

Annette Langner-Pitschmann

»ES GIBT KEIN DENKEN OHNE DAS IMAGINÄRE«

Die Vernunft des Glaubens im Horizont der Politischen Philosophie
von C. Castoriadis

»Kein Philosoph beginnt jemals mit den Worten: ›Nehmen wir Mozarts Requiem als Seinsparadigma. Lasst uns damit anfangen‹. Warum können wir nicht damit beginnen, einen Traum, ein Gedicht, eine Symphonie als paradigmatische Instanzen für die Fülle des Seins zu postulieren und die physikalische Welt als defizitäre Seinsweise zu betrachten, anstatt umgekehrt die imaginäre, d.h. menschliche Existenzweise als defizitäre oder sekundäre Seinsweise zu verstehen?«¹

Der politische Philosoph Cornelius Castoriadis widmet sein Lebenswerk der Frage, wie die Möglichkeit einer revolutionären Umwälzung von Gesellschaften zu denken ist. In diesem Zuge problematisiert er eine Annahme, die tief in unsere Begründungsgewohnheiten eingeschrieben ist. Sie besagt, dass diejenigen Entitäten, die sich mit Hilfe empirischer Beobachtung und logischer Schlussfolgerung erschließen lassen, die Grundlage der Wirklichkeit darstellen, wohingegen solche Entitäten, die sich dem Zugriff von Logik und Empirie entziehen, allenfalls in einem abgeleiteten Sinne als real gelten können. Entgegen dieser Unterstellung entwickelt Castoriadis die Überzeugung, dass umgekehrt die Kategorien der Beobachtung und der Schlussfolgerung erst dadurch denkmöglich sind, dass ihnen ein Bereich des außersprachlichen Imaginären vorausliegt. Folgt man seinen Überlegungen, so ist die Frage nach der Vernunft des Imaginären also zweitrangig. Der eigentliche Gradmesser intellektueller Redlichkeit ist der Umgang mit der Frage, inwieweit sich das Vernünftige auf seinen Ursprung im Imaginären nachverfolgen lässt.

Im Folgenden werde ich Castoriadis' These vom Primat des Imaginären bedenken und auf ihren möglichen Beitrag zum religionsphilosophischen Diskurs hin befragen. Dazu werde ich zunächst durch einen kurzen Vorschlag zu klären versuchen, wie sich das Imaginäre zu der in der Rede von der ›Vernunft der Fiktionen‹ angesprochenen Kategorie des Fiktiven verhält. Im zweiten Schritt werde

¹ C. Castoriadis, *Das Imaginäre. Die Schöpfung im gesellschaftlich-geschichtlichen Bereich* [Orig. *L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique*, Paris 1986], in: ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften*, übers. v. M. Halbrodt, hg. v. ders./H. Wolf [= AS], Bd. 3, Lich/Hessen 2008, 25-46; 27.

ich auf der Grundlage von Castoriadis' Texten seine Konzeption des Imaginären skizzieren und dabei die mit ihr verbundenen ontologischen Konsequenzen herausarbeiten. Ausgehend davon werde ich drittens rekonstruieren, in welchem Sinne Castoriadis von einem Vorrang des Imaginären vor dem Denken spricht. Insbesondere eine methodische Aporie, die dabei sichtbar wird, lässt eine Plausibilisierung seiner ontologischen These geboten erscheinen, welcher der vierte Abschnitt gewidmet ist. Während dabei also eine Verfahrensfrage im Vordergrund steht, werde ich im fünften Schritt die zentrale inhaltliche Frage erörtern, inwieweit Castoriadis Theorie über die normativen Ansprüche von Kritik und Autonomie Rechenschaft zu geben vermag. Im abschließenden Ausblick werde ich skizzieren, welche Perspektive sich dem dargestellten Ansatz für die Frage nach dem Verhältnis zwischen religiösem Glauben und Vernunft gewinnen lässt, wobei das Hauptaugenmerk der Geltungsstruktur der Gottesrede gilt.

1. Imaginäres und Fiktives

Die Problematik, die sich aus der Explikation des religiösen Glaubens unter Rückgriff auf die Kategorie des Fiktiven ergibt, scheint hinlänglich bekannt. In dem von Dieter Henrich und Wolfgang Iser herausgegebenen Sammelband mit dem Titel *Funktionen des Fiktiven* fasst Wolfhart Pannenberg sie mit den folgenden Worten zusammen: »Der Mensch kann sich nur auf das in sich selber Beständige und in diesem Sinne in sich ›Wahre‹ verlassen. Wer nur den Einbildungen des eigenen Herzens vertraut, hätte angesichts der eigenen Vergänglichkeit auf Sand gebaut«².

Will man diese Schwierigkeit jenseits der ausgetrampelten Pfade der Realismus/Antirealismus-Kontroverse bedenken, so lohnt es sich, die Unterscheidung zwischen dem Realen und dem Fiktiven näher in den Blick zu nehmen. Der Literaturwissenschaftler Wolfgang Iser bietet dafür einen hilfreichen Ansatzpunkt. Fiktionale Texte, so die für seine ›literarische Anthropologie‹ grundlegende These, erweisen sich bei eingehender Betrachtung als eine Mischung aus Realem und Fiktivem. Das Erfundene in ihnen ist immer ein Hinzugedachtes – hinzugedacht zu sprachlichen Wiederholungen von Gegebenem. Die den Horizont des Faktischen erweiternde Kraft der Fiktion gründet nicht etwa in einer radikalen Andersheit gegenüber allem Gegebenen. Vielmehr rührt sie daher, dass Gegenwärtiges und Vergegenwärtigtes in der fiktiven Erzählung miteinander in Beziehung treten. Fiktion ist die Verknüpfung von Darstellung und Vorstellung, von der Bezugnahme auf Reales und der Bezugnahme auf Imaginäres.³

² W. Pannenberg, *Das Irreale des Glaubens*, in: *Funktionen des Fiktiven* (Poetik und Hermeneutik X), hg. v. D. Henrich/W. Iser, München 1983, 17–34; 19.

³ Vgl. W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1991, 18ff.

Iser unterbricht also die Fokussierung auf den Gegensatz zwischen dem Realen und dem Fiktiven und lenkt unsere Aufmerksamkeit stattdessen auf die der Fiktion innewohnende Binnendifferenz zwischen dem Realen und dem Imaginären. Auf diese Weise bringt er den Gedanken ins Spiel, dass unsere Aussagen und Erzählungen dort, wo sie über die Beschreibung des sinnlich Erfahrenen hinausgehen, noch immer etwas zur Geltung bringen, das ihnen vorgegeben ist bzw. das nicht einfach in ihnen aufgeht. Diese Konstellation eröffnet eine neue Perspektive, aus der heraus die Geltungsstruktur der Rede von Gott analysiert werden kann. Wer die Reduktion religiöser Aussagen auf reine Fiktionen ablehnt – wer daran festhält, dass es in der Rede von Gott um etwas geht, das sich der Verfügung bzw. Setzung durch den Menschen kategorial entzieht – muss deshalb nicht behaupten, dass Gott in einem Sinne gegeben ist, der in Entsprechung zu bzw. Abgrenzung gegen das Gegebensein der Erfahrungswirklichkeit zu beschreiben wäre. Stattdessen steht ihm mit dem Imaginären eine Weise des Gegebenseins offen, die anderen Gesetzen folgt.

Nun ließe sich einwenden, dass in der Perspektive der religiösen Epistemologie auch das Imaginäre ein äußerst zweifelhaftes Image aufweist. Wo wir das Fiktive mit der ›reinen Erfindung‹ konnotieren, weckt das Imaginäre die Assoziation mit der ›bloßen Projektion‹. Mit der Schwerpunktverlagerung von der Fiktion hin zur Imagination scheint also nichts gewonnen. Entgegen diesem Einwand gehen die vorliegenden Überlegungen von dem Gedanken aus, dass der Begriff der Projektion in rationalitätstheoretischer Hinsicht zunächst wertfrei ist. Das mit ihm bezeichnete Verfahren geht faktisch in zahlreiche Praktiken ein, deren Vernünftigkeit wir nicht a priori bezweifeln würden. Ob wir uns im Straßenverkehr orientieren oder unsere Kinder erziehen; ob wir ein wissenschaftliches Experiment durchführen oder einen Gesetzesentwurf erarbeiten – ständig projizieren wir Vorstellungen auf je nicht gegebene Situationen, ohne uns allein deshalb der intellektuellen Unredlichkeit zu bezichtigen.

Es scheint also durchaus berechtigt, der von Iser gelegten Spur nachzugehen und das Konzept des Imaginären für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft zu erschließen. Die sozialphilosophischen Überlegungen von Castoriadis sind dabei deshalb von besonderem Interesse, weil sie die ›harten‹ epistemologischen und ontologischen Fragen, die mit der Bezugnahme auf die menschliche Vorstellungskraft gegeben sind, ausführlich in den Blick nehmen.

