

# Europa als Imaginäre Institution

## Zur Theorie revolutionärer Transformation

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

an der Europa-Universität Flensburg

vorgelegt von

René Bastian Koch

Flensburg, September 2022

Betreuer: Prof. Dr. Hauke Brunkhorst, Europa-Universität Flensburg (EUF)

Betreuer: Prof. Dr. Dr. Ino Augsberg, CAU Kiel

*Für meinen Vater*

1. Einleitung	6
1.1 Zur Methode	8
2. Das Imaginäre und die Institution	9
2.1 Der Ursprung und das schöpferische Imaginäre	11
2.1.1 Exkurs: Das strukturierte Unbewusste	24
2.2 Die Institution und deren Symbole	27
2.3 Imaginäre Bedeutungen	32
2.4 Imaginäre Institution	40
2.4.1 Die Imaginäre Institution und das Paradigma	41
2.5 Phänomenologische Soziologie	45
2.6 Drei Fragen	49
3. Europa	53
3.1 Symbole einer Union – eine Annäherung	56
3.2 Der institutionelle Rahmen	62
3.3 Der Ursprung	65
3.4 Das Dogma	72
3.4.1 Die offene Methode der Koordinierung	82
4. Kapitalistische Evolution und Ordnungsbildung	84
4.1 Spontane Ordnungen	87
4.2 Kulturelle Evolution	93
4.3 Wirtschaft und spontane Marktordnung	96
4.4 Ein naturalistischer Mythos	98
5. Kapitalismus als Imaginäre Institution	103
5.1 Europa – nur eine Verkleidung?	111
6. Aus dem Magma schöpfen	113
6.1 Das Gesellschaftlich-Geschichtliche	114
6.2 Radikale Andersheit – ein Exkurs	120
6.3. Magma	123
6.4 Sprechen ist <i>praxis</i>	128
6.4.1 <i>teukein</i>	132
6.5 Gesellschaftliches Phantasma	135
6.6 Das Werden des Gesellschaftlichen	136

7. Gesellschaft als Imaginäre Institution	139
7.1 Kontingenz gesellschaftlicher Wahrheit	151
8. Revolutionäre Politik	155
8.1 Entfremdung: Differenzen des Imaginären	156
8.2 „Die EU ist doch nur eine große Bank, die Kredite vergibt.“	160
8.3 Lebenswelt und das „Offizielle“	170
8.3.1 Der Begriff der Entfremdung bei Marx	174
8.3.2 Überwindung im Entwurf – eine Skizze	190
8.4 Effektive Autonomie – der unendliche Dialog	194
8.4.1 Autonomie und Praxis	199
8.4.2 Handeln bei Arendt	203
8.5 Politik der Autonomie	212
8.6 Ästhetik und Revolution	217
8.6.1 Das Ästhetische und das Imaginäre	226
8.7 Eine Revolution machen	230
9. Massenfantasien – Neues schaffen	232
9.1 Mengen und Massen	237
9.2 Der Massenbegriff bei Le Bon	240
9.3 Masse und Führer	244
9.4 Masse und Macht	249
9.5 Gemeinschaft und Gesellschaft	255
9.6 Mengen	261
9.7 Differenzen des Imaginären – politischer Surrealismus	267
10. Europa als Imaginäre Institution	278
Literaturverzeichnis	284

„Das Auftauchen von Formen ist das ultimative Kennzeichen der Zeit; das Davor und Danach ist durch den Rhythmus von Schöpfung und Zerstörung gegeben.“<sup>1</sup>

Cornelius Castoriadis

„Und die Hauptgefahr (...) lag in der Möglichkeit, durch die Aufhebung der Unterschiede, der Ordnungen, der Klassen, jene Kraft freizusetzen, die den Forderungen des Volkes innewohnte.“<sup>2</sup>

Georges Duby

„Kurz, Ihre Klagen, an die sichtbare Welt gerichtet, bleiben folgenlos, wie überhaupt alle Klagen: denn, ehrlich gesagt, wir leben nicht in der sichtbaren Welt... Die Tragödie unserer Lage wurzelt darin, daß wir trotz allem – in der unsichtbaren Welt uns befinden; kurz, Klagen an die sichtbare Welt bleiben folgenlos; und also können Sie ihre Bitte nur achtungsvoll an die Welt der Schatten richten.“<sup>3</sup>

Andrej Belyj

---

<sup>1</sup> Castoriadis, C., 2010 [1990]. *Zeit und Schöpfung* [frnz. Temps et création; übersetzt von Michael Halfbrodt]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung (S. 227-263). Lich/Hessen: Verlag Edition AV, S. 253.

<sup>2</sup> Duby, G., 1986 [1978]. *Die drei Ordnungen* [frnz. Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme; übersetzt von Grete Osterwald]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 208.

<sup>3</sup> Belyj, A., 2021 [1912/13]. *Petersburg* [Aus dem Russischen übersetzt von Gabriele Leupold]. Frankfurt am Main und Leipzig: Suhrkamp, S. 446.

# 1. Einleitung

Der griechisch-französische Philosoph, Jurist und Psychoanalytiker Cornelius Castoriadis (1922-1997) gehört zu den Größen der französischen Philosophie des vergangenen Jahrhunderts. Cornelius Castoriadis war ein politischer Praktiker, der in jungen Jahren als aktiver Widerstandskämpfer im griechischen Unabhängigkeitskrieg engagiert war. Später emigrierte er nach Frankreich, wo er zusammen mit Claude Lefort die Gruppe „*socialisme ou barbarie*“ gründete. Die Gruppe setzte sich zum Ziel, die stalinistische Politik und die in Frankreich vorherrschenden trotzkistischen Standpunkte zu überwinden.<sup>4</sup>

In einer intensiven Auseinandersetzung mit Karl Marx entwickelte Castoriadis eine fundierte Gesellschaftskritik und – in Verbindung mit einer kritischen Distanzierung von Marx – den Entwurf einer umfassenden Gesellschaftstheorie. Seine spätere Philosophie wird aufgrund dieser Distanzierung dem Postmarxismus zugerechnet. Einen weiteren wichtigen Einfluss verdankt Castoriadis der Lehre Sigmund Freuds. In einem langjährigen Studium dessen Arbeiten und in seiner praktischen Tätigkeit als Psychoanalytiker entwickelte er eine Theorie des Imaginären, die sich deutlich von den besonders in Frankreich populären Arbeiten Jacques Lacans unterscheidet und sich kritisch gegen den Strukturalismus wendet. Sein Werk kann als der Versuch angesehen werden, eine Ontologie zu denken, die das Sein als unbestimmt begreift und ausgehend davon Geschichte als die Abfolge radikaler Umwälzungen versteht. Nach dem Erscheinen seines Hauptwerks „*Gesellschaft als Imaginäre Institution*“ (1975) gab es nach zunächst positiven Kommentaren nur wenig Resonanz in der deutschen Philosophie.<sup>5</sup> Erst in den vergangenen Jahren hat sein Ansatz zunehmend an Popularität gewonnen und hält langsam Einzug in den deutschen akademischen Diskurs.<sup>6</sup>

In dieser Arbeit soll ein Beitrag dazu geleistet werden. Dafür erfolgt in weiten Strecken die Rekonstruktion der komplexen Gesellschaftstheorie von Castoriadis, um diese exemplarisch in der Betrachtung der Europäischen Union als fundamentale gesellschaftliche Institution in ihrer Tauglichkeit näher zu bestimmen. Die Arbeit ist in

---

<sup>4</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2007 [1955]. *Über den Inhalt des Sozialismus I* [franz. Sur le contenu du socialisme; Übersetzt von Michael Halfbrodt]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft (S. 65-95). Lich/Hessen: Verlag Edition AV, dazu das Vorwort von Harald Wolf. Zur Biografie auch: Hagemeyer, M., 2014. *Dem Chaos eine Form geben*. Norderstedt: BoD – Books on Demand, S. 23-31.

<sup>5</sup> Vgl. Habermas, J., 12. Auflage, 2016. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 380-390.

<sup>6</sup> So in kritischer Würdigung durch Bernhard Waldenfels, vgl. Waldenfels, B., 2015. *Sozialität und Alterität*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 386-405.

drei zusammenhängende Teile gegliedert. Im ersten Teil erfolgt zunächst die Rekonstruktion derjenigen Begriffe, die unmittelbar notwendig sind, um Europa als Imaginäre Institution zu verstehen, sowie der exemplarische „Test“ der Theorie. Die zentrale These, der es dabei nachzugehen gilt, ist die Behauptung, Europa lasse sich als Imaginäre Institution beschreiben. Ausgehend davon werden sich iterativ neue Thesen ergeben, die mit der Thematik des Kapitalismus eng verflochten sind. Im zweiten Teil soll zunächst die Ontologie bei Castoriadis inhaltlich entwickelt werden, um ausgehend davon die zentralen Aspekte der Theorie und Begriffe wie Magma, Autonomie und Entfremdung verstehen zu können. Dabei soll die Theorie Imaginärer Institutionen als revolutionäre Ästhetik gekennzeichnet werden. Der dritte Teil bietet eine neue Perspektive auf Castoriadis, indem der Versuch unternommen wird, das Massenphänomen als begründeten Bestandteil der Theorie zu beschreiben und damit einen Zugang auf die Phänomenologie gesellschaftlicher Veränderungsprozesse anzudeuten – ein Unterfangen, das berechtigt als experimentell betrachtet werden kann und einen interessanten Ausblick verspricht.

## 1.1 Zur Methode

Das Ziel dieser Arbeit ist im Wesentlichen die Rekonstruktion der zentralen Begriffe bei Cornelius Castoriadis und der Versuch, diese Begriffe auf die politische Situation der Europäischen Union (EU) anzuwenden. Der Fokus liegt dabei immer auf dem klar instituierten, offiziellen Geflecht der EU und vernachlässigt andere Erscheinungsweisen Europas, die etwa die Geschichte des Kontinents oder die europäische Kultur betreffen. Europa wird deshalb im Folgenden konsequent synonym für die Europäische Union verwendet. Wenn es darum geht, Europa als Beispiel in den Griff zu bekommen, so soll dies zentral durch Veröffentlichungen und Äußerungen der Union bzw. deren Repräsentanten erfolgen. Dieser symbolische Zugang findet sein Vorbild beim Historiker Georges Duby, ist allerdings auch in der Theorie von Castoriadis so angelegt. Verschiedene kürzere Exkurse sollen zudem dem Werk einen breiteren Kontext geben und Verknüpfungen, Nebenschauplätze und interessante Wege der Auseinandersetzung mit Castoriadis andeuten; aufgrund der Begrenztheit dieser Arbeit können sie allerdings nur skizziert werden. Als Gegenentwurf und zentraler Vergleichspunkt dient die Arbeit von Friedrich August von Hayek. Dessen Werk steht repräsentativ für eine bestimmte Form der neoliberalen Schule und ermöglicht einen klaren Kontrast und damit die Verdeutlichung der Kritik, die Castoriadis übt. Im dritten Teil soll diesbezüglich letztlich ein eigenständiger Versuch unternommen werden. Dafür wird zunächst die Begriffsunterscheidung zwischen Masse und Menge konkretisiert und historisch eingeordnet, um im nächsten Schritt Verbindungen zur Theorie der Imaginären Institution der Gesellschaft zu ziehen.



## 2. Das Imaginäre und die Institution

„Radikale Imagination, instituierendes gesellschaftliches Imaginäres: Das sind zentrale Bedeutungen der Reflexion, auf deren Grundlage die gesamte Philosophie rekonstruiert werden kann und muss.“<sup>7</sup>

Institutionen erfüllen innerhalb einer Gesellschaft lebenswichtige Aufgaben.<sup>8</sup> So ermöglicht etwa die Sprache, dass wir miteinander verhandeln können; das Recht ermöglicht, dass sich Verträge schließen lassen; nicht zuletzt ermöglicht das Gericht, dass wir unser Recht auch einfordern können. Institutionen fungieren so als Bindeglied zwischen dem einzelnen Individuum und der Gesellschaft. Sie bilden ein dichtes Netz aus Regeln und Funktionsweisen und ordnen dadurch, was in einer Gesellschaft akzeptiert, geduldet oder verurteilt wird. Der Begriff der Institution wird dabei häufig uneinheitlich und wenig differenziert verwendet<sup>9</sup> – so etwa als Bezeichnung für öffentliche Einrichtungen, Regeln des Zusammenlebens und soziale Verhaltensweisen gleichermaßen. Eine häufig zitierte Definition ist die von Jonathan Turner:

„(...) a complex of positions, roles, norms and values lodged in particular types of social structures and organizing relatively stable patterns of human activity with respect to fundamental problems in producing life-sustaining resources, in reproducing individuals, and in sustaining viable societal structures within a given environment.“<sup>10</sup>

Institutionen organisieren das gesellschaftliche Zusammenleben. Sie bestimmen, was einen Wert besitzt und was wertlos ist; was erlaubt und was verboten ist. Dadurch beeinflussen Institutionen nicht zuletzt auch unsere Wahrnehmung und damit unsere Wirklichkeit. Denn nur dem, was uns wertvoll erscheint, schenken wir unsere volle Aufmerksamkeit. Institutionen sind demnach mehr als reine Werkzeuge, die bestimmte gesellschaftliche Aufgaben übernehmen. Sie repräsentieren Bedeutungen im vollen Sinn des Wortes. Institutionen sind fixierte Interpretationsweisen einer bestimmten Form des

---

<sup>7</sup> Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion* [franz. Imagination, imaginaire, réflexion; übersetzt von Michael Halfbrodt]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung* (S. 293-352). Lich/Hessen: Verlag Edition AV, S. 293.

<sup>8</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution* [L'institution imaginaire de la société; übersetzt von Horst Brühmann]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 198.

<sup>9</sup> Vgl. Miller, S., 2019. *Social Institutions*. Von Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/social-institutions/>, abgerufen am 15.09.2022.

<sup>10</sup> Turner, J., 1997. *The Institutional Order*. New York: Longman, S. 6.

Zusammenlebens. Wittgenstein sagt, die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.<sup>11</sup> Jede Institution verweist durch ihre Funktion auf eine bestimmte Bedeutung. Beobachten wir die Institution in ihrer Funktionsweise, schauen wir so immer zugleich auf ein komplexes Bedeutungsgeflecht, das die Institution selbst trägt bzw. ihr Bedeutung und damit gesellschaftliche Legitimität verleiht. Mit seinem Verständnis des gesellschaftlichen Imaginären versucht Castoriadis den Blick auf die vielschichtigen Strukturen von Institutionen freizulegen, um so ein erweitertes Verständnis gesellschaftlichen Zusammenlebens zu ermöglichen: ein Verständnis, das den Blick freigibt auf den eigentlichen Ort des Ursprungs jeder Gesellschaft – die schöpferische Kraft des Menschen selbst. Heike Delitz verweist auf grundsätzlich zwei Fragen, die sich Castoriadis wiederholt stellt: zum einen, was eine Gesellschaft zusammenhält und zum anderen die Frage danach, wie neue gesellschaftlich-geschichtliche Formen auftauchen.<sup>12</sup> Das Imaginäre ist der Verbindungspunkt beider Fragen und wird so zum Ausgangspunkt jeder gesellschaftlichen Analyse.

Am Anfang und am Ende jeder Gesellschaft steht für Castoriadis das gesellschaftliche Imaginäre: am Anfang als die Fähigkeit, die jeder Gemeinschaft von Menschen eine Form verleiht und sie gestaltet; am Ende – im Moment, in dem eine Ordnung ihren Niedergang erlebt – als Wunsch nach einer Veränderung, die den verwandelten Bedürfnissen und Aufgaben einer Gemeinschaft Rechnung trägt. Die Imaginäre Institution, wie Castoriadis sie entwickelt, eröffnet eine Perspektive auf das wirklichkeitsstrukturierende Fundament einer Gesellschaft und damit zugleich auf den Hebelpunkt gesellschaftlicher Veränderung. Der Institutionenbegriff erfährt damit deutlich mehr als lediglich eine klare Definition. Vielmehr erweitert Castoriadis den Begriff mit Hilfe der psychoanalytischen Theorie und seiner Konzeption des Imaginären, um so die eigentliche Entstehung von Institutionen – und damit verbunden deren Einflussphäre – verstehen zu können. Um den Begriff der Imaginären Institution für die Beschreibung der Gesellschaft verwenden zu können, ist es also zunächst notwendig, den zentralen Begriff des Imaginären näher zu betrachten. Aufbauend darauf soll am Beispiel Europas die Fruchtbarkeit dieses Konzepts gezeigt werden.

---

<sup>11</sup> Vgl. Wittgenstein, L., 2006. *Philosophische Untersuchungen*. In L. Wittgenstein, Werkausgabe Band 1 (S. 225-591). Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 262.

<sup>12</sup> Vgl. Delitz, H., 2015. *Bergson-Effekte: Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 401, 402.

## 2.1 Der Ursprung und das schöpferische Imaginäre

Der Ursprung jeder gesellschaftlichen Institution liegt für Castoriadis im Imaginären. Das Imaginieren wiederum ist eine zutiefst menschliche Fähigkeit: ein einzigartiges *organon*, das es dem Individuum ermöglicht, sich selbst und – damit eng verbunden – eine eigene Welt zu erschaffen. Um zu verstehen, was Castoriadis unter einer Imaginären Institution versteht, ist es deshalb notwendig, sich zunächst dem Imaginären zu nähern. Der Begriff „imaginär“<sup>13</sup> lässt sich von den lateinischen Substantiven *imago* („Bild“), *imaginatio* („Vorstellungskraft, Einbildungskraft“) und dem Adjektiv *imaginarius* („eingebildet“) herleiten. Bedeutungsverwandt ist der altgriechische Begriff *phantasma*, den bereits Aristoteles verwendet, um die von der Vorstellungskraft – von der *phantasia* – erzeugten Bilder zu bezeichnen.<sup>14</sup> Ein Blick in den Duden zeigt, dass sich die Begriffsbedeutung bis heute nur unwesentlich verändert hat.<sup>15</sup> Demnach steht das Imaginäre im allgemeinen Sprachgebrauch für etwas, das nur in der Vorstellung vorhanden ist; etwas, das nicht wirklich ist, nicht real. Durch die Einbildungskraft wird also etwas hervorgebracht, das nicht wirklich, sondern lediglich in unserer Vorstellung existiert – als Bild oder Abbild, als eine Form, die keine greifbare Gegenständlichkeit vorweist. Das Imaginäre lässt sich nicht in die Hand nehmen, auf den Tisch legen oder von allen Seiten betrachten. Es lassen sich deshalb grob zwei Gegensätze unterscheiden: das Imaginäre, als Ort der reinen Vorstellung, und das Reale. Sprachlich eindrucksvoll hat Hegel das Wirken des Imaginären beschrieben:

„Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält, ein Reichtum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt oder die nicht als gegenwärtige sind. Dies ist die Nacht, das Innere der Natur, das hier existiert – reines Selbst. In phantasmagorischen Vorstellungen ist es ringsum Nacht; hier schießt dann ein blutiger Kopf, dort eine andere weiße Gestalt plötzlich hervor und verschwindet ebenso. Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt – in eine Nacht hinein, die furchtbar wird; es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen.“<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Wird der Begriff im Folgenden großgeschrieben, dann bezieht sich dies auf die konkrete Begriffsverwendung bei Castoriadis.

<sup>14</sup> Vgl. Aristoteles, 2017. *De anima – über die Seele*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 428 a.

<sup>15</sup> Vgl. Duden, 2022. Duden.de. Von <https://www.duden.de/rechtschreibung/imaginair>, abgerufen am 23.03.2022

<sup>16</sup> Hegel, G. W., 1969 [1805/1806]. *Jenaer Realphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 180, 181.

Hegel spricht in der *Jenaer Realphilosophie* von der „Ideenassoziation“, die diese Bilder hervorbringt: eine „(...) freie Willkür, Bilder zu zerreißen und sie auf die ungebundenste Weise zu verknüpfen.“<sup>17</sup> Für Hegel ist das Bewusstsein zunächst nur reine Anschauung; es nimmt Bilder in sich auf. Die Einbildungskraft gestaltet diese Bilder und schafft neue daraus. Mit dieser Fähigkeit schafft sich das Selbst zunächst eine Welt nach eigenem Geschmack – es ist kreativ, indem es eigene Bildkompositionen hervorbringt. Das Imaginäre findet sich hier am Anfang der Bewusstseinsbildung wieder, als eine grundlegende Fähigkeit des Menschen. Castoriadis geht in seiner Definition einen entscheidenden Schritt weiter. Während bei Hegel das Imaginäre auf die unmittelbare Perzeption angewiesen ist, um aus dem Wahrgenommenen Neues in Kombination mit bereits Gesehenem zu bilden, definiert Castoriadis das Imaginäre als grundsätzlich unabhängig von der unmittelbaren Wahrnehmung. Er bezieht sich dabei auf Aristoteles. Dieser habe das, was Castoriadis radikale Imagination nennt, ursprünglich entdeckt – allerdings ohne sich darüber im Klaren zu sein. Denn Aristoteles schuf in seiner Schrift *De anima*<sup>18</sup> – insbesondere in Teilen des Dritten Buches – den Raum für das Konzept einer sogenannten primären Imagination, die in der Lage ist, unabhängig von äußeren Einflüssen Bilder oder Formen hervorzubringen. Es handelt sich um eine Imagination, die noch vor dem Denken angeordnet ist.<sup>19</sup> Diese Entdeckung wurde jedoch von Aristoteles selbst nicht realisiert bzw. konnte nicht realisiert werden, da die ontologischen Vorbedingungen der Aristotelischen Philosophie – welche das Sein immer schon als „Bestimmt-Sein“ denkt und denken muss – keinen Raum für die radikale Imagination lassen.<sup>20</sup> Diese erste Entdeckung wurde im Anschluss von der Philosophie nicht zur Kenntnis genommen. Der Fokus blieb auf der von Castoriadis als sekundär bezeichneten Imagination, also jener, die im Wesentlichen durch Wahrnehmung hervorgerufen wird. Erst in der Lektüre Kants durch Heidegger, die sich auf die erste Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bezieht, erkennt Castoriadis das erneute Auftauchen der primären Imagination, die in der zweiten Auflage der *Kritik* jedoch bereits wieder getilgt wurde.<sup>21</sup> Aber auch Heidegger selbst verharre in einem völligen ‚Sichausschweigen‘<sup>22</sup> – so der Vorwurf durch Castoriadis. Den Grund für die Verschleierung der primären Imagination sieht dieser in den ontologischen Voraussetzungen der Philosophie selbst. Diese sei

---

<sup>17</sup> Hegel G. W., 1969 [1805/1806], S. 181.

<sup>18</sup> Vgl. Aristoteles, 2017.

<sup>19</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 295.

<sup>20</sup> Die Rezeption von Aristoteles durch Castoriadis ist nicht unstrittig und reflektiert nicht die Übersetzungshistorie des Textes selbst. Vgl. Hagemeyer, 2014, S. 98-104.

<sup>21</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 303.

<sup>22</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 294.

geprägt durch ein mengen- und identitätslogisches Axiom: *ex nihilo nihil*<sup>23</sup> – aus dem Nichts entsteht nichts. Eine Einbildungskraft, die vor aller Wahrnehmung und vor allem Denken steht, erfordert einen radikalen Bruch mit den Axiomen einer klassischen Ontologie. Erst wenn dieser Bruch vollzogen wird und damit das Wesen einer radikalen schöpferischen Imagination freigelegt wird, lässt sich für Castoriadis die Gesellschaft als Schöpfung jenseits kausaler Erklärungsmuster verstehen. Doch dafür ist es an dieser Stelle noch zu früh. Festgehalten sei die zentrale Rolle der Imagination als ein *organon*, das unabhängig von jeder äußeren Wahrnehmung Bilder und Formen schaffen kann. Einfach gesagt: aus dem Nichts heraus. Während die Einbildungskraft in der Philosophie eine breite Rezeption erfahren hat, bricht Castoriadis hier mit einem kausalen Erklärungsmuster dieser und entwirft die Idee eines unabhängigen, schöpferischen Werkzeugs. Es scheint ratsam, sich die Begründung dafür genauer anzusehen.

Castoriadis findet seinen zentralen Anknüpfungspunkt in der psychoanalytischen Lehre Freuds. Er tritt nach eigener Aussage mit dem Ziel an, dessen Lehre aufzuklären und die Bedeutung des Imaginären in dieser offenzulegen.<sup>24</sup> Freud spreche in seinem Werk kaum von der Einbildung, dagegen an verschiedenen Stellen von der Phantasie oder vom Phantasieren. Auch Freud verkenne allerdings den ursprünglichen schöpferischen Aspekt der Imagination und verwende die Phantasie lediglich als kombinatorische Fähigkeit. Explizit erhalte dadurch die Imagination einen lediglich sekundären Status. Zugleich jedoch lasse sich das gesamte Werk als wesentlich mit der Imagination beschäftigt lesen.<sup>25</sup>

„Freud, der de facto von Anfang bis Ende seines Werkes von nichts anderem als der Imagination spricht, ihren Hervorbringungen und Auswirkungen, weigert sich hartnäckig, dieses Element der Psyche zu thematisieren.“<sup>26</sup>

Den Grund für diese Verweigerung sieht Castoriadis in der Unverträglichkeit einer schöpferischen Imagination mit dem naturwissenschaftlichen Anspruch Freuds an seine Lehre.<sup>27</sup>

Freud trifft eine zentrale Unterscheidung: Er scheidet das Psychische in Bewusstes und Unbewusstes. Er beschreibt damit erstmals konkret einen Ort in der menschlichen

---

<sup>23</sup> Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 297.

<sup>24</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 456, 468.

<sup>25</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 310.

<sup>26</sup> Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 311.

<sup>27</sup> Ebd.

Psyche, der sich dem Bewusstsein entzieht bzw. diesem sogar vorausgeht.<sup>28</sup> Das Unbewusste ist für Freud ein Ort der Verdrängung – „der Verschiebungen und Verdichtungen.“<sup>29</sup> Dort finden sich Erfahrungen und Wahrnehmungen, die nicht ohne Weiteres in das Bewusstsein vordringen – dennoch aber keineswegs ohne Wirkung auf das Subjekt bleiben. So können etwa die Selbstkritik und das Gewissen vereinzelt im Unbewussten verortet werden und sich in unbewussten Schuldgefühlen stark auf unsere Handlungsweisen auswirken.<sup>30</sup>

Castoriadis verortet das Imaginäre im Unbewussten, einem eigentlichen „Un-Ort“, da dem Unbewussten räumliche und zeitliche Kriterien als Wesensmerkmale eines Ortes fehlen. Im Unbewussten liegt der Ursprung jeder Ordnung, wenngleich das Unbewusste selbst jeder Ordnung entbehrt. Es besteht nur „als ungeteilter Strom von Vorstellungen/Affekten/Intentionen“.<sup>31</sup>

Die Teilung der Psyche in Unbewusstes und Bewusstes entsteht nach Castoriadis erst im Prozess der gesellschaftlichen Individualisierung. In seinem Ursprung ist das Subjekt ein vollkommen auf sich bezogenes Wesen, ein „radikal lebensunfähiges Tier“<sup>32</sup>, das einzig darauf ausgerichtet ist, die eigenen Bedürfnisse zu befriedigen – „monadisch eben“.<sup>33</sup> In diesem isolierten Zustand ist das Subjekt vollkommen nach außen abgeschlossen. Vielmehr noch: Ein Außen ist zu diesem Zeitpunkt nicht existent. Alles ist in diesem Stadium Subjekt. „Die psychische Monade ist ein Formend-Geformtes, sie ist Bildung und sich selbst gestaltende Gestaltung aus nichts.“<sup>34</sup>

Das monadische Subjekt ist „totalitärer Einschluß“.<sup>35</sup> Für das so ungeteilte Wesen gibt es kein Außen und kein Innen. Es selbst ist seine einzige Welt. Der Weg, der aus dem Zustand, in dem die Psyche ihr eigener, einziger Sinn ist, hinausführt, ist ein Weg der Differenzierung. Das Subjekt zerfällt und verliert seine Einheit.<sup>36</sup>

„Die Menschheit taucht aus dem Chaos, dem Abgrund, dem Bodenlosen empor.  
Sie tut dies als Psyche: Bruch mit der geregelten Organisation des Lebewesens,

---

<sup>28</sup> Vgl. Freud, S., 2020 [1923]. *Das Ich und das Es*. Stuttgart: Reclam Verlag, S. 7.

<sup>29</sup> Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 312.

<sup>30</sup> Vgl. Freud, S., 2020 [1923]. *Das Ich und das Es*. Stuttgart: Reclam Verlag, S. 25.

<sup>31</sup> Vgl. Castoriadis, C. 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 457.

<sup>32</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 326.

<sup>33</sup> Castoriadis, C., 2010 [1982]. *Institution der Gesellschaft und Religion* [franz. *Institution de la société et religion*; übersetzt durch Michael Halfbrodt]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung* (S. 87-109). Lich/Hessen: Verlag Edition AV, S. 87.

<sup>34</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 497.

<sup>35</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 488.

<sup>36</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 492.

Strom der Vorstellungen, Affekte und Intentionen, der danach strebt, alles auf sich zu beziehen und alles als stets intendierten Sinn zu leben.“<sup>37</sup>

Die reine Ichbezogenheit wird in einem überlebensnotwendigen Prozess der Anpassung aufgelöst. Denn überlebensfähig wird der Mensch erst durch die Gesellschaft, die er erschafft bzw. in die er hineingeboren wird. Die Schöpfung der Gesellschaft ist die Grundbedingung des Seienden überhaupt.

„Von ihrem ursprünglichen Totalanspruch abgebracht, wesentlich verändert, umgestaltet/verunstaltet, kanalisiert, findet sie durch die gesellschaftliche Fabrikation des Individuums eine halbwegs zufriedenstellende Form. Die menschliche Spezies, radikal lebensunfähig, überlebt durch die Schöpfung der Gesellschaft und der Institution.“<sup>38</sup>

Die Gesellschaft errichtet eine Realität für die Psyche und befreit sie aus ihrem auf sich selbst bezogenen Wahn.<sup>39</sup> Das so beschriebene Verhältnis erinnert an die Idee des Gesellschaftsvertrages. Die psychische Monade repräsentiert dabei den fiktiven vorgesellschaftlichen Zustand oder den Naturzustand, wie Rousseau sagt.<sup>40</sup> Die Monade veräußert ihre absolute Freiheit – die ihr in ihrer Ichbezogenheit und Unabhängigkeit unweigerlich zukommt – einzig zu ihrem Eigennutz, nämlich dem eigenen Überleben.<sup>41</sup> Doch sie gibt sie nicht gänzlich auf. Die Rolle des Gemeinwillens übernimmt in diesem konstruierten Vergleich die Gesellschaft, die mit Hinblick auf das Gesamtinteresse gebildet ist.<sup>42</sup> Die Monade tritt aus ihrem Naturzustand und öffnet sich auf einen geteilten Sinn, den sie aus den verfügbaren Institutionen bezieht.

Dieser Sinn tritt zunächst auf als die „Allmacht des Anderen“, welche die Psyche des Einzelnen in den Bereich des Unbewussten zurückdrängt. Spätestens hier taugt der Vergleich zur Idee des Gesellschaftsvertrages nicht länger. Rousseau schildert das Zusammentreffen freier und sich ihrer Freiheit bewusster Menschen, die diese natürliche Freiheit zugunsten einer höheren Freiheit dezidiert aufgeben. Der psychische Prozess, den Castoriadis beschreibt, ist vielmehr ein Entwicklungsprozess des Individuums. Der Aufbruch der Monade ist keineswegs eine freiwillige, bewusste Entscheidung, sondern

---

<sup>37</sup> Castoriadis, C., 2010 [1982]. *Institution der Gesellschaft und Religion*, S.87.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 511.

<sup>40</sup> Vgl. Rousseau, J.-J., 2008 [1762]. *Gesellschaftsvertrag* [Du contract social; übersetzt von Hans Brockard]. Stuttgart: Reclam, S. 16.

<sup>41</sup> Vgl. Rousseau, 2008 [1762], S. 7.

<sup>42</sup> Vgl. Rousseau, 2008 [1762], S. 31.

vielmehr ein psychologisch notwendiger Anpassungsprozess, zunächst wesentlich bestimmt durch den Einfluss der Anderen. Dennoch verdeutlicht der Vergleich an dieser Stelle, das Castoriadis den Ursprung der Imagination in einem – zumindest von einem als phänomenologisch erlebt beschreibbaren – vorgesellschaftlichen Zustand situiert.

„So wird das Unbewußte (...) geboren und eine erste wirkliche Verdrängung geleistet: eine Verdrängung nicht dessen, was nicht Ausdruck finden kann, weil es in keiner Vorstellung aufzutreten vermag, sondern Verdrängung dessen, was nicht Ausdruck finden darf, weil es vorgestellt worden ist und auch weiterhin vorgestellt wird.“<sup>43</sup>

Der Andere, den Castoriadis hier skizziert und der vertretend für die Gesellschaft steht, wird zum Herrn über die Bedeutung und damit zum Ursprung der Norm „eines Sollens und Nicht-Dürfens“.<sup>44</sup> Die Psyche nimmt die gesellschaftliche Bedeutung als von außen kommend an. Freud spricht von Sublimierung und beschreibt damit den Prozess, durch den inakzeptable Verhaltensweisen in sozialverträgliche Verhaltensweisen umgewandelt werden.<sup>45</sup> Die Psyche schafft zwischen der privaten und der gemeinschaftlichen Welt eine „Berührungsfläche“.<sup>46</sup> Sie lässt die Dinge und Individuen der Gesellschaft „für es“ sein – im Sinne einer erfahrenen Wirklichkeit – und wird damit selbst zu einem Teil der Gesellschaft – „für andere“. Das bedeutet, dass das Subjekt seinen Platz innerhalb dieser Gesellschaft finden muss. Es handelt sich also um einen wechselseitigen Prozess der Anpassung, in dem das Subjekt gesellschaftlich akzeptierte Verhaltensweisen und Einstellungen verinnerlicht, sich zu eigen macht und die auf sich selbst bezogenen Impulse in das Innere – das so geschaffene Unterbewusstsein – zurückdrängt.

Die Geschichte der Entwicklung des Subjekts lässt sich als eine Serie imaginärer Schöpfungen lesen. Es ist die Geschichte einer Sozialisation der Psyche und die Schöpfung eines gesellschaftlichen Individuums durch das eigene Tun und das Tun der Anderen. In dieser Sozialisation öffnet sich das Subjekt einer „Revision der psychischen Organisation“ durch das Handeln der Anderen und zugleich durch das eigene Handeln.<sup>47</sup> Castoriadis beschreibt damit einen Prozess der Erziehung, in dem verschiedene Impulse – bestehend etwa aus vorbildhaftem Handeln, Beobachtungen und Verstärkungen in

---

<sup>43</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 508, 509.

<sup>44</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 508.

<sup>45</sup> Vgl. Freud, S., 1933. *Neue Folgen der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse*. In *Gesammelte Werke* Band XV. Leipzig: S. Fischer Verlage, S. 103.

<sup>46</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 515. Vgl. auch S. 497.

<sup>47</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 493.



Form von Anerkennung und Ablehnung – auf das sich entwickelnde Subjekt einwirken und es formen. Die bestehende Welt hinterlässt buchstäblich einen Eindruck. Hinter diesen formenden Impulsen, die gemeinhin unter Begriffen wie Lernen, Ausbildung und Erziehung gefasst werden, stehen – und das ist das Wesentliche bei Castoriadis – imaginäre Bedeutungen, die den Hintergrund der einwirkenden Gesellschaft bilden. Das Subjekt übernimmt, indem es Handlungsweisen und Symbole übernimmt, auch die vorhandenen imaginären Bedeutungen selbst, die der bestehenden Gesellschaft ihre Form und Struktur verleihen. Zugleich jedoch wirkt es durch seine eigene Fähigkeit zur Imagination auf diese ein, formt und gestaltet und erschafft neue Bedeutungen. Dient es damit als Vorbild und kann andere überzeugen, so gewinnt es an Einfluss und kann zum Ursprung gesellschaftlicher und institutioneller Veränderung werden.<sup>48</sup> Mit Arendt lässt sich sagen, das Subjekt bringt seine durch die Geburt bestimmte Einzigartigkeit in die bereits bestehende Gesellschaft mit ein. Im Sprechen realisiert es seine Pluralität innerhalb einer bereits gegebenen und geteilten Sprache. „Handeln als Neuanfangen entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborenses.“<sup>49</sup> Für Castoriadis ist die Einzigartigkeit des Subjekts gegeben durch die Fähigkeit zur schöpferischen Imagination; die geteilte Welt, auf die es trifft, ist eine Welt geteilter imaginärer Bedeutungen, von denen die vorgefundene Sprache lediglich eine – wenngleich auch eine zentrale – ist.

In dem wechselseitigen Austausch, der zunächst wesentlich durch eine Verdrängung bzw. Eingrenzung der Psyche bestimmt ist, entsteht das Individuum. „Das Individuum ist keine Frucht der Natur, auch keine tropische; es ist gesellschaftliche Schöpfung und Institution.“<sup>50</sup> Im Prozess dieser Individualisierung entsteht das Unbewusste als Rückzugsort der Psyche. „Als Unbewusstes lässt die radikale Imagination sich sein, läßt sein, was nirgendwo sonst ist, was nicht ist und was für uns die Bedingung dafür ist, daß irgendetwas ist.“<sup>51</sup> Das Unbewusste als „Un-Ort“ ist bestimmt durch die entfesselte – weil nie gefesselte, nur zurückgedrängte – Einbildungskraft. Castoriadis beschreibt es als einen Ort, der dem logischen Denken nicht zugänglich ist. In seiner Fremdheit übersteigt das Unbewusste unsere Zugriffsmöglichkeiten, die auf den logischen Schemata unserer Wirklichkeit aufbauen.

---

<sup>48</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 521.

<sup>49</sup> Arendt, H. (1981 [1958]). *Vita activa*. München: Piper. S. 217.

<sup>50</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 515.

<sup>51</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 484.

„Hier ist das Notwendige trivial und leer, und Unmögliches gibt es fast überhaupt nicht. Die ‚Relation‘, die sich mit der Entwicklung ihrer Relata selbst verändert, kann beliebige >Terme< einander annähern oder sie beliebig weit entfernt halten. Die Nachbarschaften sind also unbestimmt oder werden ständig neu bestimmt, und fast jeder Punkt liegt – um eine topologische Metapher zu verwenden – fast jedem anderen beliebig nahe und zugleich beliebig fern.“<sup>52</sup>

Die Beschreibung erinnert nicht nur zufällig an die Quantentheorie, wie sie etwa von Werner Heisenberg prominent beschrieben wurde. Im Aufkommen dieses naturwissenschaftlichen Erklärungsversuches sieht Castoriadis einen Beleg seiner Theorie der Unbestimmtheit. Heisenberg skizziert in seiner Arbeit eine quantenmechanische Unbestimmtheit, die – wie David Bohm argumentiert – als irreduzible Gesetzlosigkeit angesehen werden kann.<sup>53</sup> Demnach ist jede Analyse quantenmechanischer Zustände immer auf den Umgang mit Wahrscheinlichkeiten angewiesen, da diese sich jeder bekannten Gesetzmäßigkeit entziehen. Es handelt sich dabei klar um einen Bruch mit einer Ontologie, die das Sein als Bestimmt-Sein denkt. Das Vorhandensein des Unbewussten wird damit für Castoriadis zum Ausgangspunkt, die Entwicklung der Gesellschaft neuzuschreiben.

Die radikale Imagination ergreift eine bestimmte Vorstellung aus dem unbestimmten Vorstellungsstrom<sup>54</sup> [le flux représentatif], den das Unbewusste darstellt. Sie ist die Fähigkeit, „eine >ursprüngliche< Vorstellung, Verbildlichung, Bildung\* und Einbildung\* auftauchen zu lassen“<sup>55</sup>. Gekoppelt ist sie dabei an einen Affekt, einen Trieb, ein grundsätzliches Bedürfnis bzw. eine Intention. Castoriadis betont mehrfach, dass die Psyche der Ort ist, an dem Vorstellungen ursprünglich, also aus dem Nichts heraus, entstehen. Dies erinnert deutlich an die Beschreibung, die Hegel zur Nacht des Menschen formuliert.<sup>56</sup> Die Vorstellungen sind nicht völlig frei von Affekten, Erfahrungen, Intentionen etc., doch lassen sie sich keinesfalls auf diese zurückführen. Der Gedanke an eine kausale Verbindung zwischen Vorstellung und Affekt folgt einer Logik, die im Unbewussten keine Gültigkeit besitzt.<sup>57</sup> Eine Vorstellung bleibt demnach keinesfalls unberührt von Erfahrungen und Affekten, ist jedoch unmöglich lückenlos und kausal aus

---

<sup>52</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 462.

<sup>53</sup> Vgl. Bohm, D., 2018. *Die implizite Ordnung*. Amerang: Crotona Verlag GmbH & Co. KG, S. 104.

<sup>54</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 533.

<sup>55</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 469. Die mit einem \* gekennzeichneten Begriffe sind im Original Deutsch [Anm. d. Verf.].

<sup>56</sup> Vgl. Hegel G. W., 1969 [1805/1806], S. 180, 181 und das oben angeführte Zitat.

<sup>57</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 469-471.

diesen herzuleiten. Genau das meint Castoriadis, wenn er von der Schöpfung aus dem Nichts spricht. Keineswegs leugnet er die Bedeutung von Erfahrungen und Affekten. Er widerspricht lediglich der Annahme einer kausalen Verbindung zwischen Vorstellung und Erfahrung. Wie wir weiter unten sehen werden, muss er dies tun, um in seiner Theorie konsistent zu bleiben. Die Psyche ermöglicht dem Trieb erst seine Existenz, d. h., die Vorstellung geht der Trieborganisation voraus. Als Beispiel nennt Castoriadis das Phantasma als wahnhaftige Störung, bei der ein imaginiertes Bild reale Folgen für das Subjekt bewirkt.<sup>58</sup> Eine gute Illustration dessen hat Herman Melville in seinem berühmten Werk *Moby-Dick* geliefert, in dem er auf die Entstehung des Wahns bei Kapitän Ahab zu sprechen kommt. Bei der Waljagd kam es zum Aufeinandertreffen zwischen Ahab und einem weißen Pottwal. Dieser riss ihm eines seiner Beine ab und entkam. Ahab projizierte Affekte wie Wut und Rachelust auf diesen Wal und imaginierte „Moby-Dick“ als Symbol eines mythologischen Wesens, das für ihn gerade durch die Schöpfung dieses Bildes zum Lebensantrieb wurde und sogar dazu taugte, die Mannschaft seines Schiffes auf dieses Bild einzuschwören.

„Da strömten der zerrissene Leib und die wunde Seele blutend ineinander über:  
Ahab wurde wahnsinnig.“<sup>59</sup>

Die Waljagd, einzig ausgeübt aus ökonomischen Beweggründen, wird so mythologisiert zum ursprünglichsten aller Kämpfe, zum Kampf zwischen Gut und Böse.<sup>60</sup> Oder man denke an den traurigen Helden Don Quijote, dem Windmühlen als imaginierte Riesen fast zum Verhängnis werden.<sup>61</sup> Castoriadis nennt in einem kurzen Text das formelhafte Beispiel von Kindermärchen: „[S]ie heirateten, bekamen viele Kinder und hatten ein langes Leben“.<sup>62</sup> Hierbei handelt es sich keinesfalls um eine rationale oder logische Folge. Doch es erscheint uns sinnvoll, es ergibt Sinn für uns. Ähnlich verhält es sich bei der Mannschaft von Ahab. Die Jagd nach einem weißen Pottwal rund um die Erde macht plötzlich Sinn (zumindest für die meisten seiner Männer und das auch nur für einen bestimmten Zeitraum), obwohl sie den eigentlichen Zielen der Ausfahrt – möglichst viel Tran zu gewinnen – gänzlich entgegensteht.

---

<sup>58</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 476 und 482.

<sup>59</sup> Melville, H., 2019 [1851]. *Moby-Dick* [übersetzt von Thesi Mutzenbecher und Ernst Schnabel]. Zürich: Diogenes, S. 263.

<sup>60</sup> Vgl. Melville, H., 2019 [1851]. *Moby-Dick*, S. 262.

<sup>61</sup> Vgl. Cervantes Saavedra, M. d., 2016. *Don Quijote von der Mancha*. München: dtv Verlagsgesellschaft, S. 77.

<sup>62</sup> Castoriadis, C., 2021 [1992]. *Fenster zum Chaos* [Fenêtre sur le chaos; übersetzt von Michael Halfbrodt]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Ausgewählte Schriften Band 9: Fenster zum Chaos* (S. 103-129). Bodenburg: Verlag Edition AV, S. 126.

Das Ursprünglichste, was am Subjekt zu fassen ist, ist der Vorstellungsstrom. Er ist die Quelle aller Bedeutungen und Symbole und letzten Endes der Ursprung allen Sinns:

„der Strom von Vorstellungen, Affekten, Strebungen, der ein Individuum recht eigentlich ist (...).“<sup>63</sup>

Castoriadis skizziert diesen als Ort des Übergangs, an dem nichts verfestigt ist. Das Bild eines Flusses überspannt diese Metapher als Orientierung keineswegs.

