

## Autonomie und Alterität

### Zu den normativen Grundlagen von Cornelius Castoriadis' Gesellschaftstheorie

ANNA WIEDER, WIEN

*Zusammenfassung:* Der vorliegende Beitrag liefert eine Lektüre von Cornelius Castoriadis' Denken sozialer Autonomie im Kontext seiner Gesellschaftstheorie. In Auseinandersetzung mit Castoriadis werden zunächst die wesentliche Kontingenz, Prozessualität und Dynamik gesellschaftlicher Relationen herausgestellt. Dabei wird gezeigt, inwiefern die Kontingenz gesellschaftlicher Prozesse und die Forderung nach Autonomie in ihrer realpolitischen Ausbuchstabierung in ein Spannungsverhältnis geraten, das bei Castoriadis bisweilen vorschnell zugunsten eines spezifischen Autonomieverständnisses aufgelöst wird. Der zentrale Fokus des Beitrags liegt auf Castoriadis' Unterscheidung autonomer und heteronomer Gesellschaften im Hinblick auf die Frage nach gerechten Institutionen. Im Anschluss an eine Rekonstruktion des argumentativen und begrifflichen Grundgerüsts von Castoriadis' Gesellschaftskonzeption werden unter Bezug auf Emmanuel Levinas' Alteritätsdenken einige kritische Rückfragen an Castoriadis' normatives Autonomiekonzept gestellt.

*Schlagwörter:* Autonomie, Heteronomie, Institution, Gerechtigkeit, Schöpfung, Kontingenz, Alterität, Pluralität, Castoriadis, Levinas

## Einleitung

Im Bereich der politischen Philosophie zeichnet sich Cornelius Castoriadis' Denken durch seinen starken Fokus auf den Begriff und das Problem der Institution aus. Während sich Denker wie Jacques Rancière, Claude Lefort, Giorgio Agamben oder Alain Badiou oftmals damit zu begnügen scheinen, den ereignishafte Einbruch des Politischen in gegebene soziale Strukturen emphatisch herauszustellen, fragt Castoriadis nach den konkreten Prozessen der Politik und versucht, normative Kriterien demokratischer Institutionen im Sinne einer autonomen Gesellschaft zu finden. Dem Begriff der Autonomie kommt in Castoriadis' Konzeption eine leitmotivische Rolle zu, insofern die Realisierung und Instituierung von Autonomie im Sinne kollektiver Selbstgesetzgebung als politisches Ideal und wesentliches Kriterium wahrhafter Demokratie fungiert.

Der vorliegende Beitrag untersucht Castoriadis' zentrale Unterscheidung von Autonomie und Heteronomie im Hinblick auf die Frage der Konstitution gerechter Institutionen. Dabei wird zunächst (1) die Entwicklung des Autonomiebegriffs in Castoriadis' Werk vor dem Hintergrund seiner frühen marxistisch geprägten Analysen zum emanzipatorischen Potential revolutionärer Praxis in den Blick genommen, um jene sozialontologischen Aspekte zu erörtern, die die Grundlage für Castoriadis' politische Theorie bilden. Über den Aufweis des wesentlichen Kontingenzcharakters des Sozialen wird (2) Autonomie mit Castoriadis im Sinne einer permanenten Selbstreflexion der Gesellschaft konkretisiert und als das normativ-ethische Moment in Castoriadis' politischem Denken herausgestellt. Der ethische Anspruch der Selbstinfragestellung und der politische Impetus der Selbstbestimmung finden sich bei Castoriadis im demokratischen System in der konstitutiven Aufforderung zur Selbstbegrenzung verschränkt, die nicht

nur die der Autonomie wesentliche Reflexivität ins Werk setzen, sondern auch einer heteronomen Begrenzung der eigenen Handlungsfreiheit entgegenwirken soll. Im Anschluss an (3) die Bezugnahme auf Castoriadis' Modell einer direkten Demokratie, die er als Ideal einer autonomen Gesellschaftsform erachtet, werden (4) kritische Einwände gegen Castoriadis' gesellschafts- wie politiktheoretische Ansätze aufgenommen, die blinde Flecken in Castoriadis' Konzeption zutage treten lassen. Insofern der Beitrag versucht, die ethisch-politische Konsequenzen des in Castoriadis' sozialer Ontologie angelegten Moments einer Responsivität – im Sinne eines kreativen Antwortens auf den Einbruch einer Alterität – für seine Auffassung von politischer Autonomie herauszuarbeiten, stützt sich die im weiteren entwickelte Argumentation vor allem auf Hinweise von DenkerInnen einer responsiven Phänomenologie. Mit Bezug auf das Denken von Emmanuel Levinas soll schließlich (5) Castoriadis' Autonomieverständnis mit einigen kritischen alteritätsethischen Rückfragen konfrontiert werden.

## 1. Dasstituierende des Imaginären: Das dynamische Fundament der Gesellschaft

Als einer der innovativsten und der bedeutendsten Beiträge Castoriadis' zur politischen Theorie gilt die Etablierung des Begriffs des Imaginären, der im Zentrum seiner politischer Philosophie und Gesellschaftstheorie steht und von dem ausgehend Castoriadis eine umfassende Theorie des Verhältnisses von Einbildungskraft und Gesellschaftlichkeit konzipiert. In diesem Kontext erörtert Castoriadis die Konstitution von Gesellschaft als einer „imaginären Institution“, d. h. als Konstrukt, das durch die produktive Einbildungskraft und die kreative Schöpfungskraft ihrer Mitglieder entsteht. Castoriadis geht

dabei von der Annahme aus, dass jede Gesellschaft Bedeutungen und soziale Sinnzusammenhänge selbst kreiert und instituiert (vgl. Castoriadis 1990a, 587). Die geteilten instituierten Bedeutungen bilden einen gemeinsamen Weltbezug, vor dessen Hintergrund allererst die Konstitution gesellschaftlicher Subjektivität möglich wird (vgl. Castoriadis 1990a, 583). Das Gesellschaftliche zeichnet sich nach Castoriadis damit durch zwei Wirkweisen aus: durch ihre erschaffende (imaginierende) und durch ihre formgebende (instituiierende) Dimension. Instituierte imaginäre Bedeutungen bilden den gesellschaftlichen Raum, der in Institutionen, Konventionen und Normen ein soziales Gefüge konkretisiert. „Sie bedingen und lenken das gesellschaftliche Tun und Vorstellen, worin und wodurch sie sich fortwährend verändernd bewahren.“ (Castoriadis 1990a, 595) Die ontologisch-schöpferische Kraft des sozialen Imaginären stellt dabei sowohl das zentrale gesellschaftliche Movens als auch das fundierende gemeinschaftsstiftende Prinzip in seiner Gesellschaftstheorie dar (vgl. Castoriadis 2006a, 46; Castoriadis 1990a, 492).