2. Das Imaginäre bei Cornelius Castoriadis

Den Kontext, in dem Castoriadis sich dem Begriff des Imaginären widmet, bildet die Frage nach den Bedingungen, unter denen neue gesellschaftliche Institutionen etabliert werden. In seinem 1975 erschienenen Buch mit dem Titel *Gesell-*

schaft als imaginäre Institution argumentiert er für die These, dass sich soziale Institutionen in ihrer eigentümlichen Verschränkung von Vorfindlichkeit und Erfindung in Begriffen des Wahrnehmbaren und des Rationalen nur unzureichend erfassen lassen. Seiner Analyse zufolge weisen sie einen Sinn auf, der »weder rational noch positiv irrational ist; ein Sinn, der weder wahr noch falsch ist, aber dennoch zur Ordnung der *Bedeutung* zählt«⁴. Um für den Ursprung dieses Sinns aufzukommen, muss daher eine Ebene ausgemacht werden, die den Ebenen von Natur und Logik vorausliegt – und diese Ebene ist für Castoriadis »das Imaginäre«. Dabei präzisiert er diesen Begriff wie folgt:

»Das Imaginäre, von dem ich spreche, ist kein Bild *von*. Es ist unaufhörliche und (gesellschaftlich-geschichtlich und psychisch) wesentlich *indeterminierte* Schöpfung von Gestalten/Formen/Bildern, die jeder Rede *von* etwas zugrundeliegen. Was wir »Realität« und »Rationalität« nennen, verdankt sich überhaupt erst ihnen«⁵.

Für eine erste Bestimmung der Konturen von Castoriadis' Begriff des Imaginären lassen sich aus dieser Aussage zunächst drei Anhaltspunkte gewinnen. So beinhaltet sie *erstens* eine negative Bestimmung: Für Castoriadis lässt sich das Imaginäre nicht gleichsetzen mit einem mentalen Abbild von etwas vormals Wahrgenommenen oder der geistigen Wiederholung materieller Gegebenheiten. Ausdrücklich weist er solche Ansätze zurück, welche die Bedeutung des Imaginären durch die Metapher der »*Widerspiegelung*«⁶ zu erhellen versuchen. Anders als jene Beschreibungen es nahe legen, ist das Imaginäre ihm zufolge keineswegs statisch oder gar passiv. Im Gegenteil bezeichnet es für ihn einen ebenso dynamischen wie aktiven Akt: Das Imaginäre ist der »unversiegbare Vorstellungsstrom«⁷, der im kontinuierlichen Auftreten neuer Perspektiven auf die Wirklichkeit seinen Ausdruck findet.

Im Einklang mit dieser Überzeugung behandelt Castoriadis das Imaginäre nicht als ein Element des menschlichen Erkenntnisapparats, sondern als ein intrinsisches Moment individueller und kollektiver Praxis. Diese wiederum grenzt er gegen die beiden Handlungstypen des »Reflexhandelns« einerseits und der »Technik« andererseits ab.⁸ Als Prototypen dessen, was Castoriadis als Praxis bezeichnet wissen möchte, gelten ihm Vollzüge wie die Erziehung eines Kindes, die Behandlung eines Patienten und die Errichtung eines Kunstwerks.⁹ Gemein-

⁴ C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* [Orig. *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975], übers. v. H. Brühmann, Frankfurt a. M. 1990, 275.

⁵ A. a. O., 12.

⁶ Ebd. [Kursiv im Original.]

⁷ C. Castoriadis, *Ontologische Tragweite der Wissenschaftsgeschichte* [Orig. *Portée ontologique de l'histoire de la science*, Paris 1987], in: AS, Bd. 3, 149–190; 161.

⁸ Castoriadis, *Gesellschaft* (s. Anm. 4), 123f.

⁹ Vgl. a. a. O., 124f. Im Hinblick auf Castoriadis' Praxisbegriff lassen sich zwei Argumentationsstränge unterscheiden: Zum einen spezifiziert er das Konzept der Praxis durch die hier

sam ist diesen Aktivitäten, dass sie – anders als das unbewusste Reflexhandeln – zweifelsohne eine »Beziehung zum Wissen«¹⁰ aufweisen, wobei dieses Wissen aber zugleich – anders als das im jeweils relevanten Ausschnitt durchaus umfassende Wissen der Technik – grundsätzlich auf eine »relative« Klarsicht¹¹ beschränkt bleibt. Der praktische »Entwurf« ist dementsprechend zu unterscheiden vom technischen »Plan«¹²: Während der zuletzt genannte eine eindeutige Bestimmung sowohl der Bedingungen, als auch der Mittel und Zwecke der betreffenden Aktivität beinhaltet, legt der praxisbezogene Entwurf die »Richtung auf ...« fest, ohne sich dabei in distinkte Propositionen oder Vorstellungen übersetzen zu lassen.¹³

Anders als die Technik entzieht sich die Praxis Castoriadis zufolge der Logik von Mittel und Zweck.¹⁴ Im Einklang mit dieser Voraussetzung verhält sich der praktische Entwurf zum Handlungsvollzug nicht wie eine Vorstellung zur Wirklichkeit, sondern er steht dem Ensemble vorgestellter und verwirklichter Bedingungen als eine dritte Größe gegenüber und wirkt auf beide in konstitutiver Weise ein. In der Konsequenz folgt der praktische Entwurf, anders als der technische Plan, nicht dem Schema von Entdeckung und Verifikation. Wie es insbesondere am Beispiel des künstlerischen Schaffens deutlich wird, stellt er stattdessen eine »Gründung«¹⁵ dar: »[D]as Tun setzt etwas anderes, hat es mit etwas anderem zu tun als bloß Bestehendem«¹⁶. Die Praxis ist Castoriadis zufolge also gekennzeichnet durch einen inhärenten Bezug auf Bedeutungen, welche über die gegebene Situation hinausweisen. Im Zuge menschlichen Handelns wird ein »Bedeutungsuniversum« generiert, das gegenüber den »Abbildern des Wahrgenommenen«¹⁷, gegenüber den realen und rationalen Aspekten der je vorgefundenen geschichtlichen Verhältnisse ebenso wie gegenüber den bestehenden Symbolsystemen¹⁸ einen irreduziblen Mehrwert enthält. Es ist diese Beobachtung

skizzierte Abgrenzung gegenüber Reflexhandeln und Technik. Zum anderen bestimmt er es über seinen Bezug auf den Gedanken der Autonomie (vgl. u. a. Castoriadis, *Gesellschaft* [s. Anm. 4], 128–135; ders., *Individuum, Gesellschaft, Rationalität, Geschichte* [Orig. *Individu, société, rationalité, histoire*, Paris 1988], in: AS, Bd. 3, 191–226; 219). Der zuletzt genannte Aspekt wird zu einem späteren Zeitpunkt der Überlegungen aufzugreifen sein.

¹⁰ A. a. O., 123.

¹¹ A. a. O., 131.

¹² A. a. O., 132.

¹³ A. a. O., 133.

¹⁴ Im Hintergrund dieser These steht bei Castoriadis die Überlegung, dass die Autonomie als Konstitutivum der Praxis zugleich als ihre unabdingbare Voraussetzung und als äußerster Orientierungspunkt fungiert (s. Abs. 5).

¹⁵ Castoriadis, *Gesellschaft* (s. Anm. 4), 229.

¹⁶ A. a. O., 251.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. a. a. O., 252.

eines Mehrwerts, auf die Castoriadis die Überzeugung gründet, dass die menschliche Praxis wesentlich eine Manifestation des Imaginären darstellt.

Ein *zweiter* Anhaltspunkt zur Rekonstruktion von Castoriadis' Verständnis des Imaginären betrifft die inhaltliche Konkretisierung dieses Mehrwerts. Folgt man dem angeführten Zitat, so führt die im Handeln verkörperte imaginäre Schöpfung zur Ausprägung von »Gestalten/Formen/Bildern, die jeder Rede *von* etwas zugrunde liegen«¹⁹. Die Entwürfe des Imaginären beziehen sich also nicht einfach nur auf den Bereich konkreter Vorstellungsinhalte, sondern sie betreffen die diesem Bereich vorausliegende Ebene der formalen Bedingungen unseres Umgangs mit der Wirklichkeit. Hierin liegt für Castoriadis das Spezifikum, welches die imaginäre Schöpfung vor der reinen »Produktion« auszeichnet. Während letztere in dem Sinne eine Nachahmung darstellt, dass sie der gegebenen Materie »ein schon bestehendes *eidos* aufprägt«, liegt eine genuine Schöpfung des Imaginären dann vor, wenn »ein *anderes eidos*«, eine so nie dagewesene Konstellation von Figur und Hintergrund »*ex nihilo* gesetzt«²⁰ wird.