„Es gibt (...) ein ununterbrochenes Auftauchen eines Stroms von Vorstellungen, Bildern und Figuren aller Art (...), die sich setzen, vordrängen, verzögern, verflüchtigen, ineinanderschieben, auseinander hervorgehen, ohne daraus hervorzugehen; (...).“<sup>64</sup>

Das Bild des Stromes oder Flusses findet sich bereits bei Heraklit: „Steigen wir hinein in die gleichen Ströme, fließt andres und andres Wasser herzu. Auch Seelen dampfen herauf aus dem Feuchten.“<sup>65</sup> Jeder Mensch entspricht demnach einem lebendigen, sich stetig erneuernden Strom, der als gleichbedeutend mit dem Leben selbst verstanden werden kann. Das individuelle Wesen taucht – oder „dampft“, wie Heraklit sagt – aus diesem unbestimmten und unbestimmbaren Fluss hervor und bildet eine flüchtige Form aus. William James verwendet die Flussmetapher, um das Auftauchen eines einzelnen Gedankens aus dem kontinuierlichen Strom des Bewusstseins [Stream of Consciousness]<sup>66</sup> zu beschreiben. Und Henri Bergson verwendet die Flussmetapher vielfach, um die Beziehung zwischen dem Flüssigen und der festen Form als Momentaufnahme zu beschreiben.<sup>67</sup> Es ließen sich unzählige weitere Beispiele aus Literatur und Philosophie anführen. Wie noch zu sehen sein wird, ist die Metapher des Fließens zentral für Castoriadis und findet ihren abschließenden Höhepunkt in der Definition des Magmas.<sup>68</sup> Zusammenfassend lässt sich festhalten: Die Entwicklung des einzelnen Individuums – wie, eng damit verbunden, die Entwicklung der Gesellschaft – lässt sich als kontinuierlicher Übergang zwischen der festen Form und dem flüssigen, lebendigen Strömen verstehen. Das, was in diesem Strom erscheint, zeichnet sich aus

---

<sup>63</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 530.

<sup>64</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 533.

<sup>65</sup> Heraklit, 2007. *Fragmente*. Zürich: Artemis & Winkler, S. 9. Vgl. S. 29, 39.

<sup>66</sup> Vgl. James, W., 2000. *The Stream of Consciousness*. In J. William, *Pragmatism and Other Writings* (S. 171-191). New York: Penguin Classics, S. 171 ff.

<sup>67</sup> Vgl. Bergson, H., 2013 [1907]. *Schöpferische Evolution* [frnz. *L'évolution créatrice*; übersetzt von Margarethe Drewsen]. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 342 ff.

<sup>68</sup> Siehe dazu das Kapitel 6.3 dieser Arbeit.

durch seine Andersheit. Castoriadis spricht von dem „radikal Anderen“ im Gegensatz zu dem nur „Verschiedenen“, wenn er die Erscheinung einer grundlegenden Form bezeichnet, die aus keiner anderen, bereits bekannten Form hervorgeht.<sup>69</sup> Dieser Wandel, die Abfolge ursprünglicher Schöpfungen, schafft eine imaginäre Zeit: eine Zeit, die nicht durch die chronologische Abfolge bestimmt ist, sondern durch die Abfolge neuer Formen.

„Die Vorstellung ist radikale Imagination. Der Vorstellungsstrom ist Selbstveränderung, vollzieht sich als unaufhörliches Auftauchen von Anderem in der und durch die Setzung/Vor-Stellung\* [position] von Bildern und Figuren. Diese Verbildlichung entwickelt, schafft und aktualisiert erst, was der reflexiven Analyse nachträglich als Bedingung ihrer Möglichkeit erscheint: Verzeitlichung, Verräumlichung, Differenzierung, Anderswerden.“<sup>70</sup>

Die Vorstellung wird von Castoriadis zum lebendigen Kern des Subjekts erhoben. Sie geht den Kategorien von Raum und Zeit voraus bzw. ist Ursprung dieser. Dieser Gedanke ist durchaus kohärent mit der Kant'schen Beschreibung von Raum und Zeit als reine Anschauungsformen *a priori*. Die Imagination wird bei Castoriadis allerdings zur vorgelagerten Quelle dieser Kategorien. Was sich dort ausbildet oder Form annimmt, ist wiederum unmöglich auf Erfahrungen oder Affekte zurückzuführen. Das heißt jedoch keineswegs, dass die Vorstellung nicht durch diese inspiriert sein kann. Castoriadis wehrt sich dagegen, logische Gesetze auf das Unterbewusste anzuwenden.

„Sie gehört nicht zum Subjekt, sie ist das Subjekt. Sie ist das, was uns im Licht stehen läßt, selbst wenn wir die Augen schließen, wodurch wir Licht in der Dunkelheit sind und wodurch selbst der Traum noch Licht ist. Sie ist das ‚kontinuierliche Strömen‘ in uns, auch wenn wir nicht denken.“<sup>71</sup>

Das Imaginäre geht also zurück auf die Fähigkeit, „sich mit Hilfe der Vorstellung ein Ding oder eine Beziehung zu vergegenwärtigen, die nicht gegenwärtig sind (die in der Wahrnehmung nicht gegeben sind oder es niemals waren)“.<sup>72</sup> Castoriadis spricht in diesem Zusammenhang von der Einbildungskraft [*capacité imaginaire*] als der grundlegenden Fähigkeit, ein Ding als ein anderes zu sehen. Die Imagination ist die Fähigkeit „einen Vorstellungsstrom entstehen zu lassen und innerhalb dessen Klüfte,

---

<sup>69</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 331.

<sup>70</sup> Castoriadis, 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 542. Vgl. S. 606, 607. Der mit einem \* gekennzeichnete Begriff ist im Original auf Deutsch.

<sup>71</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 546.

<sup>72</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 218.

Brüche, Diskontinuitäten zu überwinden, vom Hölzchen aufs Stöckchen und vom Hundertsten ins Tausendste zu kommen“.<sup>73</sup> In diesem Vorstellungsstrom werden Ungereimtheiten mühelos überbrückt, Leerstellen werden durch imaginierte Bedeutungen gefüllt und dadurch wird eine konsistente Wirklichkeit assoziiert. Die Einbildungskraft als ursprüngliche Fähigkeit des Subjekts ist das, was Castoriadis das *radikal Imaginäre* nennt. „Es handelt sich dabei um die elementare und nicht weiter zurückführbare Fähigkeit, ein Bild hervorzurufen.“<sup>74</sup> Doch nicht nur das. Zugleich ist das radikal Imaginäre die Fähigkeit,

„[S]ich etwas durch etwas anderes zu bilden/zu gestalten, Nicht-Seiendes in Seiendem ‚sehen‘ zu können, etwas durch etwas anderes anwesend oder gegenwärtig sein zu lassen“.<sup>75</sup>

Sie schafft Verbindungen, indem sie etwa ein Bild oder Symbol für etwas festlegt und es damit erst sichtbar macht. Das Imaginäre hat demnach nicht nur eine schöpferische Funktion, sondern zugleich eine referenzielle, die es erlaubt, Symbole zu verbinden. Mit dem Begriff „radikal“ unterteilt Castoriadis den Begriff der Imagination. Auf der einen Seite steht die „sekundäre“ Imagination, die als reproduktive oder kombinatorische Imagination zu verstehen ist. Auf der anderen Seite steht die radikale Imagination als diejenige, die unsere Wahrnehmung wesentlich bestimmt. „Nur weil es radikale Imagination und instituierendes Imaginäres gibt, existiert für uns ‚Realität‘, als solche und als je bestimmte.“<sup>76</sup>

Die radikale Imagination geht jeder Realität voraus. In ihrer Radikalität schafft sie den Rahmen, innerhalb dessen unsere Welt Gestalt annimmt. Das radikal Imaginäre ist die Wurzel des aktuellen Imaginären – des bereits instituierten Imaginären und des Symbolischen.<sup>77</sup> In der Einbildungskraft liegt für Castoriadis die Möglichkeit, eine Verbindung zwischen Signifikant und Signifikat herzustellen. Im rationalen Denken erschließt sich die Willkür bzw. die Fraglichkeit dieser Verbindung. Geschieht dies nicht, verbleibt das Selbst im aktuellen Imaginären, also innerhalb der bereits instituierten Vorstellungen ohne das Vermögen, diese zu überschreiten.

Castoriadis spricht in diesem Zusammenhang von der Maßlosigkeit der Verbindung zwischen Signifikat und Signifikant, zwischen dem Symbol und dem, wofür es steht. Der

---

<sup>73</sup> Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 328.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 423.

<sup>76</sup> Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 293.

<sup>77</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 128.

Begriff der Maßlosigkeit verweist bereits auf die ontologische Tragweite dieser Argumentation, denn er ist hier wörtlich zu nehmen.<sup>78</sup> Die Verbindung zwischen Signifikant und Signifikat, Symbol und Regelsystem, ist absolut willkürlich und einzig durch das radikal Imaginäre – und auf gesellschaftlicher Ebene das instituierende Imaginäre – begründbar. Castoriadis betont an dieser Stelle erneut die Unzulänglichkeit einer logisch-funktionalen Beziehung. Als Beispiel nennt er etwa die Verbindung zwischen einer Tat und ihren rechtlichen Folgen, der Strafe. Die Wahl der Strafe ist ausschließlich durch die Fähigkeit zur Imagination erklärbar. Eine Gesellschaft erschafft das Strafmaß willkürlich; dieses lässt sich in keiner Weise logisch herleiten.<sup>79</sup> Was Castoriadis unter dem Begriff der Institution versteht, lässt sich nur klären, wenn die Fähigkeit des radikal Imaginären, Verbindungen zu setzen, berücksichtigt wird. Denn genau dort liegt der Ursprung jeder Institution; dieses „Setzen von Verbindungen“ ist es, was Castoriadis auf gesellschaftlicher Ebene – auch wenn der Akteur dort ein anderer ist, wie noch zu zeigen sein wird – mit „instituieren“ meint.

---

<sup>78</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 219.

<sup>79</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 220.

### 2.1.1 Exkurs: Das strukturierte Unbewusste

Ebenso zentral wie für Castoriadis ist der Begriff des Imaginären für den französischen Psychoanalytiker Jacques Lacan (1901-1981). Das Imaginäre steht nach Lacan in einem engen Verhältnis zu dem Symbolischen und dem Realen – besser bekannt als Lacans drei Ordnungen.<sup>80</sup> Die Beziehung zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen soll hier nur flankierend angeschnitten werden, um einen bedeutenden Unterschied zu Castoriadis zu betonen. Das Imaginäre übernimmt eine wesentliche Funktion bei der Ausbildung des Ichs. Dabei unterscheidet Lacan in der berühmten Spiegeltheorie grundlegend zwischen dem Ich („je“) und dem Ich („moi“).<sup>81</sup> Das in den Spiegel schauende Kleinkind (zwischen sechs und 18 Monaten alt) entwirft ein Imaginäres Bild von sich, indem es den gefühlten Körper mit dem im Spiegel sichtbaren Körper verbindet.<sup>82</sup>

„Man kann das Spiegelstadium als eine Identifikation verstehen im vollen Sinne, den die Psychoanalyse diesem Terminus gibt: als eine beim Subjekt durch die Aufnahme eines Bildes ausgelöste Verwandlung.“<sup>83</sup>

Für Gerda Pagel geht es Lacan mit der Spiegeltheorie darum, die ambivalente Struktur, die das Sein des Menschen bestimmt, zum Ausdruck zu bringen. Sie unterscheidet drei wesentliche Momente: Zunächst bringt das Ich sich selbst als Imaginäres Bild hervor. Diese Phase ist narzisstischer Art, da das Ich wesentlich in der Verbindung aus gefühlter Leiblichkeit und dem betrachteten Spiegelbild entsteht. Dieses Ich ist das „moi“, als Illusion oder Utopie des „Eins-Sein-Wollens“.

„Das Ich (moi) ist Ort imaginären Erkennens, das zugleich Verkennen ist, Bewegung eines Erschließens, das in spiegelverhafteter Geschlossenheit bleibt, Verbürgung und Täuschung.“<sup>84</sup>

Die Unmöglichkeit des Eins-Seins führt notwendig zu einer erfahrenen Entfremdung zwischen „fiktiv-imaginärer Einheit und faktischer Abhängigkeit“.<sup>85</sup> Das Spiegelstadium wird so zu einer Matrix für alle identifikatorischen Prozesse – zu einer „exemplarischen Situation.“<sup>86</sup>

---

<sup>80</sup> Vgl. Wörler, F., 2015. *Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale*. Bielefeld: transcript, S. 21.

<sup>81</sup> Pagel, G., 2019. *Jacques Lacan*. Hamburg: Junius Verlag GmbH, S. 22.

<sup>82</sup> Vgl. Pagel, 2019, S. 23.

<sup>83</sup> Lacan, J., 1949. *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*. Von Hypothesen: [https://euophilome.m.hypothesen.org/files/2013/07/Lacan\\_Schriften\\_Spiegelstadium-als-Bildner-der-Ichfunktion.pdf](https://euophilome.m.hypothesen.org/files/2013/07/Lacan_Schriften_Spiegelstadium-als-Bildner-der-Ichfunktion.pdf), abgerufen am 23.03.2022, S. 64.

<sup>84</sup> Pagel, 2019, S. 30.

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Vgl. Lacan, 1949, S. 64.



„Die Funktion des Spiegelstadiums erweist sich uns nun als ein Spezialfall der Funktion der Imago, die darin besteht, daß sie eine Beziehung herstellt zwischen dem Organismus und seiner Realität – oder, wie man zu sagen pflegt, zwischen der Innenwelt und der Umwelt.“<sup>87</sup>

Der Spiegel wird zum grundlegenden Modell einer „imaginären Intersubjektivität.“<sup>88</sup> Das Ich („je“) bricht vom „Ort der Sprache“ in diese narzisstische Spiegelbeziehung ein. Es findet seinen „Niederschlag“ bereits in der „exemplarischen Situation“ der Spiegelbeziehung, kommt allerdings erst in der Allgemeinheit der Sprache zum Ausdruck, die zugleich immer auch die Sprache des Anderen ist. Wie Hermann Lang es fasst:

„In Sprache, in ein Gespräch sich einfügen, heißt sich einer Universalität unterordnen, bedeutet Erhebung zur höheren Allgemeinheit wechselseitiger Anerkennung, fordert Verzicht auf den eigenen Narzißmus (...).“<sup>89</sup>

Die Sprache durchbricht damit die ursprüngliche Selbstbezogenheit und öffnet das zunächst geschlossene Subjekt auf die Gesellschaft hin. Das Symbolische wird so wesentlich für die Wendung vom „Spiegel-Ich“ zum „Sozialen-Ich.“<sup>90</sup> Das Unbewusste ist für Lacan strukturiert wie eine Sprache und kann nur dialogisch erfahren werden.<sup>91</sup> Diese Erfahrung setzt demnach den Anderen voraus und dieser Andere wird – mittels der Sprache bzw. der symbolischen Ordnung – erfahren.

„Dieser Ordnung der Sprache sich zu überantworten heißt, auf narzisstische Omnipotenz zu verzichten, heißt, sich der Signifikantenkette einzuschreiben und die Offenständigkeit der Differenzen auszuhalten.“<sup>92</sup>

Die Parallelen zu Castoriadis – der zeitweise Schüler am Seminar Lacans war<sup>93</sup> – sind offensichtlich, hängen grundsätzlich aber auch mit Castoriadis kritischer Auseinandersetzung mit der Lehre Freuds zusammen. Lacan und Castoriadis finden ihren

---

<sup>87</sup> Lacan, 1949, S. 66.

<sup>88</sup> Pagel, 2019, S. 31.

<sup>89</sup> Lang, H., 1986. *Die Sprache und das Unbewußte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 55-56.

<sup>90</sup> Vgl. Lacan, 1949, S. 68.

<sup>91</sup> Vgl. Pagel, 2019, S. 49.

<sup>92</sup> Vgl. Pagel, 2019, S. 50.

<sup>93</sup> Vgl. Tassis, T., 2007. *Cornelius Castoriadis – Disposition einer Philosophie*. Dissertation FU Berlin. Dritter Teil: Lacankritik, Entdeckung des Imaginären und Subjektbegriff. [https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/13006/08\\_DRITTER\\_TEIL.pdf?sequence=9&isAllowed=y](https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/13006/08_DRITTER_TEIL.pdf?sequence=9&isAllowed=y), abgerufen am 15.09.2022, S. 192.

Ausgangspunkt bei der ursprünglichen Monade. Bei beiden Ansätzen öffnet sich das Subjekt aus der reinen Ichbezogenheit mit Hilfe einer zentralen Institution, die den Anderen bzw. die anonyme Allgemeinheit repräsentiert – die symbolische Sprache. Der bedeutendste Unterschied liegt in der Strukturierung des Unbewussten.<sup>94</sup> Lacan geht im Anschluss an Ferdinand de Saussure von einer Strukturierung des Unbewussten aus – vergleichbar zur Strukturierung der Sprache.<sup>95</sup> Für Castoriadis dagegen ist das Unbewusste wesentlich unstrukturiert: ein Chaos, aus dem sich unbegrenzt Bedeutungen schöpfen lassen. Lediglich auf diesen einen – allerdings entscheidenden – Unterschied soll hier in diesem kurzen Exkurs hingewiesen werden. Die Kritik an Lacan vollzieht Castoriadis umfangreich in *Die Psychoanalyse als Projekt und Aufklärung*.<sup>96</sup> Er deutet dort die Psychoanalyse als „revolutionäre Entdeckung und Schöpfung“ – eine Theorie, die selbst ideologischen und politischen Spannungen ausgesetzt ist und durch diesen Rahmen „formiert und deformiert“ wird.<sup>97</sup> Was Castoriadis deutlich kritisiert, ist die Verwendung des linguistischen Strukturalismus für die Psychoanalyse durch Lacan, die letztlich auf der „ungerechtfertigten Verallgemeinerung einiger Aspekte der Sprachorganisation“<sup>98</sup> beruht. Für Castoriadis wird dadurch der Blick auf das radikal Imaginäre erneut verstellt, indem dort eine grundsätzliche Organisation behauptet wird, wo die Psyche unbegrenzt Bedeutungen schöpft. Die Sprache selbst wird so durch Lacan nur in ihrer Gestalt als „Code“<sup>99</sup> – als geordnete Struktur von Bedeutungen – interpretiert und verstanden. Gerade allerdings der schöpferische Aspekt des Imaginären – neue Bedeutungen zu setzen und damit auch eine neue Sprache zu schaffen – wird dadurch übersehen. Lacan zeigt das Imaginäre als wesentlich in seiner verbindenden Funktion und zudem für die Ausbildung der Identität des Subjekts. Ihm geht es dabei jedoch weniger um die kreative Eigenschaft des Imaginären, sondern vielmehr darum, das Imaginäre Abbild als bedeutsam für das Subjekt hervorzuheben. Dies ist eine Beschreibung, die sich mit Castoriadis sicherlich in vielerlei Hinsicht vereinbaren lässt, die allerdings in der Verwissenschaftlichung und Theoriebildung – wie er bekanntlich auch Freud zum Vorwurf macht – das Imaginäre selbst als wesentlich unbestimmt verkennt.

---

<sup>94</sup> Vgl. dazu die ausführliche Kritik von Castoriadis: Castoriadis, C., 1983 [1978]. *Durchs Labyrinth Seele Vernunft Gesellschaft* [Les carrefours du labyrinthe; übersetzt durch Horst Brühmann]]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 36 ff.

<sup>95</sup> Vgl. Pagel, 2019, S. 40 und Lang, 1986, S. 234 ff.

<sup>96</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1983 [1978]. *Durchs Labyrinth Seele Vernunft Gesellschaft*, S. 59-107.

<sup>97</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1983 [1978]. *Durchs Labyrinth Seele Vernunft Gesellschaft*, S. 98.

<sup>98</sup> Castoriadis, C., 1983 [1978]. *Durchs Labyrinth Seele Vernunft Gesellschaft*, S. 101.

<sup>99</sup> Ebd.

## 2.2 Die Institution und deren Symbole

Institutionen bilden die Grundorganisation einer Gemeinschaft und ermöglichen das geregelte Zusammenleben. Castoriadis nennt dies in *Gesellschaft als imaginäre Institution* den funktionellen Aspekt der Institution. Erst durch die Institution der Gesellschaft – also die funktionelle Organisation einer Gemeinschaft aus Individuen – wird der Einzelne überlebensfähig. Damit diese Organisation möglich wird, muss das ursprüngliche Subjekt den Zustand der reinen Ichbezogenheit aufgeben. Mit dem Aufbrechen der Monade geht dieser Zustand verloren und damit verbunden setzt ein fundamentaler Sinnverlust ein. Genau aus diesem Grund reicht es nicht, dass eine Institution lediglich einen funktionellen Aspekt innerhalb einer Gesellschaft erfüllt. Sie muss das Subjekt zusätzlich mit einem neuen Sinn versorgen, um den ursprünglichen Sinnverlust auszugleichen. Die Gesellschaft muss dem Individuum deshalb die Möglichkeit bieten, für sich einen Sinn zu finden; zugleich muss sie die Gelegenheit dazu liefern, diesen zu verwirklichen.<sup>100</sup> Erst dies schafft den notwendigen Zusammenhalt einer Gesellschaft. Institutionen lassen sich deshalb nicht auf ihre reine Funktion beschränken oder einzig daraus erklären. Jede Institution tritt immer auch in einer symbolischen Seinsweise auf, die die Individuen der Gesellschaft mit Sinn versorgt.<sup>101</sup>

„Eine bestimmte Organisation der Ökonomie, ein juridisches System, eine instituierte Macht oder eine Religion existieren als gesellschaftlich anerkannte Symbolsysteme. Ihre Leistung besteht darin, Symbole (Signifikanten) mit Signifikaten (Vorstellungen, Ordnungen, Geboten oder Anreizen, etwas zu tun oder zu lassen, Konsequenzen – also Bedeutungen im weitesten Sinne) zu verknüpfen und ihnen als solchen Geltung zu verschaffen (...).“<sup>102</sup>

Die Regeln, die den funktionellen Aspekt einer Institution als Ordnung definieren, kommen erst in einem „symbolischen Netz“<sup>103</sup> zum Ausdruck. Die Symbole wiederum, anhand derer wir eine Institution erkennen, erhalten erst durch die Beziehung zu den bestehenden Regelsystemen ihre Bedeutung. Castoriadis unterscheidet zwischen symbolischen und rationalen Netzen. Während Symbole gleichberechtigt – d. h. wertfrei – nebeneinanderstehen, nehmen innerhalb rationaler Netze die einzelnen Elemente logisch aufeinander Bezug. Als Beispiel nennt Castoriadis die Religion.<sup>104</sup> Rituale bei

---

<sup>100</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 478.

<sup>101</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 199.

<sup>102</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 200.

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 203.

Gottesdiensten oder Gebeten etwa erfüllen keine Funktion im eigentlichen Sinn. „Die Details nehmen symbolisch und nicht funktional auf den Inhalt Bezug.“<sup>105</sup> Unterschiedliche Handlungen stehen hier gleichberechtigt nebeneinander. In rationalen Netzen dagegen wären logische Abstufungen erkennbar. Erst in den Ritualen jedoch wird das evident bzw. kommt zum Ausdruck, was Religion ausmacht – die Institution tritt in Erscheinung, wird sichtbar.

„Dem Ideal der ökonomisch-funktionalen Interpretation zufolge müssen die instituierten Regeln entweder als funktional oder als tatsächliche oder logische Folge funktionaler Regeln erscheinen. Doch diese faktische oder logische Implikation ist nicht unmittelbar gegeben und stimmt nicht automatisch mit der symbolischen Logik des Systems zusammen.“<sup>106</sup>

Beide Systeme nehmen aufeinander Bezug, sind logisch jedoch voneinander unabhängig. So ist es denkbar, symbolische Netze einer Institution willkürlich umzugestalten, ohne jedoch deren eigentliche Funktionsweise zu ändern. Ein Beispiel: Verschiedene Religionen drücken sich in unterschiedlichen Symbolen und Ritualen aus, erfüllen jedoch für unterschiedliche Gesellschaften vergleichbare Funktionen. Die Gesellschaft bedient sich der Symbole, um ihr Wesen und damit die Grundlage gesellschaftlichen Handelns zum Ausdruck zu bringen. In den Symbolen kommt nichts anderes als der geteilte Sinn einer Gesellschaft zum Vorschein. Darauf, wie wesentlich der geteilte Sinn für die menschliche Existenz ist, machte ein anderer Schüler Freuds aufmerksam. Viktor Frankl baute die Allgemeine Existenzanalyse als therapeutisches Konzept rund um das menschliche Verlangen nach Sinn auf. Ihm zufolge ist es entscheidend, ob es dem Menschen gelingt, eine Aufgabe zu finden, die ihm erlaubt, den Sinn seines eigenen Lebens zu entdecken – wenngleich das im Zweifel bedeutet, sich eine solche Aufgabe selbst zu schaffen.<sup>107</sup> Eine derartige Aufgabe steht notwendig in Berührung mit den Werten, die eine Gesellschaft instituiert und in Symbolen verkörpert.<sup>108</sup>

Bei der Auswahl von Symbolen greift jede Gesellschaft auf vorhandenes Material zurück. Bedingt durch den Rückgriff auf natürliches und geschichtliches Material und die gleichzeitige Verknüpfung mit neuen Bezugspunkten entstehen allerdings ungeplante und unvorhersehbare Zusammenhänge.

---

<sup>105</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 202.

<sup>106</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 209, 210.

<sup>107</sup> Vgl. Frankl, V. E., 2014. *Ärztliche Seelsorge*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, S. 103.

<sup>108</sup> Vgl. Frankl, V. E., 2014, S. 91-93.

„So wird der Symbolismus von einer Gesellschaft weder frei gewählt noch ihr aufgezwungen; er ist weder neutrales Hilfsmittel noch unaufhebbarer Widerstand, weder durchsichtiger Äther noch undurchdringliches Dunkel, weder Herr der Gesellschaft noch dienstfertiger Sklave der Funktionalität, schließlich auch kein Scharnier, das den Zugang zu einer rationalen Ordnung unmittelbar und umfassend gewährleisten könnte.“<sup>109</sup>

Die Institution kann also verstanden werden als Verbindung eines rationalen Systems aus Regeln, das einer logischen Ordnung folgt, und eines Systems aus Symbolen, die gleichrangig nebeneinanderstehen. Ersteres erscheint erst in der Verbindung mit Letzterem. Die Institution erschöpft sich damit keineswegs in ihrer funktionellen Bedeutung, die sie für die jeweilige Gesellschaft erfüllt; das symbolische Netz übersteigt die rationale Ordnung. Die Verbindung zwischen beiden Systemen – und damit die Institution – wird durch die Gesellschaft gestiftet. Dieser Punkt ist zentral für Castoriadis. Durch die Verbindung instituiert die Gesellschaft sich selbst. Lebenswichtige Operationen und Funktionsweisen werden durch die symbolische Verknüpfung selbst mit Leben gefüllt. Die Neuordnung bereits vorgefundener, aber auch neugeschaffener Symbole und deren Verknüpfung mit funktionellen Aspekten des Zusammenlebens bildet die Organisation der Gesellschaft. Neue Bedeutungen entstehen in der Neuordnung dieser Verbindungen.

Wo auf individueller Ebene das radikal Imaginäre den Lebensentwurf des Individuums und damit seine Realität beeinflusst, ist es auf gesellschaftlicher Ebene das gesellschaftlich Imaginäre, das Institutionen und – vermittelt dadurch – auch Individuen mit neuen Vorstellungen und Symbolen versorgt, diese zu einem Netz verknüpft, löst oder neu ordnet.

„Dank seiner virtuell unbegrenzten natürlichen und geschichtlichen Verbindungen vermag sich der Signifikant von jeder festen Anknüpfung an ein bestimmtes Signifikat stets wieder zu lösen und führt womöglich ganz woanders hin.“<sup>110</sup>

Wenngleich die Zuordnung der Verbindungen durch die Gesellschaft instituiert wird, lässt sich die Symbolik der Institutionen keineswegs beherrschen – zumindest nicht ohne einen gravierenden Verlust der Lebendigkeit. Die Beherrschbarkeit setzt ein

---

<sup>109</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 215.

<sup>110</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 207.

geschlossenes, selbstreferentielles System voraus. Geschlossene Systeme folgen einer rational-logischen Ordnung. Neue Regeln entstehen als Folge bzw. im Hinblick auf bereits vorhandene Regeln. Die Kohärenz der Regeln untereinander führt zu einer unvorhersehbaren und unkontrollierbaren Eigendynamik, die letztlich jedoch immer systembezogen bleibt.<sup>111</sup> Solche Systeme verdrängen mit der Zeit die entscheidende Zusatzbestimmung des Symbolischen – diejenige, die den rein funktionellen Gehalt übersteigt. Diese wiederum lässt sich nur aus dem außersymbolischen Bezug erklären – dem Bezug auf das Imaginäre.<sup>112</sup> Denn das Symbol wurzelt im Imaginären. Es ist das gesellschaftlich Imaginäre, welches die Symbole schafft und diese mit den funktionellen Aspekten einer Gesellschaft verknüpft. Ohne diesen Bezug wird der Ursprung der Gesellschaft verschleiert und die Institutionen sowie die symbolischen Netze, die diese zum Ausdruck bringen, erscheinen selbstreferentiell.

„Die Geschichte muß sich herstellen und sich aussprechen, um herstellen und sprechen zu können. Dieses Sich-Herstellen und Sich-Sagen ist das Werk des radikalen Imaginären als instituierender Gesellschaft.“<sup>113</sup>

Es lässt sich damit festhalten, dass für Castoriadis jede Institution aus einem Geflecht von funktionalem Gehalt, symbolischem Netz und imaginärem Anteil besteht. Bei letzterem Teilaspekt unterscheidet er zwischen dem zentralen und dem sekundären Imaginären. Im Zentrum der Institution steht eine Funktion, die sie erfüllt. Zugleich jedoch ist diese umgeben von sekundären Institutionen, die den funktionellen Kern stützen:

„[u]m diesen Kern herum (...) lagern sich zahllose Regeln, Handlungen, Riten, Symbole ab: lauter magische und überhaupt imaginäre Komponenten, die durch den funktionalen Kern nur noch über immer mehr Vermittlungsglieder und schließlich gar nicht mehr zu rechtfertigen sind.“<sup>114</sup>

Institutionen sind von Symbolen umgeben, die nicht deren eigentliche Funktionen unterstützen, sondern vielmehr den Sinn zum Ausdruck bringen und auf einen *ursprünglichen konstitutiven Akt* verweisen: „Dieser Sinn, der nun selbst Wirkungen

---

<sup>111</sup> Vgl. Hagemeyer, 2014, S. 78.

<sup>112</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 217 und Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 327.

<sup>113</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 449.

<sup>114</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 222.

zeitigt, ist auf einer Ebene angesiedelt, die von keiner funktionalen Determination je erreicht werden kann.“<sup>115</sup>

Mit der Einführung des Imaginären verweist Castoriadis auf den lebendigen Ursprung der Institutionen und damit der Organisation der Gesellschaft. Im Imaginären liegt der Kontaktpunkt der Institution zu den Individuen der Gesellschaft. Ohne diesen wären Institutionen lediglich tote Gebilde, Regelsysteme ohne geteilten Sinn. Das Wesen der instituierten Gesellschaft liegt im Imaginären. Nur wenn sich das gesellschaftlich Imaginäre mit dem Symbolischen verbindet, ist die Gesellschaft in der Lage, sich als Gemeinschaft zu sammeln.<sup>116</sup> Dies wird deutlich bei der Reflektion über die Bedeutung der Sprache – ein Beispiel eines symbolischen Netzes – für die Organisation von Gruppen und lässt sich problemlos auf Riten oder andere Handlungen übertragen.

„Erst das gesellschaftlich Imaginäre erklärt die Besonderheit und Einheit des Symbolischen. Erst aus dem gesellschaftlichen Imaginären wird ersichtlich, an welcher Zielsetzung sich das Funktionale orientiert.“<sup>117</sup>

Das Imaginäre beantwortet damit die Frage nach dem „Wieso“, während das Funktionale immer auf das bloße „Wie“ zurückgeworfen bleibt. Institutionen verfestigen das Fakultative und Zufällige des Vorstellungsstroms bzw. des gesellschaftlich Imaginären und überführen es in Systematisches und Obligatorisches. Das derart Fixierte wird durch die Institution selbst weitergegeben und bewahrt. Das Verfestigte muss jedoch offenbleiben, um neue Variationen ausbilden zu können, welche sich dann erneut verfestigen.<sup>118</sup> So verstanden gleicht jede Institution einer Momentaufnahme. Verliert sie jedoch den Kontakt zu ihrem imaginären Ursprung, gelingt es den Individuen nicht länger, ihren Sinn herauszulösen. Sie entfremden sich von den Institutionen ihrer Gesellschaft.

---

<sup>115</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 223.

<sup>116</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 225.

<sup>117</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 226.

<sup>118</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 449.

## 2.3 Imaginäre Bedeutungen

Die Imaginäre Bedeutung sichert das Überleben des Einzelnen in der Gruppe. Sie gibt der auf sich selbst bezogenen Psyche – der Monade – einen Fixpunkt außerhalb der reinen Ichbezogenheit und entschädigt so für diesen ersten fundamentalen Verlust. Die Imaginäre Bedeutung einer Gesellschaft ist eine Antwort auf grundlegende Bedürfnisse des Individuums und damit der Ursprung dessen, was allgemein hin unter Sinn verstanden wird. Erst durch die imaginären Bedeutungen wird das einzelne Wesen also als Individuum einer Gemeinschaft überlebensfähig, verbunden durch einen gemeinsamen Sinn, den das Individuum wiederum selbst mitgestaltet. Seinen Ausdruck und Ankerpunkt findet das Imaginäre in den symbolischen Netzen, die den funktionalen Gehalt gesellschaftlicher Institutionen übersteigen.

„Gleichzeitig erscheinen, in absoluter Getrenntheit und absoluter Verbundenheit, die wesentlich ‚verrückte‘, a-reale psychische Monade, einmalige Schöpfung und Quelle ständig weitergehender Schöpfungen (...) in sich radikal lebensunfähiger Psyche, und das Gesellschaftlich-Geschichtliche, einmalige Schöpfung der Bedeutung und der Institution und Quelle fortwährender Schöpfung, der Abgrund als gesellschaftliches Imaginäres oder instituierende Gesellschaft (...)“.<sup>119</sup>

Die Imaginären Bedeutungen sind das Bodenlose, welches jeder instituierten Ordnung unterläuft. In ihnen liegt das Potential, dass in Zeiten maximaler Entfremdung zündet. Das radikal Imaginäre bzw. das gesellschaftliche Imaginäre greifen auf diese Bedeutungen zu, schöpfen daraus, um neue Institutionen zu formen. Die Funktion des Unbewussten, die bereits bei der Konstitution des Individuums beschrieben wurde, findet sich auf gesellschaftlicher Ebene im Gesellschaftlich-Geschichtlichen wieder. Mit diesem Begriff beschreibt Castoriadis ein Strömen, wie es bereits bei der Beschreibung des Vorstellungstroms beobachtet werden konnte, nur auf gesellschaftlicher Ebene. Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist die eigene Zeitlichkeit einer Gesellschaft, die aus der Abfolge radikal anderer Formen entsteht – mit anderen Worten eine Zeitrechnung, die auf der Abfolge von einschneidenden, revolutionären Umbrüchen beruht.

Die Institution unterwirft die Einzelimagination des Subjekts in der Fabrikation des Individuums. Lediglich im Träumen und im Phantasieren bleibt die Psyche erhalten. Die

---

<sup>119</sup> Castoriadis, C., 2010 [1982]. *Institution der Gesellschaft und Religion*, S. 99.



radikale Imagination, verstanden als übergeordnete Möglichkeit der Reflexion, wird damit vom Denken getrennt, wobei Denken hier das geordnete Handeln innerhalb der instituierten Strukturen meint.

Castoriadis vergleicht diesen Vorgang mit dem psychoanalytischen Prozess der Verdrängung. Inkonsistente Strukturen werden in die vorhandene Ordnung integriert. Der vorgelagerte Zustand lässt sich mit dem vergleichen, was Leon Festinger „kognitive Dissonanz“ nennt: Kognitionen sind für Festinger Wahrnehmungen, Bedürfnisse und Wünsche, die mit bestimmten Bewertungen verbunden sind. Stimmen diese nicht miteinander überein, erlebt das Individuum einen unangenehmen Gefühlszustand und strebt nach Auflösung desgleichen.<sup>120</sup> Eine Möglichkeit der Auflösung ist die Integration der als widersprüchlich erlebten Kognition in die vorhandene Ordnung. Die Ordnung selbst wird dabei nicht infrage gestellt. Das Symbolische Netz selbst bezieht sich immer auf einen außersymbolischen Grund, der das Konstrukt mit einer Antwort auf die Frage nach dem „Warum“ versorgt – anders gesagt: Das Imaginäre versorgt die Institution, die im symbolischen Netz zum Ausdruck kommt, mit ihrem Sinn bzw. ihrer zentralen Bedeutung.

„Um den Symbolismus einer Gesellschaft zu verstehen oder auch nur bloß zu erfassen, muß man die Bedeutungen kennen, die er trägt. Diese Bedeutungen müssen sich auf bedeutungstragende Strukturen stützen können.“<sup>121</sup>

Castoriadis verwendet an vielen Stellen die Begriffe Bedeutung und Sinn synonym. Der Sinn liegt der Gesellschaft zugrunde und kommt in dem gewählten Symbolsystem zum Ausdruck: „[S]prechen heißt ja bereits: Zeichen wählen, zögern, sich wiederholen, die gewählten Zeichen berichtigen – dem Sinn gemäß.“<sup>122</sup> Mit der Beziehung zwischen Sinn und Symbol verwendet Castoriadis ein Modell, welches sich in seiner Philosophie kontinuierlich wiederfindet. So lässt sich auch die Beziehung zwischen Gesellschaft und Institution verstehen: Die Gesellschaft bzw. die gesellschaftlich imaginäre Bedeutung – oder auch der Sinn, der eine Gesellschaft verbindet – kommt in den Institutionen zum Ausdruck, welche die Gesellschaft selbst erschafft. Beide Pole stehen in einer wechselseitigen Beziehung zueinander. Der Sinn findet zwar im Symbolsystem Ausdruck, zugleich jedoch wirkt die Form, das Symbol, auf den Sinn zurück. Symbolsysteme beginnen sich zu verselbstständigen, genau in dem Moment, wo die

---

<sup>120</sup> Vgl. Festinger, L., 2012 [1978]. *Theorie der Kognitiven Dissonanz*. Bern: Huber Verlag.

<sup>121</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 236.

<sup>122</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 237.

imaginäre Institution gegenüber der Gesellschaft als etwas Eigenständiges auftritt. Auch hier nennt Castoriadis erneut die Religion als Beispiel.<sup>123</sup> Die Institution besetzt neue Symbole und Signifikanten und greift damit auf andere Bereiche über. Das symbolische Netz verfügt entsprechend über eine Eigendynamik und verliert mit der Zeit den Kontakt zu ihrem Ursprung, dem Moment der Schöpfung.

In sich gebunden sind diese Netze im Wesentlichen homogen oder sinnstabil. Die imaginären Bedeutungen sind prinzipiell offen für die Integration zufälliger Ereignisse, wie etwa Kriege, in das vorhandene Schema. Das Unberechenbare der Gesellschaft wird so gebändigt. Individuelle Schicksalsschläge, die Zweifel an dem Sinn aufkommen lassen, werden durch gesellschaftliche „Kompensationsmechanismen“ symbolisch mit Sinn besetzt.<sup>124</sup>

„Das Chaos selbst muss als solches in die Bedeutung integriert werden – muss Bedeutung werden –, und somit auch dem Entstehen und Sein von Bedeutung als solcher eine Bedeutung zuweisen.“<sup>125</sup>

Diese Kompensation oder Verschleierung versagt für Castoriadis erst dann ihre Funktion, wenn das Individuum um sein eigenes Leben zittert.

„Die Institution der Gesellschaft ist Institution gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen, die prinzipiell allem, was ‚innerhalb‘ wie ‚außerhalb‘ dieser Gesellschaft vorkommen kann, Sinn verleihen muss.“<sup>126</sup>

Der Sinn bzw. die Bedeutung kann sich auf „Wahrgenommenes, Rationales und Imaginäres beziehen“.<sup>127</sup> Er ist zunächst unabhängig von dem jeweiligen Symbol, in welchem er letztlich zum Ausdruck kommt. Bedeutungen – wie Gott etwa – die sich weder empirisch noch rational begründen lassen, dennoch aber zur Referenz ganzer Symbolsysteme werden, finden ihren Ursprung im Imaginären. Bedeutungen, die sich auf diese Weise bestimmen lassen, nennt Castoriadis „zentrale Bedeutung“:

„eine systematische Organisation von Signifikanten und Signifikaten – das, was diesen Verknüpfungen Einheit verleiht, zugleich aber auch die Möglichkeit gewährleistet, dieses System von Verknüpfungen zu erweitern, zu vervielfachen

---

<sup>123</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 240.

<sup>124</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1982]. *Institution der Gesellschaft und Religion*, S. 88.

<sup>125</sup> Castoriadis, C., 2010 [1982]. *Institution der Gesellschaft und Religion*, S. 92.

<sup>126</sup> Castoriadis, C., 2010 [1982]. *Institution der Gesellschaft und Religion*, S. 88.

<sup>127</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 241.

und zu verändern. Und da jene Bedeutung weder auf Wahrnehmbares (Reales) noch auf ein Gedachtes (Rationales) bezogen ist, handelt es sich um eine imaginäre Bedeutung.“<sup>128</sup>

An anderer Stelle spricht Castoriadis in diesem Zusammenhang von primären Imaginären Bedeutungen. Es sind Bedeutungen, die keine Referenz besitzen. Als Schöpfungen *ex nihilo* liegt ihr Ursprung im gesellschaftlich Imaginären.<sup>129</sup> Neben Gott benennt Castoriadis auch die Ökonomie als Beispiel einer primären Imaginären Bedeutung. Solche Bedeutungen finden ihre einzige Begründung in der schöpferischen Fähigkeit des Menschen bzw. des gesellschaftlichen Kollektivs. „Sie bedingen und lenken das gesellschaftliche Tun und Vorstellen, worin und wodurch sie sich fortwährend verändernd bewahren.“<sup>130</sup>

Eine primäre Imaginäre Bedeutung ordnet vorhandene Symbole und Bedeutungen neu und strahlt so auf das ganze Netz/System aus.<sup>131</sup> Die Bedeutungen einer Gesellschaft existieren durch die jeweilige Funktion, die sie innerhalb der Gesellschaft erfüllen; zugleich sind sie der Grund dafür, dass diese Gesellschaft überhaupt so existiert, wie sie erscheint. In diesem Sinne lässt sich Wittgensteins berühmte Definition „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache“<sup>132</sup> entsprechend paraphrasieren: Die Bedeutung der Gesellschaft liegt in dem Gebrauch ihrer Institutionen. Doch auch der weniger berühmte Nachsatz ist an dieser Stelle hilfreich: „Und die Bedeutung eines Namens erklärt man manchmal dadurch, daß man auf seinen Träger zeigt.“<sup>133</sup> Akzeptieren wir die Symbole als Träger Imaginärer Bedeutungen, ergibt auch dieser Satz im Vergleich Sinn. Auf Gott – ebenso wenig wie auf die Ökonomie oder den Staat – lässt sich nicht zeigen. Wird dennoch danach gefragt, bleibt nichts anderes übrig, als auf deren Symbole zu verweisen. Das Imaginäre kommt demnach nie unmittelbar, immer nur als unbestimmte Referenz unzähliger Verweise zum Ausdruck. Die Institution der Bedeutungswelt schreibt sich in die sinnliche Welt ein. Durch die Institution verkörpert sich die Bedeutung in der gesellschaftlichen Realität.<sup>134</sup> In jedem menschlichen Kollektiv gibt es „Stätten schöpferischen Vermögens“, eingebettet in ein „umfassendes Schöpfungsfeld, das die Verbindungen und Wechselwirkungen zwischen den einzelnen

---

<sup>128</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 241

<sup>129</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 591.

<sup>130</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 595.

<sup>131</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 594.

<sup>132</sup> Wittgenstein, 2006, S. 262.

<sup>133</sup> Ebd.

<sup>134</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 581.

