts von all dem verhindert eine Verflachung der Autonomie durch Selbstbegrenzung, da keiner der vier Kandidaten einer als Kreation verstandenen Autonomie verbindlich vorausgeht oder ihr beigemischt wäre.

Hier zeigt sich ein Problem der Verbindlichkeit. Anders gesagt: das Politische wird ohne ausreichende Ethik gedacht. Wenn es nur um ein Können geht, ist daraus keine Selbstbegrenzung zu gewinnen, die nicht morgen schon wieder anders sein könnte. In seinen spärlichen Überlegungen zur Ethik behilft sich Castoriadis mit weiteren Setzungen. »Das menschliche Leben muss zum Absoluten erklärt werden, weil das Autonomiegebot kategorisch ist, und ohne Leben keine Autonomie.« (Castoriadis 2011, 233) Castoriadis erkennt, dass es ein Ethisches nur gibt, wenn man sich mit dem Problem des Absoluten auseinandersetzt. Doch aus einer Setzung folgt kein Absolutes, nicht einmal die Selbstzweckhaftigkeit der Autonomie.

f. Lernen von den Griechen

In der Sache bleiben drei Dinge, die wir Heutigen von der direkten Demokratie der Alten lernen sollen (Castoriadis 1985, 307 ff.):

Direkt ist eine Demokratie, die die Eigengesetzlichkeit der Repräsentation umgeht (I), die die Macht der Experten begrenzt (II) und die den Staatsapparat als Mittel zum Zweck ansieht (III). All dies aus Sicht und zugunsten einer Bürgergemeinschaft, die ein autonomer Souverän über sich selbst ist und sich auch nur selbst begrenzen kann. Wenn aber die *polis* insgesamt verrückt wird, sind wir verloren. Von ihren positiven Möglichkeiten her ist die direkte Demokratie dem Bild, das das Politische in den »westlichen Gesellschaften heute« bietet, »diametral entgegengesetzt« (ebd., 313). Es stellt sich nur die Frage, wie die am Vorbild der Griechen gewonnene Kraft der einheitlichen politischen Versammlung der Bürger *heute* als Realisierbare gedacht werden kann.

Vermutlich unter dem Eindruck der Diskursethik und in Kenntnis gewisser Schwächen seiner Theorie nimmt Castoriadis kurz vor seinem Tod

einen neuen Anlauf. Die Frage lautet jetzt: »Wie können wir den Gegenstand der Politik erläutern und für unsere politischen Entschlüsse und Handlungen Rechenschaft ablegen und Gründe angeben (*logon didonai*)?« (Castoriadis 1992, 51) Die Gründe sollen die Autonomie davor schützen, alle möglichen historischen Schöpfungen verteidigen zu müssen, nur weil es Schöpfungen sind. Diese Gefahr tauchte ja auf, weil Geschichte ohne Telos und ohne andere Mechanismen auskommen muss, die ein gutes Ende garantieren könnten. Castoriadis wendet seinen Ansatz nun erstmals in eine transzentalpragmatische Richtung, wenn er sagt, dass die Frage nach den Gründen für das Engagement zugunsten von Autonomie bereist »die Anerkennung des Werts der Autonomie in der Sphäre des Denkens« (ebd., 57) impliziere. Wer nach Gründen für das Projekt der Autonomie fragt, nimmt Autonomie bereits in Anspruch und beweist damit, dass eine bestimmte Autonomie gar nicht verfehlt werden kann – dies des Denkens. Die Unterscheidung zwischen kognitiver und politischer Autonomie ist unproduktiv, weil aus der einen die andere nicht folgt und es auf diese andere, die politische Autonomie, und zwar in Verbindung mit der kognitiven, ankommt. Zudem wäre eine Autonomie, die bereits in rationalen Bahnen verläuft, keine Schöpfung und somit eine Art kantischer Begriffsbildung, die Castoriadis eigentlich ablehnt. Bliebe ein Blick auf die Empirie.

g. Gesellschaftlicher Neuanfang?

Wie für alle Praxisphilosophien im Ausgang vom Marxismus stellt sich auch im Falle von Castoriadis die Frage, welche moderne soziale Bewegung das Erbe der Griechen aufnehmen und das Projekt der *Autonomie der direkten Demokratie* im Sinne eines gesellschaftlichen Neuanfangs realisieren soll.