Castoriadis' Konzept des Imaginären geht, so der Umkehrschluss, mit der Überzeugung einher, dass die formalen Bedingungen unseres Denkens und unserer Wahrnehmung historische Größen sind. Wenn wir die Beobachtung ernst nehmen, dass Menschen in ihrer persönlichen ebenso wie in ihrer gemeinschaftlichen Praxis genuin neue »Weisen des Denkens und des Seins sein lassen«, so erweist sich der Gedanke an eine »abgeschlossene Liste wesentlicher Seinsbestimmungen«²¹ als haltlos. Historische Entwicklung beschränkt sich Castoriadis' Überzeugung zufolge nicht darauf, dass »neue Gedanken« gedacht werden, sondern sie besagt überdies, dass diese neuen Gedanken »in neuer Weise« gedacht werden.²² Der kategoriale Rahmen unseres Umgangs mit der Wirklichkeit kann der Geschichte als einem kontinuierlichen Anderswerden also nur dann entsprechen, wenn er seinerseits in immer neuer Weise gesetzt wird.

Nun zählt zu den Kernthesen von Castoriadis' politischer Philosophie die Überzeugung, dass die Geschichte »eine jeder Gesellschaft innewohnende [...] Dimension«²³ und umgekehrt »die Gesellschaft stets geschichtlich«²⁴ ist. Die Begriffe von Geschichte und Gesellschaft greifen demnach definitiv ineinander; jeder Versuch, sie isoliert voneinander zu betrachten, muss ihre eigentliche Beschaffenheit notwendig verfehlen. In der Konsequenz lässt sich »die Frage nach der Geschichte« allein in Verbindung mit der »Frage nach der Gesellschaft stellen – radikaler noch: für Castoriadis sind »beide Fragen [...] nur als eine einzige,

¹⁹ A. a. O., 12 (vgl. Anm. 5).

²⁰ A. a. O., 335.

²¹ A. a. O., 340.

²² Vgl. C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft* [Orig. *Les carrefours du labyrinthe*, Paris 1978], übers. v. H. Brühmann, Frankfurt a. M. 1981, 19ff.

²³ A. a. O., 28.

als die Frage nach dem Gesellschaftlich-Geschichtlichen zu begreifen«²⁵. Wenn er also die Historizität unserer Kategorien behauptet, so behauptet er damit zugleich ihre Abhängigkeit von den jeweils gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen. Die Wirklichkeit, so seine Überzeugung, wird »vom gesellschaftlichen Gefüge und seinem Imaginären kategorial schematisiert«²⁶.

Drittens schließlich enthält die angeführte Passage eine positive Beschreibung des Imaginären selbst: sie spricht von einer »wesentlich *indeterminierten* Schöpfung«, d. h. von einem Geschehen, das sich jeder identitätslogischen Bestimmung prinzipiell entzieht. Mit dieser Kennzeichnung führt uns Castoriadis in die semantische Umgebung von Freuds Konzept des Unbewussten. Die Pointe dieses Konzepts besteht aus seiner Sicht darin, dass es einen »ungeteilten Strom von Vorstellungen/Affekten/Intentionen«²⁷ bezeichnet. Behauptet wird mit dem Begriff des Unbewussten also, dass Vorstellungen als eine Totalität auftauchen, die sich allenfalls nachträglich und auch dann nur unangemessen in einzelne Aspekte zertrennen lässt:

»Das Unbewusste ist ein ›Ort‹, wo die (identitätslogische) Zeit - bestimmt durch geordnete Sukzession und eine solche bestimmend - nicht existiert, wo sich Widersprüchliches nicht ausschließt, genauer gesagt, wo von Widersprechendem gar nicht die Rede sein kann; ein Ort, der gar kein Ort im eigentlichen Sinne ist, weil ein solcher Ordnung und Unterschiedenheit unterstellt«²⁸.

Dieser »schwindelerregende Gedanke«, den Freud im Hinblick auf das Unbewusste der individuellen Psyche formuliert, gilt für Castoriadis auch im Hinblick auf das gesellschaftliche Imaginäre. Das, worin die Institutionen einer Gesellschaft gründen, – das, woraus die tragenden Bedeutungsgefüge einer Gesellschaft ihren Sinn beziehen – ist ein »Magma«²⁹ miteinander verschmolzener, in sich ungeschiedener Vorstellungen. Wann immer wir diese Vorstellungen als »wohlunterschiedene« betrachten, unterstellen wir »dem Unbewussten die Perspektive des Wachbewusstseins«³⁰, d. h. wir behandeln sie aus einer Perspektive, die ihnen nachträglich und äußerlich ist. Zwar ist dies insofern unvermeidlich,

²⁴ Castoriadis, *Das Imaginäre* (s. Anm. 1), 27.

²⁵ Castoriadis, *Gesellschaft* (s. Anm. 4), 285.

²⁶ A. a. O., 276. – Die Pointe der hier zitierten Passage geht über die reine Behauptung, dass die Seinsbestimmungen gesellschaftlich-geschichtlich bedingt sind, hinaus; sie hebt hervor, dass es bei den vom Imaginären instituierten Kategorien tatsächlich nicht allein um Formen unseres Erkennens, sondern um Formen des Seins an sich handelt.

²⁷ A. a. O., 457.

²⁸ Ebd.

²⁹ A. a. O., 576: »Sehen wir uns einmal die Seinsart des Gegebenen an, bevor es von der Identitäts- oder Mengenlogik geprägt worden ist; was dann in dieser Seinsart gegeben ist, nennen wir *Magma*. [...] Ein Magma ist etwas, dem sich mengenlogische Organisationen unbegrenzt entnehmen lassen (oder: worin sich solche Organisationen unbegrenzt konstruieren lassen), das sich aber niemals durch eine endliche oder unendliche Folge mengentheoretischer Zusammenfassungen (ideell) zurückgewinnen lässt«.

als wir in unseren Versuchen, die Wirklichkeit zu erschließen, in der Regel nicht hinter unser Wachbewusstsein zurückgehen können. Dennoch müssen wir uns diese Differenz vergegenwärtigen, wenn unsere Rechenschaft über die Bedingungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit belastbar sein soll.

Castoriadis' Beschreibung des Imaginären beruht auf derselben Unterstellung wie sein eben skizzierter Umgang mit den Wahrnehmungsformen. Sie lautet, dass wir – entgegen der herkömmlichen Maxime, der zufolge »sein« [...] nur *einen* Sinn haben [soll]«³¹ – zwischen grundlegend verschiedenen Weisen des Seins zu unterscheiden haben. Die ontologische Region, deren Aspekte sich in »Elemente«, »Klassen«, »Eigenschaften« und »Relationen«³² gliedern lassen, ist lediglich eine – in gewisser Weise durchaus »primitive«³³ – Art des Seins. Daneben müssen wir eine »imaginäre Dimension« des Seins zu denken versuchen, die von irreduzibler Unbestimmtheit und Ambiguität geprägt ist.³⁴ Hier gilt: »Sein ist Bedeutung«³⁵. An die Stelle linearer Zusammenhänge, wie etwa Deduktion oder Kausalität, tritt ein multidimensionales Netz von Verweisungszusammenhängen. Die Bedeutungen des Imaginären lassen sich dabei zwar als solche »identifizieren«, sind dabei aber in der Weise eingewoben in eine »unbegrenzte Zahl weiterer Bedeutungen«³⁶, dass sie sich jeder auch nur annähernd vollständigen Analyse prinzipiell entziehen.

Castoriadis macht in der gesellschaftlich-geschichtlichen Praxis Momente radikaler Neuschöpfung aus, in der neue Inhalte und zugleich neue Formen ins Werk gesetzt werden. Um diese Beobachtung zu erklären, nimmt er seinerseits eine in metaphysischer Hinsicht starke Setzung vor, indem er dem Unbestimmten eine eigene Sphäre des Seins einräumt. Angesichts der vielfältigen Voraussetzungen und Konsequenzen, die mit diesem Schritt verbunden sind, scheinen bereits hier zwei kurze Bemerkungen zur ersten Plausibilisierung von Castoriadis' Auffassung des Imaginären geboten.

Zum einen mag es zum Verständnis von Castoriadis' Argumentation beitragen, eine der Gegenpositionen in den Blick zu nehmen, die er zu widerlegen sucht, nämlich den Funktionalismus. Indem dieser die letzte Instanz zur theoretischen Begründung von Gesellschaften in der Bedürfnisstruktur des Menschen ansiedelt, übersieht er Castoriadis zufolge die entscheidende Differenz zwischen Tier und Mensch. Während sich das Leben für jenes in der Tat in der Erfüllung seiner Bedürfnisse erschöpft, stellt die Erfüllung von Funktionen wie »Produktion, Gebären, Erziehung, Besorgung kollektiver Angelegenheiten, Regelung von

³⁰ A. a. O., 459.