Feldern enthält, ohne auf diese reduzierbar zu sein“.<sup>135</sup> In der Praxis des handelnden Individuums wirken sie als „sinnstiftende Organisation des menschlichen Verhaltens und der gesellschaftlichen Beziehungen, und zwar ohne Rücksicht darauf, ob dieser Sinn jener Gesellschaft auch ‚bewußt‘ ist“.<sup>136</sup>

Auf subjektiver Ebene spricht Castoriadis von der *Kernszene*. Diese ist vergleichbar mit der Funktion der imaginären Bedeutung auf gesellschaftlicher Ebene. Das Unterbewusste verarbeitet das Imaginäre und bringt es in Symbolen zum Ausdruck. Die Imaginäre Vorstellung oder *Kernszene* wird zum Ursprung unserer Wahrnehmung und damit auch unserer Handlungsmöglichkeiten. Die *Kernszene* ist die „operative Bedingung“ jeder Vorstellung [„présentification“], das „organisierende/organisierte Schema“.<sup>137</sup>

„Auf der Ebene des Individuums wird es von dem erzeugt, was wir ‚radikales Imaginäres‘ (oder radikale Imagination) genannt haben. Gleichzeitig existiert es aber auch als ‚aktuales Imaginäres‘ (als Imaginiertes); es ist erste Bedeutung und Kern aller späteren Bedeutungen.“<sup>138</sup>

Die Kernszene des gesellschaftlichen Individuums ist geprägt durch dessen Erziehung und durch Institutionen wie Familie, Schule etc. (aktual Imaginäres). Zugleich jedoch ist die Kernszene durchzogen von radikal Imaginären Impulsen; geprägt durch das, was Castoriadis die Einbildungskraft nennt, die in der Lage ist, ihr eigenes Phantasma zu schaffen.

„Schließlich liegt jenes Phantasma all dem zugrunde, was im Leben des Subjekts dessen Wirklichkeit und Geschichte überschreitet, und markiert die Äußerste Bedingung dafür, daß sich Wirklichkeit und Geschichte für das Subjekt ereignen.“<sup>139</sup>

Das Grundphantasma ist nicht direkt zugänglich, sondern lässt sich nur anhand der Symbole und Äußerungen erkennen. Letztlich bildet das Symbolische damit eine Grenze, die uns bedingungslos vom Imaginären trennt. Das Imaginäre im Subjekt – die *Kernszene* – wie auch die zentralen Bedeutungen unserer Gesellschaft bleiben unscharf: unbekanntes Terrain, welches sich einer klaren Bestimmtheit entzieht. Hier zeigt sich erneut die Maßlosigkeit, mit der Castoriadis hantiert. Das Imaginäre lässt sich nicht

---

<sup>135</sup> Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 329.

<sup>136</sup> Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 243.

<sup>137</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 244.

<sup>138</sup> Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 245.

<sup>139</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 245.

quantifizieren, es ist Überschreitung des funktionalen und messbaren Raums. Auf gesellschaftlicher Ebene sind Imaginäre Bedeutungen grundlegende

„Organisationsschemata, die den Rahmen möglicher Vorstellungen abstecken, die sich diese Gesellschaft zu geben vermag. (...) Die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen – sofern es wirklich die letzten sind – denotieren nichts, konnotieren aber fast alles.“<sup>140</sup>

Zu klären bleibt, wie der Übergang vom Subjekt auf die Gesellschaft zu verstehen ist. Jeder Einzelne handelt bereits in einem existierenden Netz aus Institutionen und Symbolen. Damit der Einzelne auf Grundlage seines individuellen Phantasmas mit den Anderen in Verbindung treten kann, müssen bestehende gesellschaftliche Bedingungen verändert werden. Der Einzelne wirkt durch sein Handeln auf die bereits instituierte Gesellschaft; indem er neue Symbole generiert – Ausdrücke für sein Phantasma findet – und sich Gehör verschafft, verändert er das bereits Bestehende. Gesellschaftliche Bedeutungen sind demnach keinesfalls zu verstehen als die Summe vieler individueller Einzelbedeutungen. Die Gesellschaft existiert in einer wechselhaften Spannung aus instituiertes und instituierender Kraft. Der Konflikt besteht zwischen dem immer schon existierenden gesellschaftlichen Kontinuum und dem Leben, das in radikalen Momenten einbricht.<sup>141</sup>

„Jede bisherige Gesellschaft hat versucht, einige Grundfragen zu beantworten: Wer sind wir, als Gemeinschaft? Was sind wir, die einen für die anderen? Wo und worin sind wir? Was wollen wir, was begehren wir, was fehlt uns? Die Gesellschaft muß ihre >Identität< bestimmen, ihre Gliederung, die Welt, ihre Beziehungen zur Welt und deren Objekten, ihre Bedürfnisse und Wünsche.“<sup>142</sup>

Imaginäre Bedeutungen beantworten genau diese Fragen. Gesellschaftliches Handeln – *praxis* – schafft genau dort Sinn, wo es auf diese Fragen antwortet, die es letztlich selber aufwirft. Die Institution ist Schöpfung des gesellschaftlich Imaginären; zugleich produziert sie das handelnde Individuum, indem es die Psyche mit einer Sinnstruktur überzieht.

„Die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen erschaffen eine Eigenwelt für die betreffende Gesellschaft, im Grunde genommen sind sie diese Welt; und sie

---

<sup>140</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 245, 246.

<sup>141</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 248-250.

<sup>142</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 225.

formen die Psyche des Individuums. Sie erschaffen somit eine ‚Vorstellung‘ der Welt, einschließlich der Gesellschaft selbst und ihres Platzes in dieser Welt; (...). Es geht einher mit der Schöpfung eines Drangs der betreffenden Gesellschaft (einer globalen Intention sozusagen) und einer spezifischen Stimmung – eines Affekts oder Affektbündels, die das gesellschaftliche Leben zur Gänze durchdringen.“<sup>143</sup>

Erst durch die Institution wird der Mensch zum gesellschaftsfähigen Individuum und fähig, zu überleben. Gleichzeitig existieren Welt und Wirklichkeit für das Individuum erst durch die Institution.

„Es gibt keinen Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft; das Individuum ist eine gesellschaftliche Schöpfung, zugleich als solches und in seiner jeweiligen gesellschaftlich-geschichtlichen Form. Die wirklichen Gegenpole sind Gesellschaft und Psyche (...)“.<sup>144</sup>

Die Sinnfrage findet durch die Struktur aus imaginären Bedeutungen und Institutionen eine Antwort, eine Struktur, die nicht vielmehr ist als eine dünne Haut, „ein Bollwerk gegen das psychische Chaos“.<sup>145</sup> Das Chaos jedoch, auf dem die Gesellschaft errichtet wird, bleibt unter der Oberfläche erhalten. Es ist sogar notwendig für das, was für Castoriadis eine lebendige Gesellschaft ausmacht.

Wird so die gegenwärtige Gesellschaft als Antwort auf die Bedürfnisse einer ihr vorgelagerten Zeit verstanden, dann ändert sich der Zugriffswinkel eines verstehenden Fragens. Die bestehenden Institutionen begründen sich hierbei aus den Ansprüchen einer anderen Epoche heraus, aus einer Zeit vor der Stunde Null, wenn man so möchte. Vergangenes muss dann immer aus einer Vorvergangenheit heraus befragt werden und entzieht sich dem „bestimmenden Kontext“ der Gegenwart.<sup>146</sup> Bestehende Institutionen einer Gesellschaft verweisen damit immer auf einen Moment der Umbesetzung, Gegenbesetzung oder Neubesetzung und damit nicht zuletzt auch auf eine bestimmte Vakanz oder Leerstelle, d. h. das Fehlen einer adäquaten Bedeutung als Antwort auf die zentralen Bedürfnisse eines Kollektivs, einer bestimmten Zeit. Hans Blumenberg bezeichnete mit dem Konzept der „Umbesetzung“ den Vorgang, in dessen Rahmen

---

<sup>143</sup> Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 336.

<sup>144</sup> Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 331.

<sup>145</sup> Castoriadis, C., 2010 [1982]. *Institution der Gesellschaft und Religion*, S. 87.

<sup>146</sup> Paret, C., 2022. *Lückenbüßer-Philosophie*. In H. Hrsg: Bajohr, & E. Geulen, Blumenbergs Verfahren (S. 269-288). Wallstein Verlag, S. 270.

gesellschaftliche Funktionen neuen Phänomenen zugeordnet werden.<sup>147</sup> Mit Castoriadis gewinnt dieser Gedanke an Tiefe. Die Umbesetzung ist hier die Verbindung gesellschaftlich notwendiger Funktionen mit tragenden Imaginären Bedeutungen – Bedeutungen, in denen das Bedürfnis nach Sinn seine gesellschaftliche Erfüllung findet.

---

<sup>147</sup> Vgl. Paret, 2022, S. 269.

## 2.4 Imaginäre Institution

„Die Gesellschaft tritt auf mit der Forderung nach umfassender und durchgängiger Bedeutung, mit der Einsetzung einer Welt von Bedeutungen, die dieses Postulat erst zu erfüllen erlaubt.“<sup>148</sup>

„Wir haben die Welt der gesellschaftlichen Bedeutungen als ursprüngliche, anfängliche und irreduzible Setzung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen und des gesellschaftlichen Imaginären zu denken. (...) Diese Setzung wird in der und durch die Institution – als Institution der Welt und der Gesellschaft selbst – gegenwärtig und nimmt erst in der und durch die Institution Gestalt an.“<sup>149</sup>

Ausgangspunkt der Annäherung an den Begriff der Imaginären Institution war zunächst die Betrachtung des Imaginären, als grundlegende Fähigkeit des Menschen, Bedeutungen hervorzurufen. Das radikale Imaginäre, wie Castoriadis es definiert, ist in der Lage, Bedeutungen aus dem Nichts zu erschaffen. Das bedeutet: Ohne auf die Erfahrung zurückgreifen zu müssen, erschafft das radikal Imaginäre neue Bilder, Formen und Gestalten als Bedeutungen. Ihren Ursprung findet die Imagination in der Notwendigkeit des Psychischen, grundlegende Bedürfnisse nach Sinn mit ihrer Hilfe zu befriedigen.

Auf gesellschaftlicher Ebene instituiert das Imaginäre feste Bedeutungen, die Individuen mit Sinn versorgen und damit die Gesellschaft zusammenhalten. Jede Institution, die bestimmte Aufgaben für die Gesellschaft erfüllt, ist auf die Institution zugehöriger Imaginärer Bedeutungen angewiesen. Erst hier findet die Gemeinschaft zentrale Fragen nach dem „Wieso“ beantwortet. Eine Gesellschaft lebt von diesem geteilten Sinn, den sie wiederum in Symbolen zum Ausdruck bringt und weitergibt. Das Individuum, welches Castoriadis beschreibt, ist wesentlich sinnorientiert und nicht triebdeterminiert, wie etwa bei Freud; „*nicht luststrebig, sondern wertstrebig*“<sup>150</sup>, wie Viktor Frankl es auf den Punkt bringt. Gerade im Übergang von der Monade zum gesellschaftlichen Individuum lässt sich die Bewegung von der reinen Lustbefriedigung zur Wertorientierung erkennen. Denn Werte sind letzten Endes nichts weiter als die Institution Imaginärer Bedeutungen – festgeschriebene Bedeutungen, die die Gesellschaft und unsere Wahrnehmung strukturieren. Die Institution zeigt sich so auf drei Ebenen: in ihrer Funktion, die sie für die Gesellschaft erfüllt; anhand des symbolischen Netzes, durch das sie sichtbar wird;

---

<sup>148</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 588.

<sup>149</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 602.

<sup>150</sup> Frankl, 2014, S. 335.



anhand ihres Imaginären Kerns, der das sinnhafte Zentrum jeder Institution ist und nur mittels symbolischer Netze Ausdruck findet. Das Imaginäre der Institution ist das, was die Individuen der Gesellschaft mit Bedeutung versorgt, die diese brauchen, um sich als Teil einer Gemeinschaft zu erkennen – um sich selbst in der Gemeinschaft wiederzufinden. Erst aus dieser Identität schöpfen Institutionen ihre volle Legitimität.

#### 2.4.1 Die Imaginäre Institution und das Paradigma

Eine Imaginäre Institution ist vergleichbar mit einem Paradigma. Eine kurze Annäherung beider Begriffe soll an dieser Stelle helfen, das Konzept der Imaginären Institution weiter zu verstehen. Der Begriff des „Paradigmas“ wurde von Thomas S. Kuhn geprägt und bezeichnet ihm zufolge „allgemein anerkannte wissenschaftliche Leistungen, die für eine gewisse Zeit einer Gemeinschaft von Fachleuten maßgebende Probleme und Lösungen liefern“.<sup>151</sup>

Kuhn interessiert sich für die Dynamik wissenschaftlicher Revolutionen. Dabei verwendet er den Begriff des Paradigmas in zwei unterschiedlichen Bedeutungen, wie er selbst in einem Postskriptum von 1969 einräumt: einerseits als Konstellation von Meinungen, Werten und Methoden, die von den Mitgliedern einer bestimmten Gemeinschaft geteilt werden, andererseits als Bezeichnung für ein

„Element in dieser Konstellation, die konkrete Problemlösungen, die, als Vorbilder oder Beispiele gebraucht, explizite Regeln als Basis für die Lösung der übrigen Probleme der ‚normalen Wissenschaft‘ ersetzen können.“<sup>152</sup>

Für den angestrebten Vergleich ist das Paradigma in der ersten – soziologischen – Bedeutung von besonderer Relevanz. Kuhn konkretisiert den Begriff diesbezüglich weiter:

„Ein Paradigma ist das, was den Mitgliedern einer wissenschaftlichen Gemeinschaft gemeinsam ist, und umgekehrt besteht eine wissenschaftliche Gemeinschaft aus Menschen, die ein Paradigma teilen.“<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Kuhn, T. S., 2020 [1962]. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* [engl. The Structure of Scientific Revolutions; übersetzt von Hermann Vetter]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 10.

<sup>152</sup> Kuhn, 2020 [1962], S. 186.

<sup>153</sup> Kuhn, 2020 [1962], S. 187.

Eine Gemeinschaft ist für Kuhn dadurch gekennzeichnet, dass sie ein gemeinsames Gegenstandsgebiet besitzt – also eine wissenschaftliche Disziplin, etwa die Teilchenphysik. Zudem zeichnet sich die wissenschaftliche Gemeinschaft durch die Verfolgung gemeinsamer Ziele und die Verantwortlichkeit für die Ausbildung ihrer Nachfolger aus.<sup>154</sup> Die Kriterien, die Kuhn nennt, sind allgemein genug, um den Begriff der Gemeinschaft problemlos auf andere Gruppen ausdehnen zu können. So besitzt auch die politische Partei oder der nachbarschaftliche Kleingartenverein ein bestimmtes Gegenstandsgebiet, gemeinsame Ziele sowie bestimmte Verfahren, um neuen Mitgliedern den Zugang zu Werten und Funktionsabläufen zu ermöglichen.

Interessant ist die Konkretisierung des Paradigmbegriffs im erwähnten Postskriptum. Kuhn reagiert dort auf Kritiker, die ihm eine vage Begriffsverwendung vorwerfen. Er weicht dafür zunächst auf den Begriff des „disziplinären Systems“ aus und benennt vier zentrale Bestandteile: symbolische Verallgemeinerung – anders gesagt eine von einer Gruppe geteilte formale Sprache; das „metaphysische Paradigma“, womit er das Vertrauen in bestimmte Modelle meint; Werte, etwa die Widerspruchsfreiheit, die als Grundannahmen das Gemeinschaftsgefühl der Gruppe stärken; letztlich die sogenannten Musterbeispiele, die Gesetzen und Theorien ihren empirischen Gehalt verleihen.<sup>155</sup>

Mit Castoriadis könnten diese einzelnen Aspekte problemlos als Imaginäre Bedeutungen verstanden werden, die sich um ein aktuelles Imaginäres – was eine Art paradigmatischer Kern wäre – sammeln. Das Paradigma strukturiert eine ganze Welt der Möglichkeiten für eine spezifische Gruppe aus Wissenschaftlern. Genauer gesagt bestimmt es wortwörtlich die Welt, die sie wahrnehmen. Kuhn nennt dafür unzählige Beispiele aus der Wissenschaft, insbesondere aus der Astronomie, und zeigt sich dabei inspiriert von den Gestaltexperimenten am *Hanover Institute*.<sup>156</sup> Das Aufkommen eines neuen Paradigmas in der Wissenschaft ist wesentlich begleitet durch eine vorhergehende Krise und führt zu einer radikalen „Umwandlung des Sehens“.<sup>157</sup> Kuhn vergleicht diese Veränderung mit einem Gestaltwandel.<sup>158</sup> Phänomene, die vorher unerklärlich waren, die als Symptome einer Krise gedeutet werden konnten, lassen sich im Verlauf wissenschaftlicher Revolutionen plötzlich in einen neuen Rahmen einordnen. Kuhn wird noch konkreter am Beispiel der „Kopernikaner“, die der Sonne die Bezeichnung „Planet“ versagten: Diese hätten

---

<sup>154</sup> Vgl. Kuhn, 2020 [1962], S. 188-189.

<sup>155</sup> Vgl. Kuhn, 2020 [1962], S. 193-199.

<sup>156</sup> Vgl. Kuhn, 2020 [1962], S. 124, 125.

<sup>157</sup> Vgl. Kuhn, 2020 [1962], S. 132.

<sup>158</sup> Vgl. Kuhn, 2020 [1962], S. 134.

„nicht nur gelernt, was ‚Planet‘ bedeutete oder was die Sonne war. Sie änderten vielmehr die Bedeutung von >>Planet<<, so daß sie auch weiterhin eine brauchbare Unterscheidung machen konnten in einer Welt, wo jetzt alle Himmelskörper anders als früher gesehen wurden, nicht die Sonne allein.“<sup>159</sup>

Die Veränderung der Bedeutung führt damit zu einer neuen Wirklichkeit – eine Behauptung, die sich so auch mit Castoriadis aufstellen ließe. Die Veränderung eines Paradigmas bezeichnet Kuhn mit dem Begriff der wissenschaftlichen Revolution. Es findet nicht nur eine Entwicklung statt, sondern eine vollständige Transformation. Er wählt den Begriff der Revolution, indem er eine Parallele zur Politik zieht:

„Politische Revolutionen gehen darauf aus, politische Institutionen auf Weisen zu ändern, die von jenen Institutionen verboten werden. Ihr Erfolg erfordert daher, daß eine Reihe von Institutionen zugunsten einer anderen teilweise aufgegeben werden (...)“.<sup>160</sup>

Ohne diesen Aspekt weiter zu vertiefen, beschreibt Kuhn darin eine strukturell bedingte Gleichheit, die das oben Gesagte bestätigt. Der Begriff des Paradigmas lässt sich auch auf politische Gruppen ausdehnen. Besonders interessant ist die Bedeutung von Musterbeispielen, die bereits als Teil des disziplinären Systems genannt wurden. Kuhn meint damit konkrete Problemlösungen und beispielhafte Arbeitsanweisungen, denen Studenten und Wissenschaftler während ihrer Ausbildung und auch danach begegnen. Symbolische Verallgemeinerungen eines Paradigmas werden durch diese Musterbeispiele veranschaulicht und erlernbar.<sup>161</sup> Das Verstehen der Aufgabe gelingt dem Studenten nur, wenn er in der Lage ist, verschiedene Symbole miteinander in Beziehung zu setzen und diese auf eine gegebene Situation anzuwenden – „die Aufgabe so zu sehen, wie eine Aufgabe, vor die er schon gestellt war.“<sup>162</sup> Durch den funktionalen Umgang mit Beispielen wird demnach ein Paradigma und damit zugleich eine bestimmte Sichtweise der Welt erlernt. Anders gesagt: Die Wahrnehmung wird strukturiert. Die gleiche Dynamik lässt sich bei imaginären Institutionen beobachten, wie im Folgenden noch zu sehen sein wird. Auf die Bedeutung von Beispielen – bzw. „best practices“ – und

---

<sup>159</sup> Kuhn, 2020 [1962], S. 140.

<sup>160</sup> Vgl. Kuhn, 2020 [1962], S. 105.

<sup>161</sup> Vgl. Kuhn, 2020 [1962], S. 198.

<sup>162</sup> Kuhn, 2020 [1962], S. 201.

ihren wesentlich normativen Charakter hat auch Wendy Brown hingewiesen.<sup>163</sup> Gerade durch ihr neutrales und methodisches Auftreten verschleiern Musterbeispiele und Erfolgsmethoden ihren Imaginären Hintergrund.

Die Imaginären Institutionen, als Geflecht aus Bedeutungen, symbolischen und funktionalen Netzen, sind paradigmatisch für die tragenden Imaginären Bedeutungen einer Gesellschaft. Ein bedeutender Unterschied beider Begriffsbestimmungen liegt sicherlich darin, dass Castoriadis mit dem Imaginären einen Ort in der „*Psyche*“ einer Gesellschaft bestimmt, an dem neue Bedeutungen „aus dem Nichts“ erscheinen und auf grundlegende Bedürfnisse einer Gesellschaft antworten. Kuhn beschreibt dagegen einen tastenden Prozess, bei dem Krisen – ausgelöst durch unzureichende Paradigmen und nicht einzuordnende Phänomene – das Gegebene in Zweifel ziehen. Zudem beschränkt sich Kuhn auf einen Teilbereich der Gesellschaft, die Wissenschaft. Castoriadis, der sich ebenfalls nicht unbeeinflusst von den Naturwissenschaften zeigt, liefert mit der Imaginären Institution einen Ansatz, die ordnungsbildenden Kräfte ganzer Gesellschaften, und nicht zuletzt der Individuen selbst, zu verstehen. Auch darf keinesfalls übersehen werden, dass zwar die Imaginäre Institution mit dem Paradigma vergleichbar ist, die Imaginäre Bedeutung allerdings diesem vorausgeht. Der kurze Vergleich macht den Ansatz von Castoriadis noch deutlicher. Er möchte nicht nur die gesellschaftliche Ordnungsbildung beschreiben, sondern die ontologische Grundlage jeder Ordnung in der Psyche des Menschen bzw. in der gesellschaftlichen Psyche verdeutlichen und damit die Willkür jeder gesellschaftlichen Ordnung freilegen, die letzten Endes ihren einzigen Ursprung in der schöpferischen Fähigkeit des Menschen findet.

---

<sup>163</sup> Vgl. Brown, W., 2018 [2015]. Die schleichende Revolution [engl. Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution; übersetzt von Jürgen Schröder]. Berlin: suhrkamp taschenbuch wissenschaft, S. 164.

## 2.5 Phänomenologische Soziologie

Das aktuelle Imaginäre ist der instituierte Rahmen unserer Wirklichkeit, der Hintergrund, vor dem wir handeln und existieren. Es damit das Fundament unserer *Lebenswelt*. Castoriadis' Konzeption des Imaginären zeigt sich als phänomenologischer Ansatz einer Soziologie, wie sie etwa bei Alfred Schütz zu finden ist – ein Versuch, die Gesellschaft aufgrund ihrer Erscheinungsweisen vor dem Hintergrund komplexer Bedeutungsnetze zu deuten. Schütz entwirft in seinem berühmten Aufsatz „On Multiple Realities“ die Grundlinien einer phänomenologischen Soziologie, basierend auf dem Begriff der Lebenswelt.<sup>164</sup>

„World of daily life‘ shall mean the intersubjective world which existed long before our birth, experienced and interpreted by others, our predecessors, as an organized world. Now it is given to our experience and interpretation.“<sup>165</sup>

Schütz bezieht sich in seinem Aufsatz explizit auf die Arbeiten von William James und es lassen sich plausible Parallelen zu Castoriadis ziehen. Zudem bietet der Ansatz die Möglichkeit, die Theorie von Castoriadis um ihren impliziten Gehalt zu erweitern. Dieser Versuch muss an dieser Stelle allerdings kursorisch bleiben, da er sonst zu weit von dem Ziel dieser Arbeit wegführen würde.

Bei Schütz tritt das Individuum in einem reflexiven Akt aus der unmittelbaren Erfahrung der Lebenswelt heraus. Es nimmt Bezug auf seine Erfahrung und verleiht dieser Bedeutung. Diese Bezugnahme ist ein Herausgreifen der Erfahrung aus dem „stream of consciousness“.<sup>166</sup> Bei Castoriadis entsteht Bedeutung ähnlich, durch den Zugriff des Imaginären auf den Vorstellungsstrom an Bedeutungen und die Institution bestimmter Bilder und Formen. Das Individuum wird so zum bedeutungsvollen Handeln befähigt. Schütz spricht von „conduct“ und bezeichnet damit sinnschwangere Erfahrungen, die aus unserem spontanen Leben auftauchen, in einem reflexiven Akt der Bezugnahme. *Conduct* wiederum wird in „overt“ (handeln) und „covert“ (denken) unterteilt.<sup>167</sup> Ersteres bezeichnet Schütz auch als Arbeiten; es ist die zentrale Verhaltensweise des Individuums in der Lebenswelt:

---

<sup>164</sup> Vgl. Schütz, A., Juni 1945. *On Multiple Realities*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 5, No. 4, S. 533-576. Ich übersetze die Bezeichnung „world of daily life“ mit dem phänomenologischen Begriff der „Lebenswelt“ und entspreche damit der Übersetzung späterer Werke.

<sup>165</sup> Schütz, 1945, S. 533.

<sup>166</sup> Vgl. Schütz, 1945, S. 537.

<sup>167</sup> Vgl. Schütz, 1945, S. 536.

„Working, thus is action in the outer world, based upon a project and characterized by the intention to bring about the projected state of affairs by bodily movements.“<sup>168</sup>

Das arbeitende Selbst ist für Schütz der Akteur, der die Lebenswelt durch seine Handlungen formt und gestaltet. „Only the performing and especially the working self is fully interested in life and, hence, wide-awake.“<sup>169</sup> Mit „wide-awake“ beschreibt Schütz einen Bewusstseinszustand, der durch eine vertiefte und zielgerichtete Intention bestimmt ist. Dieses Interesse bestimmt die Form und den Inhalt des „stream of thought“ – anders gesagt: Das arbeitende Selbst konzentriert seine Aufmerksamkeit auf seinen Plan und schränkt dadurch seine Wahrnehmung auf einen bestimmten, relevanten Bereich ein. Die Rolle der Imagination ist hierbei simpel gehalten: Das Selbst imaginiert das Ergebnis einer noch nicht vollzogenen Handlung. Bis dahin bleibt Schütz klar dem Pragmatismus verpflichtet, während er diesen zugleich um den phänomenologischen Begriff der Lebenswelt erweitert. Besonders interessant für die vorliegende Arbeit ist allerdings der zweite Abschnitt „The many realities and their constitution“. Nachdem Schütz im ersten Teil die Arbeitswelt als Lebenswelt des bedeutungsvoll handelnden und gestaltenden Individuums beschreibt, entwirft er im zweiten Teil den Ausblick auf ein mehrdimensionales Wirklichkeitsmodell. Schütz spricht von „finite provinces of meaning“ und bezeichnet damit Erfahrungswelten, die durch bestimmte Faktoren gekennzeichnet sind. Er nennt insgesamt sechs:<sup>170</sup>

- a) eine bestimmte Fokussierung des Bewusstseins („wide-awake“);
- b) eine bestimmte *epoché*<sup>171</sup> (Abwesenheit des Zweifels);
- c) die Möglichkeit, sich arbeitend zu verwirklichen;
- d) die Möglichkeit, sich arbeitend kohärent als Ganzheit erfahren zu können;
- e) eine bestimmte Form der Sozialität;
- f) eine bestimmte Zeitperspektive.

Eine Realität, die diesen Anforderungen genügt, wird als geschlossene, sinnhafte Wirklichkeit erlebt. Erst ein Schock zeigt die Ränder dieser Wirklichkeit auf, indem dieser den Zweifel an Bedeutungen nährt. Dieser Schock oder *Sprung* aktualisiert das

---

<sup>168</sup> Schütz, 1945, S. 537.

<sup>169</sup> Schütz, 1945, S. 538.

<sup>170</sup> Vgl. Schütz, 1945, S. 551.

<sup>171</sup> Vgl. Schütz, 1945, S. 550: Schütz definiert die „epoché of the natural attitude“ als eine Einstellung, die den Zweifel an der Existenz der Außenwelt bzw. der Realität aussetzt. Die Kohärenz der Lebenswelt erfordert die Abwesenheit des Zweifels.

Bewusstsein in einer bestimmten Hinsicht. Es sind Erfahrungen der radikalen Andersheit, die einen geschlossenen Bedeutungshorizont überschreiten.

„All these worlds – the world of dreams, of imageries and phantasms, especially the world of art, the world of religious experience, the world of scientific contemplation, the world of the child, and the world of the insane – are finite provinces of meaning“<sup>172</sup>

Jede dieser Welten legt einen bestimmten Akzent auf die Realität. Je weiter sich die Aufmerksamkeit von der Lebenswelt entfernt, desto größer wird die Fähigkeit, diese Welt in Zweifel zu ziehen. Schütz räumt dem Imaginären die Fähigkeit ein, in sich geschlossene Bedeutungsprovinzen zu erschaffen, die Einfluss auf unseren Bewusstseinsstrom haben. Das Imaginäre ermöglicht Orte der Zuflucht vor der alltäglich dominierenden Lebenswelt und damit Distanz.

„Living in one of the many worlds of phantasy we have no longer to master the outer world and to overcome the resistance of its objects. We are free from the pragmatic motive which governs our natural attitude toward the world of daily life, free also from the bondage of ‚interobjective‘ space and intersubjective standard time.“<sup>173</sup>

Schütz betont, dass die Imagination selbst grundsätzlich frei ist von jeder praktischen Absicht. „Imagining itself is, however, necessarily inefficient and stays under all circumstances outside the hierarchies of plans and purposes valid within the world of working.“<sup>174</sup> Diese Feststellung steht keineswegs in Kontrast zur Definition der Imagination bei Castoriadis. Die Imagination muss in beiden Fällen radikal unabhängig sein, um die zugewiesene Aufgabe übernehmen zu können. Jedes absichtsvolle Imaginieren setzt bereits bestimmte Limitierungen voraus und das freie Spiel der Imagination wird durch gegebene Bedingungen begrenzt.

Eine „*finite province of meaning*“ ist Realität bzw. ein bestimmter Akzent der Realität des Individuums. Jedes Individuum lebt in verschiedenen dieser Realitäten und der Wahn unterscheidet sich von dem Traum oder der Wissenschaft lediglich im Grad der Anpassungsfähigkeit. So verfügt die Wissenschaft über imaginierte Bedeutungen und Methoden, die als Tradition von Wissenschaftlern überliefert und von einem breiten

---

<sup>172</sup> Schütz, 1945, S. 553.

<sup>173</sup> Schütz, 1945, S. 555.

<sup>174</sup> Schütz, 1945, S. 556.

Glauben an diese mit der nötigen Legitimität versehen werden. Kuhn nennt dies, wie zuvor erläutert, Paradigmen. Innerhalb dieser Bedeutungsprovinz sind nur bestimmte Handlungen überhaupt möglich. Erst ein schwerwiegender Widerspruch innerhalb dieses Netzes an Bedeutungen ermöglicht die Überschreitung dieser geschlossenen Struktur.<sup>175</sup> Mit seinem Ansatz isoliert Schütz die Lebenswelt als praktische Welt der täglichen Arbeit von anderen Realitäten, die durch Kontemplation, Träumereien oder Spiel geprägt sind. In Bezug auf die Soziologie stellt er im Anschluss daran die heute noch aktuelle Frage, wie Sozialwissenschaft – verstanden als geschlossene Bedeutungsstruktur, bestehend aus geschaffenen Methoden, die in einer geschlossenen Atmosphäre angewandt werden – das arbeitende Individuum in seiner natürlichen Einstellung in den Blick bekommen kann. Dies könne nur gelingen, indem die in der Objektivierung ausgeklammerte Menschlichkeit wieder einbezogen werde.<sup>176</sup> Dies bedeutet nichts anderes, als „best practices“ und Musterbeispiele als solche in ihrer normativen Wirkung zu identifizieren. Indem Castoriadis die Gesellschaft in der Imagination selbst fundiert – und damit in den Wünschen, Ängsten und Bedürfnissen jedes Einzelnen –, gelingt ihm ein Blick auf eine Gesellschaft, die die Lebenswelt des Einzelnen nicht länger methodisch ausblendet. Vielmehr existiert der Mensch in einer sich kontinuierlich aktualisierenden Spannung aus Lebenswelt und Institution. Letztere ist die formgewordene und verfestigte alltägliche Welt, die in ihrer Stabilität ständig durch das Leben selbst bedroht ist. Für Castoriadis ist der Ursprung jeder Ordnung letzten Endes ein gesellschaftliches Phantasma, das eine bestimmte Realität errichtet. Seine Theorie lenkt den Blick auf dieses ursprüngliche Phantasma, indem sie zunächst bei den wesentlichen Funktionen und Symbolen beginnt und in einer Art *epoché* – verstanden als einem reduzierenden Zurückschreiten – den Weg zurück zum Imaginären Kern verfolgen lässt.

---

<sup>175</sup> Vgl. Schütz, 1945, S. 568.

<sup>176</sup> Vgl. Schütz, 1945, S. 571.



## 2.6 Drei Fragen

Die Theorie des gesellschaftlichen Imaginären bietet die Möglichkeit, einen neuen Blick auf bestimmte Phänomene der Gesellschaft zu werfen. In den Institutionen bzw. den Symbolen und Funktionsweisen, durch die tieferliegende Strukturen der Gesellschaft sichtbar werden, drückt sich das Imaginäre der Gesellschaft aus – es gewinnt an Form. Diese Form ist das, was gemeinhin mit gesellschaftlicher Ordnung bezeichnet wird. Im Umkehrschluss gilt deshalb: Der Zugang zu einem Verständnis der impliziten Ordnung einer Gesellschaft erfolgt über ein Verständnis der zugrunde liegenden Imaginären Bedeutungen. Diese wiederum lassen sich erst vermittelt über die Symbole und Funktionsweisen von Institutionen erkennen. Es muss beim Sichtbaren begonnen werden, um zu dem unsichtbaren – und nicht zuletzt dem das Sehen strukturierenden – Fundament vordringen zu können.

Es ergeben sich drei Fragen, die für jede zentrale Institution beantwortet werden können:

1. Welche Aufgaben erfüllt die Institution für die Gesellschaft?
2. Wie erscheint die Institution innerhalb der Gesellschaft?
3. Was ist der imaginäre Kern der Institution?

Die Annäherung an das *aktual Imaginäre* oder den Kern erfolgt von außen nach innen: Schicht für Schicht. So ergibt sich ein Zugang zu dem grundlegenden Organisationsschema einer Gesellschaft und damit zu dem Rahmen, der unsere Wirklichkeit bestimmt. Jede Gesellschaft schafft Institutionen, die eine bestimmte Funktion für diese Gesellschaft übernehmen. Dadurch erst wird diese überlebensfähig. Diese zentrale Funktion ist immer umgeben von imaginären Elementen und Bedeutungen, die in Symbolen zum Ausdruck kommen. Erst diese Elemente versorgen die Gesellschaft mit Sinn und stiften dadurch die Identität einer Gesellschaft. Die Imaginären Bedeutungen beantworten die Grundfragen jeder Gesellschaft, die sich in der Frage nach dem „Wieso?“ zusammenfassen lassen. Der Ursprung jeder Gesellschaft liegt in der sogenannten *Kernszene*, die Castoriadis als gesellschaftliches *Phantasma* beschreibt und die normativ für die Ordnung der Gesellschaft ist. Dies ist die erste und zentrale Bedeutung der Gesellschaft – das Imaginäre Element, um das sich alle Bedeutungen der Gesellschaft sammeln. Erst das Verständnis der zentralen imaginären Bedeutungen einer Gesellschaft führt zum Ausgangspunkt einer fundamentalen gesellschaftlichen Veränderung. Denn die Imaginären Bedeutungen sind das, was jede

Gesellschaft zusammenhält. Welche Tragweite dieses Gesellschaftsmodell entfalten kann, soll im zweiten Teil dieser Arbeit am Beispiel Europas angedeutet werden.

Erkannt haben diesen Zusammenhang bereits die Historiker der berühmten Annales-Schule – allen voran Georges Duby, der sich in seinem Werk mehrfach auf Cornelius Castoriadis bezieht. In *Die drei Ordnungen* legt Duby den Blick auf eine grundlegende gesellschaftliche Struktur frei, die über Jahrhunderte als formgebender Kern diente, „vom Indus bis hin nach Island und nach Irland“.<sup>177</sup> Durch den Zugang über symbolische Ausdrucksweisen – genauer gesagt über zentrale Texte und schriftliche Diskurse des Mittelalters – legt Duby das frei, was er trifunktionale Ordnung nennt: ein „Imaginäres Bild“<sup>178</sup>, das sich konkret auf die gesellschaftliche Realität auswirkt und eine aus Klassen bestehende Ordnung behauptet – Klerus, Adel und Dritter Stand:

„Die höchste zum Himmel gewandt, die beiden anderen zur Erde, alle drei darum bemüht, den Staat zu unterstützen, wobei die mittlere Ordnung für Sicherheit sorgt, während die untere die beiden anderen ernährt. Drei sich ergänzende Funktionen also. Eine trianguläre Solidarität.“<sup>179</sup>

Ohne weiter auf die Details von Dubys brillanter Untersuchung einzugehen, lässt sich bezüglich der gewählten Methodik Folgendes anmerken: Duby beantwortet systematisch die oben genannten drei Fragen, die sich aus Castoriadis' Theorie ergeben, um seine These der trifunktionalen Ordnung als „Geschichte einer imaginären Figur“<sup>180</sup> zu bestätigen. Er identifiziert drei Klassen, die in einer bestimmten Struktur instituiert sind und denen dadurch bestimmte gesellschaftliche Aufgaben zukommen. Die Manifestation und Rechtfertigung dieser Ordnung findet sich in zentralen Schriften dieser Zeit, die Duby systematisch liest. Interessant ist zudem die Rechtfertigung dieser Ordnung, auf die der Historiker verschiedentlich stößt. Die trifunktionale Ordnung dient dem Frieden. Für die herrschende Klasse ist sie ein gottgegebenes Modell, um den Frieden zu bewahren.<sup>181</sup>

„Wird dieses Gesetz (lex) geachtet, wird auch Frieden (pax) herrschen. Es obliegt dem König (rex), das Gesetz anzuwenden und dadurch jede Störung der Ordnung zu verhindern.“<sup>182</sup>

---

<sup>177</sup> Duby, 1986, S. 17.

<sup>178</sup> Vgl. Duby, 1986 S. 22.

<sup>179</sup> Duby, 1986 S. 11.

<sup>180</sup> Vgl. Duby, 1986, S. 509.

<sup>181</sup> Vgl. Duby, 1986, S. 47.

<sup>182</sup> Duby, 1986, S. 84.

Duby betont, dass das Modell der drei Ordnungen grundsätzlich von den herrschenden Denkern verschiedener Epochen explizit herangezogen wurde, um die Grundlagen ihrer eigenen Macht zu behaupten<sup>183</sup> – eine reaktionäre Bewegung also, um den Status quo zu behaupten. Castoriadis spricht in diesem Zusammenhang von der Selbsterhaltungsfunktion jeder Institution, die, um ihr Überleben zu sichern, sich in wiederkehrenden Diskursen selbst rechtfertigen muss. Es sind demnach Krisen, in denen das instituierte Imaginäre besonders sichtbar wird. Vergleichbares wurde bereits über das Paradigma gesagt. Es sind Störungen der Ordnung, die nicht länger subsumiert werden können und nach einer neuen Antwort verlangen.

„Die ideologischen Gebilde offenbaren sich dem Blick des Historikers in den unruhigen Perioden der Umwandlung. In diesen schwerwiegenden Augenblicken hören die Inhaber des Wortes nicht auf zu sprechen.“<sup>184</sup>

Es ist die „Ketzeri“<sup>185</sup>, die gegen die Behauptung der trifunktionalen Ordnung aufbegehrt. Sie „verleugnete das gesellschaftliche Imaginäre en bloc (...), in dem sie ihm die Realität einer wesentlichen Gleichheit der Menschen entgegenhielt“<sup>186</sup> – ein Zitat, das Duby von Castoriadis übernommen hat. Die Untersuchung Dubys soll dieser Arbeit in methodischer Hinsicht vorbildhaft dienen, da sie in vielen Teilen der Theorie Castoriadis' vom imaginären Fundament einer Gesellschaft Rechnung trägt. Die trifunktionale Ordnung wurde durch ein Erstarken des Kapitalismus und frühbürgerliche Revolutionen – zumindest im westlichen Europa – ausgehend vom 16. Jahrhundert überwunden. Das Imaginäre Bild der feudalen Gesellschaft wich einer neuen Utopie, die in den Idealen der Französischen Revolution von 1789 ihren wohl deutlichsten Ausdruck fand: Liberté, Egalité, Fraternité. Wie Duby feststellt, war es der dritte Stand, der 1789 die Gleichheit und Freiheit aller proklamierte (ähnlich wie die ‚ketzerischen‘ Kapuziner im Mittelalter) – im Bemühen, das Feudalwesen endgültig zu zerstören. Was dabei jedoch oft übersehen werde, sei die riesige stumme Masse, die schon damals von den drei Ständen überragt wurde.<sup>187</sup> Das Bürgertum forderte die Freiheit und Gleichheit: „Aber sie forderten sie für sich selbst, innerhalb der herrschenden Klasse, deren Herrschaft sie keineswegs abgeschafft sehen wollten. So blieb der ursprüngliche Bruch, der Graben,

---

<sup>183</sup> Vgl. Duby, 1986, S. 153.

<sup>184</sup> Duby, 1986, S. 181.

<sup>185</sup> Vgl. Duby, 1986, S. 198.

<sup>186</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1976. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Éditions du Seuil, S. 218.

<sup>187</sup> Duby, 1986, S. 510.

jenseits dessen man die ‚arbeitenden Klassen‘ wie unter Aufsicht gestellt zusammenpfercht, eine gähnende Kluft.“<sup>188</sup>

Mit Duby lässt sich festhalten: In den Krisen und großen Umwälzungen von Gesellschaften offenbaren sich die zugrunde liegenden Ordnungen. Sie werden von den Mächtigen explizit ausgesprochen. Europa – zumindest die Form, die es heute hat – ist ein Kind der Krise, geschaffen am Ende eines desaströsen Krieges. Eine neue Ordnung sollte jeden zukünftigen Krieg auf diesem Kontinent verhindern – Europa also als Friedensprojekt mit dem Ziel etablieren, Freiheit und Gleichheit für jeden Europäer zu verwirklichen. So steht es noch heute im Vertrag über die Europäische Union.<sup>189</sup> Welches Imaginäre Bild, welche *Kernszene* liegt dieser Vorstellung von Europa zugrunde? Darum soll es im nächsten Teil dieser Arbeit gehen.

---

<sup>188</sup> Duby, 1986, S. 511.

<sup>189</sup> Vgl. Europa-Recht, 2020. München: Beck-Texte im dtv, S. 4; Frieden: Artikel 3, Ziele der Union; Grundlegende Werte: Artikel 2.

### 3. Europa

„Let Europe arise!“<sup>190</sup>

Was ist Europa? Ein Kontinent, ein supranationaler Staat, eine kulturelle Gemeinschaft, eine gemeinsame Geschichte, eine Idee – es lassen sich viele Antworten auf diese Frage finden. Allein diese Tatsache ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass Europa etwas ist, das von einer bestimmten Gesellschaft mit Inhalt gefüllt werden kann, vielleicht sogar gefüllt werden muss. Derrida beschreibt Europa als etwas „Herannahendes“ oder „Bevorstehendes“, das mit einer Chance, aber auch mit Gefahr verbunden ist.<sup>191</sup>

„Etwas einzigartiges nimmt in Europa seinen Lauf, geht dort vor sich, wo man noch von Europa redet, mag man auch nicht mehr genau wissen, was oder wer so heißt.“<sup>192</sup>

Derridas Denken kreist um eine fundamentale Identitätskrise Europas und trifft damit in das Spannungsverhältnis zwischen instituierten Rahmenbedingungen und kulturellem Unausgefülltsein. Europa bezeichnet er als ein „Kap“ – was neben der Bedeutung als Spitze weitere Verwendungen bei Derrida findet, etwa als Kapitel oder Kapital. Es erscheint wie eine gestellte Aufgabe, deren Lösung noch ausgehandelt werden muss.

Politisch ist dies längst geschehen und genau das ist der Bereich, den diese Arbeit beispielhaft betrachtet. Europa existiert als gefügter Rahmen aus institutioneller Verbundenheit – als Europäische Union. Der Fokus in dieser Arbeit ist bewusst eng gewählt und konzentriert sich auf die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg und die Ausbildung der Europäischen Union; damit vernachlässigt er die geografische Zusammensetzung Europas. Wird in dieser Arbeit also unkommentiert von Europa gesprochen, ist immer die Europäische Union gemeint. Es steht außer Frage, dass die Geschichte Europas weitaus komplexer und mehrdeutig ist. Da Europa in dieser Arbeit jedoch lediglich als Beispiel gewählt wurde, um die Theorie Castoriadis' zu verdeutlichen und ihre Möglichkeiten aufzuzeigen, ist diese Engführung eine unumgängliche

---

<sup>190</sup> Vgl. die Rede von Winston Churchill, gehalten an der Universität Zürich, 19. September 1946, CVCE, 1946. *Winston Churchill Zurich Speech*. Von [https://www.cvce.eu/en/recherche/unit-content/-/unit/02bb76df-d066-4c08-a58a-d4686a3e68ff/e8f94da5-5911-4571-9010-cdcb50654d43/Resources#7dc5a4cc-4453-4c2a-b130-b534b7d76ebd\\_en&overlay](https://www.cvce.eu/en/recherche/unit-content/-/unit/02bb76df-d066-4c08-a58a-d4686a3e68ff/e8f94da5-5911-4571-9010-cdcb50654d43/Resources#7dc5a4cc-4453-4c2a-b130-b534b7d76ebd_en&overlay), abgerufen am 25.03.22.