Castoriadis' Annäherung an den Begriff der Autonomie hebt mit einer Auseinandersetzung mit den marxistischen Strömungen seiner Zeit an. Dabei kreist Castoriadis' politisches Denken um den Begriff der Praxis. Am marxistischen Praxisbegriff kritisiert er, dass sich dieser, aufgrund eines falschen szientistischen Theorie-Ideals, lediglich auf „Prozesse der materiellen Selbstreproduktion von Gesellschaften reduziere“ (Hetzl 2001, 225; vgl. Castoriadis 1990a, 131). Castoriadis ortet in Marx' Werk eine Antinomie zwischen praktisch-revolutionären, gesellschaftsverändernden Elementen und einer ökonomistisch-deterministischen Reduktion. Im marxistischen Denken sei „Praxis ein leeres Wort geblieben“ (Castoriadis 1990a, 105), reduziert auf ein „Zweck-Mittel-Schema“ (Castoriadis 1990a,

129), auf technisch-instrumentelles Handeln. Demgegenüber betont Castoriadis die Bedeutung einer wahrhaft schöpferischen *poiesis*, die dennoch dem marxistischen Projekt einer ständig erneuerten theoretischen Suche nach einer Praxis verschrieben bleibt, die unaufhörlich die Welt verändert und von ihr verändert wird (vgl. Castoriadis 1963, 148). Im ersten Teil seines Hauptwerks *Gesellschaft als imaginäre Institution* ist die Idee einer ‚revolutionären Praxis‘ zentral, deren weltstiftende Fähigkeit in den Fokus rückt: „Die geschichtliche Welt ist die Welt des menschlichen Tuns“ (Castoriadis 1990a, 123), das aus einem endlosen „Vorrat an Andersheit“ (Castoriadis 1990a, 605) oder einem „Magma“ imaginärer Bedeutungen (Castoriadis 1990a, 564f.) schöpft. Praktisch-poietisches Handeln zeichnet sich wesentlich durch seinen Entwurfscharakter aus und verweist so „immer schon auf die Zukunft, auf ein Noch-nicht-Sein“ (Hetzl 2001, 226), auf einen „Möglichkeitsraum“ (Joas 1992, 154), auf ein Tun ohne vorgängiges Wissen oder Modell, dem es folgen könnte, denn „der Gegenstand der Praxis ist ja gerade das Neue, das mehr ist als bloß die materialisierte Kopie einer vorgebildeten rationalen Ordnung“ (Castoriadis 1990a, 131).

Castoriadis zielt darauf ab, das Konzept schöpferischer Praxis für das Denken des Politischen fruchtbar zu machen und die politische Praxis als ein Handeln zu begreifen, „worin der oder die anderen als autonome Wesen angesehen und als wesentlicher Faktor bei der Entfaltung ihrer eigenen Autonomie betrachtet werden“ (Castoriadis 1990a, 128). Politische Praxis stellt auf eine Beförderung von Autonomie ab, von der sie zugleich ermöglicht wird: „Was angestrebt wird (die Entwicklung der Autonomie), steht in einer inneren Beziehung zu dem, womit es angestrebt wird (der Ausübung der Autonomie). Beides sind Momente eines einzigen Prozesses.“ (Castoriadis 1990a, 129) Die politische Praxis als Tätigkeit autonom Handelnder

findet ihren paradigmatischen Ausdruck im „revolutionären Entwurf“, der auf eine „Neuorganisation der Gesellschaft durch das autonome Handeln der Menschen“ abzielt (Castoriadis 1990a, 132).

Neben der Zurückweisung des marxistischen Determinismus liegt ein weiterer Ansatzpunkt von Castoriadis' politischer Philosophie in der Kritik am identifizierenden Denken bzw. an der identitätslogischen Vernunft, die er im Rationalitätsstreben der abendländischen Philosophietradition manifestiert sieht. Castoriadis stellt sich gegen jede Verabsolutierung einer Logik, die *Sein* als *Bestimmt-Sein* fasst (vgl. Castoriadis 1990a, 372) sowie Aporien und Ambivalenzen systematisch ausschließt. Castoriadis verweist auf ein „Unvordenkliches“, das sich der zur primären Weltanschauung verabsolutierten Mengen- und Identitätslogik entzieht: die „irreduzible Präsenz des individuellen und gesellschaftlichen Imaginären“, wie Gerhard Gamm pointiert formuliert (Gamm 2001, 181). Dieses Imaginäre tritt in Momenten sozialer Revolution und Umwälzung zutage, „in denen die instituierende Gesellschaft in die instituierte einbricht“ und sich „selbst zerstört, das heißt sich selbst als eine andere instituierende Gesellschaft schöpft“ (Castoriadis 1990a, 342).

Mit dem Begriff der Schöpfung verweist Castoriadis darauf, dass Gesellschaft und gesellschaftliche Institutionen konstitutiv und in radikaler Weise veränderbar sind. Jede politische Schöpfung geht stets „über ihre eigenen Bedingungen hinaus“, ist „prä-real und prä-rational“ (Waldenfels 2012, 88). Schöpfungen, so hält Bernhard Waldenfels mit Bezug auf Castoriadis fest, „ruhen auf keinem festen und keinem zureichenden Grund, unter ihnen öffnet sich ein Abgrund. [...] Ordnungen, die ‚es gibt‘, können auch anders sein, sie sind kontingent“ (Waldenfels 2012, 88). Geschichtlichkeit, Kontingenz und Ver-

änderbarkeit verweisen auf ein Moment der Unverfügbarkeit, auf ein „unterirdisches Reich unbestimmter geschichtlicher Alterität und Diversität [*subterranean realm of indeterminate historical alterity and diversity*]“, wie Andras Kalyvas schreibt (Kalyvas 1998, 163, meine Übers.), dem eine Gesellschaft nicht einfachhin zweckrational begegnen kann, sondern gegenüber dem sie sich zu öffnen und auf das hin sie sich zu entwerfen hat, ohne vorab denkend darüber verfügen zu können (vgl. Castoriadis 1990a, 150). Diese Unverfügbarkeit kann in einem ethischen Sinne als Aufforderung zur Verantwortung begriffen werden, insofern jede Öffnung auf ein Unbekanntes eine Antwort erfordert, die sich nicht auf ein vorgefertigtes Wissen im Sinne einer *technê* stützen kann.

## 2. Autonomie und permanente Reflexion

Castoriadis profiliert den Begriff der Autonomie als das ethische Moment seiner politischen Philosophie, wobei das innovative Moment seines Autonomiedenkens darin besteht, den Begriff im Gegensatz zur philosophischen Tradition nicht als Residuum ungebrochener Einheit und Selbstidentität aufzufassen (vgl. Kalyvas 1998, 173f.). Vielmehr ist Castoriadis, wie Gamm festhält, „davon überzeugt, daß die Autonomie [...] um eine einzigartige Differenz gruppiert ist, die zugleich die Kontingenz historischer Praxis [...] mit dem normativen Horizont verklammert, der diesem Begriff eingeschrieben ist“ (Gamm 2001, 177). Einem emanzipatorischen Projekt verschrieben, ist Castoriadis darum bemüht, den Begriff der Autonomie im Zentrum einer post-metaphysischen politischen Theorie anzusiedeln, ihm aber zugleich einen normativen Gehalt – im Sinne eines Emanzipationsauftrags – zuzuschreiben und so im Kontext radikaler Demokratie zu rehabilitieren (vgl. Kalyvas

1998, 161).<sup>1</sup> Gegen klassische Autonomiekonzeptionen führt Castoriadis die gesellschaftliche Schöpfung ins Feld, die sich je als historischer Bruch realisiert und somit die Selbstinfragestellung der eigenen gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen und bestehenden Ordnungen ermöglicht. Nicht nur das Aufkommen der Demokratie, sondern auch das der Philosophie stellt nach Castoriadis einen derartigen Bruch dar. Beide brechen „mit der Geschlossenheit des bis dahin vorherrschenden