³¹ A. a. O., 287 [Hervorhebung: A.L.-P.].

³² Castoriadis, *Das Imaginäre* (s. Anm. 1), 34.

³³ Castoriadis, *Gesellschaft* (s. Anm. 4), 287.

³⁴ Vgl. a. a. O., 460.

³⁵ Castoriadis, *Das Imaginäre* (s. Anm. 1), 34.

Streitigkeiten«³⁷ für diesen eine notwendige Voraussetzung für die Existenz gesellschaftlichen Lebens dar, ohne sie deshalb schon hinreichend zu erklären. Das Spezifikum menschlicher Gesellschaften besteht für Castoriadis nämlich darin, dass sie auf die gleichbleibenden Bedürfnisse der Menschen mit vielfältigen und unvorhersehbaren Lösungen reagieren und dabei zugleich das Spektrum der Bedürfnisse verschieben: Die Gesellschaft »erfindet und bestimmt neue Möglichkeiten zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse und neue Bedürfnisse«³⁸. Dieses Phänomen verlangt nun nach einer Erklärung, die über das Wechselspiel von Bedürfnis und Erfüllung hinausgeht, denn: »Konstante Ursachen können nicht variable Wirkungen hervorbringen«³⁹. Diese Abgrenzungsbewegung gegen den Funktionalismus bildet einen Aspekt der Überlegungen, die Castoriadis zur grundlegenden Erweiterung des Wirklichkeitskonzepts anregen.

Zweitens ist darauf hinzuweisen, dass Castoriadis bei aller Radikalität seiner Konzeption durchaus differenziert mit den Prämissen der traditionellen Metaphysik umgeht. Zwar weist er deutlich auf deren Grenzen hin und fordert mit Nachdruck, das Denken für die Existenz einer irreduzibel unbestimmten Seinsdimension zu öffnen. Die Gesellschaft als solche, so seine tiefe Überzeugung, »ist Magma und Magma von Magmen«, d. h. umgekehrt, sie ist »keine Menge, kein System und keine Hierarchie von Mengen«⁴⁰. Zugleich aber unterstreicht er das Bewusstsein dafür, dass gesellschaftliche Verständigung und kollektives Handeln die Existenz identitätslogischer Operationen notwendig voraussetzen. So bezeichnet er die Voraussetzung eines Seinsbereichs, der sich mithilfe dieser Operationen tatsächlich beschreiben lässt, als »unaufhebbare Dimension [...] der gesamten gesellschaftlichen Lebens- und Organisationsweise«⁴¹. Während er also einerseits die Unbestimmtheit als Seinsmodus des Gesellschaftlich-Geschichtlichen herausarbeitet, hält er zugleich daran fest, dass sich diese Unbestimmtheit ohne Rückgriff auf Bestimmtheit weder theoretisch erfassen noch praktisch erschließen lässt. Kurz: »Es gibt keine Gesellschaft ohne Mythos, aber auch keine ohne Arithmetik«⁴².

³⁶ Ebd.

³⁷ Castoriadis, *Gesellschaft* (s. Anm. 4), 199.

³⁸ Ebd.

³⁹ Castoriadis, *Das Imaginäre* (s. Anm. 1), 28.

⁴⁰ Castoriadis, *Gesellschaft* (s. Anm. 4), 382.

⁴¹ Ebd.

⁴² C. Castoriadis, *Die Logik der Magmen und die Frage der Autonomie* [Orig. *Le logique des magmas et la question de l'autonomie*, Paris 1986] in: AS, Bd. 3, 111–147; 132. – Hans Joas würdigt diesen Aspekt an Castoriadis' Konzeption durch einen Vergleich mit Denkern wie Heidegger und Bergson. Während jene auf den Befund einer »unreflektierte[n] Abhängigkeit von einer Ontologie der Bestimmtheit« mit einer »ausschließlichen Privilegierung [der] Unbestimmtheit« reagierten, erkenne Castoriadis an, dass es für das »alltägliche Handeln und Sprechen« eine »pragmatische Notwendigkeit« darstellt, »Inseln der Bestimmtheit in einem Meer der Unbestimmtheit« vorzusetzen (H. Joas, *Institutionalisierung als kreativer Pro-*

3. Das Imaginäre als Quelle des Denkens

Das im vorangehenden Abschnitt erläuterte Zitat mündet in die Aussage, dass sich das Rationale den vom Imaginären hervorgebrachten Gestalten ›verdankt‹. Die bisherigen Überlegungen haben drei Implikationen von Castoriadis' Konzept des sozialen Imaginären hervortreten lassen: den grundlegenden Rang der Praxis, die Historizität der Kategorien und die ontologische Eigenständigkeit des Unbestimmten. Ausgehend davon lässt sich die Verhältnisbestimmung zwischen dem Imaginären und dem Rationalen, die mit dem Ausdruck ›Verdanken‹ angedeutet ist, in dreierlei Hinsicht erhellen.

Was *erstens* Castoriadis' Praxisbegriff angeht, so beinhaltet dieser den Abschied von der Prämisse, bewusstes Handeln sei auf das Vorhandensein einer »vollständigen Theorie«⁴³ angewiesen. Die These, dass unsere Handlungsentwürfe im Kern imaginäre Setzungen darstellen, schränkt die Reichweite der Rationalität auf die Gewährleistung des bereits erwähnten Anspruchs einer »relativen« Klarsicht« ein. Diese Restriktion sieht Castoriadis einerseits in der Struktur der »menschlichen Wirklichkeit«⁴⁴ angelegt, insofern als sich »der Mensch« und »die Geschichte« einer »erschöpfenden Theorie« prinzipiell entziehen.⁴⁵ Zum anderen aber resultiert der irreduzible Vorbehalt, der unser Handlungswissen kennzeichnet, unmittelbar aus der Verfasstheit unserer Praxis selbst. Indem wir handeln, setzen wir neue Wirklichkeiten und erzeugen damit zugleich neues Wissen; unsere praktische Rationalität ist vor diesem Hintergrund deshalb »vorläufig [...], weil [unsere Praxis] die Welt in einer besonderen und zugleich allgemeinen Sprache zum Sprechen bringt«⁴⁶.

Castoriadis begegnet dieser Relativierung der Rationalität mit Gelassenheit: »Nichts von dem, was wir tun oder womit wir es zu tun haben, wird jemals vollständig durchsichtig sein, aber wir stoßen auch auf kein vollkommenes molekulares Durcheinander«⁴⁷. Die Einsicht, dass unser Denken die Bedingungen unseres Handelns lediglich fragmentarisch abzubilden vermag, stellt demnach allenfalls in theoretischer Hinsicht ein Problem dar. In praktischer Hinsicht dagegen ist sie schlicht eine Selbstverständlichkeit. Aber auch diese Ungleichzeitigkeit selbst entpuppt sich schließlich als Scheinkonflikt, insofern unser Denken Castoriadis zufolge seinerseits eine Form der Praxis darstellt. Für ihn ist Theorie keine statische »Sicht«, sondern ihrerseits ein »gesellschaftlich-geschichtliches *Pro-*

zess. Zur Politischen Philosophie von Cornelius Castoriadis, Politische Vierteljahresschrift 30 [1989], 4, 585–602; 594.

⁴³ Castoriadis, *Gesellschaft* (s. Anm. 4), 122.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ A. a. O., 129f.

⁴⁶ A. a. O., 130.

⁴⁷ A. a. O., 122.

jekt«⁴⁸. Theorie ist eine »Form des Tuns«. Ihr Spezifikum besteht dabei in ihrer Ausrichtung darauf, »das Projekt der Aufklärung der Welt zu verwirklichen«⁴⁹.

Indem Castoriadis das Imaginäre und das Rationale gleichermaßen als Aspekte der Praxis rekonstruiert, weist er auf die Ausschnitthaftigkeit der rationalen Perspektive auf die Wirklichkeit hin. Behauptet ist damit allerdings zunächst allein die Kooperation von Rationalem und Imaginärem im Kontext der Welter-schließung. Dass es sich dabei nicht um eine symmetrische Koexistenz, sondern vielmehr um eine Abhängigkeitsbeziehung handelt, ist *zweitens* Gegenstand von Castoriadis' These, dass unsere Verstandeskategorien im Imaginären gründen. Diesen oben bereits erörterten Gedanken präzisiert Castoriadis wie folgt:

»[D]as Imaginäre [ist] [...] Bedingung allen Denkens - von der oberflächlichsten [...] Quasi-Gedankenlosigkeit bis zu den reichsten und tiefsten Gedanken. [...] Es gibt (»logisch«) kein Denken ohne Gestalten, Schemata, Bilder, Wortbilder. [...] Die Operationsschemata der Diskretheit, der Ordnung, der Koexistenz und der Sukzession sind nicht logisch konstruierbar; jedes logische Konstrukt setzt sie vielmehr voraus«⁵⁰.