<sup>191</sup> Derrida, J., 1992. *Das andere Kap*. Frankfurt am Main: edition Suhrkamp, S. 9.

<sup>192</sup> Derrida, 1992, S. 9.

methodische Notwendigkeit. Andernfalls könnte der Umfang dieser Arbeit keinesfalls den Erfordernissen des Gegenstandes gerecht werden.

Europa – in Form der Europäischen Union – ist eine zentrale Institution, bestehend aus vielen einzelnen Institutionen, die bestimmte Aufgaben innerhalb eines territorial begrenzten Bereichs übernehmen. Europa als politische Organisationsform ist die explizite Schöpfung einer Gesellschaft, die bestimmte und schriftlich fixierte Ziele damit verfolgt: Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Wohlstand und nicht zuletzt Frieden.

Hinter den Institutionen der Europäischen Union (EU) und den Symbolen, durch die diese Union sichtbar wird, stehen imaginäre Institutionen. Diese bestimmen – als Imaginäres Bild bzw. als theoretische Figur – im Wesentlichen den Kern dessen, was gemeinhin als Europa erscheint. Wie Castoriadis sagt, muss jede Gesellschaft bestimmte fundamentale Fragen für sich beantworten. Europa und die damit verbundenen Werte erscheinen in diesem Licht als bestimmte Antworten, die auf einem Imaginären Fundament ruhen.

Um das Imaginäre Bild Europas bestimmen zu können, wird im Folgenden zunächst die symbolische Erscheinungsweise Europas näher betrachtet. Wie gezeigt wurde, dient für Castoriadis das Symbolische den imaginären Institutionen als Träger. Im Anschluss erfolgt in einem zweiten Schritt die Darstellung einzelner funktioneller Aspekte beispielhafter Institutionen. Aufgrund der Vielzahl expliziter Institutionen kann dies nur cursorisch und mit dem Fokus auf die zentrale Funktion der EU geschehen. Ausgehend von der Darstellung der funktionalen und der symbolischen Erscheinungsweise soll dann in einem dritten Schritt auf das Imaginäre Fundament – das zentrale Phantasma bzw. die Kernszene Europas – geschlossen werden.

Gezeigt werden soll, dass Europa – und damit verbunden die wesentlichen Werte der Europäischen Union – auf einer zentralen imaginären Institution beruht: dem Kapitalismus in seiner neoliberalen Ausprägung und damit einer strukturellen Ordnung, die unter der Prämisse der absoluten Gleichheit den freien Wettbewerb als einziges Mittel postuliert, das zu Innovation und gesellschaftlichem Fortschritt führt. So verstanden wird Europa selbst nur zu einem Symbol, das lediglich auf das ökonomisch-funktionale Organisationsschema der kapitalistischen Gesellschaft verweist und damit diese als eine Antwort auf fundamentale Fragen – oder vielmehr als einzig gültige Antwort – setzt und behauptet. Das Ergebnis ist die Abwesenheit jedes offenen und konstruktiven politischen

Diskurses, der mehr ist als nur die „punktuelle Anpassung an den Weltmarkt und die ausgewogene Verteilung des Profits und der Kosten dieser Anpassung“.<sup>193</sup>

---

<sup>193</sup> Rancière, J., 2002 [1995]. *Das Unvernehmen* [Le Mésentente. Politique et Philosophie; übersetzt von Richard Steurer]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 8.

### 3.1 Symbole einer Union – eine Annäherung

Es gibt explizit genannte Symbole, die für Europa als hoheitliche Zeichen gedeutet werden können. Der *Vertrag über eine Verfassung für Europa*<sup>194</sup> nennt in Artikel I-8 die Europaflagge, bestehend aus zwölf goldenen Sternen auf blauem Hintergrund; einen Ausschnitt aus Beethovens Neunter Symphonie, der „Ode an die Freude“, als Hymne; die Formel „In Vielfalt geeint“ als Leitspruch und einen jährlichen Europatag am 9. Mai. Wenngleich der Verfassungsentwurf scheiterte und die Symbole in dem Vertrag von Lissabon (2009) keine Aufnahme mehr fanden, besteht weitestgehend Konsens über die Verwendung dieser Symbolik. Am häufigsten begegnet der Europäische Bürger wohl im Alltag dem Euro – der zentralen Währung der Europäischen Union und damit dem täglichen Zahlungsmittel von mehr als 400 Millionen Menschen. Wie Kommissionspräsidenten Ursula von der Leyen in ihrer „Agenda für Europa“ unterstreicht:

„Der Euro, unsere gemeinsame Währung, ist mehr als die Münzen und Geldscheine, die wir täglich verwenden. Er steht symbolisch für unsere Einheit und das europäische Versprechen von Wohlstand und Sicherheit. Wir dürfen niemals aufhören, ihn zu stärken. Der weiteren Vertiefung der Wirtschafts- und Währungsunion werde ich Priorität einräumen.“<sup>195</sup>

Neben dem Euro ist die bereits erwähnte Flagge das wohl sichtbarste Symbol der Europäischen Union. Sie begegnet dem aufmerksamen Zuschauer von politischen Veranstaltungen häufig in den Medien oder vor öffentlichen Gebäuden, oft neben der jeweiligen nationalen Beflaggung. Sie befindet sich zudem auf den verschiedensten Hinweisschildern, die auf die Förderung durch EU-Mittel aufmerksam machen, sei es an Autobahnen, in diversen Veröffentlichungen geförderter Hochschulprojekte – oft mit dem Ziel, die regionale Entwicklung zu unterstützen – und sogar auf Fahrradboxen, die das trockene Abstellen des umweltfreundlichen Gefährts ermöglichen. Während die reglementierte „Logoverwendung“ Teil strategischer Öffentlichkeitsarbeit ist – „Das Logo der Europäischen Union ist das wichtigste visuelle Kommunikationselement und

---

<sup>194</sup> Vgl. „Vertrag über eine Verfassung für Europa“: Europäische Union, 2004. Offizielle Website der Europäischen Union. Von <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/HTML/?uri=OJ:C:2004:310:FULL&from=EN>, abgerufen am 11.11.2020.

<sup>195</sup> Von der Leyen, U, 2019. *Eine Union, die mehr erreichen will – Meine Agenda für Europa*. Von Europäische Kommission: [https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/political-guidelines-next-commission\\_de.pdf](https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/political-guidelines-next-commission_de.pdf), abgerufen am 15.09.2022, S. 10.



muss für alle regionalpolitischen Programme und Projekte verwendet werden.“<sup>196</sup> –, kommt mit der gemeinsamen Währung auch ein funktioneller Aspekt zu tragen, dessen Auswirkungen erheblich sind. Zudem erscheint Europa einmal im Jahr einer breiteren Öffentlichkeit in der Rede zur Lage der Union – erstmals 2010 von Kommissionspräsident Manuel Barroso vor dem Europäischen Parlament gehalten –, in der die Perspektiven der kommenden zwölf Monate beleuchtet und so das Arbeitspaket der Kommission umrissen werden sollen. Die europäische Politik soll durch dieses Format sichtbar werden. Das scheint besonders seit der Finanzkrise von 2008 dringend erforderlich.<sup>197</sup> In der Rede soll der Kommissionspräsident eine „Bilanz zur Verfassung der Europäischen Union“ ziehen; so zumindest verstand Jean-Claude Juncker im Jahr 2015 – auf dem Höhepunkt der Flüchtlingskrise – den Auftrag.<sup>198</sup>

Seit der Jahrtausendwende ist Europa durch Krisen gebeutelt. Das wird nicht zuletzt in den Reden seit 2010 deutlich. Ob in Anbetracht der Finanzkrise, der Flüchtlingskrise, des Brexits, der Coronakrise oder des Krieges in der Ukraine – die Antworten der Kommissionspräsidentinnen und Präsidenten sind strukturell vergleichbar: Als Antwort auf den drohenden Zusammenbruch wird kontinuierlich der wirtschaftliche Zusammenhalt wie ein Mantra beschworen. So macht Juncker in der erwähnten Rede deutlich, dass die Krisen im Interesse der Europäischen Bürger *gemanaged* werden müssen, um neue Wachstumsperspektiven für die Europäischen Volkswirtschaften eröffnen zu können. Es ist dort von Wachstumspaketen die Rede – also umfangreichen wirtschaftlichen Investitionen – und von Stabilitätsmechanismen, die zukünftig helfen sollen, weitere Krisen zu verhindern. Zugleich betont Juncker die politische Dimension der bevorstehenden Aufgaben mit seiner Ambition, Präsident einer politischen Kommission zu sein:

„Wir müssen sie [die Herausforderungen] mit einer sehr politischen Perspektive, auf sehr politische Weise und im Wissen um die politischen Konsequenzen unseres Handelns angehen.“<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> Vgl. Europäische Kommission, 2022. Website der Europäischen Kommission. Von [https://ec.europa.eu/regional\\_policy/de/information/logos/](https://ec.europa.eu/regional_policy/de/information/logos/), abgerufen am 11.05.2022.

<sup>197</sup> Vgl. Rede zur Lage der Union, Barroso, M., 2010, Straßburg: Webseite der Europäischen Kommission. Von [https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/SPEECH\\_10\\_411](https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/SPEECH_10_411), abgerufen am 15.09.2022.

<sup>198</sup> Vgl. Rede zur Lage der Union, Juncker, J. C., 2015, Straßburg: Webseite der Europäischen Kommission. Von [https://ec.europa.eu/commission/priorities/state-union-speeches/state-union-2015\\_de](https://ec.europa.eu/commission/priorities/state-union-speeches/state-union-2015_de) abgerufen am 11.05.2022.

<sup>199</sup> Ebd.

Was das im Detail bedeutet, lässt Juncker allerdings offen. Bereits wenige Absätze später spricht er bereits wieder von Krisenmanagement. Den Erfolg des Europäischen Projekts bemisst Juncker an vermeintlich harten Fakten:

„Die Arbeitslosenzahlen gehen zurück, das BIP verzeichnet die seit Jahren höchsten Wachstumsraten und Finanzierungsbedingungen für Privathaushalte und Unternehmen haben sich deutlich verbessert.“<sup>200</sup>

Wer würde Jean-Claude Juncker vorwerfen wollen, dass er in eine bestimmte Rhetorik verfällt? Als ehemaliger Vorsitzender der Euro-Gruppe, eines informellen Gremiums der Finanzminister der Eurozone (2004-2013), ist es wenig überraschend, dass Juncker das Politische fordert – in einem Absatz fällt das Wort ‚politisch‘ achtmal – und zugleich konsequent über wirtschaftspolitische Ordnungsmechanismen und erforderliches Management zur Bewältigung der Herausforderungen spricht. Was eine „sehr politische Kommission“ ausmacht, findet darüber hinaus an dieser Stelle keine Vertiefung. Es bleibt bei einer lediglich rhetorischen Standortbestimmung und einem zugrunde liegenden Verständnis der Politik als Verwaltung und Anpassung an den Weltmarkt.<sup>201</sup> Beispiele wie diese lassen sich zuhauf finden, so auch etwa in einer Rede des ehemaligen Außenministers Heiko Maas (2018-2021). Nachdem er konsequent den Mut beschwört, den es erfordert, für ein stärkeres Europa einzutreten, stellt er fest, dass viele europäische Bürger der Meinung seien, ihr Land „profitiere“ nicht von Europa. Er sei angetreten, dies zu ändern.<sup>202</sup> Ein stärkeres Europa, das bedeute demnach nicht zuletzt die Erkenntnis des persönlichen Nutzens oder Profits – Europa also als Geschäftsmodell. Diese Argumentation verkennt, dass es bei vielen öffentlich wichtigen Projekten eben nicht um den persönlichen Profit geht, sondern vielmehr um Wirkung. Ein Medikament etwa kann auch dann als wirksam betrachtet werden, wenn persönlich zunächst keinen persönlichen Profit verspricht. Auch hinter dieser Rhetorik verbirgt sich ein ökonomisches Denkmuster.

Die letzte große Krise der Europäischen Union<sup>203</sup> fällt in die Kommissionspräsidentschaft von Ursula von der Leyen. COVID-19 – oder umgangssprachlich Corona – legte im

---

<sup>200</sup> Vgl. Juncker, 2015, S. 16.

<sup>201</sup> Vgl. dazu das Zitat von Jacques Rancière in der Fußnote 126.

<sup>202</sup> Vgl. die Rede von Heiko Maas, „Mut zu Europa – #EuropeUnited“: Maas, H., 2018, Auswärtiges Amt. Von Mut zu Europa – #EuropeUnited: <https://www.auswaertiges-amt.de/de/newsroom/maas-europeunited/2106420>, abgerufen am 13.07.2022.

<sup>203</sup> Stand Oktober 2020. Der Krieg in der Ukraine fällt aus dem Fokus dieser Arbeit. Es lässt sich jedoch festhalten, dass sich die Krisenszenarien lückenlos fortsetzen. Nach COVID-19 der Ukraine Krieg und daran anknüpfend die Energiekrise 2022.

Frühjahr 2020 weltweit nahezu die gesamte Wirtschaft lahm. Der ‚Lockdown‘ führte zu massiven Einschnitten in die Freiheiten der Europäischen Bürger und traf von der Leyen, als sie gerade vier Monate im Amt war. In der Coronakrise sah die Politikerin eine Chance für Europa: „And this is the moment for Europe. The moment for Europe to lead the way from this fragility towards a new vitality.“<sup>204</sup> Gemeint ist hierbei eine Vitalität, die dank des Segens der Marktwirtschaft möglich ist:

„So our first priority is to pull each other through this. To be there for those that need it. And thanks to our unique social market economy, Europe can do just that. It is above all a human economy that protects us against the great risks of life – illness, ill-fortune, unemployment or poverty. It offers stability and helps us better absorb shocks. It creates opportunity and prosperity by promoting innovation, growth and fair competition. Never before has that enduring promise of protection, stability and opportunity been more important than it is today.“<sup>205</sup>

Während ihre Vorgänger nahezu in jedem Jahr den Moment für Europa gekommen sahen („Für Europa ist dies die Stunde der Wahrheit“<sup>206</sup>; „Es ist an der Zeit, die Lehren aus der Geschichte zu ziehen und eine bessere Zukunft für Europa zu schreiben“<sup>207</sup>; „Jetzt ist der Moment, um ein enger vereintes, ein stärkeres und ein demokratischeres Europa für das Jahr 2025 aufzubauen“<sup>208</sup>), eröffnet von der Leyen ihre erste Rede zur Lage der Union mit einem direkten Dank an die Marktwirtschaft, die helfen werde, diese weitere Krise zu meistern. Das ist nur konsequent in Anbetracht des 750 Milliarden Euro mächtigen Instruments namens „Next Generation EU“, welches im Mai 2020 von der Kommission auf den Weg gebracht wurde.<sup>209</sup> Die Schlagworte dort sind Krisenresilienz, Solvenzhilfe, Green Deal, Digitalisierung und Wiederbelebung des Binnenmarkts; die Finanzierung erfolgt über die Kreditmärkte – ein Aspekt, der in der strategischen Öffentlichkeitsarbeit der Union kaum Erwähnung findet:

---

<sup>204</sup> Vgl. Rede zur Lage der Nation, Von der Leyen, U., 2020. Straßburg: Webseite der Europäischen Kommission. Von [https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/SPEECH\\_20\\_1655](https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/SPEECH_20_1655), abgerufen am 11.05.2022

<sup>205</sup> Ebd.

<sup>206</sup> Vgl. Barroso, 2010.

<sup>207</sup> Vgl. Rede zur Lage der Union, Barroso, M., 2012. Straßburg: Webseite der Europäischen Kommission. Von [https://ec.europa.eu/soteu2012/index\\_de.htm](https://ec.europa.eu/soteu2012/index_de.htm), abgerufen am 15.09.2022

<sup>208</sup> Vgl. Rede zur Lage der Union, Juncker, J. C., 2017. Straßburg: Webseite der Europäischen Kommission. Von [https://ec.europa.eu/commission/priorities/state-union-speeches/state-union-2017\\_de](https://ec.europa.eu/commission/priorities/state-union-speeches/state-union-2017_de), abgerufen am 05.11.2022.

<sup>209</sup> Vgl. Europäische Kommission, 2022. Next Generation EU. Von Webseite der Europäischen Kommission: [https://ec.europa.eu/info/live-work-travel-eu/health/coronavirus-response/recovery-plan-europe/pillars-next-generation-eu\\_de](https://ec.europa.eu/info/live-work-travel-eu/health/coronavirus-response/recovery-plan-europe/pillars-next-generation-eu_de) abgerufen, am 11.05.2022.

„Mit dem Instrument ‚Next Generation EU‘ werden Mittel mobilisiert, indem die Eigenmittelobergrenze vorübergehend auf 2 Prozent des Bruttoinlandsprodukts der EU angehoben wird, sodass die Kommission dank ihres guten Kreditratings auf den Finanzmärkten 750 Milliarden Euro aufnehmen kann.“<sup>210</sup>

Next Generation EU ist ein Investitionsprogramm, das alle bisherigen bei weitem in den Schatten stellt. „For the first time – and for exceptional times – Europe has put in place its own common tools to complement national fiscal stabilisers.“<sup>211</sup> Europa erscheint in diesen angespannten Zeiten zunächst als Geldgeber, um einen Status quo zu erhalten, und verspricht zugleich Investitionen für ein neues Europa, ein Europa auf dem „Next Level“. Klar wird jedoch auch, dass dieses Ziel mit Hilfe der alten Mittel und Mechanismen erreicht werden soll: Investitionen und Fördermittel. Auch diese Instrumente selbst werden so zum technischen Symbol der Europäischen Union.

Natürlich erscheint Europa auch in und durch sein Recht. Das EU-Recht gliedert sich in primäres und sekundäres Recht. Das primäre Recht bilden die Verträge der Union, die als festgelegte Grundlage der daraus folgenden Vorschriften, Richtlinien und Verordnungen (sekundäres Recht) zu verstehen sind.<sup>212</sup> Grundsätzlich lassen sich für Castoriadis beim Recht funktionale und symbolische Erscheinungsweisen auseinanderhalten. Prominent tritt das EU-Recht etwa 2018 durch die Datenschutzgrundverordnung (DSGVO) in der Öffentlichkeit in Erscheinung. Insbesondere die deutsche Wirtschaft klagt zudem vehement gegen die zunehmende Bürokratisierung und Reglementierung durch Verordnungen und Vorschriften der EU.<sup>213</sup> Umfragen zeigen dagegen bei der Bevölkerung der EU eine breitere Akzeptanz, so etwa ebenfalls im Fall der DSGVO.<sup>214</sup> Die starke Stimme der Wirtschaft in den Medien und damit verbunden der zunehmende Eindruck einer sich verschlimmernden Bürokratie lassen sich möglicherweise durch die

---

<sup>210</sup> Vgl. Europäische Kommission, 2022.

<sup>211</sup> Vgl. Von der Leyen, U., 2020.

<sup>212</sup> Vgl. Europäische Union, 2020. Recht. Von [https://europa.eu/european-union/law\\_de](https://europa.eu/european-union/law_de), abgerufen am 11.11.2020.

<sup>213</sup> Vgl. „Die wahren Kostentreiber für Deutschlands Wirtschaft sitzen in Brüssel“: Gehm, F., 2019. Die Welt. Von <https://www.welt.de/wirtschaft/article202289576/Normenkontrollrat-So-teuer-ist-die-EU-Buerokratie-fuer-die-Wirtschaft.html> abgerufen am 16.09.2022. Oder etwa DIHK-Präsident Dr. Eric Schweitzer anlässlich der Übernahme der EU-Ratspräsidentschaft: Vgl. DIHK, 2021. *Rede von Eric Schweitzer*. Von <https://www.dihk.de/de/themen-und-positionen/europaeische-wirtschaftspolitik/deutsche-eu-ratspraesidentschaft/-weichen-stellen-fuer-die-wettbewerbsfaehigkeit-der-eu--25422>, abgerufen am 11.05.2021.

<sup>214</sup> Vgl. *Views on the EU digital agenda. Studie im Auftrag des Vodafone Institute for Society and Communications*: Vodafone, 2020. Vodafone.de. Von [https://www.vodafone-institut.de/wp-content/uploads/2020/01/DEPulse\\_VFI\\_Web.pdf](https://www.vodafone-institut.de/wp-content/uploads/2020/01/DEPulse_VFI_Web.pdf) [, abgerufen am 11.11.2020.

strukturierte Interessenvertretung erklären und begründen. Als letztes Beispiel für die symbolische Erscheinungsweise der EU soll die Verleihung des Friedensnobelpreises 2012 dienen. Damit wurde Europa als Friedensprojekt von höchster Stelle bestätigt. Begründet wurde die Verleihung dadurch, dass es Europa gelungen sei, einen im Krieg befindlichen Kontinent zu befrieden.<sup>215</sup> Manuel Barroso kommentiert die Auszeichnung wie folgt:

„This prize is the strongest possible recognition of the deep political motives behind our union: the unique effort by ever more European states to overcome war and divisions and to jointly shape a continent of peace and prosperity.“<sup>216</sup>

Die wenigen Beispiele zeigen, dass Europa als ein durch wiederkehrende Muster bestimmtes Narrativ in Erscheinung tritt: als Retter in der Not, als Geldgeber, als Garant für den Frieden und als bürokratisches Ungetüm. Dieses Narrativ wird getragen von ökonomisch-funktionellen Institutionen und Mechanismen, die diese Bedeutungen stützen und reproduzieren.

---

<sup>215</sup> Vgl. *Kontinent des Friedens: Europäische Union erhält Friedensnobelpreis*. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2012. *faz.net*. Von <https://www.faz.net/aktuell/politik/kontinent-des-friedens-europaeische-union-erhaelt-friedensnobelpreis-11923121.html>, abgerufen am 16.09.2022.

<sup>216</sup> Vgl. Europäische Kommission, 2012. *Joint statement of José Manuel Barroso, President of the European Commission, and Herman Van Rompuy, President of the European Council on the award of the 2012 Nobel Peace Prize to the EU*. Von [https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/MEMO\\_12\\_779](https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/MEMO_12_779), abgerufen am 16.09.2022. Anmerkung April 2022: Dies ist eine Behauptung, die durch den Einmarsch russischer Truppen in der Ukraine sicherlich fraglich geworden ist, hier jedoch nicht näher beleuchtet werden kann.

### 3.2 Der institutionelle Rahmen

Den offiziellen Rahmen findet die Europäische Union in den Verträgen, die sie rechtlich konstituiert. Die institutionellen Grundlagen der EU sind geregelt im *Vertrag über die Europäische Union (EUV)*, während die einzelnen Funktionen im *Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union (AEUV)* geregelt sind.<sup>217</sup> Der EUV fand seine letzte entscheidende Aktualisierung im Jahr 2009 mit Inkrafttreten des Vertrages von Lissabon. Inhaltlich wurden darin Vertrag wesentliche Elemente des 2005 in einem Referendum in Frankreich und den Niederlanden gescheiterten EU-Verfassungsvertrages übernommen. Im EUV in Artikel 13 ist der „institutionelle Rahmen“ der Union explizit geregelt. Dieser diene dem Zweck, den EU-Werten – Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit, Wahrungen der Menschenrechte und Rechte von Personen, die Minderheiten angehören<sup>218</sup> – Geltung zu verschaffen. Neben den Zielen der Förderung des Friedens und Wohlergehens, des Verzichts auf Binnengrenzen, des freien Personenverkehrs, der Errichtung eines Binnenmarktes, der Bekämpfung von Diskriminierung, der Beförderung von Solidarität und territorialem Zusammenhalt, des Schutzes des kulturellen Erbes, der Errichtung einer Wirtschafts- und Währungsunion und des Strebens nach diesen Zielen auch außerhalb der Union – unter Einhaltung des Völkerrechts und der Wahrung der Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen<sup>219</sup> – zählt es auch zu den Zielen der EU, ihren Interessen, denen ihrer Bürgerinnen und Bürger und denen der Mitgliedsstaaten zu dienen.<sup>220</sup> Die Institutionen, die Artikel 13 nennt, sind: das Europäische Parlament, der Europäische Rat, der Ministerrat, die Europäische Kommission, der Gerichtshof der Europäischen Union, die Europäische Zentralbank und der Rechnungshof.<sup>221</sup> Nennen ließen sich an dieser Stelle darüber hinaus noch viele weitere Institutionen, die das politische und das kulturelle Europa bestimmen.

Die Europäische Union ist ein Zusammenschluss von 27 souveränen Einzelstaaten, die verschiedene hoheitliche Befugnisse auf supranationale Ebene delegiert haben. Gemeinsam verhandelt werden etwa Themen, wie Wirtschafts-, Sozial- und Migrationspolitik. Europa verfügt über eine eigene Legislative, eine Exekutive, eine unabhängige Justiz und eine Zentralbank, die für die Geldpolitik auf dem gemeinsamen Gebiet der Währungsunion zuständig ist. Über den gemeinsamen Haushalt und die

---

<sup>217</sup> Vgl. EUV und AEUV, in Europa-Recht, 2020.

<sup>218</sup> Vgl. EUV, Art. 2, Europa-Recht, 2020, S. 4.

<sup>219</sup> Vgl. EUV, Art. 3, Europa-Recht, 2020, S. 4.

<sup>220</sup> Vgl. Europa-Recht, 2020, S. 9.

<sup>221</sup> Vgl. Art. 13, Europa-Recht, 2020, S. 9.

Gesetzgebung entscheiden das Europäische Parlament und der Ministerrat gleichberechtigt.<sup>222</sup> Dieser ist die Grundlage für unterschiedlichste Förderinstrumente.<sup>223</sup> Demokratisch gewählt wird von der Bevölkerung Europas lediglich das Europäische Parlament. Indirekt repräsentiert werden die Nationalstaaten durch Vertreter im Ministerrat und durch die Staats- und Regierungschefs im Europäischen Rat. Der Kommissionspräsident wird gewählt durch das Parlament und deren Mitglieder werden nach Befähigung und Einsatz benannt.<sup>224</sup> Aufgabe der Kommission ist die Förderung der allgemeinen Interessen der Union.<sup>225</sup> Der Vorwurf eines Demokratiedefizits ist nicht neu. Claus Offe spricht von der „hässlichen Seite des EU-Herrschaftssystems“.<sup>226</sup>

„Die oberste politische Entscheidungsinstanz ist der Europäische Rat, ein überparteiliches und intergouvernementales, also nicht supranationales Gremium, das aus den Staats- und Regierungschefs der Mitgliedsstaaten zusammengesetzt ist. An deren Tisch hat ‚Europa‘ als eigenständig politische Entität keinen Platz.“<sup>227</sup>

Offe spielt darauf an, dass die einzige Instanz, die nur auf Einladung beim Treffen des Rates dabei ist, der Präsident des Europäischen Parlamentes ist. Das Demokratiedefizit läuft in der Tatsache zusammen, dass

„gerade die EU-Institutionen den größten Einfluss auf das tägliche Leben der Bürger [haben], die am wenigsten einer demokratischen Rechenschaftspflicht unterliegen: die EZB, der EuGH und die Kommission. Sie sind völlig ‚entpolitisiert‘ und können daher weitgehend unabhängig von den Präferenzen und Wünschen der Wähler, Parteien, Parlamente und nationalen Regierungen agieren.“<sup>228</sup>

Für Offe ist dieser Umstand Ausdruck der fortschreitenden „Entkoppelung von demokratischen politischen Machtkämpfen (politics) einerseits und von politischen Entscheidungsergebnissen (policies) andererseits“.<sup>229</sup> Wie Jonathan White überzeugend

---

<sup>222</sup> Vgl. EUV, Art. 14, Europa-Recht, 2020, S. 10.

<sup>223</sup> Vgl. Europäisches Parlament, 2020. *Arbeitsweise EU*. Von <https://www.europarl.europa.eu/factsheets/de/chapter/209/arbeitsweise-der-europaischen-union>, abgerufen am 16.09.2022.

<sup>224</sup> Vgl. EUV, Art. 17, Europa-Recht, 2020, S. 12, 13.

<sup>225</sup> Ebd.

<sup>226</sup> Offe, C, 2016. *Europa in der Falle*. Berlin: Suhrkamp, S. 152.

<sup>227</sup> Offe, 2016, S. 153.

<sup>228</sup> Offe, 2016, S. 159.

<sup>229</sup> Offe, 2016, S. 159.

argumentiert, rechtfertigt die EU ihr Handeln zunehmend über den Ausnahmezustand der Krise.<sup>230</sup> Mit der Rechtfertigung der dringend erforderlichen Handlung werden so durch demokratisch unzureichend legitimierte Organe Institutionen und Reformen geschaffen, die das Leben der Europäischen Bürger in erheblichen Maße beeinflussen.<sup>231</sup> Die nahtlose Abfolge von Krisen seit der Jahrtausendwende lässt diesen Vorwurf plausibel scheinen. Die Kritik an Europa ist eingebettet in eine größere Kritik an der neoliberalen Gesellschaftsordnung, der vorgeworfen wird, dass sie Demokratie und damit das politische Moment aus unserer Gesellschaft verdränge. Damit wird innerhalb der Kritik bereits eine Verbindung gezogen, die, wie gezeigt werden soll, keineswegs zufällig ist. Um Europa verstehen zu können, ist es erforderlich, seine größte und älteste funktionale Schöpfung zu betrachten: den europäischen Binnenmarkt als größten zusammenhängenden Markt der Welt.<sup>232</sup> Es handelt sich um einen Markt, der sich durch die sogenannten vier Grundfreiheiten bildet: die Freiheit der Waren, des Kapitals, der Dienstleistungen und der Arbeit.<sup>233</sup> Die angedeutete Verbindung zwischen Neoliberalismus und der Europäischen Union findet sich genau dort, am Ursprung der Europäischen Union, begründet.

---

<sup>230</sup> Vgl. White, J., 2015. *Emergency Europe*. Political Studies, Volume 63, Issue 2: Von <https://journals.sagepub.com/doi/10.1111/1467-9248.12072>, abgerufen am 16.09.2022.

<sup>231</sup> Vgl. White, 2015, S. 2.

<sup>232</sup> Vgl. Bundeszentrale für Politische Bildung, 2020. *Der Europäische Binnenmarkt und seine vier Freiheiten*. Von <https://www.bpb.de/internationales/europa/europaeische-union/42858/grafik-binnenmarkt>, abgerufen am 16.09.2022.

<sup>233</sup> Vgl. Bundesregierung, 2020. *Binnenmarkt*. Von <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/binnenmarkt-615726>, abgerufen 25.03.2022.



### 3.3 Der Ursprung

Bei der Frage nach dem „Wie“ der Europäischen Union ist der Binnenmarkt die zentrale methodische Antwort, um die genannten Werte zu verwirklichen. Unter den Zielen der Union im EUV wird dieser an dritter Stelle genannt:

„Die Union errichtet einen Binnenmarkt. Sie wirkt auf die nachhaltige Entwicklung Europas auf der Grundlage eines ausgewogenen Wirtschaftswachstums und von Preisstabilität, eine in hohem Maße wettbewerbsfähige soziale Marktwirtschaft, die auf Vollbeschäftigung und sozialen Fortschritt abzielt, sowie ein hohes Maß an Umweltschutz und Verbesserung der Umweltqualität hin.“<sup>234</sup>

In den Römischen Verträgen von 1957 stand der Binnenmarkt gleich an erster Stelle.<sup>235</sup> Es kann also kaum ein Zweifel bestehen, dass die Entwicklung des gemeinsamen Marktes eine der zentralen Angelegenheiten der EU war und ist, liegt doch genau hier ihr Ursprung: in dem Gedanken, die Handelsbarrieren zwischen den Ländern Kontinentaleuropas zu senken, um den gemeinsamen Wohlstand aller zu befördern.

Zuerst konkret formuliert wurde dieses Ziel in der Schuman-Erklärung im Jahr 1950. Sie bildete den Auftakt für die erste supranationale Institution der EU, die Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl. Die Leitidee des Vorschlags lag darin, durch die wirtschaftliche Verflechtung europäischer Nationalstaaten zukünftige Kriege zu verhindern. Durch die „Verschmelzung der Interessen, die zur Bildung einer Wirtschaftsgemeinschaft unerlässlich sind“, solle „der Ansatz zu einer umfassenderen und tieferen Gemeinschaft der Länder“<sup>236</sup> geschaffen werden. Der Weltfrieden könne nur erhalten bleiben, indem den Gefahren mit schöpferischen Leistungen begegnet werde, so heißt es in der Erklärung gleich zu Beginn.<sup>237</sup> So sollten „konkrete Leistungen zunächst eine tatsächliche Verbundenheit schaffen“<sup>238</sup> und das Zusammenlegen der Kohle- und Stahlerzeugung werde zwangsläufig zur ersten Etappe des Europäischen Staatenbundes – der sofortigen Schaffung gemeinsamer Grundlagen für den Ausbau der Wirtschaft –

---

<sup>234</sup> EUV Art. 3, Europa-Recht, 2020, S. 4, 5.

<sup>235</sup> Vgl. Europäische Kommission, 1957. *Römische Verträge*. Von Webseite des Europäischen Parlament: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:11957E/TXT&from=DE>, abgerufen am 16.05.2021, S. 17.

<sup>236</sup> Erklärung von Robert Schuman, 9. Mai 1950: CVCE, 1950. *Schuman Erklärung*. Von [https://www.cvce.eu/obj/erklarung\\_von\\_robert\\_schuman\\_paris\\_9\\_mai\\_1950-de-9cc6ac38-32f5-4c0a-a337-9a8ae4d5740f.html](https://www.cvce.eu/obj/erklarung_von_robert_schuman_paris_9_mai_1950-de-9cc6ac38-32f5-4c0a-a337-9a8ae4d5740f.html), abgerufen am 16.09.2022.

<sup>237</sup> Vgl. CVCE, 1950.

<sup>238</sup> Ebd.

sowie zu einem Wandel im Geschick dieser Länder führen. Auf Grundlage dieser Vereinigung sei jeder zukünftige Krieg zwischen den an der Union beteiligten Ländern undenkbar und materiell unmöglich.<sup>239</sup> Das ernste Interesse der beteiligten Akteure an einem dauerhaften Frieden leuchtet unter den noch frischen Eindrücken der Tragödie des Zweiten Weltkriegs glaubhaft ein. Unweigerlich spielten jedoch wirtschaftliche Interessen eine wichtige Rolle bei der Grundsteinlegung der Verbindung, die wir heute als Europäische Union kennen, wie Hans Ritschl im *Spiegel* 1951 argumentiert. Der Ökonom betont darin die nationalwirtschaftlichen Interessen, die dem Schumanplan Pate standen.

„Als Grundgedanke des Schumanplanes enthüllt sich so in allem die Absicht, daß die westlichen Länder sich die billigsten Bezüge deutscher Kohle und deutschen Kokes sichern, während die deutsche Stahlerzeugung und Walzwerkserzeugung unter den künstlich geschaffenen ungleichen und unfairen Bedingungen niedergehalten werden soll.“<sup>240</sup>

In der neugeschaffenen Gemeinschaft sah Ritschl ein instituiertes System der Zwangskonkurrenz, welches in Gestalt der Hohen Behörde – als Kapitalgeber und Vermittler – dem Nationalstaat steuerpolitische Instrumente aus der Hand nehme, die bereits „durch die billige Agitation der neoliberalen Doktrinäre entwertet sind“.<sup>241</sup> Seine Kritik stützt Ritschl auf die Tatsache, dass bereits der Monnet-Plan – ein groß angelegtes Modernisierungsprogramm für die Nachkriegswirtschaft in Frankreich – auf günstige Exporte aus Deutschland setzte. Die Geschichte hatte gezeigt, dass Deutschland durch die Verbindung keineswegs niedergehalten wurde, sondern in den Folgejahren einen unvergleichlichen wirtschaftlichen Aufschwung erlebte. Wer dagegen keineswegs unmittelbar von einer Verbindung mit Europa profitierte, war ein Kontinent, der oft in diesem Kontext vergessen wird: Afrika.

Ein wesentlicher Teil der Europäischen Identität sind deren Außengrenzen. Grenzen haben grundsätzlich eine beschränkende, formgebende Eigenschaft und zugleich eine ausschließende Wirkung. Sie sind Symbol und Funktion zugleich. Spätestens seit der Flüchtlingskrise in 2015 dürfte dies der Mehrheit der Europäischen Bevölkerung bewusst sein. Europäer zu sein ist ein exklusiver Status, der an rechtliche Rahmenbedingungen

---

<sup>239</sup> Vgl. CVCE, 1950.

<sup>240</sup> Ritschl, 1951. Der Schumanplan. Die neue Ruhrbehörde. Spiegel.de: <https://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/20833254;>, abgerufen am 11.06.2020.

<sup>241</sup> Ebd.

gebunden ist. Europa – ein Club für ausgewählte Mitglieder. Die EU gewinnt ihre Form durch Grenzen, aber auch durch die Beziehungen zu den Nationen, die nicht Europa sind – im Falle Afrikas durch die Beziehung zu einem ganzen Kontinent. Wie Peo Hansen und Stefan Jonsson rekonstruieren, war die Schaffung „Eurafrikas“ eines der drei wichtigsten Elemente des neuen gemeinsamen Marktes. Die meisten Gründer der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) sahen in der Angliederung afrikanischer Gebiete *„ein erneuertes Imperiales Projekt, als untrennbar verbunden mit der Integration Europas und dem Ziel eines größeren Wirtschaftswachstums“*.<sup>242</sup> Durch ein Handelsabkommen, das in die Römischen Verträge mitaufgenommen wurde, umfasste der gemeinsame Markt über 200 Millionen Einwohner und ermöglichte Europa den Zugriff auf die für das Wachstum dringend benötigten Ressourcen.<sup>243</sup> Jonsson und Hansen kommen zu dem Schluss:

„Tatsächlich war die EWG mitnichten ein postkoloniales Projekt, sondern von Anfang an darauf gerichtet, eine effiziente Kolonialherrschaft über den afrikanischen Kontinent zu ermöglichen.“<sup>244</sup>

Spuren imperialistischer Bestrebungen lassen sich auch heute noch finden. So argumentiert etwa Kenny Cupers in „Die Gespenster Eurafrikas“:

„Die Eurozone reicht tief bis in den Regenwald des Amazonas (...). Die offizielle Währung in einem nicht unbedeutenden Teil des Regenwaldes des Amazonas ist heute der Euro. Denn der Amazonaspark von Guayana an der nordöstlichen Küste Südamerikas gehört zum französischen Staatsgebiet.“<sup>245</sup>

Dies ist nur eines der vielen Beispiele, die Cupers nennt, um zu zeigen, wie undeutlich scheinbar offensichtliche Grenzverläufe sein können. Auch Algerien ließe sich als Beispiel für die temporäre Zugehörigkeit zur EWG nennen.<sup>246</sup> Die enge Verwobenheit Europas mit ehemaligen Kolonialstaaten hinterlässt bis heute deutliche Spuren. Und während wirtschaftliche Barrieren zum Wohle des freien Marktes und der Globalisierung fallen, waren die Grenzen Kontinentaleuropas – dank der Europäischen Agentur für die

---

<sup>242</sup> Hansen, P., & Jonsson, S., 2020. *Die Geschichte der europäischen Integration als Entkolonialisierungskompromiss*. Arch+; Europa – Infrastruktur und Externalisierung (Nr. 239), S. 21.

<sup>243</sup> Ebd.

<sup>244</sup> Hansen & Jonsson, 2020, S. 17.

<sup>245</sup> Cupers, K., 2020. *Die Gespenster Eurafrikas*. Arch+; Europa – Infrastrukturen der Externalisierung (Nr. 239), S. 25.

<sup>246</sup> Vgl. Brunkhorst, H. (2014). *Das doppelte Gesicht Europas*. Berlin: Suhrkamp, S. 14.

Grenz- und Küstenwache Frontex – nie besser gesichert als heute.<sup>247</sup> Der Wohlstand Europas beruht zentral auf diesem geteilten Markt, dessen Einflussbereich sich weit über diese Grenzen erstreckt – ein Markt, der Werte wie Freiheit und Gleichheit als Grundbedingung seiner Funktionsweise nennt und doch nicht existieren könnte, wären diese Werte verwirklicht. Es ist ein fundamentaler Widerspruch einer Gemeinschaft, die die negativen Folgen des eigenen wirtschaftlichen Handelns externalisiert. Lessenich spricht von Kants Kategorischem Imperativ, der hier lediglich in einer pervertierten Form gelte:

„Externalisierung bedeutet einen grundlegenden Verstoß gegen die Idee einer verallgemeinerbaren Gesetzmäßigkeit. (...) Das Leben in den Gesellschaften des globalen Nordens beruht genau darauf, dass nicht alle auf ebendiese Weise leben können – und dass die negativen Effekte dieses Lebens den Gesellschaften des globalen Südens auferlegt werden. Externalisierung ist gerade keine gesellschaftliche Lebensweise, von der ihre Protagonisten wollen könnten, dass sie zum allgemeinen Gesetz werde.“<sup>248</sup>

Lessenich macht in seinem Buch auf ein Grundproblem der freien Marktwirtschaft – und, damit verbunden, des Wettbewerbsimperativs – aufmerksam: Wenn einer gewinnt, dann verlieren andere. Und es scheint keineswegs, als seien die Gewinner gleichberechtigt über die Kontinente verteilt. Der Europäische Markt errichtet eine Ordnung, deren Einflussbereich das Staatsgebiet der einzelnen Mitgliedsstaaten bei weitem übersteigt und dort Abhängigkeitsverhältnisse schafft, wo Europa sich politisch in aller Deutlichkeit abgrenzt.

Bis hier lässt sich festhalten: Am Anfang des europäischen Projektes steht die freie Marktwirtschaft, als das Mittel der Wahl, um – für zumindest einen Teil der Bevölkerung – zukünftigen Wohlstand zu erschaffen. Deutlich wird dies bei näherer Betrachtung der Grundlegung der Union und ihrer zentralen Akteure, den sogenannten Gründervätern. Erst kürzlich hat eine um den Autor und Buchpreisträger Robert Menasse entbrannte Diskussion diese ernüchternde Tatsache in Erinnerung gerufen. Zitate, die von Menasse Walter Hallstein, dem ersten Präsidenten der Kommission der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft, zugeschrieben wurden und diesen als Wegbereiter eines

---

<sup>247</sup> Vgl. dazu die Internetseite von Frontex: Frontex, 2021. *Frontex Europa*. Von <https://frontex.europa.eu/de/>, abgerufen am 08.12.2021.

<sup>248</sup> Lessenich, S., 2016. *Neben uns die Sintflut – Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*. Berlin: Carl Hanser Verlag, S. 80.

supranationalen europäischen Staates zeigen, lassen sich an keiner Stelle belegen. Sie stützen lediglich den Mythos Hallstein als antinationalen Vorkämpfer, wie Heinrich August Winkler im *Spiegel* argumentiert.<sup>249</sup>

Eine der wohl prominentesten Figuren in diesem Kontext ist Jean Monnet. Dem Autor des Schumanplans (1950) – dem vom französischen Außenminister Robert Schuman vorgelegten Plan, die deutsche und französische Stahl- und Kohleindustrie einer gemeinsamen Behörde zu unterstellen<sup>250</sup> – wird ein erheblicher und nachhaltiger Einfluss auf die Gestaltung Europas zugeschrieben.<sup>251</sup> Er gilt als „der Architekt Europas“ und ist längst zum personifizierten Symbol der europäischen Einigung geworden.<sup>252</sup> Wenngleich er nie aktiv als Politiker auftrat, habe er den europäischen Gedanken mit einem breiten Netzwerk und Verhandlungsgeschick entscheidend gestützt, so Wessels.<sup>253</sup> Helmut Schmidt, der zugibt, die Probleme Europas erst durch Monnet durchschaut zu haben, bezeichnet Monnet deshalb auch als „Mann ohne Macht“:

„ein Mann, der Ideen und Vorstellungen entwickelte und der sich dann die Leute suchte, die ihrerseits genug Macht und Einfluß hatten, um seine Vorstellungen zu verwirklichen (...).“<sup>254</sup>

Der Name Monnet steht zugleich für eine konkrete Methode, deren politische Nützlichkeit breiten Kontroversen ausgesetzt ist. Wessels nennt acht Kennzeichen dieser, die er aus der Schuman-Erklärung und aus weiteren Beiträgen rekonstruiert. Die Argumentationskette ist kreisförmig angelegt und kann je nach Prädisposition und Zweck von beliebigen Ausgangspunkten her entwickelt werden:

- a) Konkrete Solidarität der Tat;
- b) Begrenzte Übertragung von realen Kompetenzen;
- c) Etappe(n) auf dem Weg zu einer noch wenig ausgeprägten „finalité“;
- d) Ökonomische Instrumente als Mittel der politischen Integration;

---

<sup>249</sup> Vgl. Winkler, H. A., 2017. *Europas falsche Freunde*. Von Spiegel.de: <https://www.spiegel.de/spiegel/heinrich-august-winkler-ueber-robert-menasse-europas-falsche-freunde-a-1174045.html>, abgerufen am 25.06.2022.