In diesem Sinne befasste sich Castoriadis mit der Ungarischen Revolution. Im Sommer 1956 kommt es in Posen (Polen) zu einem antistalinistischen Arbeiteraufstand. Im Herbst desselben Jahres solidarisieren sich Studierende in Budapest und lösen damit das aus, was als Ungarische Revolution bezeichnet wird. Um einen Flächenbrand zu vermeiden, greifen die Sowjets im November militärisch ein und beenden das ungarische Experiment. 1958 wird Imre Nagy hingerichtet. Zehn Jahre später ereignet sich der Prager Frühling. 1989 erhält Nagy ein Staatsbegäbnis in Ungarn. Aus dem ehemaligen Konterrevolutionär ist der Anführer eines Volksaufstandes geworden. Castoriadis widmet diesem Geschehen zwei Analysen.

Zunächst nähert sich Castoriadis der Situation in Ungarn ganz in trotzkistischer Perspektive. Der Aufstand in Ungarn führt die Unfähigkeit von Bürokratie und Planwirtschaft jedermann vor Augen. Dem stelle

die »ungarische Arbeiterklasse spontan die Arbeiterverwaltung und die Führungsrolle der Arbeiterräte in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens« (Castoriadis 2016, 23) entgegen. Damit ist ein Ereignis in die Geschichte getreten, das sich nicht wieder vergisst, weil es Anknüpfungen ermöglicht. »Die proletarische Revolution gegen die Bürokratie hat gerade erst begonnen.« Es gehe jetzt darum, die Anknüpfungen zu realisieren und das »Programm der ungarischen Revolution zu verbreiten und dem französischen Proletariat« (ebd., 59) näherzubringen. Zehn Jahre später kommt es zum Pariser Mai '68 und den Aufrufen der CGT. Castoriadis findet in der Ungarischen Revolution ein Ereignis der neueren Geschichte, das für sein Programm einer basisdemokratischen Politik spricht.

20 Jahre später ordnet Castoriadis die Ereignisse ein, indem er sie mit der französischen und der russischen Revolution vergleicht. Im Unterschied zu diesen welthistorischen Ereignissen sei die Revolution der Ungarn verdrängt und zu Unrecht vergessen worden. Deren erinnerungswürdige Leistung liege darin, dass es zu einer Massenbewegung gekommen sei, die den Staatsapparat ins Wanken gebracht habe (71f.). Nun werden der Bewegung des geistreichen Volkes alle Kategorien eingelegt, die den Griechen in Paris berühmt gemacht haben. Die Ungarische Revolution zeuge von einer »Öffnung der Geschichte«, in der sich ein »schöpferisches Potential« artikuliert habe, dessen »Quelle« die »Aktivität des ungarischen Volkes« (72) gewesen sei. Als Träger der Revolution hätte das Volk eine Balance von Spontaneität und Organisation realisiert (74ff). Regierung und Alltag sind keine getrennten Sphären mehr, die »autonome Tätigkeit des Volkes« (85) dränge auf die Durchsetzung der direkten Demokratie,« (82)

Den Mangel an ethischer Inspiration für das Projekt der Autonomie einer direkten Demokratie kompensiert Castoriadis nicht durch rationale Letztbegründung, sondern durch den Aufweis von gesellschaftlichen Bewegungen, die nicht nur Bewegungen unter anderen sind, sondern eine urstiftende Inspiration in die Welt setzen. In diesem Sinne ist die Revolution in Ungarn eine »schöpferische Quelle der zeitgenössischen Geschichte.« (97) In diese Linie ordnet Castoriadis auch die Ereignisse des Pariser Mai 68 ein. Sie sind eine lebendige geschichtliche Quelle. Ihre »Schöpfung«, so die Vision«, »geht in den vermeintlich soliden Bestand des Überlieferten ein, bevor ihre Bedeutung sichtbar ... wird.« (Castoriadis 2009, 41)

Der Aufweis schöpferischer Quellen in der Geschichte ist immer auch an die Faktizität wirklicher Ereignisse gebunden. Sofern diese verflachen, ändern sich die Visionen. In diesem Sinne betrachtet Castoriadis die Geschichte in den 90er Jahren zunehmend als grau, eine politische Bewegung, die Autonomie befördern könnte, ist nicht auszumachen. Stattdessen »Rückzug ins Private, Apathie, den Zynismus

und die nackte Verfolgung von Konsumzielen um des Konsums willen.« (Castoriadis 1992, 59) Diese Aporie zeugt von einem Problem des *Politischen*. »Wir wollen also Autonomie – für uns selbst und für alle.« (ebd., 58) Das Problem dieser Konzeption betrifft das unklare Verhältnis von Kreation und Autonomie im Politischen. So lässt sich folgende Zuspritzung formulieren: Wenn der Wille Autonomie wählt, obwohl er gar nicht auf Autonomie oder etwas anderes angelegt ist, dann handelt es sich um eine grundlose Entscheidung. Wenn der Wille aber auf Autonomie angelegt ist, dann ist das Wollen keine Wahl oder Kreation, sondern eine Entfaltung. Im ersten Fall gibt es zu viel zu wollen, im zweiten Fall gar nichts. »Hier stehen wir und können nicht anders« (ebd., 59). Mit dieser von Luther und Max Weber entlehnten Formel setzt Castoriadis einen Schlussstein, der der Sache nach aber kein befriedigendes Ende bedeutet.