Die Rückbindung der Kategorien an die Sphäre gesellschaftlich-geschichtlicher Bedeutungen beinhaltet also die Überzeugung, dass das logische Denken von Voraussetzungen lebt, die es selbst nicht garantieren kann. Die Bestimmtheit unserer Begriffe gründet in der prinzipiellen Unbestimmtheit der imaginären Bedeutungen.

Eine erste Präzisierung dieses Paradoxons ergibt sich unmittelbar aus der These der gesellschaftlich-geschichtlichen Kontextualität der Kategorien. So sind es die »Wortbilder«, »Gestalten«, bzw. »Schemata«, welche den Angelpunkt zwischen dem Territorium der Identitätslogik und dem Magma des Imaginären bilden. Insofern diese ihrerseits nicht propositional strukturiert sind, entsprechen sie der Seinsweise des Imaginären. Insofern sie andererseits als notwendige Voraussetzungen des unterscheidenden Denkens fungieren, sind sie zugleich ein konstitutiver Moment des Rationalen.

Für eine zweite und detailliertere Klärung ist es hilfreich, sich an den *dritten* der oben skizzierten Aspekte von Castoriadis' Konzept des Imaginären zu erinnern, d. h. an den Gedanken, dass die Unbestimmtheit der imaginären Bedeutungen als ein spezifischer Seinsmodus zu behandeln ist. Die Dimension imaginärer Bedeutungen und die Dimension identitätslogischer Bestimmungen trennt mithin eine ontologische - nicht etwa nur eine logische - Differenz. Wie lässt sich angesichts dessen der Vorgang denken, durch welchen das kategorial Unbestimmte die Kategorien der Bestimmtheit hervorbringt?

Zunächst ist festzuhalten, dass Castoriadis eine sehr enge Beziehung zwischen den beiden genannten Seinssphären ausmacht. Häufig - etwa im Falle der Bezie-

⁴⁸ A. a. O., 14.

⁴⁹ A. a. O., 127.

⁵⁰ A. a. O., 554.

hung zwischen Mathematik und Ökonomie – seien beide Seinsarten »in solchem Maße ineinander verschränk[t], dass eine Entwirrung kaum vorstellbar ist.«⁵¹. Dementsprechend sei allein die Abgrenzung des Rationalen vom Imaginären mit einem »ungeheuren Unterscheidungsproblem«⁵² verbunden. Positiv charakterisiert er die Beziehung zwischen der identitätslogischen Dimension und der Bedeutungsdimension des Seins als ein »zirkuläres Implikationsverhältnis«⁵³: Während einerseits der Bereich der imaginären Bedeutungen die für die identitätslogischen Operationen erforderlichen Klassen, Eigenschaften und Relationen als solche hervortreten lässt, dienen eben jene Operationen dazu, diese Bedeutungen als solche zu benennen.

Innerhalb dieser wechselseitigen Bezogenheit nimmt das Imaginäre nun den Rang einer »erste[n], ursprüngliche[n], irreduzible[n] Seinsart«⁵⁴ ein. Diese Anordnung sieht Castoriadis darin begründet, dass die imaginären Bedeutungen »ihre Objekte *ex nihilo* schöpfen«⁵⁵, d. h. dass sie aus sich heraus – und nicht etwa, wie die identitätslogisch verfassten Ideen, durch die reine Neuverknüpfung vorgefundener materieller und ideeller Gegebenheiten – neue Gestalten des Seins hervorbringen. Grundsätzlich beschreibt Castoriadis eine Bedeutung als ein »unbestimmtes Bündel unbegrenzter *Verweisungen auf etwas anderes* (als das, was unmittelbar gesagt zu sein schien)«⁵⁶. Dieses Andere bildet nun im Kontext identitätslogischer Überlegungen ein sinnlich oder gedanklich gegebener Referent und in diesem Sinne ein ›relativ Anderes‹. Im Kontext des imaginären Magmas dagegen lässt sich in dem Sinne von einem ›absolut Anderen‹ sprechen, dass das mit der Bedeutung Gemeinte erst durch das Sein der Bedeutung ins Leben gerufen wird.⁵⁷

Teilt man die Voraussetzung, dass der Bereich des Unbestimmten als eine Sphäre unbedingter Setzungen zu denken und gegen den Bereich des Bestimmten als eine Sphäre bedingter Operationen abzugrenzen ist, so erscheint Castoriadis' Gedanke, das Rationale stelle eine Ableitung des Imaginären dar, tatsächlich zwingend. Nicht nur die einzelnen Schemata unseres Verstandes, sondern dieser Verstand an sich zeigt sich dann als »gesellschaftlich-geschichtlich instituiert«⁵⁸. Vor dem Hintergrund dieser Anordnung schließlich ist es plausibel, unsere Rationalität als »Vergegenwärtigung«⁵⁹ des imaginären Sinnhorizonts zu begreifen.

⁵¹ A. a. O., 565.

⁵² A. a. O., 276.

⁵³ A. a. O., 591.

⁵⁴ A. a. O., 595

⁵⁵ A. a. O., 591.

⁵⁶ A. a. O., 408.

⁵⁷ Vgl. a. a. O., 591.

⁵⁸ Castoriadis, Individuum (s. Anm. 9), 210.

⁵⁹ Castoriadis, Gesellschaft (s. Anm. 4), 603.

Diese Plausibilität kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Castoriadis' These vom Primat des Unbestimmten mit einem gravierenden methodischen Problem verbunden ist. So zeichnet sich das Magma der imaginären Bedeutungen dadurch aus, dass sich die mit ihm gegebenen Verweisungsstrukturen über die Gesetzmäßigkeiten der Mengen- und Identitätslogik hinwegsetzen. Gleichzeitig aber gibt es keinen Standpunkt außerhalb eben dieser Logik, von dem aus man auf das Imaginäre Bezug nehmen könnte. Castoriadis verwahrt sich dagegen, die Beziehung zwischen dem Imaginären und dem Rationalen einfachhin im »mengen- und identitätslogischen Bezugsrahmen«⁶⁰ zu rekonstruieren und dabei die imaginären Bedeutungen »vorab den logisch-ontologischen Schemata unterzuordnen, die uns bereits aus anderen Quellen zur Verfügung stehen«⁶¹. Seine Aufforderung, die Seinsart des Magma stattdessen »von ihr selbst ausgehend zu denken«⁶², beinhaltet allerdings insofern einen inneren Widerspruch, als unser Denken notwendig an die Kategorien der Identitätslogik geknüpft ist. So sieht sich auch Castoriadis selbst schließlich mit der Frage konfrontiert, inwieweit die Annäherung an das Unbestimmte über eine »einfache negative Ontologie«⁶³ hinauszugehen vermag, welche lediglich die Grenzen dessen aufzeigt, was sich mit identitätslogischen Mitteln beschreiben lässt.

4. Der Primat des Imaginären: geschichts- und sprachphilosophische Prämissen

Bereits die Rekonstruktion von Castoriadis' Konzeption des Imaginären hat seine Ontologie der Unbestimmtheit als einen äußerst voraussetzungsreichen Ansatz erscheinen lassen. Die soeben angestellten Überlegungen zum Verhältnis zwischen dem Imaginären und dem Denken verleihen dieser Diagnose weiteren Nachdruck. Was veranlasst Castoriadis, trotz der angedeuteten Probleme und Aporien an seiner These festzuhalten, das Imaginäre stelle – anders als über weite Strecken der Philosophiegeschichte unterstellt – das Fundament allen Seins und allen Denkens dar?

Mir scheint, dass insbesondere zwei Aspekte von Castoriadis' Politischer Philosophie dazu beitragen können, diese Entscheidung verständlich zu machen. Der erste verweist auf die bereits angedeutete *geschichtsphilosophische* These, dass die Entwicklung der Menschheit in Begriffen von Wiederholung, Anknüpfung und Modifikation niemals erschöpfend erläutert werden kann, sondern das Phänomen genuiner Neuschöpfung beinhaltet. Castoriadis' Analyse revolutionärer Umwälzungen führt ihn zu der Überzeugung, dass die auf Rhythmus und Wiederholung angelegte Zeit gleichsam nur die identitätslogische Oberfläche einer

⁶⁰ A. a. O., 565.

⁶¹ A. a. O., 595.

⁶² Ebd.

⁶³ A. a. O., 559.