<sup>250</sup> Vgl. Bundeszentrale für Politische Bildung, 2021. *Schuman Plan*. Von <https://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/pocket-europa/16943/schuman-plan>, abgerufen 16.01.2022.

<sup>251</sup> Vgl. Wessels, W., 2001. *Jean-Monnet – Mensch und Methode*. Reihe Politikwissenschaft / Political Science Series (74). Institut für Höhere Studien (IHS), Wien, S. 6.

<sup>252</sup> Weisenfeld, 1965. Der Architekt Europas. Erschienen in der Zeit Nr. 19/1965. Zeit.de. Von <https://www.zeit.de/1965/19/der-architekt-europas/seite-2>, abgerufen am 16.09.2022.

<sup>253</sup> Vgl. Wessels, 2001, S. 8.

<sup>254</sup> Schmidt, H., 1999. *Jean Monnet und das Neue Gesicht Europas nach dem Zweiten Weltkrieg*. In A. Hrsg: Wilkens, Jean Monnet und die europäische Integration der Bundesrepublik Deutschland (Band 50). Bonn: Bouvier-Verlag, S. 14.

- e) Koppelprodukt von Politikfeld- und institutioneller Gestaltung;
- f) Im Konsens getroffene Elitenentscheidungen;
- g) Grundentscheidung für die europäische Föderation als Friedensgemeinschaft;
- h) Der französisch-deutsche Kern als Nukleus der Einigungspolitik.

Zusammenfassend lässt sich die Überzeugung, die in Monnets Methode zum Ausdruck kommt, wie folgt formulieren: Gemeinsame wirtschaftliche Projekte und Maßnahmen führen langfristig zu einem institutionellen Zusammenschluss. So sah Monnet in der Montanunion lediglich den ersten Schritt zu einer langfristigen Integration Europas.

„Eine Lösung, die der französischen Industrie die gleiche Ausgangsbasis wie der deutschen einräumte, während man diese von den aus der Niederlage entstandenen Diskriminierungen befreite, würde die ökonomischen und politischen Bedingungen für eine Entente schaffen, die für Europa unerlässlich war. Darüber hinaus könnte sie sogar das Ferment zu einer europäischen Einheit werden.“<sup>255</sup>

Als erster Präsident der Hohen Behörde – dem Vorläufer der Europäischen Kommission – setzte er alle Bemühung daran, die Idee eines gemeinsamen Marktes zu verwirklichen.<sup>256</sup> In einer seiner letzten Reden als Präsident blickte *Monnet* zurück auf das, was bereits geleistet wurde und machte zugleich deutlich, dass man dabei nicht stehen bleiben dürfe.

„Unser Werk ist einer offensichtlichen Begrenzung unterworfen. Kohle und Stahl sind zwei Grundstoffe; sie sind die Vorbedingung für die Entwicklung aller Wirtschaftszweige. Sie üben jedoch nur einen mittelbaren Einfluss auf den Lebensstandard der Einzelnen aus. Um diesen Lebensstandard rascher und unmittelbarer zu heben, ist es notwendig, weiter zu gehen. Es steht außer Zweifel, dass wir erst dann die Vorteile aus dem gemeinsamen Markt voll erhalten werden, wenn diese Begrenzungen nach und nach beseitigt worden sind, und zwar durch eine umfassendere Integration, durch welche die

---

<sup>255</sup> Monnet, J., 1982. *Erinnerungen eines Europäers*. Carl Hanser Verlag, S. 372, 373.

<sup>256</sup> Vgl. Schmidt, 1999, S. 15.

Zusammenlegung des Wirtschaftspotentials erweitert und damit auf einem ausgedehnteren Gebiet eine gemeinsame Wirtschaftspolitik ermöglicht wird.“<sup>257</sup>

Im Anschluss an seine Präsidentschaft verfolgte er dieses Ziel durch die Gründung des *Aktionskomitees für die Vereinigten Staaten von Europa* bis Mitte der siebziger Jahre konsequent weiter. In Willy Brandt fand Monnet einen aufgeschlossenen Mitstreiter bei seiner „Politik der Gleichheit“, die sich den vergleichbaren Wohlstand aller Völker zum Ziel nahm.<sup>258</sup> Das Monnets Bemühungen erfolgreich waren, ist längst eine geschichtliche Tatsache. Bereits in der Präambel des AEUV lässt sich das Einverständnis der unterzeichnenden Nationen nachlesen, die fest entschlossen sind, „durch gemeinsames Handeln den wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt ihrer Staaten zu sichern, indem sie die Europa trennenden Schranken beseitigen“ – das dies die Sprache von Handelsbarrieren ist, wird im folgenden Absatz deutlich – „(...) um eine beständige Wirtschaftsausweitung, einen ausgewogenen Handelsverkehr und einen redlichen Wettbewerb zu gewährleisten“.<sup>259</sup> Wenngleich es immer noch vereinzelt Barrieren gibt, gilt der Europäische Wirtschaftsraum heute als der größte Binnenmarkt der Erde.<sup>260</sup> Ein wesentlicher Integrationsschritt, der an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben darf, ist die gemeinsame Währung – der Euro. Ein unvermeidlicher Höhepunkt, den bereits Monnet anvisierte.<sup>261</sup> Schritt für Schritt sollte aus heterogenen Nationalstaaten eine wirtschaftliche und darauf aufbauend eine politische Gemeinschaft wachsen, „die Nutzung ökonomischer Instrumente zum Hebel politischer Integrationsschritte.“<sup>262</sup>

Europa zeigt sich so als die Verkörperung eines von Monnet und seinen Mitstreitern – den Gründervätern – geschaffenen Dogmas: Wirtschaftliche Kooperation führt zu politischer Integration und damit zu Frieden und Wohlstand. Der freie Markt wurde so zur zentralen Institution in Europa und er sollte den Weg zu einem europäischen Volk ebnen.

---

<sup>257</sup> Vgl. die Rede 10. Mai 1955, in: Piodi, F., 2010. *Von der Schuman-Erklärung zur Gründung der EGKS: die Rolle von Jean Monnet*. Von Schriftenreihe Archiv- Dokumentationszentrum (CARDOC):

[http://www.epgencms.europarl.europa.eu/cmsdata/upload/c14fddb2-b386-41f0-abb-391b9cd3c511/24663-5531\\_DE-CARDOC\\_JOURNALS\\_No6-complet\\_low\\_res.pdf](http://www.epgencms.europarl.europa.eu/cmsdata/upload/c14fddb2-b386-41f0-abb-391b9cd3c511/24663-5531_DE-CARDOC_JOURNALS_No6-complet_low_res.pdf), abgerufen am 11.05.2022.

<sup>258</sup> Vgl. Jean Monnet an Willy Brandt; Schreiben vom 31. Oktober 1969: Max Weber Stiftung, 1969. *Perspectivia.net*. Von [https://perspectivia.net/receive/ploneimport\\_mods\\_00011062](https://perspectivia.net/receive/ploneimport_mods_00011062), abgerufen am 16.09.2022.

<sup>259</sup> Vgl. AEUV, Europa-Recht, 2020, S. 47.

<sup>260</sup> Vgl. Bundesregierung, 2022. *Europäischer Wirtschaftsraum*. bundesregierung.de. Von <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/europaeischer-wirtschaftsraum-ewr--616360>, abgerufen am 02.08.2022.

<sup>261</sup> Vgl. Schmidt, 1999, S. 16.

<sup>262</sup> Vgl. Wessels, 2001, S. 12.

### 3.4 Das Dogma

Konkret Anfangen schafft gemeinsame Interessen. Mit diesem Gedanken beginnt die Schuman-Erklärung.<sup>263</sup> Die Idee dahinter ist folgende: Werden die Interessen verschiedener Akteure in einer übergreifenden Institution gebündelt und wird dadurch ein tatsächlicher Nutzen für die beteiligten Akteure geschaffen, so treten zwei Wirkungen ein. Zunächst wird die geschaffene Institution dadurch gefestigt und gewinnt Stabilität. Es findet ein „Loyalitätstransfer zugunsten der funktional spezialisierten und institutionell organisierten Integrationsbereiche“<sup>264</sup> statt. Zudem stellt sich ein Übertragungseffekt – auch „spill over“<sup>265</sup> genannt – ein und benachbarte Interessenregionen folgen diesem Vorbild. Best-Practice-Beispiele, so die Annahme, inspirieren die Nachahmung; eine Überlegung, die bereits weiter oben mit Kuhn und Brown bestätigt wurde und der normativen Kraft von Musterbeispielen geschuldet scheint.

„Was ‚klein‘ anfängt, wird einer internen, endogenen Logik folgend zu einem noch nicht eindeutig festlegbaren Ziel vorstoßen.“<sup>266</sup>

Dieser Gedanke findet sich nicht nur in der Monnet-Methode wieder, sondern auch bei Walter Hallstein, der – häufig im Schatten von Monnet – Europa bei seiner Gründung ebenso entscheidend mitgestaltete. Hallstein spricht von einer Sachlogik, die auf der Annahme beruht, dass der innere Zusammenhang von Einzelmaßnahmen notwendig eine anhaltende Integrationsdynamik entfalte.<sup>267</sup> Politische Integration entstehe auf diesem Weg als Nebenprodukt der wirtschaftlichen Integration.<sup>268</sup> Beide Methoden finden im politischen Neofunktionalismus bis zu einem gewissen Grad ihre theoretische Ausformulierung, die sich in einer leicht abgeänderten Version der Aussage „form follows function“, hier nämlich „interest follows function“, prominent bündeln lässt.<sup>269</sup> Ein weiteres bedeutendes Merkmal der Monnet-Methode und des Neofunktionalismus ist die „Vieldeutigkeit des Endstadiums“<sup>270</sup>, was soviel heißt wie: Das Ende des Integrationsprozesses ist nicht planbar und im Prinzip ergebnisoffen. Andernfalls würde

---

<sup>263</sup> Vgl. CVCE, 1950.

<sup>264</sup> Grimm, A., & Jakobeit, C., 2009. *Politische Theorien der Europäischen Integration*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 100.

<sup>265</sup> Vgl. Haas, E. B., 1958. *The Uniting of Europe*. Stanford University Press, S. 298.

<sup>266</sup> Wessels, 2001, S. 11.

<sup>267</sup> Piela, I., 2012. *Walter Hallstein – Jurist und gestaltender Europapolitiker der ersten Stunde*. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, S. 67, 68.

<sup>268</sup> Vgl. Grimm, A., & Jakobeit, C., 2009, S. 100.

<sup>269</sup> Vgl. Grimm, A., & Jakobeit, C., 2009, S. 99-105.

<sup>270</sup> Wessels, 2001; S. 11.



der Selbstorganisationsmechanismus des Systems zerstört werden. Im Vordergrund des Ansatzes steht – im Gegensatz zu einem zu erreichenden Zustand – ein dynamischer Prozess, der Schritt für Schritt zum Ergebnis hinführt.<sup>271</sup> Dass Monnet den Weg zur Europäischen Integration mit ökonomischen Instrumenten plante, ist – unter Berücksichtigung seiner langjährigen Tätigkeit als erfolgreicher Cognac-Händler und seiner Aktivitäten in beiden Weltkriegen, wie Troitiño zeigt – nicht weiter verwunderlich. Jean Monnet, so Troitiño, sei tief mit der Idee einer liberalen Ökonomie verbunden.<sup>272</sup>

„His believe in the market force with the capacity to auto-regulate, resolve its problems and remove obstacles, is the key in Monnet’s idea of developing the integration via economic fields. The indication of Monnet could be translated as the market reaching some level of integration that would need a common political framework to regulate the basis of its functional capacity, leading inevitably to certain political integration.“<sup>273</sup>

Wessels stimmt zu und betont, dass die wirtschaftliche Integration keinesfalls lediglich als Vehikel oder untergeordnet verstanden werden dürfe. Eher lasse sich ein pseudo-marxistisches Denken erkennen, welches in neofunktionalistischen Ansätzen seinen Ausdruck finde.<sup>274</sup>

Was auffällt an der Methode und, damit verbunden, am gesamten Prozess der Gestaltung der ersten Europäischen Institutionen unter Federführung Monnets, ist, dass Bürger und Parlamente außen vor blieben. Wie Kevin Featherstone in einer ausführlichen Studie zeigt, ist der Vorwurf mangelnder demokratischer Legitimität deshalb durchaus begründet.<sup>275</sup> Monnet habe den Europäischen Integrationsprozess als technokratisches und elitäres Gebilde entworfen und begonnen: „[I]t seemed technocrats had to build Europe first, before the politicians and the people could get their hands on it.“<sup>276</sup>

Zu beobachten seien die Folgen in der demokratisch kaum legitimierten Europäischen Kommission, der direkten Nachfolgeinstitution der Hohen Behörde, bis heute.<sup>277</sup>

---

<sup>271</sup> Vgl. Grimm, A., & Jakob, C., 2009, S. 99.

<sup>272</sup> Vgl. Troitiño, D. R., 2017. *Jean Monnet before the first European Community: A Historical Perspective and Critic*. *Trames Journal of the Humanities and Social Sciences* 21(3), S. 198.

<sup>273</sup> Troitiño, D. R., 2017, S. 211.

<sup>274</sup> Vgl. Wessels, 2001, S. 12.

<sup>275</sup> Vgl. Featherstone, K., 1994. *Jean Monnet and the 'Democratic Deficit' in the European Union*. *Journal of Common Market Studies* Volume 32, No. 2.

<sup>276</sup> Vgl. Featherstone, 1994. S. 150, 160.

<sup>277</sup> Vgl. Featherstone, 1994. S. 151, 159.

„By almost any measure, the Commission fails the test of democratic legitimacy. Whilst it has a high profile, public opinion often seems not to understand its role nor to accept a primary leadership role for it.“<sup>278</sup>

Berücksichtige man den enormen Einfluss der Kommission, etwa bei der Entwicklung des Binnenmarktes während der achtziger Jahre, dann entfalte das demokratische Defizit über die Jahre eine erhebliche Tragweite.<sup>279</sup> Europa zeige sich dann keineswegs als demokratisches Friedensprojekt, sondern vielmehr als das Ergebnis von Elitenentscheidungen, bestimmt durch wirtschaftliche Interessen. Auch Wessels sieht in der mangelnden Bürgernähe der im „Konsens getroffenen Elitenbeschlüsse“ einen der gegenwärtig nachhaltigsten Kritikpunkte.<sup>280</sup> Es lässt sich feststellen, dass der Einfluss der Methode Monnets – und damit auch des Dogmas der freien Marktwirtschaft, auf dem diese Methode fußt – keinesfalls unterschätzt werden darf. Viele der in den fünfziger Jahren gestellten Weichen entfalten bis heute ihre Wirkung. So kann Europa immer noch als eines der interessantesten Beispiele für die Entwicklung des Neoliberalismus betrachtet werden.<sup>281</sup>

Monnet und seine Verbündeten schufen eine supranationale Institution, die durch Lenkung und Stabilisierung der Wirtschaft den Wohlstand aller befördern und langfristig auch politisch für Einheit sorgen sollte.

„Der europäische Föderalismus versprach sich die Überwindung des Nationalstaats von der Schwächung seiner Planungsfähigkeit durch politisch inszenierte wirtschaftliche Integration, wobei er davon ausging, daß am Ende wegen der inhärenten Interventionsbedürftigkeit der Wirtschaft nur der Ersatz des nationalen Planungsstaates durch einen supranationalen stehen konnte.“<sup>282</sup>

Ein Ende fanden die politisch-ökonomischen Planungsvorstellungen Monnets jedoch bereits bei Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft. So hat 1957 eine „ordoliberal eingestimmte deutsche Delegation (...) eine wettbewerbsorientierte und planungsfeindliche Wirtschaftsverfassung gegen den heftigen Widerstand Frankreichs als Leitverfassung der neuen Gemeinschaft durchgesetzt.“<sup>283</sup> Das Ende der

---

<sup>278</sup> Featherstone, 1994. S. 162.

<sup>279</sup> Featherstone, 1994. S. 164.

<sup>280</sup> Vgl. Wessels, 2001, S. 12.

<sup>281</sup> Vgl. Biebricher, T. (2021). *Die politische Theorie des Neoliberalismus*. Berlin: Suhrkamp Verlag, S. 233.

<sup>282</sup> Streeck, W., 1999. *Korporatismus in Deutschland – Zwischen Nationalstaat und Europäischer Union*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, S. 47.

<sup>283</sup> Brunkhorst, 2014, S. 63.

Planungsvorstellungen ist jedoch keineswegs das Ende der Methode Monnets gewesen. Wie Wessels sieht auch Brunkhorst in der technokratischen Methode die bis heute leitende Methode – lediglich „umgepolt“ auf die rechtliche Institutionalisierung der Marktfreiheit.<sup>284</sup> In der damals implementierten ordoliberalen *Wirtschaftsverfassung* erkennt Brunkhorst die bis heute bestimmende Verfassung Europas. Im Kern enthalte diese drei bestimmende Ideen: Wirtschaftliche Entscheidungen sollen durch Märkte und das private Kapital getroffen werden, kapitalistische Monopolbildung gefährdet die Freiheit der Marktteilnehmer und das Recht muss den Markt schützen, es fungiert als „Immunsystem der Marktwirtschaft“.<sup>285</sup> Wolfgang Streeck verortet den großen Wandel in den siebziger Jahren. In Europa trübte sich damals der wirtschaftliche Aufschwung spürbar. Inflation, Staatsverschuldung, Marktverschuldung, strukturelle Arbeitslosigkeit, sinkendes Wachstum, wachsende Ungleichheit – dies sind nur einige der Erkennungszeichen der Krise, die Streeck beschreibt.<sup>286</sup> Die Folge war der Verlust des Vertrauens in den keynesianisch Kapitalismus und damit auch in den Kapitalismus als Institution. Der Vorwurf: Die gesellschaftlichen Aufgaben, darunter Vollbeschäftigung, soziale Sicherheit, Autonomie in der Arbeit, Freizeit, das Ende materieller Armut und zyklischer Wirtschaftskrisen, konnten nicht länger durch die bestehenden Institutionen erfüllt werden.<sup>287</sup> Diesen Wandel beschreibt Streeck als

„Transformation des keynesianischen politisch-ökonomischen Institutionensystems der Gründungsphase des Nachkriegskapitalismus in ein neohayekianisches Wirtschaftsregime.“<sup>288</sup>

Diese „neoliberale Revolution“ fasst Streeck als Reaktion auf die Krise der siebziger Jahre auf, „als Restauration der Ökonomie als gesellschaftlicher Zwangsgewalt, freilich nicht für alle, sondern nur für die allermeisten, bei gleichzeitiger Befreiung der sehr wenigen von politischer Kontrolle“.<sup>289</sup> Die vermeidlich neutralen Märkte begannen die Herrschaft über die in Verruf geratene Willkür Einzelner zu gewinnen.<sup>290</sup> Selbstregulierende Märkte sollten die Krise lösen und den Kapitalismus heilen – eine Entwicklung, die, wie Wendy Brown argumentiert, durch das Aufkommen des Finanzkapitalismus seit Ende des Kalten Krieges enorm an Fahrt gewonnen hatte. Und

---

<sup>284</sup> Vgl. Brunkhorst, 2014, S. 64.

<sup>285</sup> Vgl. Brunkhorst, 2014, S. 65-68.

<sup>286</sup> Vgl. Streeck, W., 2018. *Gekaufte Zeit*. Berlin: Suhrkamp, S. 13 und 65.

<sup>287</sup> Vgl. Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 15.

<sup>288</sup> Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 69.

<sup>289</sup> Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 17. Vgl. auch S. 93.

<sup>290</sup> Vgl. Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 27.

das mit der fatalen Konsequenz, dass die Demokratie von einer neoliberalen Logik zunehmend ausgehöhlt wurde.<sup>291</sup> Neoliberalismus steht allgemein für Deregulierung, Reduktion des Sozialstaates, Privatisierung und für eine zunehmende Dominanz des Finanzkapitals.<sup>292</sup> Seine Kritiker wenden sich in der Regel gegen die „zunehmende Ungleichheit“, die „unmoralische Kommerzialisierung“ von Dingen und Tätigkeiten, die „zunehmende Verquickung des Unternehmens- und Finanzkapitals mit dem Staat“ oder die „ökonomische Verwüstung“, d. h. die Schäden, die der entfesselte Finanzmarkt in Krisen anrichtet.<sup>293</sup> All dies sind Aspekte, die zurecht kritisiert und beleuchtet werden können. Brown konzentriert sich in seinem Buch allerdings auf einen Aspekt, der in Relation zu dieser Arbeit eher von Interesse ist. Sie beschreibt den Neoliberalismus im Anschluss an Foucault, als Form einer ökonomischen Logik, eine

„Ordnung normativer Vernunft, die, wenn sie an Einfluß gewinnt, die Form einer Regierungsrationalität annimmt und eine bestimmte Formulierung ökonomischer Werte, Praktiken und Metriken auf jede Dimension des menschlichen Lebens ausdehnt“.<sup>294</sup>

Der Markt und dessen Logik dringt in alle Lebensbereiche und Tätigkeiten ein und beschränkt sich nicht länger auf die Wirtschaft. Politik, Bildung, Erziehung und die individuelle Lebensgestaltung sind nur einige Beispiele dafür. Europa und seine Staaten sind in eine fundamentale Legitimationskrise geraten, die ihren Ausdruck in der anhaltenden Spannung zwischen dem neoliberalen Kapitalismus und der Demokratie findet. Streeck nennt drei wesentliche Akteure, die die kapitalistische Gesellschaft prägen: den Staat, das Kapital (bzw. die Profitabhängigen) und die Lohnabhängigen.<sup>295</sup>

„Erwartungen, denen gegenüber das politisch-ökonomische System sich legitimieren muss, bestehen dabei nicht nur auf Seiten der Bevölkerung, sondern auch bei dem nun nicht mehr als Apparat, sondern als Akteur in Erscheinung tretenden Kapital, genauer: bei seinen profitabhängigen Eigentümern und Verwaltern.“<sup>296</sup>

---

<sup>291</sup> Vgl. Brown, 2018 [2015], S. 7-12.

<sup>292</sup> Vgl. Crouch, C., 2011. *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus* [engl. *The Strange Non-Death of Neoliberalism*; übersetzt von Frank Jakubzik]. Berlin: Suhrkamp Verlag, S. 34 ff.

<sup>293</sup> Vgl. Brown, 2018 [2015], S. 29-31.

<sup>294</sup> Brown, 2018 [2015], S. 32.

<sup>295</sup> Vgl. Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 68, 88.

<sup>296</sup> Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 89.

Das Kapital erscheint damit in den Händen einer handelnden Anspruchsgruppe, die zunehmend die Geschicke der Gesellschaft lenkt. Den Ursprung der kapitalistischen Krisen verortet Streeck – nicht, wie in der Kritischen Theorie üblich, in einem veränderten Anspruchsverhalten der Bevölkerung – in einem Vertrauensverlust auf Seiten des Kapitals.<sup>297</sup> Der vom Fremdkapital abhängige moderne Staat – nicht zuletzt auch die Milliardeninvestitionen, die von der Europäischen Union während der Coronakrise verabschiedet wurden, werden am Kapitalmarkt finanziert – buhlt um positive Ratings auf den internationalen Finanzmärkten.

„Niedriges Wachstum und Arbeitslosigkeit sind Folgen von ‚Investitionsstreiks‘ derer, die über das Kapital verfügen, durch dessen Einsatz sie behoben werden könnten, aber nicht behoben werden, solange es den Kapitaleignern an Vertrauen mangelt. Das Kapital der Gesellschaft ist im Kapitalismus Privateigentum, das seine privaten Eigentümer verwenden oder nicht verwenden können, im Prinzip wie es ihnen beliebt.“<sup>298</sup>

Werden die Erwartungen der Kapitalbesitzer nicht bedient, überträgt sich die Krise auf die Lohnabhängigen, die wiederum das Versprechen des Kapitalismus nicht länger erfüllt vorfinden. Der moderne Staat wird durch die Institution der ökonomischen Logik und damit verbunden deren Methoden wie ein Unternehmen gemanagt. Wirtschaftliches Wachstum, Wettbewerbsfähigkeit, Schuldenausfälle und andere ökonomische Zwänge werden zum alleinigen Zweck bzw. zum regulativen Prinzip politischer Gebilde wie der Europäischen Union.<sup>299</sup> Der Markt wird zum grundsätzlichen „Mittel zur Lösung von Problemen und zur Erreichung zivilisatorischer Ziele“<sup>300</sup>, wie es etwa auch Colin Crouch treffend beschreibt.

Streeck skizziert die Institution des neoliberalen Kapitalismus in Form einer Wirtschaftsverfassung, die die gegenseitigen Erwartungen von Profit- und Lohnabhängigen festlegt.<sup>301</sup> Die politische Legitimation dieser Verfassung wurde seit den siebziger Jahren sukzessive durch die zunehmende Expansion der Märkte nach innen und außen ausgehöhlt.<sup>302</sup> Für Streeck hat sich Europa durch die Privatisierung nahezu aller Bereiche, durch die Liberalisierung der Finanzmärkte und durch eine anhaltende

---

<sup>297</sup> Vgl. Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 99.

<sup>298</sup> Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 92.

<sup>299</sup> Vgl. Brown, 2018 [2015], S. 43.

<sup>300</sup> Crouch, 2011, S. 27.

<sup>301</sup> Vgl. Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 93.

<sup>302</sup> Vgl. Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 97.

Verschuldung abhängig gemacht – und das auf Kosten der demokratischen Einflussnahme.<sup>303</sup> Auch Crouch betont die selbstverschuldete Abhängigkeit von Regierungen, die erhebliche Einschnitte in Sozialsystemen in Kauf nehmen, nur um an den internationalen Finanzmärkten Bedenken bezüglich der Staatsverschuldung zu vermeiden.<sup>304</sup> Dies ist ein Verhältnis, das unweigerlich an Kants selbstverschuldete Unmündigkeit denken lässt.<sup>305</sup> Streeck spricht von „gekaufter Zeit“ und meint damit das Scheitern der neoliberalen Wirtschaftsverfassung, das durch die Aufnahme von Schulden – die den für die westliche Volkswirtschaft lebensnotwendigen „Konsumerismus“ zwischenfinanzieren – lediglich aufgeschoben wird.<sup>306</sup>

„Die Utopie des gegenwärtigen Krisenmanagements ist denn auch die mit politischen Mitteln betriebene Vollendung der schon weit vorangekommenen Entpolitisierung der politischen Ökonomie, zementiert in reorganisierten Nationalstaaten unter der Kontrolle internationaler, gegen demokratische Beteiligung isolierter Regierungs- und Finanzdiplomatie, mit einer Bevölkerung, die in den langen Jahren hegemonialer Umerziehung gelernt haben müsste, die Verteilungsergebnisse sich selbst überlassener Märkte für gerecht oder doch für alternativlos zu halten.“<sup>307</sup>

Für Streeck findet der Erfolg der neoliberalen Revolution ihren deutlichsten Ausdruck in dem kontinuierlichen Anstieg der Ungleichheit der Einkommen und Vermögen.<sup>308</sup> Unter Berücksichtigung des umgekehrt proportionalen Zusammenhangs zwischen Einkommen und Wahlbeteiligung<sup>309</sup> lässt sich nach Streeck folgender Schluss ziehen: „Die politische Resignation der Unterschichten schützt den Kapitalismus vor der Demokratie und stabilisiert die neoliberale Wende, auf die sie zurückgeht“<sup>310</sup> – ein gutes Beispiel dafür, wie sich Institutionen stabilisieren und ihren eigenen Ursprung verschleiern.

Der Kapitalismus muss sich in einem bestimmten Verhältnis zur politischen Gewalt instituieren. Dabei ist der Neoliberalismus als Spielform des Kapitalismus per se unvereinbar mit politischer Einflussnahme. Denn diese gefährdet das freie Spiel der

---

<sup>303</sup> Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 116.

<sup>304</sup> Vgl. Crouch, 2011, S. 169.

<sup>305</sup> Vgl. Kant, I. 1999 [1784]. *Was ist Aufklärung?* Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 20.

<sup>306</sup> Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 120.

<sup>307</sup> Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 120.

<sup>308</sup> Vgl. Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 126.

<sup>309</sup> Vgl. Schäfer, A., 2015. *Der Verlust politischer Gleichheit: Warum die sinkende Wahlbeteiligung der Demokratie schadet*. Frankfurt a. M.: Schriften aus dem Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung Köln, No. 81, Campus Verlag, S. 85.

<sup>310</sup> Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 132.

Kräfte im unabhängigen Wettbewerb und damit die optimale Verteilung der verfügbaren Güter. Diese Begründung der Unvereinbarkeit wird im Folgenden noch verdeutlicht. Das kapitalistische System der Nachkriegszeit, das sich mit einer demokratischen Politik zugunsten der lohnabhängigen Mehrheit der Gesellschaft und der Verwirklichung kollektiver Ziele verband und konsequent in das Funktionieren der Marktwirtschaft intervenierte, ist deshalb als Besonderheit zu betrachten.<sup>311</sup> Aus dieser Verbindung ergeben sich für Streeck zwei unterschiedliche Verteilungsprinzipien: die Marktgerechtigkeit und die soziale Gerechtigkeit.<sup>312</sup> Während erstere die Verteilung anhand der Bewertung der erbrachten Leistungen durch den Markt regelt, orientiert sich die soziale Gerechtigkeit an kulturellen Normen.

„Sie folgt kollektiven Vorstellungen von Fairness, Billigkeit und Reziprozität, konzidiert Ansprüche auf ein Mindestniveau der Lebenshaltung unabhängig von wirtschaftlicher Leistung und Leistungsfähigkeit und kennt Bürger- und Menschenrechte, etwa auf Gesundheit, soziale Sicherheit, Teilhabe am Leben der Gemeinschaft, Beschäftigungsschutz, gewerkschaftliche Organisation (...).“<sup>313</sup>

Wie Streeck argumentiert, schließt die neoliberale Theorie – Streeck nennt Hayek als prominentesten Vertreter – soziale Gerechtigkeit als unbrauchbar aus, um Irritationen der Marktgerechtigkeit zu verhindern. Das führt dazu, dass die Gesellschaft im Grenzfall Marktgerechtigkeit als soziale Gerechtigkeit akzeptiert.<sup>314</sup> Sie beruht letztlich auch auf normativen Grundsätzen, allerdings bestimmt durch die „Eigner und Verwalter von Kapital“.<sup>315</sup> Diese Grundsätze werden jedoch als das Ergebnis einer objektiv-funktionalen Verteilung durch einen unabhängigen Marktmechanismus gedeutet. Streeck skizziert die vollzogene hayekianische Liberalisierung als „Immunisierung des Kapitalismus gegen massendemokratische Interventionen“<sup>316</sup> durch die Reform bestimmter politischer Institutionen, etwa der Schaffung unabhängiger Zentralbanken und einer von Wahlergebnissen unabhängigen Fiskalpolitik.<sup>317</sup> Der Markt erscheint unter diesen Bedingungen zunehmend als Naturzustand „und als Schicksal, hinter dem sich

---

<sup>311</sup> Vgl. Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 133.

<sup>312</sup> Ebd.

<sup>313</sup> Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 134.

<sup>314</sup> Vgl. Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 134, 135.

<sup>315</sup> Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 137.

<sup>316</sup> Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 138.

<sup>317</sup> Ebd.

womöglich ein nur Experten zugänglicher höherer Sinn verbirgt“.<sup>318</sup> Er wird zum Dogma. Die zunehmende Entdemokratisierung wird dabei begünstigt durch die von nationaler Souveränität abgebundene internationale Fiskalpolitik und durch den Schutz der Märkte vor – durch soziale Gerechtigkeit motivierten – korrigierenden Eingriffen.

Eine supranationale Integration, die lediglich als liberal-ökonomische Regierungsrationalität funktioniert, entbindet damit das klassische Volk von der Möglichkeit der demokratischen Einflussnahme. Europa zeigt sich so bestimmt durch die mächtige Koalition der Profitabhängigen – denn letztlich ging es bei der Bündelung der gemeinsamen Interessen um diesen dominierenden Aspekt: Mehrung des Wohlstands. Die Legitimation dieser Wirtschaftsverfassung ist erst dann bedroht, wenn das damit verbundene Versprechen nicht länger Erfüllung findet. Die Staatsschuldenkrise in Griechenland hat dies in aller Deutlichkeit gezeigt. Wer in dieser rationalen Logik scheitert – und das Verlieren gehört notwendig zum Wettbewerb dazu –, dem bleibt nur noch die verzweifelte Wut.

Die vorsichtige Annäherung an Europa über dessen symbolische Erscheinungsweisen, funktionale Mechanismen und über die Geschichte des Ursprungs der Europäischen Union lässt eine deutliche Tendenz erkennen. Europa verkauft sich oberflächlich als Erfolgsgeschichte, sollte ein vereinigtes Europa doch den Frieden zwischen den Völkern sichern. Was sich in dem zentralen Gründungsgedanken Monets offenbart, ist die Idee, dass wirtschaftliche Kooperation auch langfristig zu einem politischen Bündnis führen muss. Unabhängig davon, dass sich diese Idee auf keine belastbare Theorie stützen konnte und noch nicht kann – im Gegenteil dürfte sie durch die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte eher als widerlegt betrachtet werden – wurde das, was die Grundlage dieser Integration werden sollte, zu keinem Zeitpunkt kritisch hinterfragt. Ökonomische Verschmelzung bedeutete nicht weniger als die Institution einer säkularen Glaubensüberzeugung auf supranationaler Ebene, eines Dogmas. Der bedingungslose Glaube an die Marktwirtschaft als Heilsbringer wurde zum Fundament eines politischen Integrationsprozesses erklärt – zunächst noch durch den Nachkriegs-Keynesianismus gezähmt, spätestens aber ab den siebziger Jahren in seiner Höchstform.

Wie Polanyi eindrucksvoll argumentiert, wurde die zunehmende Liberalisierung der Märkte, bis hin zu einem europäischen Binnenmarkt, begleitet von einer zunehmenden Bürokratisierung.<sup>319</sup> Ein freier Markt muss entsprechend verwaltet werden. Wie Streeck

---

<sup>318</sup> Vgl. Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 139.

<sup>319</sup> Vgl. Polanyi, K., 2019 [1944]. *The Great Transformation*. Wien: Suhrkamp, S. 194.



zeigt, gerieten zunächst die Nationalstaaten und zuletzt auch das supranationale Konstrukt EU immer stärker in die Abhängigkeit der internationalen Finanzmärkte – und damit in die Hände anonymer Eigner des Kapitals. Die Folge: ein zunehmender Demokratieverlust, wobei vermutlich eher von versäumten Partizipationsmöglichkeiten gesprochen werden muss, wenn die Geschichte der EU berücksichtigt werden soll. Wie gezeigt wurde, war die EU bereits lange vor den ersten Versuchen der Demokratisierung lediglich das Produkt eines eher elitären Zirkels Auserwählter.

Spätestens seit Einführung des Euros und damit dem Verlust eines zentralen ökonomischen Mechanismus des klassischen Nationalstaats – dem Abwerten der eigenen Währung<sup>320</sup> – taumelt Europa von Krise zu Krise. Fast scheint es darin seine Rolle gefunden zu haben, wieder und wieder auf gesellschaftliche Krisen zu reagieren und sich so als Retter zu präsentieren – wenn es denn gelingt. Die Mechanismen, die es dabei zur Bewältigung der Herausforderungen einsetzt, unterscheiden sich jedoch nicht erwähnenswert von den tradierten ökonomischen Hebeln: Milliardeninvestitionen, um das System am Laufen zu halten (oder um die Zeit zu verlängern, wie Streeck sagen würde) und das Vermeiden von Eingriffen, die das freie Funktionieren des Marktes gefährden könnten. Die Europäische Union ist ein gigantischer Binnenmarkt. Mit ihr wurden wirtschaftsliberale Prinzipien zum grundlegenden Organisationsprinzip unserer Gesellschaft erklärt und auf scheinbar unbestimmte Dauer instituiert. Diese grundlegenden Prinzipien sind die Imaginären Institutionen, die Europa tragen – von denen aus Europa Wirklichkeit wird. So zeigt sich Europa lediglich als Hülle oder Symbol einer tieferliegenden Schöpfung, die bis in den heutigen Tag unseren Glauben und unser tägliches Handeln fundamental bestimmt: Europa, also ein bestimmtes Paradigma – eine Antwort unter vielen möglichen. Die grundlegenden Ordnungsprinzipien kommen am deutlichsten bei einem der wohl prominentesten Vertreter des Liberalismus zum Ausdruck: Friedrich August von Hayek. Im Folgenden soll deshalb das Imaginäre Fundament der EU mit Hilfe der Theorie Hayeks rekonstruiert werden. Zunächst erfolgt jedoch ein kurzer Exkurs, der das Gesagte beispielhaft stützen soll.

---

<sup>320</sup> Vgl. Streeck, *Gekaufte Zeit*, 2018, S. 288 ff.

### 3.4.1 Die offene Methode der Koordinierung

Ein gutes Beispiel für den Einfluss liberaler Überlegungen auf die Europäische Union ist die sogenannte „Offene Methode der Koordinierung“ (OMK). Als Element der Lissabon-Strategie im Jahr 2000 eingeführt, soll damit der Rahmen für eine bessere Zusammenarbeit zwischen den Mitgliedsstaaten geschaffen werden.<sup>321</sup> Die Methode stützt sich im Wesentlichen auf die Idee des Wettbewerbs. Zunächst werden gemeinsame Ziele festgelegt, etwa in den Bereichen Beschäftigung, Sozialschutz, Jugend oder Weiterbildung. Danach geht es an die Festlegung gemeinsamer Bewertungskriterien für die Zielerreichung. Die Idee dahinter ist, dass die Mitgliedsstaaten im offenen Wettbewerb verschiedener Verfahren die erfolgreichsten identifizieren und diese als „Best Practice“, also als vorbildhaft für die anderen, kennzeichnen. Die Methode soll insbesondere dort Anwendung finden, wo die EU-Institutionen nicht über ausreichend Gewalt verfügen, verbindliche und einheitliche Regeln zu erlassen.<sup>322</sup> Durch diese Methode wird die Zuständigkeit der EU ohne legitimes Mandat auf weitere Bereiche ausgedehnt.<sup>323</sup> Damit verbunden wird zugleich die ökonomische Logik auf Bereiche angewandt, die wesentlich in öffentlichem Interesse stehen – dem Wettbewerb wird zugetraut, die besten Antworten finden zu können. Wendy Brown spricht von einer „schleichenden Revolution“ und beschreibt Leistungsvergleiche und Erfolgsmethoden als „normative Mittel“ einer „neoliberalen Governance.“<sup>324</sup> Erfolgsmethoden transportieren Werte und Zwecke, die einen transformativen Einfluss auf bestehende Institutionen haben können.

„Der Wettbewerb, den die liberale Vernunft als das wesentliche, aber konstruierte Prinzip der Märkte ausgibt, wird durch Erfolgsmethoden überall dort eingeführt, wo sie importiert werden. (...) Öffentliche, bildungsbezogene, künstlerische, staatsbürgerliche und andere Arten menschlicher Bestrebungen werden durch die Zirkulation von Erfolgsmethoden durch den privaten und öffentlichen Sektor in ein vermarktlichtes Medium aufgelöst.“<sup>325</sup>

---

<sup>321</sup> Vgl. Eurostat, 2022. *Eurostat Statistics Explained*. Von [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Glossary:Open\\_method\\_of\\_coordination\\_\(OMC\)/de](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Glossary:Open_method_of_coordination_(OMC)/de), abgerufen am 11.05.2022.

<sup>322</sup> Vgl. Möller, A., 2022. *Offene Methode der Koordinierung*. Von Bundeszentrale für Politische Bildung. <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/das-europalexikon/177166/offene-methode-der-koordinierung-omk/>, abgerufen am 11.05.2022.

<sup>323</sup> Vgl. Bauer, M., & Knöll, R., 2003. *Die Methode der offenen Koordinierung. Zukunft europäischer Politikgestaltung oder schleichende Zentralisierung?* Aus Politik und Zeitgeschichte, H. 01-02, S. 34-39.

<sup>324</sup> Vgl. Brown, 2018 [2015], S. 160.

<sup>325</sup> Brown, 2018 [2015], S. 164.

Die OMK zeigt sich damit selbst als Paradigma einer Institution, die sich eine lediglich funktional anmutende Gestalt gibt, zugleich jedoch wesentlich von Imaginären Bedeutungen getragen wird. Wie einflussreich diese Methode im Zweifel sein kein, haben die Finanzkrise 2008 und der als Reaktion darauf verabschiedete *Euro Plus Pact* im Jahr 2011 gezeigt.

„The Euro Plus Pact (...) aims to ensure stronger economic policy coordination, to increase competitiveness and to establish a system of monitoring by the European Commission of a number of variables in order to detect financial imbalances in individual EU countries.“<sup>326</sup>

Faktoren wie Steuern, Einkommen und Renteneintrittsalter etwa – Dinge, die sich bis dahin weitestgehend der europäischen Einflussphäre entzogen – wurden durch diesen Pakt, vermittelt durch die offene Methode der Koordinierung, einer wettbewerblichen Logik ausgeliefert; all dies mit der Rechtfertigung, den Wettbewerb in der Union weiter zu stärken.<sup>327</sup>

---

<sup>326</sup> Scheinert, C., 2022. *Communautarisation of the euro plus pact on competitiveness*. Von <https://www.europarl.europa.eu/legislative-train/carriage/communautarisation-of-the-euro-plus-pact-on-competitiveness/report>, abgerufen am 16.09.2022.

<sup>327</sup> Europäischer Rat, 2011. *Sitzungsprotokoll vom 20.04.2011*. Webseite des Europäischen Rates. Von [https://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms\\_data/docs/pressdata/en/ec/120296.pdf](https://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/en/ec/120296.pdf), abgerufen am 16.09.2022.

## 4. Kapitalistische Evolution und Ordnungsbildung

Friedrich August von Hayek wird oft als Vater des Neoliberalismus bezeichnet. Dabei herrscht keine klare Einigkeit, ob Hayek nun den Ordoliberalen, den Neoliberalen oder dem klassischen Liberalismus zuzuordnen ist. Diese Frage ist für die vorliegende Argumentation unerheblich; das Problem ihrer Beantwortung hängt stark mit der Schwierigkeit zusammen, den Begriffen Liberalismus oder Neoliberalismus eine einheitliche Bedeutung zu geben bzw. unter den verschiedenen Vertretern auch nur eine klare Position zu bestimmen.<sup>328</sup> Wie Thomas Biebricher erläutert, ist der Begriff Neoliberalismus zwar längst zu einem Kampfbegriff reduziert worden, doch gibt es genügend Gründe, diesen zur Kennzeichnung einer bestimmten Theorie zu verwenden.<sup>329</sup> An dieser Stelle soll keine kritische Begriffsanalyse stattfinden, sondern vielmehr soll die Theorie Hayeks als stellvertretend für eine bestimmte Denkweise herausgegriffen werden.<sup>330</sup> Gezeigt werden soll damit, dass die ökonomischen Prinzipien, die in dieser Arbeit als Grundlage der Europäischen Union verstanden werden, Teil einer umfassenderen Utopie sind, als auf den ersten Blick angenommen werden könnte.<sup>331</sup> Hayek entwickelte im Verlauf seines Lebens eine Theorie, die vorgibt, die Funktion der Gesellschaft und die Bedingungen von gesellschaftlichem Fortschritt zu klären. Er beruft sich dabei auf eine Traditionslinie prominenter Vertreter der schottischen Moralphilosophie, darunter David Hume (1711-1776) und Adam Ferguson (1723-1816). Es scheint naheliegend, Charles Darwin (1809-1882) als Impulsgeber des deutlich ausgeprägten evolutionären Denkens zu deuten. Hayek jedoch distanziert sich von diesem Einfluss. Die Wurzeln der von ihm entworfenen kulturellen Evolutionstheorie liegen für Hayek in der schottischen Moralphilosophie, ausgehend von Bernhard Mandelville (1670-1750), einem Facharzt für Nerven- und Magenkrankheiten. Grundlegende Gedanken seiner Theorie findet er dort vorgezeichnet, so etwa den Gedanken, dass Interessen verschiedener Individuen nur in der Einhaltung grundlegender, „organisierender“ Verhaltensregeln versöhnt werden können.<sup>332</sup> Auch die „unsichtbare Hand“ bei Adam Smith (1723-1790), die die Transformation egoistischer Handlungen in akzeptierbare soziale Effekte beschreibt, kann als wesentlicher Impulsgeber verstanden

---

<sup>328</sup> Vgl. dazu etwa die ausführliche Studie von Thomas Biebricher: Biebricher, 2021, S. 13 ff.

<sup>329</sup> Vgl. Biebricher, 2021, S. 11.

<sup>330</sup> Die folgenden Ausführungen stützen sich in Teilen auf meine [2017] vorgelegte Masterarbeit zum Thema „Autonomie, Spontaneität und Revolution – Grundzüge einer politischen Marktwirtschaft“.