---

1 Castoriadis' bemerkenswertes Vorhaben, Autonomie einen normativen Gehalt beizumessen, ohne dabei einer metaphysischen Letztbegründung anheimzufallen, wurde häufig als Spannungsmoment in Castoriadis' Theorie interpretiert und hat zahlreiche KritikerInnen auf den Plan gerufen. So hält Jürgen Habermas Castoriadis etwa vor, zu keinem normativ gehaltvollen Begriff der Praxis zu gelangen, weil er „keinen Platz läßt für eine intersubjektive, vergesellschafteten Individuen zurechenbare Praxis“ (Habermas 1985, 383). Hugues Poltier wirft seinerseits die Frage auf, welche Gründe dafür angeführt werden können, eine gesellschaftliche Bedeutung einer anderen vorzuziehen (vgl. Poltier 1989, 434f.), woraufhin Axel Honneth mit polemischem Gestus schließt, dass Castoriadis' „Gesellschaftstheorie, auf der Flucht vor ihrer eigenen Radikalität, am Ende in eine Kosmologie [mündet], über die heute kaum noch mit Argumenten zu diskutieren ist“ (Honneth 1999, 164). Wie Kalyvas richtig bemerkt, entgeht diesen Kritiken jedoch, dass Castoriadis Autonomie explizit als ein normatives Kriterium versteht, das es erlaubt, institutionelle Strukturen und Praktiken zu kritisieren und normativ zu evaluieren (vgl. Kalyvas 1998, 165). Autonomie konstituiert nach Castoriadis eine normative Haltung – die der kritischen Distanznahme –, die ein Subjekt oder ein Kollektiv dazu befähigt, eine Vielzahl an Werten, Institutionen und Normen zu bewerten und zwischen ihnen zu wählen, ohne dabei transzendente oder letzte Prinzipien vorauszusetzen. Autonomie ist in den Worten Castoriadis' eine *Bedingung*, keine *Begründung* (vgl. Castoriadis 2011, 225). Als eine solche Haltung lässt sich Autonomie aber nicht auf einen kritischen Prüfungsgrundsatz reduzieren: Autonomie ist für Castoriadis stets ein politisches Projekt (vgl. Tovar-Restrepo 2012, 76f.). Dennoch bleibt anzumerken, dass Castoriadis keine systematische Verteidigung der Autonomie darlegt, sondern vielmehr bemüht ist, „gute Gründe“ dafür zu liefern, der Autonomie den Vorzug zu geben (vgl. Kalyvas 1998, 161f.).



den Typs instituiertes Gesellschaft [...] und [eröffnen] einen Raum, in dem die Bewegungen des Denkens und der Politik dazu führen, nicht nur die bestehende Form [...], sondern die potentiellen Grundlagen *jeder beliebigen* derartigen Form wieder und wieder in Frage zu stellen“ (Castoriadis 2010, 42).

Wie Castoriadis festhält, reproduzieren Individuen gesellschaftliche Bedeutungen (und verändern sie potentiell). In diesem Sinne geht die mehr oder minder explizite Selbstinstitution der Gesellschaft stets mit individueller Verantwortlichkeit für die gegebenen Gesetze einher. Jede autonome geschichtliche Schöpfung stellt die Individuen somit kontinuierlich vor die Frage nach dem „Warum“ dieser instituierten Schöpfung. Damit ist eine stete Selbstbefragung darüber gemeint, ob die vor dem Hintergrund bestehender Ordnungen und Gebote zu treffenden oder getroffenen Entscheidungen auch gerecht sind. Reitter bringt diesen Gedanken treffend auf den Punkt: „Wenn [...] die gesellschaftliche Wirklichkeit ein Produkt der kollektiven Imagination ist, dann können wir unsere eigenen Schöpfungen auch reflektieren, beurteilen und vor allem verändern. Eine Gesellschaft, die diese Möglichkeit institutionalisiert hat, geht den Weg der Autonomie. Wird hingegen die herrschende Ordnung als unantastbar, göttlich gewollt oder [...] als vernünftig und selbstverständlich erklärt [...], dann dominiert Heteronomie.“ (Reitter 2012, 44)

Gesellschaftliche Heteronomie besteht in der Verleugnung und dem „Unkenntlichmachen der instituierten Dimension der Gesellschaft“ (Castoriadis 2006c, 144). Diese Form der Heteronomie kommt etwa dann zum Ausdruck, wenn der Ursprung und das Fundament einer Institution sowie ihrer imaginären Bedeutungen einer außer-gesellschaftlichen Quelle zugeschrieben werden (vgl. Castoriadis 1990a, 224–226 u. 603–609). Auf ontologischer Ebene tritt Heteronomie somit als ‚Entfremdung‘

zutage, wie Castoriadis in marxistischer Terminologie formuliert, als Selbstverschleierung des autonomen Schöpfungsprozesses. In praktischer Hinsicht bedeutet Heteronomie, dass die herrschende Gesellschaftsordnung die Möglichkeit der kritischen Infragestellung, der Reflexion und damit auch der Veränderung nicht institutionalisiert hat, d. h. als (selbst)entfremdete Gesellschaft „ihr eigens Sein als Selbst-Institution und ihre wesentliche Zeitlichkeit selbst verhüllt“ (Castoriadis 1990a, 608).

Die Befreiung aus dieser Selbstvergessenheit oder Entfremdung kann nach Castoriadis nur als (Selbst)Bewusstwerdung erfolgen, als „Selbstrelativierung der Gesellschaft“. Die Kritik des Instituierten ist der erste Schritt zur Autonomie, der „erste Riß im (instituiierenden) Imaginären“ (Castoriadis 1990a, 267). Auf die ethisch-politische Relevanz dieser Einsichten Castoriadis' bezugnehmend, hält Ferdinando Menga fest, dass sich eine soziale Institution, die sich als frei und unabhängig von transzendenten Quellen begreift, „konstitutiv aufgefordert“ sieht, sich „ausschließlich kraft einer gemeinschaftlichen Macht zur Selbstbestimmung [...] selbst und ihre Welt zu stiften“ (Menga 2012, 104). Autonomie entsteht, „sobald die Bewegung expliziten und unaufhörlichen Fragens losbricht, die sich nicht auf die ‚Fakten‘, sondern auf die imaginären gesellschaftlichen Bedeutungen und ihre mögliche Begründung bezieht“ (Castoriadis 2006c, 153f.).

Die schöpferisch-kritische Instituierung einer autonomen Gesellschaft ist jedoch durch ein wesentliches Dilemma gekennzeichnet: Die Bedingung autonomer Institutionen, die der Gesellschaft eigene Kreativität, erweist sich zugleich als die größte Bedrohung für die instituierte Gesellschaftsordnung, da ihr instituierendes Imaginäres, wie Seyfert herausstellt, „per se ein destabilisierendes Vermögen“ (Seyfert 2012, 264) darstellt: „Das Dilemma besteht für eine Institution darin, dass die (Not-

wendigkeit zur) Selbsterfindung der Gesellschaft zugleich [...] ihre Stabilität permanent gefährdet.“ (Seyfert 2012, 264) Aus der konstitutiven Brüchigkeit gesellschaftlicher Institutionen und der damit einhergehenden Gefährdung für das jeweilige vorherrschende Interpretationssystem entwickeln sich in heteronomen Gesellschaften Verteidigungs- und Schutzmaßnahmen, mithilfe derer die wesentliche Kontingenz und Wandelbarkeit gesellschaftlicher Institutionen und Bedeutungen verborgen werden soll. In dieser Verschleierung liegt sowohl die Verleugnung der instituierenden Dimension einer Gesellschaft als auch der Rückbezug des Ursprungs ihrer eigenen Institutionen und gesellschaftlichen Bedeutungen auf eine transzendente, außer-gesellschaftliche Quelle (wie Götter, Helden, Vorfahren, Marktmechanismen) begründet (vgl. Castoriadis 2006c, 153).

Diese Verschleierung der eigenen Geschichtlichkeit und Kontingenz geht einher mit der Totalisierung und dem Abschluss existierender Sinn- und Bedeutungsgefüge, in denen sich die Institutionen der Gesellschaft ohne Möglichkeit zur Selbstinfragestellung und Veränderung einrichten. Daher warnt Castoriadis vor einem technokratischen Handeln, das sich auf vermeintlich fest vorgegebene (Re-)Aktionsweisen beruft, und legt stattdessen ein situativ-antwortendes Verhalten auf stets veränderliche Situationen nahe. Schließlich unterliegen Subjekte „ständigen Veränderungen in jeder Erfahrung“ (Castoriadis 1990a, 131), die eine endgültige Definition des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt verunmöglichen – sei es in Hinsicht auf Wissensvorstellungen und Weltbezüge oder gesellschaftliche Praktiken und Werte, die Erziehung, Normen und Gesetze bestimmen.