»eigentlichen Zeit«⁶⁴ darstellt. Im Gegensatz zu jener ist diese wesentlich eine »Zeit der Andersheit und des Anderswerdens«⁶⁵, wobei Castoriadis an diejenige Form der Alterität denkt, auf die vorhin als auf die ›absolute Andersheit‹ Bezug genommen wurde. In dieser Art von Zeit erscheint die jeweilige Gegenwart als »Bruch mit überhaupt allem, was ist«; jeder Augenblick weist ein Moment des radikalen Selbstüberstiegs auf und trägt so zur Konstitution der Geschichte als einer »ontologischen Genese«⁶⁶ bei.

Castoriadis' These, der zufolge das ›Sein‹ wesentlich ›Anderswerden‹ ist, erweist sich also als das ontologische Korrelat der geschichtsphilosophischen These, der zufolge die »eigentliche Zeit« durch Aufbruch und Neuschöpfung gekennzeichnet ist. Sein Insistieren darauf, dass diese jede Bestimmtheit sprengende Alterität *ex nihilo* auftritt, d. h. schlechthin voraussetzungslos ist, bedarf dabei der Konkretisierung. Diese ergibt sich aus Castoriadis' Erläuterung von Prozessen der Institutionalisierung. Ebenso wie die rationale Rekombination gegebener Phänomene und Ideen, welche dem Rahmen der Bestimmtheit verhaftet bleibt, beinhaltet die gesellschaftlich-geschichtliche Etablierung neuer Institutionen nämlich eine Beziehung zu bestehenden natürlichen und institutionellen Gegebenheiten. Während sich der denkerische Umgang mit Gegebenem prinzipiell mithilfe der vertrauten Kategorie der Bezugnahme rekonstruieren lässt, beinhaltet der Vorgang der Institutionalisierung dagegen ein Moment des »Anderswerdenlassens«, das die Logik der Referenz sprengt und auf das Unbestimmte als seinen »niemals auslotbaren Ursprung« verweist.⁶⁷ Deutlich zeigt sich diese Differenz für Castoriadis im Kontext der Auseinandersetzungen mit anderen Gesellschaften und Epochen. Um zu verstehen, warum Menschen in anderen historischen Situationen so und nicht anders gehandelt haben, genügt es nicht, ihre Verhaltensmuster auf ihre Rationalität hin zu untersuchen. Vielmehr gilt es laut Castoriadis, »in eine gänzlich andere *Welt* der Bedeutungen, Motive, Affekte einzudringen«⁶⁸, die den Bereich logischer Überlegungen weit hinter sich lässt.

Ein zweiter Gedanke, der plausibel macht, warum Castoriadis die rational erfassbare Schicht des Seins nicht als dessen letztes Fundament anzuerkennen bereit ist, ist *sprachphilosophischer* Natur. Sein Ausgangspunkt besteht in der Beobachtung, dass sprachliche Verständigung immer ein Moment der Mengenbildung beinhaltet. Sich mitzuteilen setzt notwendig voraus, die eigenen Wahrnehmungen und Empfindungen, Gedanken und Vorstellungen gegeneinander

⁶⁴ A. a. O., 342.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ A. a. O., 604.

⁶⁸ Castoriadis, Individuum (s. Anm. 9), 211.

abzugrenzen, so dass sie »mit sprachlichen Mitteln dem Blick der anderen hinreichend und angemessen kenntlich gemacht werden«⁶⁹ können.

Unverzichtbar für diesen Prozess ist nun nicht allein der Verstand, der als »nicht-isolierbarer Teil«⁷⁰ in jede Form von Distinktion und Benennung eingelassen ist. Konstitutiv ist darüber hinaus vielmehr auch das Bestehen einer »Bezeichnungsrelation«⁷¹, d. h. einer Beziehung zwischen Zeichen und Objekt. Folgt man Castoriadis, so ist diese Relation für das unterscheidende Denken (und damit zugleich für die zwischenmenschliche Verständigung) in einem doppelten Sinne elementar. Zum einen fungiert sie als die »Grundoperation des *legein*«⁷², d. h. des Unterscheidens von Mengen, der Benennung bzw. Bestimmung von Seiendem, kurz: des Zugangs zur Welt, in dem sich das Rationale manifestiert. Im Kontext sprachlicher Mitteilung ist die Bezeichnungsrelation Castoriadis' Überzeugung zufolge »das Schema, auf dem alles andere beruht«⁷³. Elementar ist sie aber zum anderen auch in dem Sinne, dass sie »nicht zu zerlegen«⁷⁴ ist. Die Art der Zusammengehörigkeit, die Zeichen und Objekt miteinander verbindet, entzieht sich jeder weiteren Analyse. Denn jeder Versuch, sie auf andere logische Einheiten bzw. auf andere ontologische Größen zu reduzieren, erweist sich Castoriadis zufolge als »Tautologie«⁷⁵, insofern jede Bezugnahme auf weitere logische oder reale Entitäten das Bestehen einer Bezeichnungsrelation bereits voraussetzt.

Dieser Gedanke nun verweist auf die für den vorliegenden Zusammenhang entscheidende Eigenschaft der Bezeichnungsrelation: Dass sie als solche einfach ist, heißt keineswegs, dass sie einfach zu begreifen wäre. Als eine in jedem Sein und Denken stillschweigend unterstellte Voraussetzung, entzieht sie sich im Gegenteil jeder Thematisierung mit Hilfe der gängigen denkerischen Mittel:

»Nichts in der gesamten überlieferten Logik/Ontologie erlaubt uns zu denken, *was* und *wie* diese signitive Zusammengehörigkeit ist [...]. Ich kann noch so oft die Wörter ›Baum‹ oder ›arbor‹ unter die Zeichnung eines Baumes setzen oder mir vorstellen oder beim Anblick eines wirklichen Baumes endlos vor mich hinmurmeln. Niemals werde ich mir die Zusammengehörigkeit von Wort und Sache als solche vorstellen oder fassen können, selbst denken kann ich sie nur indirekt«⁷⁶.

⁶⁹ Castoriadis, Gesellschaft (s. Anm. 4), 376.

⁷⁰ A. a. O., 433.

⁷¹ A. a. O., 411.

⁷² A. a. O., 409.

⁷³ A. a. O., 432.

⁷⁴ A. a. O., 411.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ A. a. O., 420f.

Die Beziehung zwischen Zeichen und Objekt lässt sich durch die in der Philosophie allgegenwärtige Strategie des »*logon didonai*«⁷⁷ nicht einholen. Castoriadis meint nun zu beobachten, dass die unterschiedlichen, im Zuge der Philosophiegeschichte entwickelten Ansätze in ihrer Reaktion auf diese Verlegenheit übereinkommen: Sie klammern die Frage nach der Möglichkeit und Beschaffenheit der Bezeichnungsrelation aus und geben implizit vor, die Objekte, auf die sie sich beziehen – »Dinge« ebenso wie »Ideen« – seien ihnen »unmittelbar zugänglich«⁷⁸. Die Feststellung, dass sich die Möglichkeitsbedingung der Rede von einer *adaequatio intellectus et rei* nicht logisch kategorisieren lässt, führt also Castoriadis zufolge dazu, dass diese formale Voraussetzung allen Denkens und Sprechens ignoriert wird.

Castoriadis konkretisiert das unüberwindliche Defizit identitätslogischen Denkens dahingehend, dass es an die Dichotomie von Zufall und Notwendigkeit gebunden ist. Zum Scheitern verurteilt ist die Mengenlogik angesichts der Bezeichnungsrelation deshalb, weil das Sein dieser Relation in der modalen Polarität von Zufall und Notwendigkeit bereits mitgesetzt ist, ohne sich seinerseits durch sie begreifen zu lassen. Eine Philosophie, die sich der Ontologie der Bestimmtheit und der mengenlogischen Argumentation verschreibt, »kennt nur Zufälliges und Notwendiges. Das *legein* aber, das weder das eine noch das andere ist, markiert den Punkt, von dem aus Notwendigkeit und Zufälligkeit überhaupt erst einen Sinn annehmen«⁷⁹.

Indem er das Unbestimmte als eine eigene Seinsweise behandelt, stellt Castoriadis nun eine Begrifflichkeit bereit, mit deren Hilfe sich dieser ›Punkt‹ gleichsam aus dem toten Winkel des traditionellen Denkens hervorholen lässt. Den Bestimmungen von Zufall und Notwendigkeit vorauszuliegen, ist demnach kein singuläres Merkmal des *legein*, sondern das Spezifikum der übergeordneten Kategorie, die Castoriadis als »Institution«, d. h. als Setzung des gesellschaftlich-geschichtlichen Imaginären, bezeichnet: »[D]ie Institution ist weder notwendig noch zufällig, und ihr Auftauchen ist nicht bestimmt; sie ist vielmehr selbst erst das, von wo aus, worin und wodurch Bestimmtes existiert«⁸⁰.