<sup>331</sup> Vgl. Huber, F., 2001. *Friedrich A. von Hayeks Philosophie der Ordnung*. Berlin: dissertation.de, S. 79.

<sup>332</sup> Vgl. Huber, 2001, S. 77.

werden.<sup>333</sup> Darwin dagegen ist für Hayek lediglich der prominenteste Interpret einer Theorie kultureller Evolution, der die Ideen dieser in eine biologische Deutung überführt hat.<sup>334</sup> Von dieser Deutung grenzt Hayek sich jedoch entschieden ab. Während die biologische Evolutionstheorie sich bei der Weitergabe von Entwicklungen auf die genetische Weitergabe beschränkt und dabei das Individuum in den Mittelpunkt rückt, sieht Hayek die Weitergabe von Regeln kulturell begründet. In einem Prozess der Gruppenselektion, in dem Institutionen, Praktiken und Verhaltensregeln einem sozialen Auswahlprozess unterliegen, etablieren sich Regeln und werden zu einer festen Basis des sozial-gemeinschaftlichen Lebens.<sup>335</sup> Im Verhalten von Individuen in einer Gesellschaft lässt sich eine bestimmte Regelmäßigkeit beobachten.<sup>336</sup> Die Regel wird so zum bestimmenden Element des Zusammenlebens von Gruppen und Gesellschaften. Regeln müssen nicht zwingend Teil unseres expliziten Wissens sein, damit wir uns nach diesen richten können. Oft sind es lediglich Gewohnheiten, Traditionen oder Bräuche, die unser Handeln unbewusst beeinflussen.<sup>337</sup>

„Diese ‚Werkzeuge‘, die der Mensch entwickelt hat und die einen so wichtigen Teil seiner Anpassung an seine Umgebung darstellen, schließen viel mehr ein als materielle Arbeitsgegenstände. Sie bestehen weitgehend in Verhaltensformen, die er gewohnheitsmäßig einhält, ohne zu wissen, warum; sie bestehen in den sogenannten ‚Traditionen‘ und ‚Institutionen‘, die er gebraucht, weil sie ihm als Ergebnis eines kumulativen Wachstums zur Verfügung stehen (...)“.<sup>338</sup>

Die vorhandenen Regeln und Regelsysteme lassen sich als institutioneller Rahmen verstehen, der die einzelnen Individuen innerhalb einer Gesellschaft in ihrem Verhalten bestimmt, aber auch miteinander in Beziehung setzt. Das Entstehen von Regeln geschieht in einem langfristigen Wachstumsprozess, innerhalb dessen sich diejenigen Regeln durchsetzen, die die beste Funktionalität, d. h. die bestmögliche Anpassung an äußere Bedingungen, ermöglichen.

---

<sup>333</sup> Vgl. Huber, 2001, S. 77.

<sup>334</sup> Vgl. Huber, 2001, S. 79; Zeitler, C., 1996. *Spontane Ordnungen, Freiheit und Recht*. München: Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, S. 66, 67.

<sup>335</sup> Vgl. Zeitler, 1996, S. 69.

<sup>336</sup> Vgl. Hayek, F. A., 2005. *Die Verfassung der Freiheit*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 190, 191.

<sup>337</sup> Vgl. Hayek, 2005, *Die Verfassung der Freiheit*, S. 37.

<sup>338</sup> Ebd.

„Das kulturelle Erbe, in das der Mensch hineingeboren wird, besteht aus einem Komplex von Praktiken oder Verhaltensregeln, die sich durchgesetzt haben, weil sie einer Gruppe von Menschen zum Erfolg verholfen haben (...). Was wir verstehen nennen, ist in letzter Instanz einfach seine (des Menschen) Fähigkeit, auf seine Umgebung mit einem Muster von Handlungen zu antworten, das ihm hilft zu überdauern.“<sup>339</sup>

Die Menge der vorhandenen Regeln, die eine Gruppe oder Gesellschaft bestimmen, lassen sich zusammenfassen als „Handelnsordnung“.<sup>340</sup> Regeln entstehen also generationenübergreifend in einem Prozess der Anpassung, indem sich die erfolgreichsten Handlungen durchsetzen. Regeln entstehen zufällig, in einem „Trial-and-Error“-Prozess, d. h. einem experimentierenden Umgang mit Ereignissen und Problemstellungen, die von außen herangetragen werden. Im Gegensatz zu einer durch klare Befehle hervorgebrachten Ordnung sind die Institutionen einer freien Gesellschaft das Ergebnis von sich spontan ausbildenden Ordnungen. Hayek entwickelt seine Theorie ausgehend vom methodologischen Individualismus, da nur dieser in der Lage sei, die Entstehung spontaner Ordnungen, ausgehend vom Verhalten des Individuums, adäquat zu fassen.<sup>341</sup> Er wendet sich damit klar gegen einen Konstruktivismus, der die planende Vernunft als Grundlage einer gesellschaftlichen Entwicklung behauptet.<sup>342</sup> Die Theorie Hayeks liegt damit konträr zu der von Castoriadis, indem sie die gesellschaftliche Entwicklung dem Zufall überlässt. Die Theorie der spontanen Ordnungsbildung ist dabei längst nicht nur ein theoretisches Gedankenexperiment geblieben, sondern hat in Form der neoliberalen Theorie einen erheblichen Einfluss auf die Struktur der Gegenwart genommen.

---

<sup>339</sup> Hayek, F. A., 1986. *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, Band 1: Regeln und Ordnung. München: Verlag Moderne Industrie, S. 34.

<sup>340</sup> Hayek, F. A., 1969. *Bemerkungen über die Entwicklungen von Systemen von Verhaltensregeln*. In F. A. Hayek, *Freiburger Studien* (S. 144-161). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), S. 145, 148.

<sup>341</sup> Vgl. Zeitler, S. 30-35.

<sup>342</sup> Vgl. Zeitler, S. 35 und Hayek, 2005, *Die Verfassung der Freiheit*, Kapitel IV: Freiheit, Vernunft und Überlieferung.

## 4.1 Spontane Ordnungen

Spontane Ordnungen entstehen, wenn Individuen Regeln folgen, die ihnen bewusst oder unbewusst als Werkzeuge oder Institutionen zur Verfügung stehen bzw. Teil ihres Wissens sind.

„Die Gesellschaft kann (...) nur bestehen, wenn sich durch einen Selektionsprozess Regeln entwickelt haben, die die Individuen dazu führen, sich in einer Weise zu verhalten, die gesellschaftliches Leben möglich macht.“<sup>343</sup>

Spontaneität bezeichnet dabei den besonderen Charakter der Regeln, der ermöglicht, dass die Individuen die Regeln und Werkzeuge für ihre eigenen Zwecke einsetzen und die Ordnung, die daraus folgt, offen ist, also nicht vorgegeben durch einen bestimmenden Zweck einer planenden Vernunft. An anderer Stelle bezeichnet er solche Regeln auch als „Ordnungskräfte“, die eine spontane Ordnung ausbilden.<sup>344</sup> Regelmäßigkeiten im Verhalten, die sich über Generationen bewährt haben, um bestimmte Probleme einer Gesellschaft wie etwa Nahrungsbeschaffung oder Ähnliches zu lösen, ermöglichen das gesellschaftliche Leben und Überleben erst. Individuen bilden durch ihre Handlungen und ihr Verhalten Ordnungen aus, die sich im Laufe der Zeit ausdifferenzieren. In der *Verfassung der Freiheit* beschreibt Hayek diesen Prozess in der Entwicklung von eher konkreten Verhaltensregeln, in frühen Gesellschaften, hin zu einem allgemeinen und abstrakten Gesetz.<sup>345</sup> Individuen bilden bewusst Organisationen aus, die für bestimmte Zwecke eingerichtet werden.

„Die Familie, der Hof, der Betrieb, die Firma, die Aktiengesellschaft und die verschiedenen Verbände und alle öffentlichen Einrichtungen einschließlich der Regierung sind Organisationen, die ihrerseits in eine umfassende spontane Ordnung integriert sind.“<sup>346</sup>

Die spontane Ordnung der Gesellschaft resultiert quasi als unbewusstes Nebenprodukt von freien Individuen, die ihre eigenen Zwecke verfolgen. Die spontane Ordnung der Gesellschaft wird verstanden als Hintergrund oder „Nährboden“, vor dem sich

---

<sup>343</sup> Hayek, 1986, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*, S. 67.

<sup>344</sup> Vgl. Hayek, F. A., 1969. *Arten der Ordnung*. In F. A. Hayek, *Freiburger Studien* (S. 32-47). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 37.

<sup>345</sup> Vgl. Hayek, 2005, *Die Verfassung der Freiheit*, S. 194.

<sup>346</sup> Hayek, 1986, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*, S. 70.

verschiedene Organisationsformen für die Erreichung bestimmter Zwecke formieren können.<sup>347</sup> Sie ist so zugleich Voraussetzung und Ergebnis einer freien Gesellschaft. Spontane Ordnungen und Organisation können demnach problemlos nebeneinander existieren, nicht jedoch in jeder beliebigen Art und Weise.<sup>348</sup> Der Organisator, der die Grundlage einer spontanen Ordnung – einen freien Handlungsrahmen – schaffen möchte, muss „wünschen, daß die Individuen, die kooperieren sollen, von Wissen Gebrauch machen, das er selbst nicht besitzt“.<sup>349</sup> Das erfordert eine gewisse Offenheit gegenüber der Entwicklung der sich spontan ausbildenden Ordnung. Die Regeln, die diesen Zweck erfüllen können, müssen allgemein sein und dürfen nicht gebunden sein an einen bestimmten Zweck. „Sie müssen (...) Regeln sein, die auf eine unbekannte und unbestimmte Anzahl von Personen und Fällen anwendbar sind.“<sup>350</sup> Während Regeln innerhalb einer Organisation für deren eigentliche Funktion, die Erreichung eines bestimmten Zwecks, einen befehlenden Charakter haben müssen, müssen Regeln einer spontanen Ordnung bzw. solche, die eine spontane Ordnung konstituieren, jeden Zweck offenlassen und anwendbar sein auf eine zusammengehörige Klasse von Personen.<sup>351</sup>

„Die abstrakten und allgemeinen Regeln des Gesetzes im engeren Sinn, in dem ‚Gesetz‘ die Regeln des Zivil- und Strafrechts einschließt, zielen nicht auf die Schaffung einer Ordnung durch Anordnung, sondern auf die Schaffung der Bedingungen, unter denen sich eine Ordnung von selbst bilden wird.“<sup>352</sup>

Die Aufgabe der Regierung als Organisation kann als eine schützende Funktion der spontanen Ordnung durch die Durchsetzung und Verbesserung der vorhandenen Regeln verstanden werden, die den spontanen Charakter bewahren. Eingriffe und Interventionen in die spontane Ordnung selbst werden von Hayek als destruktiv angesehen und können letztlich die gesamte Ordnung zerstören.<sup>353</sup> Hayek unterscheidet exogene Ordnungen, als durch eine Kraft außerhalb des Systems angeordnet, von endogenen Ordnungen, die aus dem System selbst entstehen. Die exogene Ordnung bezeichnet er mit dem Begriff „*Taxis*“. Er entlehnt diesen Begriff dem Griechischen, wo dieser mitunter eine Schlachtenordnung als herbeigeführte Ordnung bezeichnete. Die endogene Ordnung

---

<sup>347</sup> Vgl. Hayek, 1969, *Arten der Ordnung*, S. 43, 44.

<sup>348</sup> Vgl. Hayek, 1986, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*, S. 72.

<sup>349</sup> Ebd.

<sup>350</sup> Hayek, 1986, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*, S. 73.

<sup>351</sup> Hayek, 1986, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*, 74.

<sup>352</sup> Hayek, 1969, *Arten der Ordnung*, S. 44.

<sup>353</sup> Vgl. Hayek, 2005, *Die Verfassung der Freiheit*, S. 206, 207; Hayek, 1986, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*, S. 75.



bezeichnet er als „*Kosmos*“. Ebenfalls dem Griechischen entlehnt steht dieser Begriff ursprünglich für eine Ordnung innerhalb einer Gemeinschaft oder eines Staates.<sup>354</sup> Die Bezeichnungen, die Hayek in seinem Werk für beide Ordnungsformen verwendet, weichen voneinander ab. Die zugrunde liegende Struktur ist jedoch immer vergleichbar. An anderer Stelle spricht Hayek von polyzentrischen Ordnungen. Dabei meint ‚polyzentrisch‘, dass Ordnung dadurch entsteht, dass einzelne Elemente auf die besonderen Umstände reagieren, die auf sie einwirken. Der Gegenentwurf dazu wäre eine monozentrische Ordnung mit einer zentralen Steuerungsinstanz.<sup>355</sup> Beide Ordnungsformen weisen bestimmte Eigenschaften auf, die im Folgenden der Differenzierung dienen. Sie unterscheiden sich in drei Bezugspunkten: hinsichtlich der Komplexität, der Sichtbarkeit und des Zwecks.

### **Komplexität**

*Taxis*-Ordnungen sind in ihrer Komplexität beschränkt. Da das planende Individuum bzw. die Gruppe nur über ein begrenztes Wissen verfügen kann, ist auch deren Schöpfung in dieser Hinsicht beschränkt. *Kosmos*-Ordnungen dagegen können einen fast grenzenlosen Grad an Komplexität aufweisen.<sup>356</sup> Die Komplexität entsteht durch die nahezu unbegrenzte Anzahl möglicher Handlungen, mit denen auf äußere Impulse reagiert werden kann. Spontane Ordnungen weisen nicht notwendig eine bestimmte Abstraktheit auf, sind jedoch bestimmt durch die Abstraktheit der Relationen oder Beziehungen, die zwischen den einzelnen Elementen der Ordnung bestehen.<sup>357</sup>

### **Sichtbarkeit**

Die Sichtbarkeit von Ordnungen steht in enger Beziehung zu deren Komplexität. Die konkrete Einfachheit von *Taxis*-Ordnungen ermöglicht das Wahrnehmen dieser durch „intuitives Hinschauen.“<sup>358</sup> Was genau unter diesem intuitiven Hinschauen zu verstehen ist, lässt Hayek an dieser Stelle offen und führt es nicht weiter aus. Aus dem bisher Erarbeiteten lässt sich jedoch vermuten, dass die grundlegende Struktur zwischen Anordnendem, den einzelnen Elementen und ihren bestimmten Funktionen offensichtlich erkennbar ist. Im Gegensatz dazu ist diese Struktur bei spontanen Ordnungen

---

<sup>354</sup> Vgl. Hayek, 1986, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*, S.59.

<sup>355</sup> Vgl. zum Begriff der polyzentrischen Ordnung: Hayek, 1969, *Arten der Ordnung*, S. 34, 35.

<sup>356</sup> Vgl. Hayek, 1986, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*, S. 61.

<sup>357</sup> Vgl. zur Komplexität: Hayek, 1986, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*, S. 60, 61.

<sup>358</sup> Vgl. Hayek, 1986, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*, S. 60.

keineswegs offen-sichtlich. „Ihre Existenz braucht sich nicht unseren Sinnen zu zeigen, sondern kann auf rein abstrakten Beziehungen beruhen, die wir nur gedanklich rekonstruieren können.“<sup>359</sup> Die Komplexität der Ordnung und die Abwesenheit eines eindeutig Anordnenden führt dazu, dass die Existenz der Ordnung den einzelnen Individuen nicht bewusst sein muss. Erst in der Reflexion kann die Existenz solch einer Ordnung rekonstruiert werden – etwa durch die Beobachtung von Regelmäßigkeiten und die damit verbundene Freilegung von Regeln, die für die vorherrschende Ordnung bestimmend sind.<sup>360</sup>

### **Zweck**

Der wichtigste Unterscheidungspunkt ist die Zweckgebundenheit. *Taxis*-Ordnungen sind immer an den jeweiligen Zweck gebunden, den der Anordnende oder Befehlende als Leitgedanken verfolgt. Spontanen Ordnungen dagegen – als natürlich gewachsen durch das freie Verhalten vieler, die ihren eigenen Zwecken folgen – kann kein Zweck auferlegt werden. „Da eine solche Ordnung nicht durch Einwirkungen von außen geschaffen worden ist, kann die Ordnung als solche auch keinen Zweck haben, obwohl ihre Existenz für die Individuen, die sich in einer solchen Ordnung bewegen, von großem Nutzen sein kann.“<sup>361</sup> Dadurch, dass die einzelnen Elemente einer spontanen Ordnung ihren eigenen Zwecken folgen und dies mit einer bestimmten Regelmäßigkeit tun, begünstigen sie die Aufrechterhaltung der spontanen Ordnung selbst.

Wird die Unterscheidung von *Taxis* und *Kosmos* betrachtet und mit dem Regelverständnis Hayeks in Verbindung gebracht, so ist schnell klar, durch welche Form von Regeln die jeweilige Ordnung bestimmt ist.

Die *Taxis*-Ordnung ist bestimmt durch Befehle. Ein zentrales Element oder Individuum gestaltet die Ordnung durch anordnende Anweisungen. Die untergeordneten Elemente folgen dem Zweck des Anordnenden, indem sie dessen Befehle ausführen. Auf äußere Impulse wird in einer solchen Ordnung immer zentral durch ein einzelnes Führungselement reagiert. Dabei ist der Einzelne immer einer Gruppe von Individuen unterlegen. Er verfügt über einen bestimmten Wissenshorizont, vor dem er reagieren kann, auch indem er delegiert und Anweisungen trifft. Eine Gruppe von Individuen, die frei auf äußere Impulse reagieren kann, greift auf einen größeren Horizont an Wissen zu und erhöht die möglichen Handlungsoptionen. Die spontane Ordnung, bestimmt durch

---

<sup>359</sup> Ebd.

<sup>360</sup> Hayek, 1969, *Arten der Ordnung*, S. 32-34.

<sup>361</sup> Hayek, 1986, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*, S. 61.

konstitutive Regeln oder Gesetze, schöpft aus dieser Handlungsfreiheit einen theoretisch unbegrenzten Vorrat aus Handlungsmöglichkeiten. Bewährt sich eine Handlung dabei als beste Option, bilden sich Regelmäßigkeiten und vermehren wiederum das Wissen der Gruppe.

„Die Elemente der sozialen Ordnung sind die einzelnen Menschen, und die besonderen Umstände, die das Handeln jedes einzelnen bestimmen, sind diejenigen, die er kennt. Aber nur insofern das Verhalten der verschiedenen Individuen eine gewisse Ähnlichkeit zeigt oder gewissen gemeinsamen Regeln gehorcht, wird daraus eine Gesamtordnung resultieren.“<sup>362</sup>

Verhaltensregeln stehen immer in einem bestimmten Spannungsverhältnis zur Gesamtordnung. Eine Gesamtordnung lässt sich beobachten, ohne die einzelnen Verhaltensregeln im Detail kennen zu müssen, die zu dieser Ordnung führen. Die Gesamtordnung ist für das Überleben der Gruppe entscheidend und nicht das Verhalten der einzelnen Individuen. Das individuelle Verhalten ist immer in eine Handlungsordnung eingebunden. Diese entsteht als unbewusstes Ergebnis des individuellen Verhaltens in einem langwierigen Prozess der Auslese.

„Die evolutionäre Auswahl verschiedener Regeln individuellen Verhaltens wirkt durch die Lebensfähigkeit der Ordnung, die durch sie hervorgebracht wird; und irgendwelche gegebenen Regeln individuellen Verhaltens, mögen sich als Teil eines Systems solcher Regeln oder unter bestimmten externen Umständen als vorteilhaft herausstellen, dagegen als schädlich im Rahmen eines anderen Regelsystems oder unter anderen externen Umständen.“<sup>363</sup>

Die Gesellschaft auf Grundlage einer spontanen Ordnung besteht aus verschiedenen Ordnungskomplexen. Vor einem Hintergrund aus Regeln, die einen bestimmten Rahmen schaffen, innerhalb dessen freies Handeln möglich ist, bilden Individuen Organisationen aus, um ihre individuellen Zwecke zu verfolgen. Die wesentlichste Organisation ist dabei die Regierung, die der Aufrechterhaltung der spontanen Ordnung dient und gewährleistet, dass die Regeln beachtet werden. Innerhalb des Rahmens haben Individuen und Organisationen die Möglichkeit, in Freiheit spontan auf Umgebungsbedingungen zu reagieren und ihre eigene ‚Antwort‘ zu finden. Die erfolgreichsten Organisationen und

---

<sup>362</sup> Hayek, 1969, *Arten der Ordnung*, S. 38.

<sup>363</sup> Hayek, 1969, *Bemerkungen über die Entwicklungen von Systemen von Verhaltensregeln*, S. 146.

Individuen werden sich dabei durchsetzen und als Vorbilder neue Institutionen schaffen sowie bereits vorhandene verbessern.<sup>364</sup>

---

<sup>364</sup> Vgl. Hayek, 2005, *Die Verfassung der Freiheit*, S. 44, 45.

## 4.2 Kulturelle Evolution

Wie Zeitler (1996) zeigt, ist die Möglichkeit spontaner Ordnungsbildung die Grundbedingung für eine Theorie kultureller Evolution wie sie Hayek entwirft.

„Während sich die spontane Ordnung mit der Frage nach der Entstehung und Bildung sozialer Ordnungen beschäftigt, ist das Thema der kulturellen Evolution der Selektionsprozeß, der bestimmte kulturelle Regeln und soziale Institutionen überleben läßt.“<sup>365</sup>

Die Theorie kultureller Evolution versucht, die Geschichte einer Gesellschaft als kumulative Anhäufung erfolgreicher Regeln und Institution zu erklären. Hayek wehrt sich damit gegen eine konstruktivistische Rationalität, die behauptet, gesellschaftliche Entwicklung lasse sich planen.<sup>366</sup> Gesellschaften müssen demnach als komplexe Ordnungsstrukturen verstanden werden, die durch überlieferte und bewährte Regeln bestehen. Diese Regeln entstehen als Reaktion auf äußere Bedingungen. Individuen verfügen zu keinem Zeitpunkt über ausreichend Wissen, um unbekannte, zukünftige Ereignisse, die bestimmte Handlungsweisen erfordern werden, effektiv in ihrer Planung zu berücksichtigen. Das Entstehen neuer Regeln und damit Veränderungen einer bestehenden Ordnung kann nur als Prozess des Experimentierens verstanden werden.

„Es ist unsere wichtigste Behauptung, daß die meisten Verhaltensregeln, die unsere Handlungen lenken, und die meisten Institutionen, die sich aus dieser Regelmäßigkeit ergeben, Anpassungen an die Unmöglichkeit sind, daß irgendjemand bewußt alle besonderen Tatsachen in Rechnung stellt, die in die Ordnung einer Gesellschaft eingehen.“<sup>367</sup>

Manche Handlungsweisen zeigen sich als besonders geeignete Reaktion auf Ereignisse und setzen sich als Vorbild durch. Sie werden zur Regel und transformieren die bestehende Ordnung. Die entscheidenden Momente dieser Theorie sind die Anpassung und die Selektion.<sup>368</sup>

---

<sup>365</sup> Vgl. Zeitler, 1996, S. 66.

<sup>366</sup> Vgl. Hayek, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*, 1986, S. 23, 24.

<sup>367</sup> Vgl. Hayek, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*, 1986, S. 29.

<sup>368</sup> Vgl. Huber, 2001, S. 82; Zeitler, 1996, S. 68.

„Die kulturelle Evolution führt zur Auswahl bestimmter Traditionen, Gebräuche, Verhaltensregeln, sozialer Institutionen, innerhalb derer dann die Bildung spontaner Ordnungen möglich ist.“<sup>369</sup>

Der Kern der Theorie ist die Weitergabe der kulturellen Regeln als Konservierung derjenigen Handlungsweisen, die sich als die erfolgreichsten durchgesetzt haben.<sup>370</sup>

„Die Gesellschaft kann (...) nur bestehen, wenn sich durch einen Selektionsprozess Regeln entwickelt haben, die die Individuen dazu führen, sich in einer Weise zu verhalten, die gesellschaftliches Leben möglich macht.“<sup>371</sup>

Der Selektionsprozess wird so für Hayek zum eigentlichen Existenzkriterium von Gesellschaften. Eine wettbewerbsfähige Gesellschaftsordnung muss deshalb offen gegenüber einer ungewissen Zukunft sein. Eine geplante Gesellschaftsordnung nämlich widersetzt sich notwendig den äußeren Erfordernissen. Sie schließt sich ab gegen das Einbrechen unvorhergesehener Ereignisse. Diese Abgeschlossenheit führt zu einem Stillstand, wenn es um die Entdeckung von Neuem geht. Neuerungen, die im Verlauf von Anpassungsprozessen entstehen, bestehen

„erstens in neuen Anordnungen und Mustern, in denen die Bemühungen der verschiedenen Individuen koordiniert sind, und in neuen Kombinationen in der Verwendung der Mittel, die ebenso vorübergehender Natur sein werden wie die besonderen Umstände, die zu ihnen geführt haben (...)“<sup>372</sup>

und zweitens wird es in der Anpassung an die neuen Umstände Modifikationen der Werkzeuge und Einrichtungen geben, von denen manche sich als bleibende Verbesserung durchsetzen werden.<sup>373</sup> Neues lässt sich im Sinne Hayeks als eine „Vermehrung von explizitem Wissen“, verbunden mit einer „kumulativen Einverleibung von Erfahrung“, die sich in neuen Regeln ordnungsverändernd niederschlägt, verstehen.<sup>374</sup> Es entsteht als Reaktion auf eine Veränderung oder ein Ereignis in der äußeren Umgebung, als Ergebnis eines kreativen und lösungsorientierten Handlungsverhaltens. Neues wird nur im konkurrierenden Wettbewerb entdeckt.<sup>375</sup> Es entsteht als Verbesserung vorhandener

---

<sup>369</sup> Zeitler, 1996, S. 66.

<sup>370</sup> Vgl. Huber, 2001, S. 82, 84.

<sup>371</sup> Hayek, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*, 1986, S. 67.

<sup>372</sup> Hayek, 2005, *Die Verfassung der Freiheit*, S. 44.

<sup>373</sup> Vgl. Hayek, 2005, *Die Verfassung der Freiheit*, S. 44, 45.

<sup>374</sup> Vgl. Hayek, 2005, *Die Verfassung der Freiheit*, S. 45.

<sup>375</sup> Vgl. Hayek, F. A., 1969. *Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren*. In F. A. Hayek, *Freiburger Studien* (S. 249-266). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Werkzeuge und Institutionen und ermöglicht eine noch effizientere Reaktion auf besondere Erfordernisse. Die erfolgreichste Idee, die als Gewinner aus diesem Wettbewerb hervorgeht, vermehrt unsere Erfahrung und unseren Vorrat gesellschaftlicher Regeln. Der Wettbewerb wird zum Fortschrittmotor der Geschichte. Eine geplante Ordnung dagegen, die den Individuen durch die Planung bestimmter Handlungsweisen notwendig den Freiraum für individuelles Handeln nimmt, verhindert das kreative Moment, das die Suche neuer Antworten auf neue Probleme benötigt. Die Behauptung dahinter ist, dass eine gesellschaftliche Ordnung zu komplex ist, um sie einer erfolgreichen politischen Planung unterwerfen zu können. Politik kann und darf lediglich den Rahmen für die Entwicklung spontaner Ordnungssysteme bieten, andernfalls droht das Chaos.

### 4.3 Wirtschaft und spontane Marktordnung

Mit dem Begriff „*Katallaxie*“<sup>376</sup> unterscheidet Hayek die „Wirtschaft“ von der Ordnung eines spontanen Marktes.<sup>377</sup> Er überträgt damit die oben beschriebene Differenzierung zwischen *kosmos* und *taxis* in die Ökonomie. Unter „Wirtschaft“ versteht Hayek „die bewußte Anordnung oder Organisation von Ressourcen im Dienste einer einheitlichen Zielhierarchie wie in einem Haushalt, einer Unternehmung oder irgendeiner anderen Organisation“.<sup>378</sup> Die *Katallaxie* oder spontane Marktordnung dagegen entbehrt jeglicher Hierarchie von Zielen und trägt alle Kennzeichen einer spontanen Organisation. „Das geordnete Gefüge, das der Markt hervorbringt, ist jedoch keine Organisation, sondern eine spontane Ordnung oder ein Kosmos und deshalb grundsätzlich verschieden von jeder Anordnung oder Organisation, die man zu Recht eine Wirtschaft nennt.“<sup>379</sup> Die *Katallaxie* kann nicht anhand der Summe einzelner Ergebnisse bewertet werden, da sie nicht im Hinblick auf eine bestimmte Zielhierarchie definiert ist. Dennoch nennt Hayek ein *bescheidenes* Ziel der spontanen Marktordnung: „Nämlich einen Zustand zu erreichen, in dem alles, was überhaupt produziert wird, zu den geringstmöglichen Kosten produziert wird.“<sup>380</sup> Die spontane Marktordnung wird verstanden als Institution, die es erlaubt, von einer bestimmten Kombination aus Dienstleistungen und Gütern das Maximum zur Verfügung zu stellen – und zwar mehr als durch jede andere Ordnungsform.<sup>381</sup> Anders gesagt: Der beste Weg zum allgemeinen Wohlstand besteht darin, dass diese Form des Marktes jeden Einzelnen dazu anhält, seine Kenntnisse und Fähigkeiten bestmöglich zu nutzen; so ermöglicht der Markt die Nutzung einer breiten Wissensbasis, die anderenfalls ungenutzt bliebe.<sup>382</sup>

„Die Marktordnung erweist sich als der Koordinationsrahmen. Er koordiniert das unter Millionen von individuellen Akteuren verstreute Wissen. Er macht das Wissen für die notwendig Unwissenden, weil nur Fragmente von Wissen besitzend, nutzbar.“<sup>383</sup>

---

<sup>376</sup> Vgl. Hayek, F. A., 1969. *Die Sprachverwirrung im politischen Denken*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 225; *Katallaxie* (griechisch): Tausch, aus einem Feind einen Freund machen, in die Gemeinde aufnehmen.

<sup>377</sup> Vgl. Hayek, F. A., 1969. *Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 112.

<sup>378</sup> Hayek, 1969. *Die Sprachverwirrung im politischen Denken*, S. 224.

<sup>379</sup> Hayek, 1969. *Die Sprachverwirrung im politischen Denken*, S. 225.

<sup>380</sup> Hayek, 1969. *Die Sprachverwirrung im politischen Denken*, S. 226.

<sup>381</sup> Vgl. Hayek, 1969. *Die Sprachverwirrung im politischen Denken*, S. 226; Hayek, 1969. *Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung*, S. 17.

<sup>382</sup> Vgl. Hayek, 1969. *Die Sprachverwirrung im politischen Denken*, S. 226.

<sup>383</sup> Zeitler, 1996, S. 55.



Erzeugt wird diese Marktordnung vermittelt durch den Preis. Zeitler nennt im Anschluss an Gissurason vier Funktionen von Preisen: „Übermittlung von Informationen an Akteure über relative Knappheiten, Anzeige über Änderungen in den Verbraucherpräferenzen, Preise erlauben Verlust- und Gewinnrechnung, d. h. Erfolg und Mißerfolg und Preise als Strafmittel“.<sup>384</sup> Preise sind von zentraler Bedeutung als Wissensvermittler, da sie den Marktteilnehmern ermöglichen, ihre Unwissenheit zu kompensieren. Die Marktordnung als spontane Ordnung liefert die Rahmenbedingungen, innerhalb derer freie Handlungen und Zielverfolgungen der einzelnen Akteure möglich sind. Als Mittel der Steuerung und der Wissensvermittlung steht ihnen dabei der Preis als wesentliches Instrument zur Verfügung. Gleichzeitig ist die Ordnung selbst das Ergebnis der freien Handlungen ihrer Akteure. Sie entsteht und verändert sich als eine Rahmenstruktur, die spontane Entwicklung möglich macht. Staatliche Eingriffe sind grundsätzlich unerwünscht, weil sie ein Wissen behaupten, über das sie grundsätzlich nicht verfügen können, wodurch sie die Stabilität der Gesamtordnung gefährden. Dennoch räumt Hayek diesen Eingriffen Raum ein, zumindest für stabilisierende Ordnungspolitik, also Eingriffe in den staatlichen Rahmen selbst. Eingriffe dagegen in sozialpolitische Fragestellungen oder in den Wirtschaftsablauf lehnt Hayek entschieden ab<sup>385</sup> – ein Aspekt, auf den mit Streck bereits weiter oben hingewiesen wurde und der im Rahmen der vorgelegten Theorie nur konsequent scheint. Die *Katallaxie* wird so zu einem Paradigma der spontanen Ordnung und zum Ort des Fortschritts. Der Fortschritt innerhalb dieser Ordnung entsteht durch Wettbewerb. Im freien Wettbewerb haben Individuen die gleichberechtigte Chance, ihre Ideen als Reaktion auf Entwicklungen, also auf die Nachfrage am Markt, zu entwickeln und der Konkurrenz des Marktes auszusetzen. Der Markt entscheidet letztlich über den Erfolg der Idee und damit über die Integration dieser als feste Institution bzw. Organisation. Die Individuen der Gesellschaft treten als unterschiedliche Akteure auf, als Konsumenten oder Produzenten oder als beides zugleich. Die Möglichkeit der Bildung von Organisation erhöht dabei die Möglichkeit des Zugriffs auf Wissen und damit auch die Erfolgchancen. Die spontane Ordnung und damit auch die *Katallaxie* bestehen letztlich nur durch den freien Wettbewerb ihrer Elemente.

---

<sup>384</sup> Zeitler, 1996, S. 57.

<sup>385</sup> Vgl. Zeitler, 1996, S. 57, 58.

#### 4.4 Ein naturalistischer Mythos

Die Theorie kultureller Evolution beschreibt die Gesellschaft als komplexes funktionales Ordnungsgebilde, das auf Regeln beruht. Der Theorie zufolge setzen sich die erfolgreichsten Handlungen mustergültig durch und etablieren die sogenannte *Handelnsordnung*. Institutionen sind demnach Teilmengen dieser Ordnung und repräsentieren ein Bündel der erfolgreichsten und effizientesten Handlungen zur Lösung eines gesellschaftlichen Problems. Die Selektion der effizientesten Handlung erfolgt im Wettbewerb. Eine freie Ordnung muss den Individuen ermöglichen, nach eigenen, kreativen Lösungen für ein gegebenes Problem zu suchen. In diesem Suchen konkurrieren sie miteinander um den erfolgreichsten Weg, nämlich denjenigen, der die Herausforderung befriedigend und mit dem geringsten Einsatz löst. Das Prinzip dahinter ist vergleichbar mit der pragmatischen Methode, wie sie etwa William James skizzierte. Das Kernargument: Lässt man allen Individuen weitgehend freie Hand, verfügt man über den größten Zugriff auf Wissen. Die Triebkraft für den selektierenden Wettbewerb ist dabei ausschließlich der individuelle Nutzen oder das Interesse. Neues, in Form neuer Regeln und Verhaltensweisen, entsteht mit Hayek nur durch den gleichberechtigten Wettbewerb, der es erlaubt, die eigenen Ziele zu verfolgen. Das erfordert Mut, so Hayek. Man müsse eine offene Zukunft aushalten können. Nimmt man Hayek ernst, ist die Sorge um eine ungewisse Zukunft logisch unbegründet. Denn: Wenn sich immer die erfolgreichste Lösung durchsetzt, werden wir notwendig in eine Zukunft geführt, in der jede gesellschaftliche Aufgabe durch jene Institutionen gelöst wird, die ihren Job am besten ausüben. Nicht ganz zu Unrecht erinnert dies an den Hegelschen Weltgeist, „der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbst gibt“.<sup>386</sup> Auch Hayek unterfüttert seine Theorie mit einer metaphysischen Logik, die letzten Endes alles zum Guten wendet. Die Herausforderung dafür liegt bei der Einrichtung der Ordnung, also des Staates. Wird den Gesetzen der spontanen Ordnung gehorcht und die Gesellschaft so eingerichtet, dass Individuen ihren eigenen Interessen folgen können, dann wird letztlich alles gut. Es gilt lediglich den Wettbewerb als Korrektiv sowie den Selektionsprozess mit allen Mitteln zu schützen. Und genau darin liegt die verwaltende Funktion des Staates. Keinesfalls darf die Verfolgung der Interessen des jeweils handelnden Akteurs durch befehlsartige Beschränkungen gefährdet werden. Jeder Eingriff gefährdet ein fragiles, „natürliches“ Gleichgewicht. Der Fortschritt bei Hayek

---

<sup>386</sup> Vgl. Hegel, G. W., 1986 [1807], *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 582.

richtet sich demnach kumulativ nach oben aus. Institutionen und Regeln werden sukzessive verbessert und angepasst, und das so lange, bis der Grenznutzen erreicht ist. Dieser Theorie zufolge ist die klare Aufgabe der Politik, ihre Wächterfunktion möglichst still vom Rand aus zu erfüllen. Ihren einzig denkbaren Anwendungshorizont findet die Theorie kultureller Evolution in der *Katallaxie* – der freien Marktordnung. Damit wird der Markt zur zentralen Institution einer Gesellschaft, die das gute Leben wünscht – zur bestmöglichen oder effizientesten Lösung. Die Demokratie dagegen wird zum wenig bedrohlichen Faktor herabgestuft. Glaubt der Wähler an den Wettbewerb und profitiert er von dem errungenen Wohlstand – den er auf das Funktionieren des Wettbewerbs zurückführt –, bleibt ihm nichts anderes üblich, als diejenigen zu wählen, die den Markt am besten verwalten: die kontinuierliche Erneuerung eines Versprechens, zur Aufrechterhaltung einer Wirtschaftsverfassung. Wie Polanyi in *The Great Transformation* argumentiert, behauptete sich die Idee des selbstregulierenden Marktes im späten 18. Jahrhundert, in dem vermeintliche Naturgesetze auf das Ökonomische übertragen wurden:

„Im Wesentlichen war die ökonomische Gesellschaft auf den grimmigen Realitäten der Natur aufgebaut; wenn der Mensch die Gesetze, die die Gesellschaft beherrschten, mißachtete, dann würde der grausame Henker den Nachwuchs der Unvorsichtigen töten. Die Gesetze einer Wettbewerbsgesellschaft wurden dem Gesetz des Dschungels unterstellt.“<sup>387</sup>

Gelöst werden sollte dadurch das Problem der im Zuge der zunehmenden Industrialisierung plötzlich auftauchenden massenhaften Armut. Polanyi bezieht sich auf die Argumentation von Joseph Townsend, der sich in einer berühmten Streitschrift „A Dissertation on the Poor Laws by a Well-Wisher to Mankind“ (1786) für die Abschaffung der Armenhilfe ausspricht. Erst Hunger würde, nach Townsend, die Armen zur Arbeit treiben. Der Markt müsse deshalb verantwortlich gemacht werden für ein natürliches Gleichgewicht. Einen Beleg für seine Theorie fand Townsend in der Natur. Als Beispiel dienten ihm auf einer Insel ausgesetzte Ziegen, die sich zunächst vermehrten. Der Mangel an Ressourcen führte letztlich dazu, dass nur die Stärksten sich in einem natürlichen Ausleseprozess durchsetzten und die Schwächeren verhungerten. Dadurch etablierte sich ein natürliches Gleichgewicht.<sup>388</sup>

---

<sup>387</sup> Polanyi, 2019 [1944], S. 176.

<sup>388</sup> Vgl. Helbich, L., 2020. *Inseln der Ökonomie*. Springer VS, S. 58.

„Die biologische Natur des Menschen erschien als die vorgegebene Grundlage einer Gesellschaft, die nicht politischer Art war.“<sup>389</sup>

Das Bevölkerungswachstumsgesetz von Malthus und das Gesetz der abnehmenden Erträge – als Grundlagen der ökonomischen Gesellschaft – lassen sich für Polanyi unmittelbar auf Townsends Geschichte über die ausgesetzten Ziegen zurückführen. Auch Helbich weist auf die Bedeutung dieser Erzählung hin, die – wie Polanyi überzeugend darstellt – auf keine belastbaren Quellen zurückführbar ist.<sup>390</sup> Der Ursprung der Idee des selbstregulierenden Marktes kann demnach in einem naturalistischen Mythos gefunden werden, der bis zur Theorie der kulturellen Evolution bei Hayek weiterwirkt. Auch Hirschman zeigt, wie sich ausgehend vom 17. Jahrhundert in Europa der Begriff des Interesses als wesentlicher Operator des Kapitalismus durchsetzte. Gemäß seiner Argumentation sollte das Interesse die ungezügelten Leidenschaften in beherrschbare Formen lotsen – in den Gelderwerb also, als das geringste und unschädlichste aller Laster.<sup>391</sup>

Hayek wählt einen Mythos, wenn er ausgehend von der „Unsichtbaren Hand“ bei Adam Smith und der mandelvillschen Bienenfabel die Rechtfertigung seiner Theorie unternimmt. Die Theorie kultureller Evolution scheint so wie der erneute Versuch, die liberale Idee des selbstregulierenden Marktes auf einer natürlichen Gesetzmäßigkeit zu begründen. Wo Townsend für die Armut eine natürliche Rechtfertigung fand, sieht Hayek den gesellschaftlichen Fortschritt überhaupt durch eine natürliche Gesetzmäßigkeit begründet. Demnach wäre jeder, der sich den natürlichen Kräften des Marktes in den Weg stellt, ein Hinderer des gesellschaftlichen Fortschritts. Mit seiner sozialtheoretisch anmutenden Theorie stützt Hayek die Imaginäre Institution des Kapitalismus. Die liberale Marktwirtschaft – basierend auf freiem Wettbewerb – scheint alternativlos zu sein. Wie weiter oben mit DUBY argumentiert wurde, zeigen sich Imaginäre Institutionen insbesondere in Krisen dadurch, dass die Mächtigen das Wort ergreifen und sie explizit zur Sprache bringen. Indem Hayek die Legende von der natürlichen Ordnung des freien Marktes behauptet, stützt er den imaginären Kern des Kapitalismus und verschleiert seine Selbstsetzung. Erst durch diese Verschleierung wird die Institution unantastbar.

---

<sup>389</sup> Polanyi, 2019 [1944], S. 162.

<sup>390</sup> Vgl. Polanyi, 2019 [1944], S. 159, 162; Helbich, 2020.

<sup>391</sup> Vgl. Hirschman, A. O., 1987 [1977]. *Leidenschaften und Interessen* [engl. *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*; übersetzt von Sabine Offe]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 143.

Hayek liefert Europa damit eine Selbstbestätigung des eingeschlagenen Weges und gute Gründe, die keynesianische Nachkriegspolitik zugunsten des freien Marktes aufzugeben. Denn soll sich den natürlichen Kräften der spontanen Ordnungsbildung nicht die politische Einflussnahme in den Weg stellen, bleibt nur vom Spielfeldrand zuzusehen, im Vertrauen, das alles gut werden wird. Rückblickend auf von der Leyens wörtlichen Dank an die Marktwirtschaft in ihrer Rede an die Union 2020 scheint dieses Vertrauen nach wie vor nicht gefährdet – zumindest nicht auf Verwaltungsebene. Auch auf der funktionalen Ebene, wenn es um die Wahl der Maßnahmen geht, bleibt die Stabilisierung und Aufrechterhaltung des freien Binnenmarktes, durch Investitionen und rechtliche Rahmenbedingungen, das oberste Credo – was wenig überraschen kann, bedenkt man die von Streeck gezeigte Abhängigkeit von den Finanzmärkten. Doch auch in den Forderungen, die zunächst nur einen geringen thematischen Bezug durchblicken lassen, wird das liberal-ökonomische Denkmuster deutlich – etwa in den politischen Leitlinien der aktuellen Kommission. Dort fordert von der Leyen eine „Union der Gleichheit“:

„Wenn es um die Schaffung eines wohlhabenden und sozialen Europas geht, sind wir alle gefordert. Es bedarf Gleichheit für alle und zwar Gleichheit in allen Wortbedeutungen.“<sup>392</sup>

In der nachfolgenden Erklärung macht die Kommissionspräsidentin unmissverständlich klar, warum Gleichheit erforderlich ist:

„Die Arbeit in vielfältig zusammengesetzten Teams führt zu besseren Ergebnissen (...) [und zu] verschiedenen Perspektiven, die Innovationen ermöglich[en] (...). [Daher] können wir es uns nicht leisten, Potenzial brach liegen zu lassen (...) gleicher Lohn für gleiche Arbeit (...). Die Gleichstellung der Geschlechter ist eine entscheidende Komponente des Wirtschaftswachstums (...). In der Wirtschaft, in der Politik und in der Gesellschaft als Ganzes können wir unser volles Potential nur entfalten, wenn wir unsere Kompetenzen und Vielfalt vollumfänglich zum Einsatz bringen. Für alle, die dieselben Ziele verfolgen, müssen die gleichen Chancen bestehen.“<sup>393</sup>

Diese Bruchstücke spiegeln ein gemeinsames rhetorisches Grundmuster wider und spätestens der letzte Satz verweist auf die Idee der spontanen Ordnungsbildung und damit auf die Grundannahme der liberalen Marktwirtschaft. Die Notwendigkeit von Gleichheit

---

<sup>392</sup> Von der Leyen, 2019, *Eine Union, die mehr erreichen will – Meine Agenda für Europa*, S. 13.