Wie fast jeder Marxist oder jede linke Position, die nach 1945 entstanden ist, hat auch Castoriadis mit dem Problem zu kämpfen, wer die Funktion des Proletariats in Gesellschaft und Geschichte übernehmen soll und kann. Der Interviewband *Une société à la dérive* gibt darauf eine resignierende Antwort: Ein wirklich historisches Subjekt, wie man klassisch sagen würde, welches das durch die Griechen eingeborene Projekt der Autonomie fortsetzen und erneuern würde, ist nicht zu finden (vgl. Castoriadis 2005).

h. Aktualisierungen

Schließlich sind drei Aktualisierungen des Projekts von Castoriadis denkbar.

Das *Politische* (I) könnte stärker von der Zivilgesellschaft her gedacht werden, so dass aktuelle Anknüpfungen für das Projekt der Gesellschaftsveränderung gefunden werden können, die über Antigone, Perikles oder das Proletariat hinausgehen. In diesem Sinne könnten Ideen von Judith Butler zur Versammlungsfreiheit (vgl. Butler 2016, 201ff) oder von Chantal Mouffe über einen linken Populismus (vgl. Mouffe 2018) anschlussfähig sein.

Ein Element des Ethischen innerhalb der Autonomie würde die *Autonomie* (II) der Praxis auf etwas beziehen, das zu tun ist. Der gesamte Ansatz würde dann um ethische Aspekte des politischen Ausdrucks bereichert (Schnell 1995, 193 f.) oder um eine Nicht-Indifferenz, die zu jedem wahrhaften Projekt gehört.

Tätigkeit und Geschehen der Kreation (III) müssten schließlich dem Verdacht der Willkür entzogen werden. Eine *Erfindung des Politischen* enthält verschiedene Segmente und dementsprechend auch programmatische Richtungen.

Das Verhältnis von instituierter und instituierender Gesellschaft (Castoriadis 1984, 605) müsste so gedacht werden, dass Traditionen darin ein Widerlager bilden, von dem aus der Gedanke der *Anlehnung* konkretisiert werden kann. Dieser Aspekt bedürfte einer noch stärkeren Ausdeutung. Jean Laplanche bezeichnet diesen Gedanken Freuds gar als eine ganze »Theorie der Anlehnung« (Laplanche 1974, 130), die es ernst zu nehmen gilt. Schöpfung könnte dann als etwas verstanden werden, das zu tun ist. »Unsere Freiheit zerstört nicht unsere Situation, sondern greift in sie selber ein: unsere Situation ist, solange wir leben, eine offene, was zugleich besagt, daß sie privilegierte Weisen ihrer Auflösung fordert, von sich aus dabei aber ohnmächtig ist, eine solche herbeizuführen.« (Merleau-Ponty 1966, 502) Deutlich wird hier, dass mehrere Antworten auf die historische Situation gegeben werden können, es sich also um wirkliche Erfindungen handelt. Der Verdacht der Willkür käme bei einer solchen Lesart von Kreation nicht auf.

Castoriadis neigt dazu, politisches Handeln von oben zu begutachten, als ob Gorbatschows Perestroika oder Sadats Reise zu Begin, die Levinas als gelungene Politik des Anderen im Zeichen des Dritten wertet, ohne Verständnis der konkreten historischen Herausforderungen möglich gewesen wären. Eine Zivilgesellschaft der Gegenwart sollte gewiss mehr aus nur Trends begleiten; dass sie aber nur das tun würde, gehört zu den unsensiblen Verallgemeinerungen Castoriadis'.

Im Hinblick auf das Politische verdanken wir Cornelius Castoriadis insgesamt die Stiftung des Gedankens, dass es im Politischen nicht nur um eine Rechtfertigung von Normen und die Bewertung von Tatsachen geht, sondern um ein Projekt, das an uns adressiert und damit von uns weiterzuführen ist. Die Idee einer direkten Demokratie bildet ein Gegengewicht zur Repräsentation und zur Macht der Ökonomie.

Damit die Kreation eine Verbindlichkeit innehält, sind wir im Nachgang auch aufgefordert, gegenüber dem Politischen das Ethische wiederzugewinnen. Wir beginnen zu diesem Zweck bei Roland Barthes.