### 3. Politik der Autonomie: Die griechische *pólis* als Ausbruch aus der Heteronomie

Castoriadis ist sich durchaus darüber im Klaren, dass wohl alle tatsächlichen Gesellschaften von heteronomen Elementen durchzogen waren und sind, dass wir, anders gesagt, „[f]ast immer und fast überall [...] in *instituiertes Heteronomie* gelebt“ haben (Castoriadis 2006c, 153). Historisch betrachtet lässt sich für Castoriadis das Ereignis eines radikalen Bruchs mit der heteronomen Ordnung und ein sich davon ausgehend entfaltender Autonomieentwurf nur zweimal ausmachen: im antiken Griechenland sowie im neuzeitlichen Westeuropa der Revolutionszeit. Dieser Bruch kommt in der Schöpfung der Politik und der Philosophie, d. h. der Reflexion, zum Ausdruck, wobei Erstere die bestehenden Institutionen und Letztere die kollektiv zugelassenen Bedeutungen infrage stellt (vgl. Castoriadis 2006a, 47). Diese reflexive Grundhaltung begründet die für Castoriadis wesentliche Dynamik demokratischen Handelns: „Die Griechen [...] *erschaffen die Wahrheit* als unabschließbare Bewegung des Denkens, das ständig seine eigenen Grenzen überprüft und zu sich selbst zurückkehrt (Reflexivität), und sie erschaffen sie als demokratische Philosophie [...].“ (Castoriadis 2006c, 150)

Gemäß dem Entwurfscharakter politischen Handelns beschreibt Castoriadis gesellschaftliche Selbstinstitution als eine „Bewegung ohne Ende“ (Castoriadis 2006a, 48), die darauf abzielt, so frei und gerecht wie möglich zu werden, sodass der „Entwurf einer autonomen Gesellschaft“ letztlich zur erfolgreichen Errichtung einer demokratischen Gesellschaft führen kann. Insofern sich autonome Gesellschaften durch die Macht auszeichnen, ihre Gesetze, ihren *nómos* selbst zu schaffen, kann eine Gesellschaft sich in ihrem Autonomiecharakter auch nie auf vorgegebene „transzendente oder einfach ererbte Norm[en]“ (Castoriadis 2006b, 74) für ihre eigene Begrenzung

berufen: „In einer Demokratie *kann* das Volk machen, was immer es will – und muß dabei wissen, daß es nicht machen *soll*, was immer es machen will.“ Demokratie ist als Ausdruck von Autonomie für Castoriadis somit eine Herrschaft tragischer „Selbstbegrenzung“ (Castoriadis 1990b, 317).

Demokratie ist für Castoriadis die Gesellschaftsform der institutionalisierten Autonomie, in der die permanente Infragestellung, Überprüfung und Kritik ihrer eigenen Grundlagen institutionalisiert wurde, insofern eine freie Gesellschaft als eine sich ihrer eigenen instituierenden Kraft bewusste die instituierten imaginären Bedeutungen zum Gegenstand einer kollektiven Auseinandersetzung machen kann. Diese Dynamik der Selbstinstitution verweist nicht nur auf die geschichtliche und kontingente Natur des politischen Raums, sondern rückt ein weiteres wesentliches Merkmal demokratischer Macht in den Fokus, nämlich, dass ihr autonomer Charakter einer kollektiven Interaktion entstammt: „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.“ (Castoriadis 1990a, 183) In diesem Sinn definiert Castoriadis Politik als „explizite und bewusste Tätigkeit der Herbeiführung wünschenswerter Institutionen, und Demokratie als System [...] expliziter und bewusster Selbstinstitution gesellschaftlicher Institutionen, die von einer expliziten kollektiven Tätigkeit abhängen“ (Castoriadis 2006a, 48).

In ihrer demokratischen Form muss politische Macht also kollektiv ausgeübt werden. Das bedeutet, dass politische Macht nur dann demokratisch ausgeübt wird, wenn eine Gesellschaft es schafft, sich in ihrer Ganzheit auszudrücken (vgl. Castoriadis 1990a, 150f.). Diese der kollektiven Selbstinstitution des politischen Raums implizite Forderung nach ganzheitlichem Aus-

druck setzt nun die Prinzipien der Freiheit sowie der Gleichberechtigung und der Gleichheit aller Individuen voraus, sodass allen die gleiche Möglichkeit offensteht, „tatsächlich und nicht nur auf dem Papier, an der Macht teilzuhaben“ (Castoriadis 2006b, 76). So betont Castoriadis im Anschluss an Hannah Arendt den Aspekt der Öffentlichkeit für Prozesse politischer Entscheidungsfindung und bestimmt die Demokratie als „das System, in dem die öffentliche Sphäre wirklich und wahrhaftig öffentlich wird – allen gehört und der Teilnahme aller tatsächlich offen steht“ (Castoriadis 2006a, 51). Die Verwirklichung einer autonomen Gesellschaft ist somit an die Bedingung der Freiheit geknüpft, d.h. an den größtmöglichen individuellen Bewegungs- und Handlungsspielraum, den die Institution der Gesellschaft dem Einzelnen sichert, wie auch an die gleiche Beteiligung aller an der instituierten Macht. Freiheit ist das, „worauf Politik im authentischen Sinne des Begriffs abzielt“ (Castoriadis 1990c, 334).

Den Postulaten kollektiver Handlungsfreiheit sowie horizontaler und partizipativer Machtstrukturen entsprechend, gibt Castoriadis in der Frage nach der idealen Gesellschaftsform der direkten Demokratie den Vorzug, in der sich autonome, „absolute Souveränität“ der Gemeinschaft der Bürger radikaldemokratisch zu realisieren vermag (vgl. Castoriadis 1990b, 306f.). Castoriadis erörtert seine Vorstellung direkter Demokratie am Beispiel der griechischen *pólis* als Gemeinwesen, das sich in einem „permanenten Prozeß“ explizit selbst instituiert (vgl. Castoriadis 1990b, 298) und seine eigenen Gesetze und Normen schafft. Neben den Prinzipien der Gleichheit und Freiheit, nach denen der *dêmos* seine Macht ausübt, nennt Castoriadis einige Aspekte, die die direkte Demokratie im Gegensatz zu modernen (repräsentativen) Demokratien kennzeichnen. Dabei stellt er kritisch jene Elemente repräsentativer Demokratien heraus,

die er als wesentlich für die Existenz instituierter Heteronomie ansieht.

Zentrale Voraussetzung für diese Charakterisierung heteronomer Elemente ist die Vorstellung, dass eine autonome Gesellschaft, die sich in reflektierter Weise selbst ihre Gesetze gibt, nur dann auch demokratisch ist, wenn die Macht, mit der sie diese Gesetze instituiert, aus ihr selbst stammt, d. h. aus einem souveränen „Wir“. Dieses „Wir“ ist für Castoriadis, wie Menga anmerkt, umso authentischer, autonomer und demokratischer, „je besser es ihm gelingt, sich in seinem größten Umfang zu manifestieren, d. h.: unmittelbar in seiner Totalität“ (Menga 2012, 108).

Castoriadis' Kritik richtet sich in erster Linie gegen Delegationsstrukturen, gemäß denen das Volk seine Macht – wenn auch nur temporär – an Repräsentanten abtritt. Direkte Demokratie zeichnet sich hingegen durch die uneingeschränkte Macht des *dêmos* aus, der wesentlich kollektiv agiert: „Immer wenn in der modernen Geschichte ein politisches Kollektiv in den Prozeß der radikalen Selbstkonstitution und Selbstbestimmung eintrat, wurde die direkte Demokratie wiederentdeckt oder neu erfunden [...]“ (Castoriadis 1990b, 307) Historische Vorbilder dafür findet Castoriadis neben der griechischen *pólis* in den im 17. Jahrhundert in Neuengland entstandenen Stadtversammlungen, den sogenannten *town meetings*, in der Pariser Kommune, in Arbeiterräten sowie den Sowjets in ihrer Frühform. Alle diese Fälle haben gemein, dass „die Totalität der betroffenen Personen“ (Castoriadis 1990b, 308) den souveränen Körper konstituiert. Zwar gab es auch in der antiken *pólis* Delegation, jedoch nicht als permanentes Prinzip, sondern stets temporär angelegt, so dass die jeweilige Wahl jederzeit zurückgerufen werden konnte. So charakterisiert Castoriadis ständige Repräsentation als ein der Demokratie „fremdes Prinzip“, demgemäß die politische

Aktivität und Autorität dem souveränen Kollektiv der Bürger entzogen und dem „beschränkten Körper von ‚Repräsentanten‘“ überantwortet wird (Castoriadis 1990b, 308f.).