Im Konzept der Institution verdichtet Castoriadis seine ontologische Überzeugung, dass es kreative Setzungen gibt, die bereits allein deshalb über den Vorwurf der Willkür erhoben sind, weil sie nicht unter die Zuständigkeit der Beurteilungskriterien von Willkür und Notwendigkeit fallen. Institutionen sind das Resultat gesellschaftlicher Projektion; unter den Vorzeichen der herkömmlichen Ontologie scheint es dabei unvermeidlich, dass ihr projektiver Charakter ihre Geltung prinzipiell relativiert. Indem Castoriadis den Ursprung gesellschaftli-

⁷⁷ A. a. O., 432.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ A. a. O., 433.

⁸⁰ Ebd.

cher Institutionen im Magma unbestimmter Bedeutungen ansiedelt, bindet er sie an eine Sphäre, in welcher die Differenz zwischen ›absolut‹ und ›relativ‹ keine Bedeutung hat. Dem Vorbehalt einer nur relativen Geltung ist damit die Grundlage entzogen. Wer darauf verzichtet, »in der Bestimmtheit die höchste Norm zu sehen«⁸¹, kann mit Castoriadis nicht nur formale Voraussetzungen des Denkens (wie die Bezeichnungsrelation oder die Kategorien), sondern damit zugleich auch das Denken selbst (ebenso wie die Realität, die es zu erschließen sucht) als gesellschaftlich-geschichtliche Institutionen betrachten, ohne ihnen deshalb ihre unumstößliche Bedeutung abzusprechen.

5. *Autonomie als primäre Setzung*

Die bisherigen Überlegungen haben deutlich werden lassen, dass Castoriadis' Ontologie mit einer – der religionsphilosophischen Perspektive im Übrigen sehr vertrauten – methodischen Verlegenheit belastet ist: Sie wendet sich einem Gegenstand zu, den sie ihrer eigenen Definition zufolge prinzipiell nicht zu erschließen vermag. Die Darstellung hat gezeigt, dass Castoriadis so unterschiedliche Phänomene wie gesellschaftliche Umwälzungsprozesse einerseits und die signitive Beziehung zwischen Zeichen und Objekt andererseits zur Begründung heranzieht, um an seiner Realitätskonzeption festzuhalten. Seiner Ansicht nach ist es unerlässlich, sich zumindest im Sinne einer Kritik der identitätslogischen Vernunft, d. h. durch das Ausloten der Grenzen des begrifflichen Denkens, die Konturen der präreflexiven Sphäre des Unbestimmten zu ermitteln.

Auch wenn man diese Lösung der formalen Aporie von Castoriadis' Ontologie folgt, bleiben inhaltliche Konsequenzen, die ebenfalls einer intensiven Erörterung bedürfen. Gegen Ende der vorliegenden Ausführungen sei zumindest ansatzweise auf die m. E. zentrale Schwierigkeit eingegangen, welche den Kern der modernen Perspektive – das Konzept der Selbstbestimmung – betrifft. Denken wir nämlich die Vernunft als Setzung des Imaginären und zugleich das Imaginäre als eine unserem Bewusstsein unverfügbare Instanz, so schwindet jene Möglichkeit des bewussten Selbstbezugs der Vernunft, den wir Kritik nennen. Hätte Castoriadis also Recht, so wäre das Bild von uns selbst als bewusst und individuell entscheidende Akteure eine Illusion. Tatsächlich wären wir schlicht Marionetten präreflexiver Bilder, wobei wir diese Bilder als solche prinzipiell niemals in den Blick bekämen. Die Behauptung eines Vorrangs des Imaginären vor dem Denken führt demnach zur Preisgabe des Autonomiegedankens.

Diesem Vorwurf steht der Befund entgegen, dass Castoriadis ausgerechnet das Konzept der Autonomie als »primäre Setzung«⁸² aus dem Strom der imaginären Schöpfungen herausgehoben wissen möchte. Gemeint ist damit, dass sich im

⁸¹ Ebd.

⁸² A.a.O., 218.

Hinblick auf die Idee der Autonomie sinnvollerweise zwar nach einer »Erläuterung«, nicht aber nach einer »Begründung« fragen lässt. Entscheidend ist für Castoriadis dabei das bekannte diskursanalytische Argument, dass die Rede von einer Begründungsabsicht bereits das Vorhandensein autonomen Denkens unterstellt. Für ihn steht außer Frage, dass »nicht alle Werte gleich« sind – und bereits diese Behauptung impliziert dabei, »dass man die vernünftige Diskutierbarkeit von Werten als höchsten Wert und oberstes Kriterium akzeptiert hat«⁸³.

Dieses Bekenntnis steht nun in einer gewissen Spannung zu der Vorbehaltlosigkeit, mit der Castoriadis einräumt, dass sowohl Gesellschaften als Ganze, als auch ihre einzelnen Mitglieder in ihrem Handeln in höchstem Maße durch unbewusste Einflüsse und Mechanismen bestimmt sind. Zwar mögen die Gesetzmäßigkeiten, die den Umgang eines sozialen Gefüges bzw. eines einzelnen Akteurs mit den Anforderungen aus der Umgebung strukturieren, ursprünglich durchaus aus einem Akt der dezidierten Setzung hervorgegangen sein. In die Einzelfälle konkreter Handlungsentscheidungen gehen sie jedoch vielfach als feststehende, der bewussten Einwirkung entzogene Sinnannahmen ein.⁸⁴

Entscheidend für Castoriadis' Konzept der imaginären Institution ist nun die Überzeugung, dass diese Form der heteronomen Selbsterzeugung⁸⁵ nicht das letzte Wort hat. Selbst praktizierender Psychoanalytiker, hat Castoriadis nicht nur Einblick in die vielen Facetten fremdbestimmten Lebens, sondern zugleich auch eine ausgeprägte Vorstellung davon, wie diese Facetten sich in ein selbstbestimmtes Dasein integrieren lassen. Ein Individuum ist demnach dann autonom, wenn es die imaginären Bestimmungsgrößen seines Denkens und Handelns thematisieren kann; wenn es also eine bewusste Beziehung zu seinem Unbewussten einnimmt. Eine Gesellschaft andererseits kann sich dann als autonom bezeichnen, wenn sie die Faktizität bestehender Institutionen mit der Kontrafaktizität möglicher Institutionen zu konfrontieren vermag; wenn sie die Bedeutungen, die in ihr herrschen, ausdrücklich reflektiert und sich in diesem Sinne selbst instituiert.⁸⁶

Ausgehend von dieser kurzen Skizze lässt sich die Strategie erahnen, mit deren Hilfe Castoriadis seine These vom Primat des Imaginären gegen den zu Beginn dieses Abschnitts genannten Einwand behauptet. Die Einsicht, dass unsere unbewussten Vorstellungen unserer Rationalität vorausliegen, steht demnach nicht im Widerspruch zu den Ansprüchen von Kritik und Autonomie, sondern ist – im Gegenteil – ihre notwendige Voraussetzung. Erst, wo im ersten Schritt die Macht des Vorrationalen als solche zur Kenntnis genommen wird, lässt sich

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Castoriadis, *Das Imaginäre* (s. Anm. 1), 41.

⁸⁵ Zum Konzept der Selbsterzeugung als Abgrenzung gegen Varelas Autonomiebegriff s. Castoriadis, *Die Logik* (s. Anm. 42), 134.

⁸⁶ Castoriadis, *Das Imaginäre* (s. Anm. 1), 42.

im zweiten Schritt vernünftig mit ihr umgehen. In dieser Strategie mitgegeben ist dabei die Überzeugung, dass das Konzept der Autonomie »nicht auf einen fertigen Zustand, sondern auf eine tätige Situation [verweist]«⁸⁷. Gemeint ist nicht das statische Ideal eines »ein für allemal *Ich* gewordenen« Einzelnen bzw. eines abschließend geklärten sozialen Sinngefüges. Gemeint ist stattdessen eine fortwährende Orientierung an dem Imperativ, »Phantasmen als Phantasmen zu entschleiern und sich von ihnen nicht beherrschen zu lassen«⁸⁸.