<sup>393</sup> Ebd.

wird hier einzig vor dem Hintergrund ökonomischer Effizienz- und Fortschrittsüberlegungen begründet. Die verwendeten Metaphern verweisen auf diese Basis. Folgt man dem Metaphernverständnis von Lakoff und Johnson, die in der Verwendung von Metaphern Konzepte erkennen, die unser nichtreflektiertes Alltagshandeln zentral bestimmen, dann findet die Idee eines Imaginären Grundmusters, welches die Art, wie wir handeln und wahrnehmen, wesentlich bestimmt, hier Verstärkung.<sup>394</sup> So gedeutet erscheint selbst der Titel der Leitlinien – „Eine Union, die mehr erreichen will“<sup>395</sup> – als Bestätigung des ökonomischen Grundwertes: Mehr ist besser. Eine systematische Analyse verschiedener Veröffentlichungen der EU würde mit hoher Wahrscheinlichkeit die kohärente Verwendung dieser Metaphern bestätigen, kann hier jedoch nicht geleistet werden. Der Absatz aus den Leitlinien soll lediglich exemplarisch die Verwendung bestimmter Metaphern verdeutlichen. Solche Metaphern, verstanden als Schöpfungen des Imaginären, bringen strukturierende Bedeutungen, Werte und Konzepte zum Ausdruck. Sie selbst haben demnach eine symbolische Funktion.

„Die elementarsten Werte einer Kultur sind mit der metaphorischen Struktur der elementarsten Konzepte dieser Kultur kohärent.“<sup>396</sup>

Imaginäre Bedeutungen, wie Castoriadis sie beschreibt, bleiben vage. Es sind verborgene Strukturen und Institutionen, die gesellschaftliche Wirklichkeit hervorbringen. Die systematische Analyse von Metaphern, wie Lakoff und Johnson sie beschreiben, können ein möglicher Zugang sein. Sie dienen als sprachlicher Verweis auf die „Knotenpunkte eines Netzes identitätslogischer Kennzeichnungen, eingebunden in ein Magma von Bedeutungen und referentiell bezogen auf das Magma des Seienden“.<sup>397</sup>

Bevor im Folgenden die Verbindung zwischen einer Theorie der kulturellen Evolution und Europa – in Vermittlung durch die Imaginäre Institution des Kapitalismus – weiter konkretisiert werden kann, soll zunächst darauf eingegangen werden, wie Castoriadis hierzu Stellung bezieht.

---

<sup>394</sup> Vgl. Lakoff, G., & Johnson, M., 2018 [1980]. *Leben in Metaphern* [engl. *Metaphors we live by*; übersetzt von Astrid Hildebrand]. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag, S. 11.

<sup>395</sup> Vgl. Von der Leyen, 2019, *Eine Union, die mehr erreichen will – Meine Agenda für Europa*.

<sup>396</sup> Lakoff & Johnson, 2018 [1980], S. 31.

<sup>397</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975], *Gesellschaft als imaginäre Institution* S. 571.

## 5. Kapitalismus als Imaginäre Institution

Das Gabler Wirtschaftslexikon definiert den Begriff Kapitalismus wie folgt:

„Historisierende und, v. a. durch die Vertreter des Marxismus, wertende Bezeichnung für die neuzeitlichen kapitalistischen Marktwirtschaften mit dominierendem Privateigentum an den Produktionsmitteln und dezentraler Planung des Wirtschaftsprozesses.“<sup>398</sup>

Diese Definition fügt sich gut in das Bild, das bisher von der europäischen Marktordnung entworfen wurde. Es steht außer Frage, dass Europa eine in diesem allgemeinen Sinne gehaltene kapitalistische Gesellschaftsform ist. Doch was ist damit gesagt, außer der harten Fakten, die gewöhnlich in diesem Zusammenhang genannt werden, etwa die Marktwirtschaft, Privateigentum und der freie Wettbewerb? Mit seiner Theorie des Imaginären erlaubt Castoriadis einen Blick hinter die Kulissen: Jede Gesellschaft muss bestimmte Bedeutungen instituieren, um als Gemeinschaft existieren zu können. Dazu gehören auch Bedeutungen wie Wert, Gleichheit und Gerechtigkeit.

„Die Gesellschaft setzt Kommensurabilität voraus, aber diese Kommensurabilität ist nicht ‚natürlich‘ und kann es nicht sein, sie ist nicht physei gegeben. Sie kann nur nomô durch Übereinkunft und Institution bestehen.“<sup>399</sup>

Der Austausch setzt eine instituierte Gleichheit und damit einen bestimmten Wert voraus. Wo diese Verhältnisse nicht in Übereinkunft bestehen, ist ein Markt unmöglich. Das Problem, worauf jede Gesellschaft dabei stößt, ist, dass die Dinge von Natur aus nicht vergleichbar sind. Sie müssen erst gleich gemacht werden. Castoriadis spricht von „essentieller Homogenität“, einer Wesensgleichheit, die hergestellt werden muss, um Tausch erst zu ermöglichen.<sup>400</sup> Marx beobachtet diese Gleichstellung am Beispiel der Arbeitsleistung. Castoriadis betont, wie willkürlich die qualitative Vergleichbarkeit von Dingen ist. Arbeit bleibt höchst individuell; das „Gleichmachen“ der Arbeit mit Hilfe des

---

<sup>398</sup> Lexikoneintrag zum Begriff Kapitalismus: Gabler, 2022. *Gabler Wirtschaftslexikon / Kapitalismus*. Von <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/kapitalismus-37009>, abgerufen am 16.09.2022.

<sup>399</sup> Castoriadis, C., 2014 [1978]. *Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns* [frnz. De Marx à Aristotele e d'Aristotele à nous; übersetzt von Michael Halfbrodt]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Kapitalismus als imaginäre Institution* (S. 167-249). Lich/Hessen: Verlag Edition AV, S. 209.

<sup>400</sup> Vgl. Castoriadis, 2014 [1978]. *Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns*, S. 169.

hergestellten Produkts und anhand der durchschnittlichen Arbeitszeit ist bloße Konstruktion und Konvention.<sup>401</sup>

„Jenes reale Trugbild, jenes gesellschaftliche Trugbild einer tatsächlichen Pseudo-Gleichwertigkeit der Individuen und der Arbeiten ist eine Einrichtung und Schöpfung des Kapitalismus, ein ‚Produkt‘ des Kapitalismus, mittels dessen der Kapitalismus sich produziert (...)“.<sup>402</sup>

Der Markt ist der Ort, wo diese Vergleichbarkeit zum Ausdruck kommt. Dinge und Dienstleistungen können nur miteinander in konkurrierenden Wettbewerb gebracht werden, wenn sie auf eine bestimmte Art vergleichbar sind. Aus einem Verständnis von proportionaler Gleichheit leitet Castoriadis im Anschluss an Aristoteles unmittelbar die Bedeutung der Gerechtigkeit ab: Gerechtigkeit ist demnach die Gleichheit von Personen und deren Verhältnissen zu bestimmten Objekten.

„Person A verhält sich zu Person B wie Objekt a zu Objekt b; was die Verteilung zu einer Gerechten macht, ist somit eine gewisse ‚Proportionalität‘ (...)“.<sup>403</sup>

Aus diesem Verhältnis folgt: Wenn zwei Dinge – etwa durch Arbeit erzeugte Produkte – willkürlich anhand bestimmter Faktoren vergleichbar gemacht werden, um sie marktfähig und handelbar zu machen, wird damit ein Verhältnis instituiert, das sich unmittelbar auf die Personen auswirkt. Bewertet man das Ergebnis der Arbeit, sind immer auch die Arbeit selbst und die Menschen, die sie ausgeübt haben, implizit enthalten. Aristoteles spricht von der Würdigkeit (*axia*) als Richtmaß distributiver Gerechtigkeit. Castoriadis übersetzt *axia* mit „Wert“.<sup>404</sup> Das gesellschaftliche Verständnis dieser Würdigkeit ist für Castoriadis der Proto-Wert, auf dessen Grundlage das Proportionalitätsverhältnis errichtet wird. In der kapitalistischen Gesellschaft gilt: „[j]edem nach seinem Besitz – dem Kapitalisten nach seinem Kapital, dem Arbeiter nach seiner Arbeitskraft“.<sup>405</sup>

Das Eigentum wird in der kapitalistischen Gesellschaft zu *axia*. Wie der Arbeitnehmer auf dem Arbeitsmarkt seine verfügbare Arbeitskraft anbieten kann und dabei in

---

<sup>401</sup> Vgl. Castoriadis, 2014 [1978]. *Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns*, S. 174.

<sup>402</sup> Castoriadis, 2014 [1978]. *Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns*, S. 184.

<sup>403</sup> Castoriadis, 2014 [1978]. *Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns*, S. 200.

<sup>404</sup> Vgl. Castoriadis, 2014 [1978]. *Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns*, S. 201.

<sup>405</sup> Castoriadis, 2014 [1978]. *Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns*, S. 204.



Konkurrenz zu anderen Arbeitern tritt – Angebot und Nachfrage, woraus sich letztlich der ökonomische Wert der Arbeit ergibt – so kann der Besitzer von Kapital auf die gleiche Weise seinen Wert erhöhen. Zu berücksichtigen ist hier der Machtunterschied, der sich aus dem quantitativen Umfang des Besitzes ergibt, aber auch aus dem Netzwerk, das mit zunehmendem Reichtum wächst. Darauf weist Colin Crouch hin. So werden Unternehmen als Organisationsformen zu mächtigen und einflussreichen Akteuren auf dem politischen Feld.<sup>406</sup> Wer nur seine Arbeitskraft anbietet, der hat weniger als der, der über ein Vermögen und ein Netzwerk verfügt. Das System dieser proportionalen Verteilung belohnt unweigerlich die Besitzenden. Frei nach dem Motto: „Denn wer hat, dem wird gegeben, und er wird im Überfluss haben; wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er hat.“<sup>407</sup>

Der instituierte Proto-Wert organisiert die Verteilung in einer Gesellschaft. Verteilt werden kann alles, woran sich nicht teilhaben lässt – etwa an der Sprache oder an Gewohnheiten. Die Tatsache, dass sich etwas verteilen lässt, bedeutet jedoch nicht gleichzeitig, dass es auch verteilt werden muss.<sup>408</sup> Der Boden etwa ist längst ein handelbares Gut auf den internationalen Finanzmärkten geworden; dennoch stellt sich durchaus die Frage, ob es sich dabei nicht eher um ein Gemeingut handelt. Gerecht ist die Verteilung des Verteilbaren also genau dann, wenn sie der *axia* der Gesellschaft oder des jeweiligen Staates entspricht. Denn auch diese können sich anhand des bewusst oder unbewusst instituierten Proto-Wertes unterscheiden. Worauf es ankommt, ist jedoch die Setzung dieses Wertes. Es gibt kein natürliches Gesetz, das die Gleichheit, Verteilung und Gerechtigkeit regelt. Jede Gesellschaft muss für sich festlegen, was verteilt werden kann, wie es vergleichbar gemacht wird und nach welchem Wert Gerechtigkeit beurteilt werden kann. Umgekehrt lässt die Art und Weise, wie eine Gesellschaft mit diesen Bedeutungen umgeht, darauf schließen, welcher imaginär instituierte Proto-Wert der Gesellschaft im Kern zugrunde liegt. Überwunden werden soll und muss mit der Institution eine Grundtatsache, die der Bildung jeder Gesellschaft im Weg steht: „Die Dinge sind ‚in Wahrheit‘ nicht kommensurabel; die Menschen sind völlig ‚verschieden‘ und ‚ungleich‘.“<sup>409</sup>

---

<sup>406</sup> Vgl. Crouch, 2011, S. 106.

<sup>407</sup> Vgl. Die Bibel, Einheitsübersetzung, Herder Verlag, 2011, Matthäus 25, 29.

<sup>408</sup> Vgl. Castoriadis, 2014 [1978]. *Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns*, S. 196.

<sup>409</sup> Castoriadis, 2014 [1978]. *Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns*, S. 213.

Hayeks liberale Theorie, die im Rahmen dieser Arbeit als Prototyp der freien Marktwirtschaft interpretiert wird, instituiert konkrete Werte als Grundpfeiler der Gesellschaft und rechtfertigt diese mithilfe eines Mythos: der Theorie spontaner Ordnungsbildung bzw. einer Theorie der kulturellen Evolution. Ein wesentlicher Grundpfeiler ist der Begriff der Freiheit, verstanden als die Abwesenheit von Zwang.<sup>410</sup> Hayek liefert damit eine Minimaldefinition. Nur wenn jeder Einzelne seine Ziele nach seinen eigenen Plänen verfolgen kann, dann ist Fortschritt möglich. Übergeordnete Ziele, von einer steuernden Vernunft verordnet, würden diese Freiheit untergraben und damit Fortschritt verhindern. Zudem würden sie das Wissen in seiner Entfaltung blockieren. Erfolgreiche Institutionen innerhalb einer Gesellschaft können demnach nicht geplant werden. Sie sind das Ergebnis vieler Einzelhandlungen von Menschen, „die nicht wußten, was sie taten“.<sup>411</sup> Sie entstehen spontan. Diese Form der Freiheit kann nur durch eine bestimmte Gleichheit realisiert werden: Die „Gleichheit der allgemeinen Gesetzes- und Verhaltensregeln“.<sup>412</sup> Hayek wehrt sich gegen jedwede andersgeartete Gerechtigkeitsvorstellung und Forderung mit dem Hinweis auf die Schädlichkeit für die gesetzte Freiheitsforderung. Jeder eingreifende Akt durch den Staat würde die Freiheit der gesellschaftlichen Ordnung gefährden. Zudem ist aufgrund der Komplexität der Ordnung selbst die letzte Konsequenz des Eingriffes nie ausreichend absehbar. Es sei in einem freien System weder wünschenswert noch durchführbar,

„daß die materiellen Vergütungen allgemein in Übereinstimmung gebracht werden sollten mit dem, was die Menschen als Verdienst ansehen, und daß es ein wesentliches Merkmal einer freien Gesellschaft ist, daß die soziale Stellung des einzelnen nicht notwendigerweise von den Ansichten der Mitmenschen über das von ihm erworbene Verdienst abhängen sollte.“<sup>413</sup>

Gerechtigkeit darf in einer freien Gesellschaft demnach keinesfalls das Privateigentum oder Fragen der Verteilung betreffen. Verdienst und Mühe bleiben unbestimmte und nicht messbare Kategorien. Auch hier gilt wieder: Wer würde sich anmaßen wollen, in einer komplexen Ordnung zu bestimmen, welche soziale Stellung verdienstvoll ist und welche nicht? Die einzige Möglichkeit, Vergleichbarkeit zu ermöglichen, ist der Blick auf den Wert des Ergebnisses.

---

<sup>410</sup> Vgl. Hayek, 2005, *Die Verfassung der Freiheit*, S. 13.

<sup>411</sup> Hayek, 2005, *Die Verfassung der Freiheit*, S. 76.

<sup>412</sup> Hayek, 2005, *Die Verfassung der Freiheit*, S. 6.

<sup>413</sup> Hayek, 2005, *Die Verfassung der Freiheit*, S. 120.

„Die Preise, die eine freie Gesellschaft für das Ergebnis aussetzt, dienen dazu, jenen, die sich um sie bemühen, anzuzeigen, wieviel Mühe sie wert sind. Aber dieselben Preise werden allen zufallen, die dasselbe Ergebnis hervorbringen, ohne Rücksicht auf die aufgewendete Mühe.“<sup>414</sup>

Hayek stimmt mit Castoriadis überein, wenn es um die Unvergleichbarkeit der Leistungen einzelner Menschen geht. Die Konsequenz, die Hayek daraus zieht, ist jedoch keineswegs eine naturgegebene Notwendigkeit, sondern lediglich eine Imaginäre Institution – die willkürliche Setzung eines Proto-Wertes: „Jedem nach seinem Besitz. Dem Kapitalisten nach seinem Kapital, dem Arbeiter nach seiner Arbeitskraft.“<sup>415</sup> Jedem steht es frei, seinen Besitz oder seine Leistung am freien Markt feilzubieten. Jeder konkurriert dort gleichberechtigt um Erfolge – oder natürlich Profit. Hier finden sich erneut die zwei zentralen gesellschaftlichen Klassen, die mit Streeck weiter oben beschrieben wurden: die Lohnabhängigen und die Profitabhängigen. Wie Polanyi sagt, könne man den Eindruck gewinnen, „daß eine freie Gesellschaft aus zwei Kategorien von Menschen bestehe: Besitzer von Eigentum und arbeitenden Menschen“.<sup>416</sup>

Hayeks Theorie zeichnet sich durch die Abwesenheit positiver Bilder oder Utopien aus. Er argumentiert für einen nüchternen Mechanismus und begründet diesen als unparteiische Gesetzmäßigkeit. Der Moment war denkbar günstig. Zwischen 1940 und 1970 veröffentlichte Hayek seine einflussreichsten Schriften, die sich geschlossen als Gegenentwurf zum kommunistischen Experiment in Russland lesen lassen. Zudem hatte auch Europa zu diesem Zeitpunkt desaströse Erfahrungen mit einer planenden totalitären Vernunft hinter sich. Ein Ordnungssystem, welches Wohlstand bei Nichteinmischung und Frieden versprach, stieß im Nachkriegseuropa auf denkbar fruchtbaren Boden und setzte sich, wie mit Streeck argumentiert wurde, spätestens ab den siebziger Jahren radikal durch. Was privatisiert werden konnte, wurde auch privatisiert und dem Wettbewerb auf dem Markt ausgesetzt. Dabei übte die EU einen erheblichen Druck auf ihre Mitgliedsländer aus, wie Deckwirth zeigt. Beispiele für die Privatisierung liegen üblicherweise in den Bereichen Post, Energie, Telekommunikation und Schienenverkehr. So wurden mit Ausnahme der Wasserversorgung in allen Infrastruktursektoren Sektorenrichtlinien zur Liberalisierung erlassen: „Regelungen zum Marktzugang für Wettbewerber, die Einrichtung einer unabhängigen Regulierungsbehörde, sowie die

---

<sup>414</sup> Hayek, 2005, *Die Verfassung der Freiheit*, S. 124.

<sup>415</sup> Siehe das Zitat von Castoriadis weiter oben.

<sup>416</sup> Polanyi, 2019 [1944], S. 161.

Vorgabe der Trennung bzw. ‚Entflechtung‘ hoheitlicher und wirtschaftlicher Aufgaben“.<sup>417</sup> Aber auch im Energiesektor und im öffentlichen Dienstleistungsbereich sind Tendenzen zu erkennen. Für Letzteres macht Deckwirth die Herausbildung eines europäischen Finanzmarktkapitalismus verantwortlich, der 2002 in der gemeinsamen Währung einen Höhepunkt fand, sowie den zunehmenden Ausbau des EU-Wettbewerbsrechts.<sup>418</sup> Wenngleich sich mittlerweile in wenigen Bereichen Tendenzen der Rückkehr zum Öffentlichen abzeichnen – da die vielerorts erhofften Effizienzgewinne nicht eingetreten sind – wird die Liberalisierung durch die EU weiter befeuert, wie etwa bei der Wasserversorgung.<sup>419</sup> Die Wahlfreiheit der Mitgliedsländer ist dabei nur beschränkt gegeben. Dani Rodrik spricht von einem Trilemma. Demnach müssen Einzelstaaten sich entscheiden: Wollen sie wirtschaftliche Integration, dann geht das entweder auf Kosten der demokratischen Mitbestimmung oder auf Kosten der nationalen Souveränität.<sup>420</sup> Von diesen drei Dingen sind immer nur zwei möglich. Das bedeutet umgekehrt: Ein hohes Maß an demokratischer Teilhabe geht auf Kosten nationaler Souveränität oder wirtschaftlicher Integration. Rodrik wendet sein Modell auf die globale Weltwirtschaft an, räumt aber ein, dass es sich auch auf Europa übertragen lässt.<sup>421</sup> Mit der Privatisierung öffentlicher Dienstleistungen und Güter gehen die Möglichkeiten der demokratischen Einflussnahme verloren; das entspricht ganz der Theorie Hayeks. Der Wettbewerb auf dem freien Europäischen Markt soll die optimale Versorgung der größten Anzahl an Menschen zum bestmöglichen Preis ermöglichen: Effizienz. Jeder demokratische Eingriff würde dieses Ziel verhindern. Die Folge ist, dass nicht nur Arbeit, Boden und Geld Teil der Marktwirtschaft werden, sondern wesentliche Grundbedürfnisse einer Gesellschaft. „Eine Marktwirtschaft kann nur in einer Marktgesellschaft existieren.“<sup>422</sup> So werden Mobilität, Energieversorgung, Wohnen und in nicht allzu ferner Zukunft vermutlich auch die Wasserversorgung durch den Markt und nicht die Menschen, die unmittelbar betroffen sind, geregelt. Der Markt macht Gemeingut verteilungsfähig und instituiert einen Wert, der diese Güter zu handelbaren Waren macht.

---

<sup>417</sup> Vgl. Deckwirth, C., 2008. *Die Europäische Union als Triebkraft der Privatisierung*. WSI Mitteilungen 10/2008, 534-540. Von Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliches Institut der Hans-Böckler-Stiftung: [https://www.wsi.de/data/wsimit\\_2008\\_10\\_deckwirth.pdf](https://www.wsi.de/data/wsimit_2008_10_deckwirth.pdf), abgerufen am 16.09.2022, S. 534.

<sup>418</sup> Vgl. Deckwirth, 2008, ebd. und S. 538.

<sup>419</sup> Vgl. Wixforth, S., 2021. *Wasser: Gemeingut – oder doch Industriekapital?* Von Deutscher Gewerkschaftsbund: <https://www.dgb.de/themen/++co++9251b330-4444-11ea-9379-52540088cada>, abgerufen am 16.09.2022.

<sup>420</sup> Vgl. Rodrik, D., 2000. *How Far Will International Economic Integration Go?* *Journal of Economic Perspectives* Volume 14, Nr.1, 177-168, S. 180.

<sup>421</sup> Vgl. Rodrik, 2000, S. 182.

<sup>422</sup> Vgl. Polanyi, 2019 [1944], S. 106.

Europa als Imaginäre Institution steht für eine ökonomische Ordnung, um die sich verschiedene Bedeutungen und Werte strukturieren, darunter Kapital, Arbeit, Löhne, Profit, Zins, Privateigentum. Die Ökonomie ist

„das Auftauchen einer zentralen Bedeutung, die eine Masse bereits vorliegender gesellschaftlicher Bedeutungen umordnet, neu bestimmt, berichtigt und eben dadurch verändert; die die Herausbildung anderer Bedeutungen veranlaßt und mittelbar analoge Wirkungen auf fast alle übrigen gesellschaftlichen Bedeutungen des betreffenden Systems hat“.<sup>423</sup>

Durch die Imaginäre Institution Europas als ökonomischer Ordnung wird die Rede von Fortschritt, Wettbewerb, Wohlstand, Gerechtigkeit – in diesem speziellen Sinne – und nicht zuletzt Freiheit, überhaupt erst möglich. Europa entscheidet darüber, was sichtbar und was sagbar ist, und bestimmt darüber hinaus, was gehört werden kann.<sup>424</sup> Die feudalistische Ordnung, die DUBY beschreibt, ist gekennzeichnet durch ein trifunktionales Schema, welches die Gesellschaft in drei Klassen mit unterschiedlichen Funktionen – Klerus, Soldaten und Bauern – teilt. Die ökonomische Ordnung Europas lässt sich ähnlich als trifunktionales Schema lesen: Es gibt die Profitabhängigen, deren wesentliche Funktion die Investition ist, die Lohnabhängigen, die ihre Arbeitsfähigkeit dem Markt zur Verfügung stellen und den Staat und seine Repräsentanten, die die Aufrechterhaltung der instituierten Ordnung überwachen und durchsetzen. Die Beziehungen untereinander regelt eine Wirtschaftsverfassung, ein Versprechen zwischen Profit- und Lohnabhängigen, welches durch den Staat gestützt wird. Existenzielle Macht besitzt innerhalb dieser Ordnung derjenige, der andere in ein Abhängigkeitsverhältnis bringt und darin hält.

Brown zeigt, welchen Einfluss die neoliberale Ordnung Hayeks, verstanden als Ordnung normativer Vernunft, auf jeden Bereich der Gesellschaft hat. Interessant ist dabei eine Bedeutungsverschiebung, die sie erkennt: Der *Homo oeconomicus* hat seine Gestalt verändert und ist zum Humankapital geworden. Nicht mehr das Interesse steht demnach im Vordergrund, sondern vielmehr die Fähigkeit, sich im stetigen Wettbewerb möglichst erfolgreich zu positionieren und durch die richtigen Investitionen den eigenen Wert zu steigern.<sup>425</sup> Wer stehen bleibt, verliert. Damit strahlt der Wettbewerbsimperativ der

---

<sup>423</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975], *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 593.

<sup>424</sup> Vgl. zum Begriff des Unvernünftigen: Rancière, 2002 [1995], *Das Unvernünftige*.

<sup>425</sup> Vgl. Brown, 2018 [2015], S. 35.

Theorie kultureller Evolution längst bis auf das einzelne Individuum aus. Nicht nur der Staat, sondern der Mensch selbst wird zum Unternehmen und steht vor der Herausforderung, wettbewerbsfähig zu bleiben. Brown spricht von „entrepreneurisieren.“<sup>426</sup> Der instituierte Proto-Wert wurde längst verinnerlicht und bestimmt das Leben der absoluten Mehrheit – und das mit dramatischen Folgen für ursprüngliche Werte:

„Wenn wir in all unseren Handlungen und überall als Humankapital gelten, hört die Gleichheit auf, unsere mutmaßliche natürliche Beziehung untereinander zu sein. Die Gleichheit hört somit auf, ein Apriori oder Fundament der neoliberalisierten Demokratie zu sein.“<sup>427</sup>

Die Ungleichheit wird zur Normalität und teilt die Gesellschaft in Gewinner und Verlierer.

---

<sup>426</sup> Vgl. Brown, 2018 [2015], S. 21 und S. 39.

<sup>427</sup> Brown, 2018 [2015], S. 41.

## 5.1 Europa – nur eine Verkleidung?

„Doch nein! Nur eine Maske, ein Vorwand der Verführung ist diese Heuchelfratze, die so freundlich grinst – hier aber sieh: gräßlich verzerrt, das wahre Haupt, ihr aufrichtiges Gesicht, zurückgeworfen im Schutz des lügenhaften.“<sup>428</sup>

Wenn sich eine Person von einer neuen, unerwarteten Seite zeigt, wird ihr für gewöhnlich vorgeworfen, sie habe sich verkleidet oder ein Kostüm getragen. Europa hat sich in den vorhergehenden Abschnitten dieser Arbeit keineswegs als verkleidet gezeigt, sondern vielmehr als Verkleidung selbst. Die EU wurde zunächst als eine übergeordnete Institution beschrieben, die bestimmte Funktionen ausübt und auf verschiedene Weisen symbolisch in Erscheinung tritt. Dabei zeigte sich als Kern dieser Institution der Europäische Binnenmarkt, der wiederum selbst für bestimmte Funktionen steht und symbolisch in Erscheinung tritt. Europa fungiert also im Wesentlichen als ein großer Markt, der – glaubt man den zitierten Verlautbarungen – mehr sein möchte. Im Folgenden wurde versucht, die Verbindung zwischen dem instituierten Binnenmarkt und der Theorie kultureller Evolution bei Hayek zu zeigen. Damit sollten die tragenden Imaginären Bedeutungen hervorgehoben werden, welche die zentralen Institutionen Europas stützen. Ans Licht kam dabei die Institution bestimmter Bedeutungen von Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit und – nicht zuletzt – von Fortschritt. Von entscheidender Bedeutung zeigte sich zudem die Idee des freien Wettbewerbs als Treiber von Entwicklung und Innovation sowie als Mechanismus natürlicher Auslese. Diese Imaginären Institutionen finden ihre Rechtfertigung in ihrer scheinbaren Naturgesetzlichkeit – in einem Mythos, der sich bis ins 17. Jahrhundert zurückverfolgen lässt und in der gesamten Theorie Hayeks wiederholt Bestätigung findet; ein Mythos, der in den politischen Diskursen, Metaphern und Narrativen der Europäischen Union aufgegriffen, reproduziert und am Leben gehalten wird – unbewusst oder bewusst.

Europa – so gesehen – steht damit für etwas anderes. Es ist die Verkleidung einer bestimmten Idee von Gesellschaft und damit eine bestimmte Antwort auf fundamentale Fragen: Wie wollen wir leben? Was wollen wir als Gemeinschaft sein? Fragen, die innerhalb eines kapitalistischen Ordnungsschemas beantwortet werden, das zunehmend als naturgegeben erscheint und die Möglichkeiten von Alternativen ausblendet, ja

---

<sup>428</sup> Vgl. das Gedicht „Die Maske“: Baudelaire, C., 2011 [1868]). *Die Blumen des Bösen* [frz. le fleur du mal, übersetzt durch Friedhelm Kemp]. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 47.

ausblenden muss, um das eigene Überleben zu sichern. Castoriadis und das Konzept der Imaginären Institution erlauben es, einen Blick auf diese verschleierte Hintergründe zu werfen – den Blick hinter die Maske zu wagen –, um eine fundamentale Kritik zu üben: Die Institutionen einer autonomen Welt müssen bereits in ihren Grundstrukturen anders sein, d. h. offener. Sie dürfen ihre Fraglichkeit nicht verschleiern, sondern müssen in Kontakt bleiben mit dem Chaos, der Psyche bzw. dem gesellschaftlich Imaginären.

„[D]ie Einsetzung einer Geschichte, in der sich die Gesellschaft als selbst-instituierende nicht nur explizit weiß, sondern auch werden läßt, setzt eine radikale Zerstörung der bekannten Institutionen der Gesellschaft bis auf die letzten Fundamente voraus.“<sup>429</sup>

In den Institutionen darf die systembedingte Entfremdung nicht übermäßig Macht über das Individuum gewinnen und so das schöpferische Selbstverständnis einer Gesellschaft auf Dauer verdecken. Andernfalls ist die Autonomie des Individuums für Castoriadis unmöglich.

„Eine autonome Gesellschaft ist Ursprung der Bedeutungen, die sie hervorbringt – ihrer Institutionen –, und sie versteht sich als solche. Eine autonome Gesellschaft ist eine Gesellschaft, die sich explizit selbst instituiert. Was besagt: Sie weiß, dass die Bedeutungen, innerhalb und aufgrund derer sie lebt und als Gesellschaft existiert, ihr Werk und weder zufällig noch notwendig sind.“<sup>430</sup>

Eine solche Gesellschaft ist angewiesen auf eine neue Ontologie, auf Grundlage derer eine Gesellschaft gedacht werden kann, die sich als selbstinstituiert begreift und dieses Verständnis erhält. Eine Gesellschaft also, die flexibel bleibt, um mit neuen Antworten auf veränderte Bedürfnisse einzugehen, ohne an einem Dogma festzuhalten. Um die Tragweite dieser Forderung zu verstehen, ist es aus diesem Grund notwendig, die Position von Castoriadis aus Perspektive der Ontologiekritik zu vertiefen. Der Ursprung des Individuums ist die Psyche; Ursprung der Gesellschaft und ihrer imaginären Bedeutungen ist das *Magma*.

---

<sup>429</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 609.

<sup>430</sup> Castoriadis, C., 2010 [1982]. *Institution der Gesellschaft und Religion* S. 107.



## 6. Aus dem Magma schöpfen

Im zweiten Teil der Arbeit soll zunächst das ontologische Fundament der Magma-Logik bereitet werden, um darauf aufbauend das Verhältnis von Entfremdung und Autonomie bei Castoriadis verstehen zu können. Gezeigt werden soll, in welchem Verhältnis Imaginäre Bedeutungen und Institutionen zu der Idee kultureller Revolution als Weg gesellschaftlicher Veränderung stehen. Castoriadis' Gesellschaftstheorie kann als ein Gegenentwurf zu der Theorie kultureller Evolution bei Hayek gelesen werden. Die Imaginäre Institution ruht auf einem komplexen ontologischen Konzept, das sich wesentlich gegen eine Tradition wendet, die das Sein als Bestimmt-Sein denkt. Damit überträgt Castoriadis das Unbewusste auf die gesellschaftliche Ebene und entwickelt einen Weg, kulturelle Veränderungen als radikale Bedeutungsrevolutionen zu deuten. Mit dem Blick auf den Imaginären Gehalt der Gesellschaft eröffnet sich so ein Weg, die instituierten Bedeutungen zu verändern und Gesellschaft fundamental zu gestalten. Dahinter steht ein radikal demokratischer Ansatz einer Politik der Autonomie, der gesellschaftliche Entfremdung überwinden soll.

## 6.1 Das Gesellschaftlich-Geschichtliche

Für Castoriadis steht das Gesellschaftliche in einer zwingenden Verbindung zum Geschichtlichen und kann nicht getrennt betrachtet werden. Die Tradition der theoretischen Wissenschaften zerreiße in der Reflexion das Phänomen in zwei Teile: die Gesellschaft als etwas, das auf etwas anderes bezogen ist, „eine anderswo begründete Norm, ein[ ] Zweck oder ein telos“<sup>431</sup>, und die Geschichte als Störung dieser Norm oder eine auf diese Norm bezogene organische bzw. dialektische Entwicklung.<sup>432</sup> Castoriadis spielt hier auf die Hegelsche Geschichtsphilosophie und auf die Idee einer sich evolutionär entwickelnden Geschichte an. Er arbeitet also mit einem Geschichtsmodell, das so auch Hayek in der Entwicklung spontaner Ordnungen beschreibt, die kumulativ wachsend aufeinander aufbauen. Bei getrennter Befragung beider Aspekte des Phänomens gewinnt man jedoch immer nur eine bestimmte Perspektive, erfasst das Phänomen allerdings nie in seiner Ganzheit. So werde laut Castoriadis das Wesen des Gesellschaftlich-Geschichtlichen in seiner besonderen Verwobenheit verkannt. Wie bereits erläutert gehört es zu diesem Wesen, dass Imaginäre Bedeutungen als neue Formen auftauchen und damit den Impuls zu gesellschaftlicher Veränderung setzen. Fortschritt steht entsprechend in enger Verbindung mit dem plötzlichen Auftauchen neuer Bedeutungen und daraus folgend neuer Institutionen, Regeln und Werkzeuge. Der Ursprung dieser Bedeutungen ist das Imaginäre, ob individuell oder als kollektives Phänomen. Die Diskussion der Frage nach der Gesellschaft, ohne ihre charakteristische Zeitlichkeit zu berücksichtigen, bewegt sich im Rahmen einer Ontologie, die das „Sein als Bestimmt-Sein“ denkt. Dies ist eine Ontologie, die bestimmt ist durch das, was Castoriadis die Identitäts- und Mengenlogik nennt.<sup>433</sup> Diese ist entscheidend für die grundlegende Organisation jeder Gesellschaft. Das, was Gesellschaft ausmacht – also insbesondere die imaginären Bestandteile –, wird von dieser Logik keineswegs erfasst, so der Vorwurf.

„Die traditionelle Logik/Ontologie ist fest in der Institution des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens verankert. Ihr Ursprung liegt in bestimmten Voraussetzungen, die für das Bestehen dieser Institution unabdingbar sind und die sie in gewissem Sinne nur ausarbeitet und entfaltet. Ihr Kern ist die Identitäts- und Mengenlogik (...).“<sup>434</sup>

Diese logische Ordnung lässt keinen Raum für den Einbruch des Unbestimmten und Unvorhergesehenen. So lässt die ökonomische Ordnung kein Denken zu, das diese Ordnung

---

<sup>431</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 285.

<sup>432</sup> Vgl. ebd.

<sup>433</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 298.

<sup>434</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 298.

selbst hinterfragt, sondern sie muss dieses als irrational abweisen. Das eigentliche Phänomen, welches Castoriadis mit dem Gesellschaftlich-Geschichtlichen beschreibt, wurde und wird so immer in bereits vorhandene Kategorien gezwängt; die eigentliche Gestalt, als zusammenhängendes Ganzes, wird dabei „verborgen und vergessen.“<sup>435</sup> Unter dem Ordnungsschema einer solchen Ontologie kommt man laut Castoriadis lediglich zu einer hegelianisch-marxistischen Auffassung – ergänzen ließe sich hier die Hayeksche Auffassung – von Gesellschaft und Geschichte:

„Summe und Aufeinanderfolge bewußter und unbewußter Handlungen einer Vielzahl von Subjekten, bestimmt durch notwendige Beziehungen, vermittelt derer sich ein System von Ideen in einem Ensemble von Dingen verkörpert“.<sup>436</sup>

Das Vorhaben von Castoriadis erschöpft sich jedoch nicht in der Kritik dieser Ontologie. Nachdem er die gesellschaftliche Analyse um die Imaginäre Bedeutung erweitert, fundiert er das Imaginäre in dem Entwurf einer eigenen Ontologie, die es erlaubt, das Gesellschaftlich-Geschichtliche zusammenhängend zu denken. Die explizite Kritik richtet Castoriadis zunächst gegen den physikalistischen Typ, der Gesellschaft und Geschichte auf die Natur zurückführt und damit der Gesellschaft einen Funktionalismus zur Befriedigung fester Bedürfnisse unterstellt. Dieser Typ verkennt, dass auch Bedürfnisse instituiert sind. Hier findet sich die gleiche Argumentation wie bei der Einführung des Imaginären: Institutionen erschöpfen sich nicht in dem Zweck, den sie für eine bestimmte Gesellschaft erfüllen.

Sein zweiter Angriffspunkt ist der logizistische Typ – als bekanntester Vertreter der Strukturalismus –, der vorhandene Grundstrukturen und Muster der Logik übernimmt. Dieser geht davon aus, dass sich die Gesamtheit gesellschaftlicher Strukturen aus einer bestimmten Anzahl von Faktoren herleiten lässt,<sup>437</sup> was notwendig mit der offenen Herangehensweise von Castoriadis – bei dem gesellschaftliche Strukturen sich nie vollends kausal auf bestimmte Faktoren zurückführen lassen, da immer das Imaginäre als unkalkulierbares Element von zentraler Bedeutung ist – in Konflikt steht. Wie Castoriadis argumentiert, wird der Logizismus zum rationalen Finalismus, wenn es um die Frage der Geschichte geht. Innerhalb des vorgegebenen Ordnungsrahmens einer Ontologie, die „Sein als Bestimmt-Sein“ denkt, können nur rationale Bedeutungen erfasst werden, d. h. Bedeutungen, die sich in das vorhandene Schema einfassen lassen.

---

<sup>435</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 285, 287, 288.

<sup>436</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 288.

<sup>437</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 293-295.

„[R]ationale Bedeutungen müssen und können nur aus anderen rationalen Bedeutungen deduziert und produziert werden. Ihre Entfaltung ist insofern nur Ausdehnung; das Neue wird jeweils durch identitätslogische Operationen (...) aus dem konstruiert, was schon vorhanden war (...).“<sup>438</sup>

Der logizistische Typ verkennt damit das eigentliche Wesen der Geschichte: „So wird die historische Zeit zum bloß abstrakten Medium sukzessiver Koexistenz beziehungsweise zu einem bloßen Behälter dialektischer Verkettungen“.<sup>439</sup> Das eigentliche Wesen der Geschichte jedoch ist das radikale Anderswerden, das „Erscheinen radikaler Andersheit, eines absolut Neuen“.<sup>440</sup> Castoriadis lehnt die klassische Logik und die darauf basierende Ontologie keineswegs ab. Er verweist sie lediglich an einen neuen Ort innerhalb seines eigenen Entwurfs. Die Identitäts- und Mengenlogik ist fest in dem gesellschaftlich-geschichtlichen Leben verankert. Ihren Ausdruck findet sie in zwei grundlegenden Institutionen, die Castoriadis das *legein* und *teukein* nennt.

„Die Institution des *legein* als integralem Bestandteil von Sprache und gesellschaftlicher Vorstellung sowie die Institution des *teukein* als integralem Bestandteil gesellschaftlichen Handelns.“<sup>441</sup>

Die Identitäts- und Mengenlogik hat in Bezug auf das Sein der Gesellschaft seine Berechtigung, nur erschöpft sich dieses keineswegs in dieser Logik. Sie ist lediglich der Zugriff auf ein unbestimmtes Imaginäres Feld, das gesellschaftliches Leben erst ermöglicht. Die Identitäts- und Mengenlogik ist also das Instrument, wodurch letztlich die Institutionalisierung von Bedeutungen erfolgt. Erst durch die Errichtung einer solchen Ordnung finden diese ihre gesellschaftliche Gestalt. Eine Zusammenfassung der Frage nach Gesellschaft und Geschichte im Rahmen der traditionellen Logik/Ontologie, geprägt durch das, was Castoriadis die Identitäts- und Mengenlogik nennt, verstellt den Blick auf das Gesellschaftlich-Geschichtliche und damit auf die Entstehung von tatsächlich Neuem sowie auf die Dynamik gesellschaftlicher Entwicklung. Benötigt wird aus diesem Grund eine Ontologie, innerhalb derer die Identitäts- und Mengenlogik an ihren eigentlichen Ort gerückt wird. Eine Ontologie, von der aus der Blick auf das Gesellschaftlich-Geschichtliche unverstellt frei wird. Diese Logik muss eine Logik sein, die es erlaubt, Sein und Zeit als zusammengehörige Kategorien zu denken.

---

<sup>438</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 295.

<sup>439</sup> Ebd.

<sup>440</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 294.

<sup>441</sup> Ebd.

Die Grundlage der klassischen Ontologie ist also die Mengen- und Identitätslogik und Hauptgegenstand der Kritik von Castoriadis. Jede Gesellschaft muss sich innerhalb einer bestimmten Logik organisieren, um handlungsfähig zu sein. Diese Logik ist es, die Institution erst möglich macht. Die Mengen- und Identitätslogik ist die Sprache der Institutionen: „Alles gesellschaftliche Tun/Vorstellen setzt bestimmte und wohlunterschiedene Objekte voraus und bezieht sich auf solche“.<sup>442</sup> Mit dieser Aufgabe sind bestimmte Forderungen an die wirklichkeitssortierenden Schemata dieser Logik gebunden. Zunächst unterscheidet Castoriadis *legein* und *teukein* voneinander: Das *legein* „(unterscheiden/auswählen/aufstellen/zusammenstellen/zählen/sagen)“ und das *teukein* „(zusammenstellen/zurichten/herstellen/errichten)“<sup>443</sup> sind logische Operationen und zugleich selbst Institutionen, die die identitätslogische Organisation der Welt ermöglichen.

„Das *legein* ist die mengenlogische und mengenbildende Dimension des gesellschaftlichen Vorstellens/Sagens, so wie das *teukein* (...) die mengenlogische und mengenbildende Dimension des gesellschaftlichen Tuns ist. Beide lehnen sich an den identitätslogischen Aspekt der primären natürlichen Schicht an; dennoch sind beide als solche bereits gesellschaftliche Schöpfungen, ursprüngliche Institutionen und Werkzeuge jeder Institution (...).“<sup>444</sup>

Mit natürlicher Schicht bezeichnet Castoriadis eine Schicht des Seins, eine natürliche Organisation des Gegebenen, an die Bedeutungen anknüpfen können. Diese Verbindung beschreibt er mit dem Freud'schen Begriff der Anlehnung und betont so den wesentlich willkürlichen Zugriff der Institution – vermittelt durch die Bedeutung – auf diese Schicht.<sup>445</sup>

„Eben diese feste und stabile Organisation desjenigen Teils der Welt, der der Organisation des Menschen als eine bloßen Lebewesens entspricht, ist das, was ich die primäre natürliche Schicht nenne, an die sich die Institution der Gesellschaft anlehnt und die sie weder einfach ignorieren noch irgendwie gewaltsam beeinflussen kann.“<sup>446</sup>

Die Natur dient so als eine Art Haltepunkt für Imaginäre Bedeutungen, wobei der Inhalt der Bedeutung selbst lediglich durch die Vorstellungskraft des Individuums und nicht durch eine tatsächliche Anlehnung an die Naturtatsache selbst bestimmt ist. So ist die gesellschaftliche

---

<sup>442</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 382.

<sup>443</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 399, 435.

<sup>444</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 399.

<sup>445</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 579.

<sup>446</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 392.