Aus dieser Darstellung direkter Demokratie nach dem Vorbild der griechischen *pólis* leitet Castoriadis zwei Momente ab, die man als politische Imperative im Sinne seines demokratischen Ideals bezeichnen könnte: Eine Demokratie ist dann direkt, wenn „nie [...] irgendjemand im Namen von jemand“ spricht, außer durch ausdrückliches Mandat (Castoriadis 1990a, 14). Demokratische politische Artikulation darf also nicht „im Namen von [...]“ sprechen. Doch gerade deshalb bedarf es der öffentlichen Kontrolle des *dêmos* als jener machthabenden und herrschenden Instanz, die gerade nicht von eigenen bzw. partikulären Interessen geleitet wird. Im Anschluss an Arendt sieht Castoriadis die Politik dadurch gefährdet, dass sie „zum Feigenblatt für den Kampf und die Wahrung der eigenen ‚Interessen‘“ (Castoriadis 1990b, 313) verkommt, wodurch der politische Raum einer Zersplitterung ausgesetzt ist, die ein Beharren auf der Autonomie der Politik vergeblich macht. Um der politischen Ohnmacht entgegenzuwirken, die Castoriadis als Folge derartiger politischer Verfallsformen diagnostiziert, insistiert er auf der „Gleichheit bei der Teilhabe an der Macht“ wie auch auf der „Einheit des politischen Körpers (im Gegensatz zu den ‚partikulären Interessen‘)“, die es selbst gegen „extreme Formen des politischen Konflikts“ (Castoriadis 1990b, 312f.) zu schützen gilt.

Autonomie kann sich als Macht der politischen Gemeinschaft, sich selbst zu instituieren, sich zu normieren und sich in bewusster Weise ihre Gesetze zu geben, nur dann gänzlich und authentisch entfalten, wenn diese Kollektivität auch in der Lage ist, sich selbst in und durch diese Macht direkt zum Ausdruck zu bringen, d. h. sich in ihrer Ganzheit und Totalität auszudrücken (vgl. Castoriadis 1990a, 150f.; Castoriadis 1990b, 308). Da



sich diese Kollektivität nur ohne feste Delegationsstrukturen als totale ausdrücken lässt, muss Castoriadis jegliche Form von Repräsentation ausschließen. Für Castoriadis' Ideal einer direkten Demokratie muss offenbar von einem homogenen Bild der Gesellschaft bzw. des politischen Raums ausgegangen werden, in dem nicht nur ausgeschlossen ist, dass pluralistische Interessen aufeinander treffen, sondern auch jede vermittelnde Intervention als Bedrohung dieser homogenen Totalität erachtet wird.

#### 4. Demokratie zwischen Pluralität und Homogenität: Castoriadis' Totalisierung des politischen Raums

Diese Emphase auf direkte Demokratie und die damit einhergehende Forderung nach einem totalisierten gesellschaftlichen Ausdruck bei Castoriadis steht im Zentrum der folgenden kritischen Rückfragen an seine Konzeption. Dazu sollen zunächst einige kritische Überlegungen anderer AutorInnen produktiv aufgenommen werden – insbesondere solche, die die ethisch-politische Dimension der Responsivität, die sich in Castoriadis' sozialer Ontologie bereits als ein kreatives Antworten auf den Einbruch eines Unbekannten abzeichnet, auch für sein politisches Denken herausarbeiten.

In kritischer Auseinandersetzung mit Castoriadis' Konzept radikaler Demokratie merkt Menga an, dass Castoriadis in seinem politischen Denken zu sehr auf realpolitische Formen (Autonomie als eigene Macht des Kollektivs gegenüber Heteronomie als externer Macht Einzelner) abstellt und damit strukturelle Ambivalenzen und Widersprüche in seinem Begriffsgerüst übersieht. Menga weist auf die Inkonsequenz in Castoriadis' Ansatz hin, einerseits Repräsentation als Heteronomie zurückzuweisen und gleichzeitig auf kollektiver Autonomie zu beharren, und meint insofern im Konnex zwischen sozialer Autonomie

und ihrer politischen Realisierung in Form einer direkten Demokratie eine „immanente Kontradiktion des Castoriadis’schen Diskurses“ (Menga 2012, 107) auszumachen: „[G]erade die Option der Realisierung der gesellschaftlichen Autonomie durch das Instrument der direkten Demokratie bringt [...] eine Semantik der Totalisierung und Vereinheitlichung des politischen Raums ins Spiel, die letztlich dem konstitutiven Merkmal der Kontingenz an der Basis desselben Diskurses über die soziale Autonomie entgegenwirkt.“ (Menga 2012, 107) Anders ausgedrückt: Indem Castoriadis’ Autonomiemodell im Kontext kollektiver Interaktion jede Zergliederung vehement ausschließt, nivelliert es nicht nur die Bedeutung der pluralen Artikulation kollektiver Macht, sondern auch den dadurch beförderten kontingenten Charakter gesellschaftlicher Institutionen. Ein ähnlicher Einwand findet sich bei Waldenfels, der kritisch anmerkt, dass die von Castoriadis titulierte geschichtliche und kontingente Verfasstheit von Gesellschaften wesentlich durch die Pluralität und Heterogenität ihrer Mitglieder bedingt ist, deren divergierende Ansprüche aneinander geraten und einen Anspruch auf Selbstinfragestellung erst geltend machen. Waldenfels betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung und dynamische Wirkung der instituierenden Pluralität, die jede abschließende Bedeutungsstiftung, aber auch jeden ‚totalen‘ Selbstaussdruck verunmöglicht (vgl. Waldenfels 2012). Castoriadis’ Emphase auf direkte Demokratie legt jedoch gerade eine Vorstellung von politischer Kollektivität als harmonischer Totalität nahe, die es vermag, sich bruchlos zum Ausdruck zu bringen. Mit dieser Reduktion der stets unvollständigen Pluralität auf eine selbstbezügliche Einheit nimmt sich, wie Menga darüber hinaus anführt, die autonome Gesellschaft schließlich auch die Möglichkeit, „der konstitutiven Zäsur zwischen instituierenden und instituiertem Moment, das die Basis der Dynamik der Kon-

tingenz und Geschichtlichkeit des gesellschaftlichen Lebens bildet“, einen adäquaten Platz einzuräumen (Menga 2012, 115).

Gegenüber der Gesellschaftskonzeption, die Castoriadis im Zusammenhang mit direkter Demokratie elaboriert, ließe sich mit Menga und Waldenfels darauf insistieren, dass eine Gesellschaft gerade keine einheitliche Instanz vollständigen Selbstaudrucks bilden darf, sondern vielmehr mit der „grundlegenden Bedingung der Unverfügbarkeit“ zu identifizieren ist, die sich durch den Umstand auszeichnet, dass im kollektiven Handeln „ursprünglich die irreduzible Situation der Pluralität gilt“ (Menga 2012, 116). Das dynamische Moment einer Gesellschaft scheint gerade im „überschüssigen und unvorhersehbaren Dispositiv der Singularität“ (Menga 2012, 117) begründet zu liegen, im Einbruch einer Singularität, die mit der Kraft ihrer Neuheit unvorhersehbare Veränderung zeitigt und im Sinne Castoriadis’ eine Gesellschaft mit jenem Unbekannten, jenem Moment der Unverfügbarkeit konfrontiert, dem sie sich öffnet und dem sie im Zeichen der Verantwortung responsiv zu begegnen hat (vgl. Castoriadis 1990a, 150). Diese Responsivität geht, wie auch Waldenfels bemerkt, in Castoriadis’ Darstellung gesellschaftlicher Prozesse zunehmend verloren (vgl. Waldenfels 2012, 98). Andersheit erweist sich dann bloß noch als gewaltsam eindringende Macht, die eine gegebene Ordnung bedroht und so die abwehrende Flucht in heteronome Verhältnisse befördert. Mit dieser Reduktion des responsiven Charakters auf jene Imperative, die eine Gesellschaft sich selbst aufgibt, klammert Castoriadis alle ‚alteritären‘ Ansprüche aus, die nicht im kollektiven Selbstaudruck einer Gesellschaft aufgehen.