Wenn Castoriadis die Idee der Autonomie in dieser Weise prozesshaft versteht, so räumt er damit zugleich ein, dass wir in unserem individuellen ebenso wie in unserem gemeinschaftlichen Handeln grundsätzlich und auf Dauer mit einem ›imaginären Rest‹ zu rechnen haben. In der Tatsache, dass unser Leben in dieser Weise von einem Überschuss des Unbewussten gekennzeichnet ist, sieht er dabei aber keineswegs ein sinnloses, wenn auch nicht zu änderndes Übel. Vielmehr zeugt sie in seinen Augen davon, dass das Imaginäre in sich ambivalent ist. Das Imaginäre, an das er die Vernunft gebunden wissen möchte, erschöpft sich auch für ihn nicht im Rationalitätstheoretischen Schonraum von Mozarts Requiem. Die Bilder unseres individuellen wie unseres kollektiven Unbewussten, darüber ist sich Castoriadis im Klaren, sind schöpferisch und zerstörerisch zugleich; sie sind die »Quelle in den tiefsten Tiefen unserer selbst [...], aus der zugleich entfremdende Phantasmen und freie Schöpfungen sprudeln, die wahrer sind als alle Wahrheit; jene Quelle, der unrealistische Wahngedanken und surrealistische Gedichte entspringen [...]«⁸⁹. Nicht trotz, sondern wegen dieser Zweideutigkeit ist es die notwendige Bedingung für jede Vernunft, sich zu diesem Imaginären zu verhalten, um sich selbst als dessen Setzung begreifen zu können.

6. Ausblick: Die Vernunft des Glaubens

Das religionsphilosophische Erkenntnisinteresse, das den Anlass der vorliegenden Überlegungen bildet, gilt einer Geltungstheorie religiöser Rede, welche den vorherrschenden Deutungsmustern entkommt. Die Kontroverse zwischen realistischen und antirealistischen Interpretationsmustern lässt erkennen, dass die Bezugnahme auf Gott weder dem Genre der Dokumentation, noch dem der Fiktion zugeordnet werden kann. Die zu prüfende Annahme lautete, dass die Kategorie des Imaginären einen Schlüssel bietet, um eine dritte Deutungsperspektive ins Spiel zu bringen. Der Maßstab, an dem sich eine solche Perspektive messen lassen muss, wurde unter Bezugnahme auf Pannenberg's Forderung formuliert, wo-

⁸⁷ Castoriadis, *Gesellschaft* (s. Anm. 4), 177.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ A. a. O., 176.

rauf der religiöse Mensch seine Hoffnung richte, müsse ›in sich selbst beständig und in diesem Sinne wahr‹ sein.

Diese Formulierung trägt durch ihren Rekurs auf die Dimension der Wahrheit der realistischen Intuition Rechnung, dass der Wahrheitsbezug ein konstitutiver Aspekt des religiösen Selbstverständnisses ist. Die Erläuterung der Wahrheit in Begriffen einer ›Beständigkeit in sich selbst‹ holt dabei zugleich den für den Realismus unverzichtbaren Gedanken ein, dass die Wirklichkeit, auf die wir uns in unserem Denken und Sprechen beziehen, diesem Denken und Sprechen vorgängig bzw. von ihm unabhängig ist. Anders als einschlägige realistische Positionen, verpflichtet diese Erläuterung jedoch nicht auf die Voraussetzung, dass sich unsere Orientierung an der Wahrheit im Rahmen einer dualistischen Konfrontation zwischen Subjekt und Objekt vollzieht. Vielmehr lässt sie offen, in welcher Weise die Idee der Geistunabhängigkeit im Einzelnen zu denken ist.

Gerade die jüngere Philosophiegeschichte lässt verschiedene Wege erkennen, den Gedanken einer Wirklichkeit, die unserem Wissen vorausliegt, jenseits der Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt zu fassen. Jürgen Habermas etwa entfaltet die Überzeugung, dass sich eine kommunikative Handlung nur dann angemessen deuten lässt, wenn sie als ein »gleichzeitig auf etwas in der objektiven, in einer gemeinsamen sozialen und in seiner subjektiven Welt«⁹⁰ bezogener Akt begriffen wird. Für die Dimension des Intersubjektiven prägt er das Konzept der Lebenswelt im Sinne eines Verständigungshorizonts, der den am Diskurs Beteiligten »als ein intuitiv gewusster, unproblematischer und unzerlegbarer holistischer Hintergrund im Rücken«⁹¹ bleibt und sich einer Thematisierung prinzipiell entzieht. Für ein vollständiges Wirklichkeitsverständnis unverzichtbar ist die stillschweigend unterstellte Lebenswelt für Habermas deshalb, weil sie einige für die zwischenmenschliche Verständigung unverzichtbare Ressourcen bereithält. Dabei handelt es sich erstens um grundlegende Deutungsmuster, aus denen sich die propositionalen Gehalte unseres Sprechens speisen. Zweitens beinhaltet die Lebenswelt diejenigen sozialisationsbedingten Kompetenzen, aus denen sich die Absichten der Kommunikationsteilnehmer speisen. Drittens schließlich umfassen die impliziten Verständigungsvoraussetzungen »normativ verlässliche Beziehungsmuster«⁹², d. h. grundlegende »Solidaritäten«, ohne die eine wechselseitige Interaktion mithilfe der Sprache nicht denkbar wäre.

Bereits diese grobe Skizze von Habermas' Konzept der Lebenswelt als eines ›holistischen Hintergrunds‹ lässt die Vergleichbarkeit mit Castoriadis' Begriff des Imaginären erkennen. Die Gegenüberstellung beider Ideen verweist dabei auf eine Implikation von Castoriadis' Theorie, die ein erhellendes Potential für die

⁹⁰ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1988, 365.

⁹¹ A. a. O., 348.

⁹² A. a. O., 365.

Analyse religiösen Sprechens und Handelns zu bergen scheint. Anders als die Habermas'sche Lebenswelt, die sich durch rationale Rekonstruktion und methodische Selbstkritik reflexiv fassbar machen lässt, beinhaltet Castoriadis' Auffassung des Imaginären die Behauptung, dass der Horizont unserer kommunikativen Praxis solche Aspekte mit sich führt, die unserem bewussten bzw. sprachlichen Zugriff grundsätzlich und auf Dauer verschlossen bleiben.⁹³ Dies ist umso bemerkenswerter, als für Castoriadis – anders als etwa für Habermas – sämtliche Gehalte des holistischen Horizonts auf einen Akt der Setzung zurückgehen.

Castoriadis rechnet also mit der Möglichkeit, dass die Schöpfungen unserer Einbildungskraft sich von eben dieser Kraft radikal emanzipieren. Seine Konzeption imaginärer Institutionen enthält ein begriffliches Instrumentarium, um die Erfahrung zu beschreiben, dass uns die Setzungen unseres Vorstellungsvermögens als von unserem gegenwärtigen Denken und Handeln unabhängige Gegebenheit entgegentreten. Neben die Entdeckungen und Erfindungen treten damit Setzungen, die ohne den Geist der Erfindung nicht wären, sich aber zugleich allein im Modus der Entdeckung erschließen lassen. In diesem Sinne weisen die unbewussten Bilder, die unser Denken und Handeln bestimmen, eine Doppelstruktur auf, die an Pannenberg's Maßstab anschlussfähig ist. Insofern sie ihrerseits Setzungen der menschlichen Einbildungskraft darstellen, sind die imaginären Bedeutungen zwar in der Tat von der Unbeständigkeit und Unvollständigkeit der menschlichen Weltsicht gekennzeichnet. Insofern sie jedoch als im Unbewussten abgelagerte Bedeutungsgefüge selbst so grundlegenden Setzungen wie denen des Wirklichen und des Vernünftigen vorausgehen, erweisen sie sich als in hohem Maße beständig.

In dieser einen Hinsicht scheint das Imaginäre also ein Potential für die Analyse der Geltungsstruktur religiöser Aussagen zu beinhalten, das über dasjenige des Fiktiven hinausgeht. Was andererseits die Tatsache angeht, dass das Imaginäre immer auch ein vom Menschen Gemachtes ist, erlaubt uns Castoriadis' Konzept der Autonomie eine Perspektive, aus der heraus wir den Verdachtsmomenten der pathologischen Projektion und des Anthropomorphismus durchaus gelassen entgegentreten können. Die Tatsache, dass wir uns Vorstellungen machen, geht demnach keineswegs auf ein Defizit unserer Vernunft zurück. Vielmehr zählt die Fähigkeit, Abwesendes zu vergegenwärtigen zu den spezifisch menschlichen Stärken. Unser Denken und Handeln am Imaginären auszurichten, ist daher aus sich heraus nicht unvernünftig. Unvernünftig wären wir erst dann, wenn wir uns weigerten, die Vorstellungshaftigkeit unserer Vorstellungen anzuerkennen; wenn wir es versäumten zu klären, wie wir auf eine intellektuell redliche Weise mit dem Imaginären umzugehen haben.

⁹³ Vgl. hierzu auch A. Elliott, *The Social Imaginary. A Critical Assessment of Castoriadis' Psychoanalytic Social Theory*, *American Imago* 59 (2002), Vol. 2, 141-170; 147f.