Während Castoriadis Kontingenz und Offenheit in seiner Charakterisierung gesellschaftlich-geschichtlicher Schöpfungsprozesse noch in einem Antworten auf ein absolut Anderes verankert, scheint sein im Kontext direkter Demokratie genauer

konturierter Autonomiebegriff diesen responsiven Gestus gegenüber einer Alterität aus dem Blick zu verlieren. Im Gegenteil ist Castoriadis' Autonomiekonzept nunmehr durch dieselbe absolute Neigung gekennzeichnet, die er eigentlich heteronomen Regimes zugeschrieben hatte, wie Menga pointiert herausstellt: „Während in der Heteronomie die einheitliche Gestaltung, die dem gesellschaftlichen Leben vorsteht und es lenkt, aus einem absoluten Fundament transzendenter und vertikaler Art stammt, ist im Autonomieregime dagegen immer derselbe einheitliche Ausdruck der Kollektivität am Werk, nur dass dieser sich nicht mehr an eine absolute Äußerlichkeit wendet, sondern seine Wurzeln in eine Innerlichkeit schlägt, die aber ebenso absoluten Charakter hat“ (Menga 2012, 119). Die konzeptuelle Etablierung einer Autonomie im „Inneren“ der Gesellschaft, bei der Heteronomie zu einem vermeintlich bloß exterioren Moment abgeschwächt wird, verweist also auf ein nicht weniger totalisierendes Fundament: das ihres geschlossenen und selbstbezüglichen Ausdrucks.

Diese Auffassung von Autonomie steht nunmehr in krassem Widerspruch zum kontingenten und geschichtlichen Charakter von Gesellschaften, deren Dynamik eben durch eine instituierende Pluralität begründet ist. Für Menga stellt die von Castoriadis elaborierte Dichotomie von Autonomie und Heteronomie, die den pluralen Charakter von Gesellschaften außen vor lässt, daher eine strukturell defizitäre Lösung dar, die gerade die emanzipatorischen Ansprüche von Castoriadis' Projekt selbst gefährdet. Der Aspekt der instituierenden Pluralität verweist somit nicht nur auf jene gesellschaftliche Dynamik, der die Möglichkeit einer revolutionären, emanzipatorischen Praxis entstammt, sondern vielmehr auf eine grundlegende Verschränkung von Autonomie und Heteronomie. Entgegen Castoriadis' strikter Trennung verweist Menga daher auf die

Notwendigkeit, einzusehen, „dass die Pluralität, die sich nicht durch die obsessiv dichotomische Struktur erfassen lässt, die Castoriadis zwischen Autonomie und Heteronomie konstruiert, eine bestimmte gegenseitige Beeinflussung zwischen den beiden verlangt“ (Menga 2012, 120), wie auch, dass der konstitutiven Alterität Platz eingeräumt werden muss.

## 5. Der heteronome (Ab-)Grund der Autonomie: Levinas' Denken der Alterität

Im Folgenden soll nun versucht werden, ebendieser Alterität, dieser ‚Heteronomie innerhalb der Autonomie‘ weiter nachzugehen und die eben entfalteten kritischen Anmerkungen unter Bezug auf Emmanuel Levinas weiter zu vertiefen. Dabei soll nicht nur mit Bezug auf Levinas Castoriadis' Autonomiebegriff befragt werden, sondern auch andere für Castoriadis' politische Theorie zentrale Begriffe noch einmal aufgegriffen und unter anderen Vorzeichen beleuchtet werden. Vor allem mit Blick auf Castoriadis' Konzeption der Selbstinfragestellung soll eruiert werden, ob jene Momente, die Castoriadis als im Zeichen der Autonomie stehend charakterisiert, nicht aufgrund ihrer normativ-ethischen Aufgeladenheit in produktiver Weise als heteronome gelesen werden können – jedoch als heteronome, die nicht die Totalisierungstendenz der von Castoriadis kritisierten heteronomen Instanzen aufweisen, sondern die gerade jenseits jeder Totalität gesellschaftliche Institutionen konstitutiv in Unruhe versetzen.

Wie Castoriadis situiert auch Levinas die Instituierung von Autonomie am Anfang seiner philosophiegeschichtlichen Analyse. Levinas fasst nun aber – und hier zeigt sich bereits eine zentrale Differenz zu Castoriadis – gerade die Begriffe der Freiheit und der Autonomie als jener Formel folgend, die einer

„Reduktion des Anderen auf das Selbe“ Vorschub leistet. Die Konstitution eines Subjekts als bruchlos autonomes verläuft, wie Levinas geltend macht, gerade „als Verselbigung des Verschiedenen“ (Levinas 1957, 186), als eine Bewegung, die dem Seienden seine ursprüngliche Pluralität und Alterität abspricht. Während Castoriadis in seiner Darstellung einer schöpferischen *poïésis*, die er vor dem Hintergrund einer „Ontologie der Unbestimmtheit“ etabliert, noch auf jene Momente der Unverfügbarkeit und Unbestimmbarkeit verweist, denen sich eine „autonome“ Gesellschaft mit responsiver Haltung zu öffnen hat, insistiert er im Kontext direkter Demokratie auf die Einheitlichkeit des gesetzgebenden Willens, der keine Fragmentierung zulässt. Das Andere wird so zwar nicht eliminiert, doch seine Andersheit wird vor dem Hintergrund dessen, was Levinas als „Philosophie des Selben“ (Levinas 1957, 190) bezeichnet, im Zeichen der Autonomie und der Freiheit aufgehoben.

Levinas stellt gerade die „alte Gewißheit“ der Philosophie infrage, wonach die Freiheit auf einen rationalen Grund verweist und sich so selbst rechtfertigt. Demgegenüber wendet Levinas ein, dass im „rationalen Grund der Freiheit [...] noch de[r] Vorrang des Selben“ (Levinas 1957, 203) erkennbar bleibt, was sich für ihn darin äußert, dass in der abendländischen Tradition nur „die Begrenzung der Freiheit [...] als tragisch empfunden“ wird, die Spontaneität der Freiheit selbst jedoch nicht hinterfragt wird: „[D]ie modernen politischen Theorien seit Hobbes leiten die soziale Ordnung aus der Berechtigung der Freiheit ab, aus dem unbestreitbaren Recht auf sie.“ (Levinas 1957, 203) Diese Freiheit ist nach Levinas jedoch stets durch die Widerfahrnis des Anderen infrage gestellt. Der Wille des Selbst kann sich nach Levinas nicht aufgrund einer rationalen Grundlage seiner Legitimität bewusst werden, sondern nur in der Begegnung mit dem Anderen, der gerade die Ungerechtig-

keit dieses Willens offenbart: „Der Andere erscheint mir [...] als das, was mich mißt.“ (Levinas 1957, 203) Daher folgert Levinas in kritischer Anspielung auf Sartre: „Die Existenz ist nicht zur Freiheit verdammt, sondern anerkannt und eingesetzt als Freiheit. Die Freiheit kann sich nicht ganz nackt darstellen. Diese Einsetzung der Freiheit ist das moralische Leben selbst. Es ist durch und durch Heteronomie.“ (Levinas 1957, 204)

Eine einfache Übernahme des Urteils, das durch die Begegnung mit dem Anderen über mich ergeht, für meine Entscheidungen und Handlungen, käme nach Levinas jedoch wieder einer Rückkehr zum Selben gleich. Das Selbst würde letztendlich wieder über das Andere entscheiden und damit jegliche Heteronomie absorbieren. Auch die Begegnung mit dem Anderen liefert kein endgültiges, abschließendes Urteil, sondern zeichnet lediglich jene responsive Bewegung vor, die Subjektivität letztlich ausmacht: „Das Leben der sich als ungerecht entdeckten Freiheit, das Leben der Freiheit in der Heteronomie, besteht für die Freiheit in der unendlichen Bewegung, sich selbst mehr und mehr in Frage zu stellen.“ (Levinas 1957, 205) Diese Infragestellung kann nicht mehr als Selbstinfragestellung begriffen werden, sondern ist stets Infragestellung *vom Anderen her*: „In dieser Bewegung hat die Freiheit nicht das letzte Wort, ich finde mich niemals in meiner Einsamkeit wieder“ (Levinas 1957, 205).

Im Sinne dieser Levinas'schen Ausführungen kritisiert auch Waldenfels die zunehmende Vernachlässigung des responsiven Verhältnisses zum Anderen bei Castoriadis: „Im ersten Teil von *Gesellschaft als imaginäre Institution* wird die revolutionäre Praxis durchaus in der Form von Fragen und Antworten beschrieben. Die Gesellschaft konstituiert sich derart, dass sie in ihrem Leben und ihrem Tun auf Fragen antwortet, die keineswegs, etwa als vorgegebene Überlebensprobleme,

dem Antworten vorausgehen, sondern sich in der Antwortsuche artikulieren, und der Sinn, der sich daraus ergibt, verkörpert sich in den Antworten.“ (Waldenfels 2012, 100) Insofern Castoriadis diese Fragen und Antworten als nicht „ausdrücklich gestellte“ beschreibt und zu einer bloß „metaphorische[n] Redeweise“ (Castoriadis 1990a, 252) herabsetzt, kommt es nach Waldenfels schließlich zum endgültigen Bruch mit „Responsivität‘ als Grundzug der Erfahrung“ (Waldenfels 2012, 100) und damit zum Verlust der kreativen Kraft der Antworten, in der gerade die Freiheit des Antwortenden zum Ausdruck kommt. Freiheit ist, wie Waldenfels im Anschluss an Levinas geltend macht, wesentlich responsiv: „Kreation und Imagination laufen leer, wenn sie sich nicht aus fremden Ansprüchen speisen.“ (Waldenfels 2012, 101)

Levinas' Heteronomiethese stellt den responsiven Gestus der Hinwendung zum Anderen als zu entfaltende Transzendenzbeziehung an den Anfang und wendet sich damit gegen das Primat der selbstbegründenden Autonomie. Es gilt nach Levinas, das Ethische so zu fassen, dass deutlich wird, inwiefern die Transzendenz des Anderen „ursprünglicher“ als die Freiheit ist: „Das ethische Bewußtsein ist die konkrete Form dessen, was der Freiheit vorhergeht und was uns dennoch weder zur Gewalt noch zur Vermischung des Getrennten, weder zur Notwendigkeit noch zur Schicksalshaftigkeit zurückbringt.“ (Levinas 1957, 205) Im Zeichen dieses ethischen Bewusstseins muss eine Philosophie, die dem Impetus der Kritik und der Gerechtigkeit folgen will, im „Antlitz des Anderen de[n] eigentliche[n] Anfang der Philosophie“ (Levinas 1957, 207) erkennen und die Heteronomie am (Ab-)Grund der Autonomie akzeptieren. Die Transzendenzbeziehung zum Anderen geht nun dann verloren, wie Levinas der abendländische Tradition kritisch entgegenhält, wenn die Philosophie zur Absicherung des Selbst die Autonomie zum Grund-



prinzip der Subjektivität erkennt. Kurz: Gemäß der Autonomie schließt die Philosophie alles „Transzendente“ aus und umfasst „alles Andere im Selben“ (vgl. Levinas 1957, 187).

Eine ähnliche Kritik formuliert auch Castoriadis selbst im Zusammenhang seiner Kritik an der totalisierenden Geste, mit der die abendländische Identitäts- und Mengenlogik Seiendes nur auf Bestimmbares und Messbares zu reduzieren versucht. Dennoch scheint Castoriadis, entgegen seiner ursprünglichen Intention, gegenüber Unverfügbarem offen zu sein, genau diese hyperbolische Geste auf anderer Ebene zu wiederholen: Indem er die autonome Gesellschaft als eine sich in ihrer Ganzheit ausdrückende konzipiert, wird jedes ihrer pluralen Verfasstheit geschuldete Moment der Heteronomie zu einer rein äußerlichen Instanz hypostasiert und dessen Status als Grund und Bedingung für Autonomie vernachlässigt. Dies kommt vor allem in Castoriadis' Begriffen der Freiheit und der Autonomie zum Ausdruck, die auf der Vorstellung souverän-handlungsfähiger Subjekte basieren: Um ihre scheinbar natürliche Souveränität zu erlangen und ihre Autonomie zu entfalten, haben die Individuen lediglich ihrer eigenen Hybris durch Selbstbegrenzung im Dienste der demokratischen Allgemeinheit beizukommen (vgl. Castoriadis 199b, 317; Pechriggl 2007, 39).

Wie Levinas geltend macht, besteht aber das Problem eines Denkens unter dem Vorzeichen der Autonomie gerade darin, dass nicht mehr hinter diese Autonomie zurückgefragt werden kann. Es kann nicht nach der eigenen Begründung und den Möglichkeitsbedingungen eines Denkens der Autonomie fragen. Anders gesagt: Wenn für Castoriadis Autonomie darin besteht, sich zu fragen: „Haben wir gute Gesetze? Sind sie gerecht? Welche Gesetze *müssen wir* machen?“ (Castoriadis 2006c, 154), ist das nicht dasselbe, wie danach zu fragen, *warum* und unter welchen Vorzeichen wir dazu gelangen, uns Gesetze zu geben.

Gesetze erlangen ihre Legitimität laut Castoriadis dadurch, dass sie die Grundsätze der Gleichheit (sowohl der Teilnahme an ihrer Institution, wie auch der sie betreffenden Individuen) und der Gerechtigkeit ins Werk setzten. Dieser Gerechtigkeitsidee ließe sich in den Worten Adornos polemisch entgegenhalten, dass sie das „formale Äquivalenzprinzip zur Norm“ (Adorno 2003, 304) erhebt und damit jenes abendländische Prinzip in Stellung bringt, auf das eigentlich auch Castoriadis' Kritik an der Identitäts- und Mengenlogik abzielt: den Wunsch nach Erfassbarkeit und allgemeiner Komparabilität, die der Abstraktion des „Ungleichnamige[n]“ bedarf (vgl. Horkheimer/Adorno 2011, 13). „Solche Gleichheit“, schreibt Adorno, „in der die Differenzen untergehen, leistet geheim der Ungleichheit Vorschub“ (Adorno 2003, 304). Insofern Recht vorgibt, auf einen legitimen Grund zu verweisen, der sich in der „autonomen“ Selbstinfragestellung zu verwirklichen scheint, vergisst das Autonomiedenken zu fragen, *woher* überhaupt der Anspruch zur Selbstinfragestellung stammt. Genau diese Frage übersieht auch Castoriadis, wenn er seinen politischen Überlegungen ein vermeintlich souveränes Subjekt zugrunde legt, das – nach entsprechender Sozialisierung – im Sinne der Autonomie zu handeln vermag.

Castoriadis' Forderung nach einer Autonomie, die darauf abstellt, gerechte Institutionen ins Werk zu setzen, scheint somit Gerechtigkeit im Sinne Luhmanns als „Kontingenzformel“ (Luhmann 1993, 218) auszudeuten: als „Auftrag, die interne Konsistenz des Entscheidens (Gleichheit) zu sichern“, wie Andreas Fischer-Lescano ausführt (Fischer-Lescano 2013, 189). Demgegenüber machen Fischer-Lescano und Gunther Teubner geltend, dass die Forderung nach Gerechtigkeit gerade als „Transzendenzformel“ zu verstehen ist, damit „der Stachel der Gerechtigkeit als Emanzipationsauftrag wirken“ (Fischer-

Lescano 2013, 189) kann: Jedes instituierte Gesetz enthält eine „Aufforderung der Transzendenz“, die sich darin artikuliert, dem jeweiligen Gesetz den Spiegel jener Gerechtigkeit vorzuhalten, die „sich erst im realen Durchgang durch Ungerechtigkeit“ (Teubner 2008, 28) verwirklicht. Wie mit Levinas bereits geltend gemacht wurde, kann die Ungerechtigkeit der Willkür eines Willens erst dann bewusst gemacht werden, „wenn dem Anderen ich mich beuge“ (Levinas 1957, 203), mich seinem Urteil ausliefern, das mir dennoch nie als endgültiger Entscheidungsmaßstab dienen kann, sondern mich vielmehr kontinuierlich dazu anhält, jene responsiv-reflexive Bewegung ins Werk zu setzen, die versucht, den Ansprüchen des Anderen zu antworten.

Vor dem Hintergrund dieser Levinas'schen Ausführungen wird ersichtlich, dass auch die von Castoriadis als zentrales autonomes Charakteristikum postulierte Selbstinfragestellung von einem wesentlich heteronomen Anspruch herrührt, Antworten zu finden, die gerade durch ein Unverfügbares, eine Alterität, an ein Individuum oder eine Gesellschaft herangetragen werden. Diese Fragen erscheinen damit nicht als solche, die sich eine Gesellschaft selbst stellt, sondern entstammen einem „Anderswo in ihrem Inneren“ (Menga 2012, 125). Das kollektive Wir, das sich nach Castoriadis als Gemeinschaft konstituiert, ist, wie Waldenfels und Menga einwenden, niemals ein einheitliches. Indem Castoriadis also in seiner Beschreibung der Entstehung einer autonomen Gesellschaft deren wesentliche Pluralität und Konflikthaftigkeit außen vor lässt, verliert er den Blick auf die radikale Alterität, die Heteronomie, die am Grunde der Autonomie konstitutiv angelegt ist.

Wenn also, wie mit Levinas geltend gemacht wurde, das heteronome Verhältnis bzw. die Transzendenzbeziehung zum Anderen sowohl die Bedingung der Möglichkeit des sich als autonom konstituierenden Individuums als auch die Bedin-

gung der Unmöglichkeit seiner Autonomie darstellt, kommt auch der von Castoriadis postulierte Autonomiebegriff nicht umhin, sich mit seiner eigenen Zwiespältigkeit auseinanderzusetzen. Mit einer einfachen Entgegensetzung von Autonomie und Heteronomie bringt sich eine Gesellschaft um die Möglichkeit, ethisch-emanzipatorische Praxis zu denken, da sie mit der Nichtachtung gesellschaftlicher Pluralität und der Unterdrückung der Möglichkeit eines Einbruchs des Anderen in das Selbst gerade die Bedingung für gesellschaftlichen Wandel negiert und sich ihre eigene Schöpfungskraft abspricht, die gleichwohl stets vom Anderen her kommt.

### *Literatur*

- Adorno, Theodor W. 2003. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius. 1963. Die Revolution neu beginnen. In: Ders.: *Sozialismus oder Barbarei. Analysen und Aufrufe zur kulturevolutionären Veränderung*, 145–180. Berlin: Wagenbach 1980.
- Castoriadis, Cornelius. 1989. Psychoanalyse und Politik. Das Projekt der Autonomie und die Anerkennung des Todes. In: *Lettre International*, 6, 67–70.
- Castoriadis, Cornelius. 1990a. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius. 1990b. Die griechische polis und die Schaffung der Demokratie. In: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hg. von Ulrich Rödel, 298–328. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius. 1990c. Sozialismus und autonome Gesellschaft. In: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hg. von Ulrich Rödel, 329–357. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius. 2006a. Demokratie als Verfahren und Demokratie als System. In: Ders.: *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften* Bd. 1, 43–67. Lich: Edition AV.

- Castoriadis, Cornelius. 2006b. Welche Demokratie? In: Ders.: *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften* Bd. 1, 69–111. Lich: Edition AV.
- Castoriadis, Cornelius. 2006c. Macht, Politik, Autonomie. In: Ders.: *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften* Bd. 1, 135–168. Lich: Edition AV.
- Castoriadis, Cornelius. 2010. Das Imaginäre: die Schöpfung im gesellschaftlich-geschichtlichen Bereich. In: Ders.: *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* Bd. 3, 25–45. Lich: Edition AV.
- Castoriadis, Cornelius. 2011. Getan und zu tun. In: Ders.: *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften* Bd. 4, 183–269. Lich: Edition AV.
- Fischer-Lescano, Andreas. 2013. Postmoderne Rechtstheorie als kritische Theorie In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61, 179–196.
- Gamm, Gerhard. 2001. Cornelius Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution* (1975). In: *Interpretationen. Hauptwerke der Sozialphilosophie*, hg. von Gerhard Gamm/Andreas Hetzel/Markus Lilienthal, 173–194. Stuttgart: Reclam.
- Habermas, Jürgen. 1985. Exkurs zu C. Castoriadis: „Die imaginäre Institution“. In: Ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 380–389. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hetzel, Andreas. 2001. Kultur als Imaginäres: Cornelius Castoriadis. In: Ders.: *Zwischen Poiesis und Praxis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur*, 219–230. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Honneth, Axel. 1999. Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis. In: Ders.: *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, 144–164. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max u. Adorno, Theodor W. 2011. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Joas, Hans. 1992. Institutionalisierung als kreativer Prozeß. Zur politischen Philosophie von Cornelius Castoriadis. In: Ders.: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, 146–170. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kalyvas, Andreas. 1998. Norm and Critique in Castoriadis' Theory of Autonomy. In: *Constellations*, 5/2, 161–182.

- Levinas, Emmanuel. 1957. Die Philosophie und die Idee des Unendlichen. In: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, 185–208. Freiburg: Alber 2012.
- Luhmann, Niklas. 1993. *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Menga, Ferdinando G. 2012. Die autonome Gesellschaft und das Problem der Ordnungskontingenz. Kritische Anmerkungen zu Castoriadis' Diskurs der radikalen Demokratie. In: *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*, hg. von Harald Wolf, 103–134. Göttingen: Wallstein.
- Pechriggl, Alice. 2007. Zur Verknüpfung von Philosophie und Psychoanalyse bei Castoriadis. In: *Journal Phänomenologie*, 27, 33–44.
- Poltier, Hugues. 1989. De la praxis à l'institution et retour. In: *Autonomie et Autotransformation. La Philosophie Militante de Cornelius Castoriadis*, 419–439. Genf: Librairie Droz.
- Reitter, Karl. 2012. Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis. Rezensionessay. In: *grundrisse* 44, 43–47.
- Seyfert, Robert. 2012. Cornelius Castoriadis: Institution, Macht, Politik. In: *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, hg. von Ulrich Bröckling und Robert Feustel, 253–272. Bielefeld: transcript.
- Teubner, Gunther. 2008. Selbstsubversive Gerechtigkeit. Kontingenz- oder Transzendenzformel des Rechts? In: *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 29, 9–36.
- Tovar-Restrepo, Marcela. 2012. *Castoriadis, Foucault, and Autonomy. New Approaches to Subjectivity, Society, and Social Change*. London/New York: Continuum.
- Waldenfels, Bernhard. 2012. Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation. In: *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*, hg. von Harald Wolf, 82–102. Göttingen: Wallstein.