Realität keineswegs angelehnt an Naturtatsachen. Die Dinge des gesellschaftlichen Lebens existieren als *eidōs* oder Form auf der Grundlage Imaginärer Bedeutungen.<sup>447</sup> Die natürliche oder primäre Schicht bietet sich gewissermaßen der mengenlogischen Organisation an und ist in gewissen Zügen bereits mengenlogisch klassifiziert. So lässt sich über die Menge der Bäume, der Sterne, der Menschen etc. problemlos sprechen. „[E]s gelingt, aus dem Fluß des Werdens einzelne Ereignisse herauszuschneiden und festzuhalten, weil sich die metrischen Markierungen der mengenlogisch instituierten Zeit auf die regelmäßige Wiederkehr bestimmter Naturerscheinungen stützen können und so weiter.“<sup>448</sup> Im Gelingen liegt der logische Plausibilitätsbeweis: Der Zugriff durch die Operationen der Mengenlogik gelingt und führt zu keinem Widerspruch. Die Anlehnung der Mengen- und Identitätslogik an das Seiende der primären Schicht erscheint für Castoriadis als „Logik des Lebewesens“, die wiederholt, umformt und bearbeitet:

„Das Lebewesen erzeugt eine Welt – erzeugt sich seine Welt –, die organisiert ist und deren Organisation natürlich der Eigenorganisation des Lebewesens entspricht.“<sup>449</sup>

Wie weiter oben erläutert wurde, ist die Möglichkeit der Ordnung ein Beleg dafür, dass nicht von einem Chaos gesprochen werden kann. Die Welt, die das Lebewesen vorfindet, muss organisierbar sein und ist es bis zu einem nicht reduzierbaren Teil bereits.<sup>450</sup>

„Eben diese feste und stabile Organisation desjenigen Teils der Welt, der der Organisation des Menschen als eines bloßen Lebewesens entspricht, ist das, was ich die primäre natürliche Schicht nenne (...).“<sup>451</sup>

Jede Gesellschaft ist so zwar im Prinzip frei in ihrer Institution, d. h. in der Ausgestaltung ihrer Bedeutungswelt, jedoch notwendig an bestimmte natürliche Voraussetzungen gebunden. Diese primäre natürliche Schicht ist der Ansatzpunkt des Imaginären und zudem die äußerste Grenze seiner Beschränktheit. Das Gesellschaftlich-Geschichtliche wird damit zum radikal Imaginären auf gesellschaftlicher Ebene, das ausgehend von der primären natürlichen Schicht, im Zugriff auf eine unendliche Bedeutungswelt und mithilfe des *legein* und des *teukein* als Hauptoperanden der Identitäts- und Mengenlogik, eine gesellschaftliche Ordnung ausbildet.

---

<sup>447</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 582.

<sup>448</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 388.

<sup>449</sup> Castoriadis, C., 2010 [1986]. *Die Logik der Magmen und die Frage der Autonomie* [frz. *Le logique des magmas et la question de l'autonomie*; übersetzt durch Michael Halfbrodt]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung* (S. 111-149). Lich/Hessen: Verlag Edition AV, S. 131.

<sup>450</sup> Vgl. ebd.

<sup>451</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 392.

Diese Ordnung – und darauf kommt es wesentlich an – ist in keiner Weise natürlich, sondern die schöpferische Selbstsetzung der jeweiligen Gesellschaft selbst.

## 6.2 Radikale Andersheit – ein Exkurs

Gesellschaftliche Veränderung ist für Castoriadis nur ausgehend von einer Ontologie zu denken, die das Sein als instituierte Bedeutung begreift. Dazu gehört auch die jeweilige Zeit, die eine Gesellschaft für sich sein lässt. Jede Gesellschaft erscheint notwendig in einer zeitlichen Dimension. Sie instituiert eine Geschichte und gibt damit eine Antwort auf die eigene Herkunft; sie instituiert zudem eine eigene Zeitlichkeit, aus der heraus Veränderungen erst begriffen werden können. Diese Zeitlichkeit orientiert sich an natürlichen Phänomenen, entspricht also dem, was Castoriadis mit dem Begriff der *Anlehnung* beschreibt. Ein Beispiel dafür ist die „Irreversibilität der Ereignis- oder Phänomenfolge.“<sup>452</sup> Jede Gesellschaft muss auf ihre Art mit der Tatsache umgehen, dass es eine natürliche Abfolge der Dinge gibt, die sich nicht umkehren lässt. In der Institution der Gesellschaft kann diese Tatsache jedoch durchaus eine Bearbeitung erfahren. So lässt sich die Irreversibilität in die gesellschaftliche Vorstellung einer kreisförmig verlaufenden Zeit einbetten. Erst durch diese Institution lassen sich dann daraus folgende Imaginäre Bedeutungen – wie etwa die Wiedergeburt oder die Wiederkehr von Ahnen – erklären.<sup>453</sup> Castoriadis unterscheidet die identitätslogische von der Imaginären Institution der Zeit:

„Die als identitätslogische instituierte Zeit ist die metrische Zeit, Meßzeit, Zeit der Messung. Die als imaginäre (gesellschaftlich imaginäre, versteht sich) instituierte Zeit ist die bedeutende Zeit, Zeit der Bedeutung.“<sup>454</sup>

Beide Zeiten sind voneinander abhängig und bauen aufeinander auf. Die identitätslogische Zeit erlangt ihre Bedeutung erst durch die imaginäre Zeit, während umgekehrt die imaginäre Zeit nur durch erstere definierbar wird. So werden die Jahreszeiten aufgrund ihrer Bedeutung zu „Zeitmarken“, während diese weit mehr sind als lediglich die funktionale Einteilung des Jahres.<sup>455</sup> Hier lässt sich das beobachten, was Castoriadis ein zirkuläres Implikationsverhältnis nennt.<sup>456</sup> Jede Gesellschaft ist immer schon in eine implizite Zeitlichkeit eingebettet, bevor sie ihre Zeitlichkeit explizit als identitätslogische Zeit instituiert.

---

<sup>452</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 344.

<sup>453</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 345.

<sup>454</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 354.

<sup>455</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 352.

<sup>456</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 355.



„Es ist nicht etwa nur so, daß jede Gesellschaft eine besondere Art hätte, die Zeit zu erleben; vielmehr ist jede Gesellschaft eine Art, Zeit zu erschaffen [faire], sein zu lassen [faire être], das heißt sich als Gesellschaft sein zu lassen [se faire être].“<sup>457</sup>

Die Gesellschaft, als Gesellschaft, erlangt ihre eigentliche Identität in der Zeit erst durch die gesellschaftlich-geschichtliche Institution der Identität selbst als Norm – ein grundlegendes Operationsschema des *legein*.<sup>458</sup> Erst ausgehend davon lässt sich eine identitätslogische Zeit denken. Doch was meint Castoriadis, wenn er von der impliziten Eigenzeit einer jeden Gesellschaft spricht? Um das zu verstehen, ist ein Schritt zurück von Vorteil. Jede Gesellschaft ist Schöpfung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen.

„Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist radikales Imaginäres, das heißt unaufhörliches Entstehen von Andersheit, die gestaltet und sich gestaltet, die als gestaltende und sich gestaltende ist und sich selbst auf nächsthöherer („reflexiver“) Stufe als Gestalt und sich selbst Gestaltendes darstellt.“<sup>459</sup>

Jede Gesellschaft entsteht als Schöpfung eines anonymen Kollektivs. Die ursprüngliche Eigenzeit jeder Gesellschaft ist bestimmt durch den Einbruch des Neuen, „die Zeit der Andersheit und des Anderswerdens ist Zeit des Aufbrechens, des Auftauchens, der Schöpfung“.<sup>460</sup> Dabei unterscheidet Castoriadis die radikale Andersheit [altérité] von der Verschiedenheit [différence]. Letztere ist instituiert durch die Einführung der identitätslogischen Zeit als zusätzliche Raumkategorie.<sup>461</sup>

„34 ist verschieden von 43, ein Kreis von einer Ellipse. Die Ilias und Das Schloss sind nicht verschieden – sie sind anders. Ein Pavianrudel und eine menschliche Gesellschaft sind anders.“<sup>462</sup>

Die radikale Andersheit ist die Zeitkategorie des Imaginären. Gesellschaftliche Veränderungen, die sich durch die Schöpfung neuer Formen [*eidos*] ausdrücken, erscheinen als radikaler Bruch. Zu erkennen ist die Andersheit daran, dass die neue Form in keiner logischen Verbindung zu einer früheren Form steht, wie es bei der bloßen Verschiedenheit der Fall ist. „Das neue *eidos*, die neue Form ist als solche eine Schöpfung *ex nihilo*. Als Form, als *eidos* ist es nicht aus

---

<sup>457</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 349.

<sup>458</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 348.

<sup>459</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 347.

<sup>460</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 342.

<sup>461</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 341.

<sup>462</sup> Castoriadis, C., 2010 [1990]. *Zeit und Schöpfung*, S. 247.

„Vorhandenem“ erzeugbar oder ableitbar.“<sup>463</sup> Die Verschiedenheit wiederholt und variiert lediglich bereits bestehende Formen, dort wo die Andersheit kennzeichnend für das Aufkommen einer ursprünglichen Schöpfung steht.<sup>464</sup> Schöpfung kann für Castoriadis nur mit Hilfe dieser Unterscheidung verstanden werden. Mit der Einführung der Andersheit liefert Castoriadis so die Vorstellung einer revolutionären Zeit, die im Kontrast zu einer evolutionären Zeit existiert. Er knüpft damit an Heidegger an, der das „Geschehen der Geschichte“ als „Geschehen des In-der-Welt-Seins“ beschreibt und der Geschichte damit eine existenzielle Dimension gibt.<sup>465</sup> Die großen Revolutionen und Brüche setzen neue Formen und Imaginäre Institutionen, die sich evolutionär entwickeln und transformieren. Das gesellschaftlich-geschichtliche Handeln erscheint als revolutionäre Bewegung, die sich in Institutionen verfestigen muss, um von Dauer zu sein. Unter dem verfestigten Gestein brodelte es jedoch weiter und bricht von Zeit zu Zeit in Gestalt neuerschaffener Formen und Institutionen hervor. Neben Bedeutungen und Formen muss jede Gesellschaft auch eine Imaginäre Zeit instituieren, die der rein technischen bzw. identitätslogischen Zeit ihre Bedeutung verleiht. Die Institution dieser scheint die Zeit des Anderswerdens, also die Zeit der Selbstveränderung der Gesellschaft, zu verdecken – eine Bewegung, die sich bei allen Institutionen beobachten lässt. Die Imaginäre Zeit stiftet so nicht nur Bedeutung, sondern stabilisiert zugleich.<sup>466</sup> Phänomenologisch zeigt sich die Andersheit als Erscheinung, die mit jeder Routine bricht, als Ereignis.

„Andersheit erfahren wir, wenn wir uns verlieben, (...) oder bei jedem plötzlichen Stimmungswechsel oder beim Auftauchen eines anderen Gedankens, oder wenn wir das Schloss nach Madame Bovary lesen, oder beim Betrachten von Fotos des Pantheons und der Kathedrale von Reims, oder sogar beim Betrachten eines Felsens, wenn wir plötzlich bemerken, dass eine Raupe über diesen Felsen kriecht.“<sup>467</sup>

Verschiedenes ist im Hinblick auf seine Verschiedenheit miteinander vergleichbar. Das Andere dagegen ist unendlich voneinander getrennt und damit nicht vergleichbar. Castoriadis arbeitet mit einer Zeitkategorie, die sich nicht als abhängig vom mathematischen Raum denken lässt. Die identitäre Zeitvorstellung ist für ihn lediglich eine Ableitung des mathematischen Raums. Zeit wird so zu einem räumlichen Unterschied, identisch zu gleichen Abständen. Der abstrakte Raum ermöglicht die Unterscheidung zweier identischer Gegenstände, einzig durch ihre verschiedene Position im Raum. Ohne eigentlichen Unterschied werden Formen so zu

---

<sup>463</sup> Castoriadis, C., 2010 [1990]. *Zeit und Schöpfung*, S. 248.

<sup>464</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1990]. *Zeit und Schöpfung*, S. 248.

<sup>465</sup> Heidegger, M., 2006 [1927]. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, S. 388.

<sup>466</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 360.

<sup>467</sup> Castoriadis, C., 2010 [1990]. *Zeit und Schöpfung*, S. 250.

verschiedenen.<sup>468</sup> Die Andersheit dagegen ist ursprünglich und überschreitet den mathematischen Raum. Sie lässt sich immer nur anhand bestimmter Eigenschaften und der Beziehung auf etwas anderes definieren. Durch diese Überschreitung verweist die Andersheit zugleich auf einen Raumbegriff, jenseits des abstrakt-mathematischen Raums, eines Raums, der eine „imaginäre oder poetische Dimension enthält.“<sup>469</sup> Dies ist ein Gedanke, den Castoriadis nur cursorisch berührt und der auch in *Gesellschaft als imaginäre Institution* nur ungenügend ausgeführt wird.

Jede Gesellschaft muss Raum und Zeit mengidisch<sup>470</sup> instituieren, um Gegenstände durch Relationen miteinander in Verbindung bringen zu können und um ein gewisses Maß an Organisation zu erreichen. Die Imaginäre Zeit unterfüttert diese Zeit gewissermaßen mit Bedeutungen.

„Imaginäre Zeit besteht aus drei untrennbaren Häuten, deren Überlagerung, Durchdringung, Verspannung das gesellschaftliche Gewebe bilden: die gesellschaftlich instituierten Vorstellungen, Affekte und Triebe.“<sup>471</sup>

Deutlich macht Castoriadis dies anhand des Kapitalismus. So seien die Vorstellungen, Maschinen und Institutionen des Kapitalismus nur möglich, da dieser zugleich eine effektive Zeitlichkeit eingeführt hat. Während die explizite Zeit die messbare, einförmige, identitätslogische Zeit ist, ist die imaginäre Zeit die des unendlichen Fortschritts, des unbeschränkten Wachstums, der Akkumulation. Castoriadis spricht von der „Zeit der Verwirklichung einer Allmachtsphantasie.“<sup>472</sup> Die Imaginäre Zeit stabilisiert damit die Imaginären Institutionen der Gesellschaft und bestimmt unmittelbar das Zeitempfinden des Individuums.

### 6.3. Magma

Castoriadis konstruiert einen gesellschaftlichen Ort, von dem aus jede beliebige Gestalt an Form gewinnen kann. Die Mengen- und Identitätslogik greift auf diese unbestimmte Vielfalt zu, die sich unbegrenzt zur Mengenbildung eignet. Castoriadis bezeichnet diese Vielfalt mit dem Begriff *Magma*.

---

<sup>468</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1990]. *Zeit und Schöpfung*, S. 249.

<sup>469</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1990]. *Zeit und Schöpfung*, S. 252.

<sup>470</sup> Also im Rahmen einer Mengenlogik.

<sup>471</sup> Castoriadis, C., 2010 [1990]. *Zeit und Schöpfung*, S. 241.

<sup>472</sup> Vgl. Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 351.

„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.“<sup>473</sup>

Für Castoriadis ist die Einführung des Magmas das Ergebnis eines Reflexionsprozesses, der der wissenschaftlichen Entwicklung des vergangenen Jahrhunderts Rechnung trägt. Errungenschaften wie die Psychoanalyse oder etwa die Quantentheorie bestätigen die Unzulänglichkeit einer Ontologie, die von einem hinlänglich bestimmten Seins-Begriff ausgeht.<sup>474</sup> „Die Erkenntnis jener Objekte hat andere Seins- und Organisationsweisen als bisher bekannt ans Licht gebracht.“<sup>475</sup> Die Sicht auf diese neue Ontologie ist insbesondere dort notwendig geworden, wo das schöpferische Imaginäre in seiner radikalen Form gänzlich verdrängt wurde: im Politischen. Die Institution der Gesellschaft reproduziert sich selbst. Sie erhält sich innerhalb ihrer bestehenden Imaginären Bedeutungen. Erst der Zugriff auf ein ontologisches Außen ermöglicht Castoriadis, diese Gesellschaft als Kontingent zu entlarven und damit den Weg zu einem anderen schöpferischen Entwurf systematisch zu begründen. Für Castoriadis lässt sich Gesellschaft nur denken, wenn sie als etwas Fließendes begriffen wird, das vorübergehend in eine Form gegossen wird. Mit einer Sprache, die auf einer logischen Struktur beruht, ist es – und das folgt unmittelbar aus der oben genannten Definition – unmöglich, das Magma zu definieren. Vielmehr entzieht es sich in seinem Fließen jeglicher Definition. Castoriadis weist darauf hin und entscheidet sich, das Magma in einer Annäherung zu beschreiben. Er umkreist es mit Hilfe von Metaphern. Der Aufbau einer Nicht-Identitätslogik bleibt so immer beschränkt auf die Ausdrucksmöglichkeiten der identitätslogisch strukturierten Sprache.<sup>476</sup> Die Schöpfung einer neuen Ontologie steht und fällt mit den Möglichkeiten der Sprache, sich selbst zu überschreiten und damit etwas Neues zu schaffen. Das Magma wird logisch also erst dann möglich, wenn es bereits seine eigene Voraussetzung ist. Man ist geneigt, etwas, das sich jeglicher Ordnung entzieht, mit dem Chaos zu vergleichen. Doch Castoriadis betont:

„Was ist, ist kein vollkommen ungeordnetes Chaos und kann es nicht sein, schon weil sich diesem Ausdruck überhaupt keine Bedeutung zuschreiben ließe: Eine zufällige

---

<sup>473</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 564.

<sup>474</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 559.

<sup>475</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 559, 560.

<sup>476</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 561.

Menge stellt bereits als zufällige eine enorme Organisation dar, deren Beschreibung – die Wahrscheinlichkeitstheorie – dicke Bücher füllt.“<sup>477</sup>

Alles Gegebene ist bereits zu einem gewissen Grad organisiert. „Es gibt Sterne, Bäume, Hunde“<sup>478</sup>, alles was ist, bietet sich einer Ordnung an. Wäre es chaotisch, so wäre jeder Diskurs unmöglich. Denn der Diskurs setzt voraus, dass sich bestimmte Elemente organisieren lassen. Eine Voraussetzung, die das Chaos nicht erfüllt. Im Gegebenen, verstanden als Magma, ist es grundsätzlich möglich, Terme zu fixieren und so mengenlogische Organisationen auszubilden. Dabei gibt es jedoch durchaus Bereiche, die sich durch mengenlogische Organisation nicht *angemessen* darstellen lassen. „Sobald sich jedoch logische Fragestellungen ergeben und ausweiten, erweist sich diese Organisation als äußerst fragmentarisch, lückenhaft und unvollständig.“<sup>479</sup> Castoriadis erinnert hier an das Problem jeder Institution: die Frage nach dem letzten Grund, der Bedeutung der Bedeutung. „Unter Magma verstehen wir eine Vielheit, die nicht im üblichen Sinne des Wortes eine ist, die wir aber als eine kennzeichnen.“<sup>480</sup> Als Vielheit ist sie nicht abzählbar; es lassen sich jedoch Terme kennzeichnen, die nicht ineinander verschwimmen.

„Man hat sich also eine unbegrenzte Masse von Termen vorzustellen, die obendrein noch changieren können und nur durch eine fakultativ transitive Prä-Relation – die Verweisung – zusammengehalten werden. (...) Ein ununterscheidbares Bündel verfilzter Gewebe aus verschiedenen und dennoch gleichartigen Stoffen, übersät mit virtuellen und flüchtigen Eigenheiten.“<sup>481</sup>

Den Eingriff oder Zugriff der Identitätslogik vergleicht Castoriadis mit „simultanen Schnitten“<sup>482</sup>, die auf das gegebene Magma zugreifen und es verfestigen sowie Elemente herausbilden, die sich zur Wohlordnung in Mengen eignen.

„Sie festigen die Verweisungs-Prärelation zu der Relation, stellen den Zusammenhang, das In-Sein, Auf-Sein, Bei-Sein in einem System bestimmter und bestimmender Beziehungen (...) her, halten im derart Unterschiedenen die Entitäten

---

<sup>477</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 561.

<sup>478</sup> Ebd.

<sup>479</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 563.

<sup>480</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 565.

<sup>481</sup> Ebd.

<sup>482</sup> Ebd.

und Eigenschaften auseinander und verwenden diese Unterscheidung zur Bildung von Mengen und Klassen.“<sup>483</sup>

Der Zugriff durch die Identitäts- und Mengenlogik ist der Prozess der Institutionalisierung des Vorstellungsstromes, dessen Gesamtheit Castoriadis Magma nennt.<sup>484</sup> Alles was ist, ist demnach wesentlich Magma. Dennoch stellt Castoriadis klar, dass die Möglichkeit, mit Hilfe der Identitätslogik wohlunterschieden Mengen und Relationen auszubilden, die grundlegende Bedingung für Gesellschaft überhaupt ist. „Alles gesellschaftliche Tun/Vorstellen setzt bestimmte und wohlunterschiedene Objekte voraus und bezieht sich auf solche.“<sup>485</sup> Objekte müssen als Teil eines Ganzen und ausgestattet mit bestimmten Eigenschaften gedacht werden können, um überhaupt erst Kommunikation zu ermöglichen. Der Nährboden, auf dem gesellschaftliches Tun und Vorstellen entstehen kann – und damit die Gesellschaft selbst –, entzieht sich jedoch dieser Organisationsform bzw. übersteigt diese.

In einem Aufsatz gibt Castoriadis eine formale Definition davon, was Magma bedeutet. Indem er die Wege und Sackgassen einer „formaleren“ Sprache erkundet, versucht er, dort jenseits der Metapher eine Idee vom Magma zu geben.<sup>486</sup> Zunächst führt Castoriadis mit dem Begriff „identifizieren“ einen „einfachen, undefinierbaren und unzerlegbaren Relationsterm“ ein. Dies ermöglicht ihm, spezifische Elemente miteinander in Relation zu setzen, damit bestimmte Formulierungen unmissverständlich sind. Daraufhin versucht er, anhand von fünf Eigenschaften eine formale Definition zu bilden, wie sie etwa in der Mathematik üblich ist:<sup>487</sup>

(M1) Wenn M ein Magma ist, dann kann man in M eine unbegrenzte Zahl von Mengen identifizieren.

(M2) Wenn M ein Magma ist, dann kann man in M andere Magmen als M identifizieren.

(M3) Wenn M ein Magma ist, dann gibt es keine Aufteilung von M in Magmen.

(M4) Wenn M ein Magma ist, dann hinterlässt jede Zerlegung von M in Mengen ein Magma als Rest.

(M5) Was kein Magma ist, ist Menge oder Nichts.

Im ersten Schritt wird das Magma als unbegrenzt gekennzeichnet. Es lässt sich in keiner Weise quantifizieren, wenngleich sich beliebig Mengen bilden bzw. entnehmen lassen. Der zweite und der dritte Schritt stehen scheinbar im Widerspruch zueinander. Damit versucht Castoriadis

---

<sup>483</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 565.

<sup>484</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 530.

<sup>485</sup> Castoriadis, C., 1983 [1978]. *Durchs Labyrinth Seele Vernunft Gesellschaft*, S. 382.

<sup>486</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1986]. *Die Logik der Magmen und die Frage der Autonomie*, S. 199.

<sup>487</sup> Castoriadis, C., 2010 [1986]. *Die Logik der Magmen und die Frage der Autonomie*, S. 120.

deutlich zu machen, dass sich die Operationen der Mengen- und Identitätslogik unmöglich auf das Magma anwenden lassen. Das Magma enthält unbegrenzt verschiedene Seinsweisen; diese lassen sich jedoch nicht klar voneinander trennen. Denn sonst wäre auch das Magma nur eine zerlegbare Menge. Der vierte Schritt betont diesen Unterschied. Wäre M ohne Rest in Mengen zerlegbar, so wäre M eine Menge und kein *Magma*. Der fünfte Schritt behauptet dann den universalen Anspruch der Magma-Logik.<sup>488</sup> In dem Versuch dieser formalen Definition macht Castoriadis die Grenzen der klassischen Mengenlogik – in diesem Fall vermittelt durch mehrere Subjunktionen – deutlich. Magma ist der Versuch, einen Ort zu finden, der die Identitätslogik zulässt, sich jedoch darin nicht erschöpft. Es ist der Versuch, eine vorhandene Organisationsstruktur zu überschreiten, nicht jedoch dadurch, dass Fehler der inhärenten Logik herausgearbeitet werden, sondern indem die Logik selbst als ontologische Entscheidung aufgezeigt wird. Im *Magma* findet Castoriadis das Fundament, von dem aus das Neue entstehen kann, ohne bereits dem Dogma einer alles umfassenden Logik zu erliegen. Mithilfe der Mengen- und Identitätslogik lassen sich dem *Magma* verschiedenste Seinsweisen entnehmen. Dass Sein selbst, als Magma gedacht, kann jedoch nie vollständig in dieser Logik aufgehen. Diese erfasst in ihrem Zugriff immer lediglich eine Schicht des Seins, welches, als *Magma* gedacht, wesentlich unbestimmt bleibt.<sup>489</sup>

---

<sup>488</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1986]. *Die Logik der Magmen und die Frage der Autonomie*, S. 120, 121.

<sup>489</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1986]. *Die Logik der Magmen und die Frage der Autonomie*, S. 130.

## 6.4 Sprechen ist *praxis*

Die mengenlogische Organisation der Welt erfolgt grundsätzlich durch die Sprache. Die Sprache instituiert Bedeutungen, indem sie sich auf ein Magma imaginärer Bedeutungen bezieht. Als *legen* ist die Sprache Code, d. h., sie bildet ein logisches organisiertes System von Mengen oder mengenbildenden Relationen. Die organisierte gesellschaftliche Welt – also das bestehende Netz aus Institutionen (symbolisch, funktional, imaginär) – findet ihren Ausdruck in der Sprache als Code.

„Die Sprache kann die Welt nur deshalb in Mengen aufteilen, weil sie selbst ein System von Mengen und mengenlogischen Relationen ist beziehungsweise sich als ein solches System instituiert. (...) In ihrem abstrakt-materiellen Dasein ist die Sprache als Code oder Code-System von Signifikanten die erste und einzige wirkliche Menge, die je existiert hat.“<sup>490</sup>

Die Sprache ist die Grundlage jeder Institution und zugleich selbst Institution. Als Institution greift die Sprache auf das Magma an Bedeutungen zu. Imaginäre Bedeutungen sind, wie Castoriadis sie versteht, unbegrenzt und unbestimmt. Das Sein der Bedeutung entzieht sich in seinem Wesen dem Zugriff durch die Mengen- und Identitätslogik.<sup>491</sup> „In ihrem vollen Sinne sind Bedeutungen keine Elemente und bilden keine Mengen; Die Welt der Bedeutungen ist ein Magma.“<sup>492</sup> Diskursfähig werden diese Bedeutungen jedoch erst dann, wenn sie durch die Sprache als Code identitäts- und mengenlogisch organisiert bzw. verfügbar gemacht werden.

„Was ist eine Bedeutung? Wir können sie nur beschreiben als unbestimmtes Bündel unbegrenzter Verweisungen auf etwas Anderes (...) dieses andere ist immer zugleich Bedeutung und Nicht-Bedeutung – das, wozu sich Bedeutungen verhalten und worauf sie sich beziehen.“<sup>493</sup>

Hier lässt sich eben jene metaphorische Beschreibung beobachten, die Castoriadis immer im Zusammenhang mit dem Magma verwendet. Er weist damit indirekt auf die Unfähigkeit der Sprache als Code hin, etwas Unbestimmtes in einer Beschreibung vollständig zu erfassen. Die mengenlogisch organisierte Sprache entnimmt Bedeutungen aus dem gesellschaftlichen Vorstellungsstrom, dem Magma, und fixiert diese innerhalb eines Systems aus Verweisungen und zugeordneten Referenzen. Sprachliche Bedeutungen sind als Bündel von Verweisungen zu

---

<sup>490</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 402.

<sup>491</sup> Vgl. ebd.

<sup>492</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 407, 408.

<sup>493</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 408.



deuten, die von einem Trägerterm ausstrahlen. Als Magma sind sie grundsätzlich offen, d. h., jede Zuweisung ist nur vorübergehend. Eine Bedeutung ist unbegrenzt bestimmbar. Es besteht immer die Möglichkeit, mit der Sprache selbst vorhandene Bestimmungen zu lösen und neue zu setzen.<sup>494</sup> Wenn man sich innerhalb der Sprache bewegt, bewegt man sich immer zugleich in der Bedeutung. Selbst wenn es scheint, als ob die Kommunikation in einem engen, funktionalen, kodifizierten Bereich stattfindet, befindet sich die Sprache immer „auf dem Sprung“.<sup>495</sup> Sprechen ist *praxis*, denn es bringt Bedeutung ins Spiel und damit verbunden immer die Möglichkeit, die Institution zu überschreiten.<sup>496</sup> Die Bedeutung eines Wortes ist für Castoriadis entsprechend diskursoffen, vage und bestimmt durch das Sprechen selbst. Um existieren zu können, benötigt die Gesellschaft eine bestimmte Ordnung und ist darauf angewiesen, dass ein bestimmtes System von Bedeutungen zuverlässig instituiert ist. Die Sprache als Code sorgt dafür und ermöglicht so den gesellschaftlichen Diskurs. Sie erschöpft sich jedoch nicht darin. Die Sprache als Code ist vielmehr eine vorübergehend festgelegte Struktur. Diese Feststellung erinnert an die Kritik, die weiter oben mit Castoriadis an Lacan geübt wurde. Dessen Theorie geht von der grundsätzlichen Strukturiertheit des Unbewussten aus – etwas, das Castoriadis zwingend ausschließen muss, um innerhalb seiner Theorie die Offenheit für radikale Veränderungen zu erhalten.

Das gesellschaftliche Imaginäre – der Ort, an dem das Magma fließt – erscheint vermittelt durch die Sprache in der gesellschaftlich-geschichtlichen Institution. „Mit dieser Institution wird ein Magma von Bedeutungen instituiert, die gesellschaftlichen Imaginären Bedeutungen.“<sup>497</sup> Die Sprache verfestigt Teile des Magmas, indem sie Bedeutungen mit Symbolen verknüpft.

„Das gesellschaftliche Imaginäre ist in erster Linie Schöpfung von Bedeutungen und Schöpfung von Bildern und Figuren, die sie tragen. Die Beziehung zwischen der Bedeutung und ihrem Träger ist der einzige präzise Sinn, der sich dem Begriff des Symbolischen zuschreiben lässt (...).“<sup>498</sup>

Die Grundoperation des *legein* ist die Bezeichnung, d. h. die Verbindung, zwischen Zeichen und Gegenstand. Das Zeichen steht für ein konkretes materielles Objekt oder Ereignis. Es tritt auf als formale Gestalt oder Form, als *eidōs*. Das Objekt erscheint in der Bezeichnung, in Gestalt des Zeichens und des Bezeichneten. Zugleich bringt das Zeichen eine bestimmte Form der Allgemeinheit zum Ausdruck: die Identität. Der Gegenstand wird herausgehoben als

---

<sup>494</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 566-569.

<sup>495</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 575

<sup>496</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 575, 576.

<sup>497</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 398.

<sup>498</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 399.

bestimmte Einheit einer Unbestimmtheit. Die Bezeichnung fixiert den Gegenstand als wiederholbares, einzelnes Objekt.<sup>499</sup> Mit der Bezeichnungsrelation wird zugleich die Möglichkeit der Repräsentation – also die Möglichkeit, dass etwas für etwas anderes steht – eingeführt.<sup>500</sup> Das Zeichen ist keine Nachahmung und keine Wiederholung. Es ist Schöpfung und Institution durch das gesellschaftlich Imaginäre. Durch das Zeichen werden verschiedene Vorstellungsbilder (Phantasma) miteinander verbunden und erst durch diese Fixierung werden Kommunikation und Diskurs möglich. Die Institution eines Zeichens steht immer in Verbindung mit einer Klasse von Zeichen, die aufeinander verweisen. Ein Zeichen bedingt so immer eine Klasse von Zeichen, ein System, einen Code.<sup>501</sup> Die Verbindung zwischen Zeichen und Objekt benennt Castoriadis als signitive Zusammengehörigkeit.<sup>502</sup> Diese ist nicht-logisch begründbar, d. h., es gibt kein logisches Schema, das begründet, warum das Zeichen x ein bestimmtes Objekt bezeichnet – warum Europa auf ein Bündel ökonomischer Bedeutungen verweist. „Das Zeichen als Zeichen kann nichts anderes sein als instituierte Figur, Form und Norm, eine Schöpfung des gesellschaftlich Imaginären.“<sup>503</sup>

Die Zeichenzuordnung ist willkürlich und ein Produkt des gesellschaftlich-geschichtlichen Tuns bzw. das Ergebnis radikaler Imagination. Die Bezeichnung ist eine grundlegende Operation der gesellschaftlichen Schöpfung von Institutionen: „die Bezeichnungsrelation, eine ganz und gar einzigartige, nicht zu zerlegende und nicht zusammensetzende Beziehung zwischen Zeichen und Gegenstand“.<sup>504</sup>

Castoriadis nennt verschiedene sogenannte Fundamentalschemata – etwa die Vereinigung und Trennung, die Hinsicht, die Wohlordnung, die Regel und einige mehr – die als Instrumente des *legein* und des *teukein* die Gesellschaft konstituieren.<sup>505</sup>

„Im, durch und für das *legein* kommt die Bestimmtheit zu souveräner Herrschaft: Nur das hat Geltung/Sein, was wohlbestimmt und unterschieden ist (...) was im Hinblick auf... notwendig und hinreichend getrennt/vereinigt ist; was sich stets in wohlgeordnetem Zustand befindet und sich diesem erst verdankt; was im Hinblick auf die Zeit und die Materie indifferent ist oder dessen Materie zwar beliebig, jedoch unbeschränkt bestimmbar, das heißt aussagbar ist; und dessen Wert – im Sinne

---

<sup>499</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 410, 411.

<sup>500</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 412.

<sup>501</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 415.

<sup>502</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 420.

<sup>503</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 422.

<sup>504</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 411.

<sup>505</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 417 ff.

möglicher Äquivalenzen und möglicher Verwendungen – unzweideutig fixiert und gegeben ist.“<sup>506</sup>

Castoriadis begreift die Sprache als fundamentales Organisationsschema gesellschaftlicher Wirklichkeit. Durch die Verknüpfung von Zeichen und Imaginären Bedeutungen entstehen komplexe Symbolnetze, in denen sich die Gesellschaft und deren Institutionen zeigen – durch die sie letztlich sichtbar werden. Doch auch diese Sprache ist es, innerhalb derer über diese Gesellschaft gesprochen werden kann, innerhalb derer sie kritisiert werden kann. Die Schwierigkeit seiner Theorie liegt in der notwendigen Überschreitung dieser Sprache als Code, um Imaginäre Institutionen zu verändern, was demnach nichts anderes bedeutet als eine neue Sprache zu sprechen – neue Verbindungen aus Zeichen und Imaginären Bedeutungen zu instituierten. Erst so erscheint ein neues Bild der Gesellschaft, wird es möglich, neue Dinge auszusagen und, letztlich, die Gesellschaft in einem anderen Licht zu sehen. Wie bereits im Vergleich mit dem Paradigmenbegriff bei Kuhn deutlich wurde, sind es neue Bedeutungen, die wesentlich unsere Wahrnehmungen und damit unsere Realität beeinflussen. Das Gesellschaftlich-Geschichtliche als gesellschaftlich Imaginäres wirkt genau hier, wo es Zeichen mit aus dem Magma geschöpften Imaginären Bedeutungen verbindet und ausspricht – im Sprechen festsetzt und zu neuen Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens werden lässt.

---

<sup>506</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 431.

### 6.4.1 *teukein*

Das *teukein* bezeichnet die gesellschaftliche Dimension des Tuns und besitzt nahezu identische Operationsschemata zu denen des *legein*. Es trennt Elemente, ordnet und kombiniert sie und vereinigt sie zu Handlungskomplexen bzw. organisierten Hierarchien solcher Komplexe.<sup>507</sup> Die Alleinstellung des *legein* liegt in der Bezeichnungsrelation, die im vorherigen Absatz bereits dargestellt wurde. Das *teukein* dagegen zeichnet sich durch die Finalitäts- oder Instrumentalitätsbeziehung aus: „[d]ie Finalitäts- oder Instrumentalitätsbeziehung, die das, was ist, mit dem in Verbindung setzt, was nicht ist, wohl aber sein könnte.“<sup>508</sup> Hier wird nicht wie bei der Bezeichnungsrelation ein Repräsentant an die Stelle von etwas anderem gesetzt, sondern es wird ein Mittel oder Instrument im Hinblick auf ein Produkt, ein Resultat oder einen Zweck gesetzt.<sup>509</sup> Castoriadis spricht von der Schöpfung eines Werkzeugs. Das bedeutet in anderen Worten, „daß der Kieselstein als Werkzeug instituiert worden ist“.<sup>510</sup>

Das *teukein* gibt es nur durch die Möglichkeit, dass etwas sein kann, was nicht ist. Es verweist damit implizit auf das *Schema der Möglichkeit*, das mit der Finalitätsrelation in einem Implikationsverhältnis steht. „Das Schema der Möglichkeit nimmt ipso facto eine Aufteilung zwischen Möglichem und Unmöglichem vor (...).“<sup>511</sup> Erst in dieser Aufteilung entsteht für die Gesellschaft ihre Realität. „Die Realität eröffnet dem Tun (und dem *teukein*) die Möglichkeit, etwas anderes zu machen als das, was ist, und so, wie es ist. Realität ist das, worin es Machbares und Nicht-Machbares gibt.“<sup>512</sup> Das *teukein* instituiert also eine bestimmte Einteilung zwischen möglich und unmöglich und damit die Realität der Gesellschaft. „Wenn das *legein* festlegt, was möglich und was unmöglich ist, so spricht es nur aus, was das *teukein* gesetzt hat und sein läßt.“<sup>513</sup> Die Aufgabe des *teukein* ist es, Figuren und Schemata zu setzen, die aus dem Nichts vom gesellschaftlich Imaginären erschaffen werden. Figuren und Schemata als Werkzeuge, d. h. Mittel zum Zweck. Dabei stützt sich jedes *teukein* immer auf etwas bereits Hergestelltes. „*Sein Wirken setzt voraus, daß es bereits gewirkt hat.*“<sup>514</sup> Das *teukein*, indem es einen Zweck setzt, und die Mittel zu dessen Erreichung sind untrennbar verbunden mit dem gesellschaftlich Imaginären bzw. einem *Magma* gesellschaftlich Imaginärer Bedeutungen. Denn der Zweck existiert zunächst nur als *eidos* und erst die Umsetzung, das Erschaffen der Werkzeuge sowie

---

<sup>507</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 436.

<sup>508</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 439.

<sup>509</sup> Vgl. ebd.

<sup>510</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 447.

<sup>511</sup> Vgl. ebd.

<sup>512</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 440.

<sup>513</sup> Ebd.

<sup>514</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 445.

der Akt entscheiden über die Erreichung des Zwecks und damit die Schöpfung einer neuen Realität.

*Legein* und *teukein* setzen einander immer schon voraus und sind bestimmt durch überwiegend übereinstimmende Operationsschemata. Sie selbst sind darüber hinaus lediglich Institution des gesellschaftlich Imaginären. „Die Institution des *legein* und des *teukein* ist als solche selbst noch ein *legein/teukein*.“<sup>515</sup> Darin drückt sich die grundlegende Zirkularität jeder Institution der Gesellschaft aus. Damit es *legein* und *teukein* geben kann, müssen *legein* und *teukein* immer bereits angewandt worden sein. Die Bezeichnungsrelation findet stets schon innerhalb einer instituierten Sprache als Mittel zu einem bestimmten Zweck statt und das *teukein* ist immer auf ein *legein*, d. h. auf die Möglichkeit der Bezeichnung, angewiesen. Die Einrichtung des Tuns/Vorstellens durch das gesellschaftlich-geschichtliche Imaginäre ist selbst ein Vorstellen und Tun. „Man sagt, die Institution setze sich voraus; sie kann nur sein, als ob sie schon immer und ohne Einschränkung gewesen wäre – und als ob sie immer erst noch bevorstünde.“<sup>516</sup>

Eine Eigenschaft, die Castoriadis als inhärentes Wesen einer jeden linearen oder offenen Ordnung erkennt, ist die grundlegende Zirkularität derselben. Betrachtet man die Totalität eines solchen Systems, so lässt sich eine Kreisbewegung erkennen, die sich unbegrenzt ausdehnt.<sup>517</sup>

Das Wesen dieser Zirkularität besteht in einem grundlegenden Mangel. Jede dieser Ordnungen lässt „die Frage nach der Begründetheit oder Notwendigkeit des Ausgangspunktes offen.“<sup>518</sup>

Die Ordnung verschiebt damit die Frage der Legitimität auf einen Bereich außerhalb des Diskurses. In einigen Diskursen genügt dies jedoch nicht und die Frage nach der Voraussetzung wird vom Diskurs selbst aufgenommen und legitimiert. „Im Grenzfall liegt die Rechtfertigung der Ausgangsthese in der Gesamtheit ihrer Konsequenzen, die also dem zugrundeliegen, was ihnen zugrundeliegt.“<sup>519</sup> Der Diskurs findet so seine Begründung und Legitimation in sich selbst und wird zur Voraussetzung für genau das, was ihn selbst voraussetzt. Eine Ordnung dieser Gestalt muss immer als bereits bestehend angenommen werden, damit sie begründet werden kann. Den Höhepunkt eines solchen Systems sieht Castoriadis in der Mathematik und insbesondere in der Mengentheorie. Gerade diese ist der Versuch, eine grundlegende Ordnung zu begründen, die als Ausgangspunkt des gesamten Systems dient, zugleich jedoch erst die Konsequenz des Systems selbst darstellt. Die Mathematik wird zum Inbegriff einer zugrundeliegenden unbegrenzten Zirkularität. Zum Ausdruck kommt diese Tatsache für Castoriadis deutlich in der Definition der Menge, wie sie der Mathematiker Georg Cantor (1845-1918) gibt:

---

<sup>515</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 417.

<sup>516</sup> Ebd.

<sup>517</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 373.

<sup>518</sup> Ebd.

<sup>519</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 373-374.

„Unter einer Menge verstehen wir jede Zusammenfassung von bestimmten wohlunterschiedenen Objekten unserer Anschauung oder unseres Denkens (...) zu einem Ganzen.“<sup>520</sup> Für Castoriadis verweist diese Definition auf die zugrunde liegende Zirkularität der Theorie und damit darauf, dass die Theorie selbst entweder „mit einem Schlag“<sup>521</sup> gesetzt ist oder die eigene Setzung voraussetzt. „Um sie zu konstituieren, müßte man ihre Konstitution bereits unterstellen.“<sup>522</sup> Castoriadis deutet dieses Merkmal der Mengentheorie und Identitätslogik als kennzeichnend für jede grundlegende Institution und bezeichnet dieses als *Objektive Reflexivität*.<sup>523</sup> Vergleichbar argumentiert auch hier Thomas Kuhn. Paradigmen sind für ihn der Ausgangspunkt jeder wissenschaftlichen Forschung und zugleich selbst die Rechtfertigung für den eingeschlagenen Weg. „Jede Gruppe verwendet ihr eigenes Paradigma zur Verteidigung eben dieses Paradigmas.“<sup>524</sup> Das Ergebnis ist, dass innerhalb dieser Zirkularität jedes noch so überzeugende Argument immer den Status eines „Überredungsversuches“ behält.<sup>525</sup> Im Verlauf der Ausarbeitung einer Theorie geht die Tatsache der *Objektiven Reflexivität* verloren bzw. wird verschleiert. Die Tatsache, dass der Ausgangspunkt seine Legitimität erst aus dem Diskurs selbst – und damit die Klarheit über den immer schon vorausgesetzten Anfang als Vorbedingung des Diskurses selbst – bezieht, geht im Verlauf des Diskurses in seiner Ausweitung verloren. Als Resultat wird der Blick auf den Ursprung des Paradigmas bzw. der Imaginären Institution versperrt.

---

<sup>520</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 375.

<sup>521</sup> Ebd.

<sup>522</sup> Ebd.

<sup>523</sup> Ebd.

<sup>524</sup> Kuhn, 2020 [1962], S. 106.

<sup>525</sup> Ebd.

## 6.5 Gesellschaftliches Phantasma

Bei der Verbindung von Zeichen und Objekt spricht Castoriadis von signitiver Zusammengehörigkeit. Das Zeichen als „sinnlich-materielle Figur“ wird erst zu einem eigentlichen Zeichen, wenn es als „sinnlich-unstoffliche Figur“, d. h. als Bild, existiert.<sup>526</sup> Seine Realisierung findet das Zeichen in der Vorstellung der Individuen. Castoriadis knüpft hier an die aristotelische Definition des Phantasmas an.

„Was dieser Vielheit individueller Vorstellungen (...) Zusammenhang verleiht, wäre demnach als gesellschaftlich-geschichtliches Phantasma zu bezeichnen, als ‚gesellschaftliche Wortvorstellung‘ eines bestimmten Wortes in seiner abstrakt-materiellen, von seiner Beziehung zur Bedeutung ganz unabhängigen Existenz.“<sup>527</sup>

Das gesellschaftliche Phantasma haucht den Zeichen damit ihr Leben ein. Sie existieren, wirken in jedem einzelnen Individuum und sind zu keiner Zeit zurückführbar auf den Einzelnen.

„Was in den Vorstellungen eines Einzelnen jeweils liegt, ist die endlose Folge besonderer Realisationen von Objekt, Zeichen und (‚assoziativer‘) Beziehung zwischen beiden. Nichts läßt dabei erkennen, ob, worin und warum sich diese Beziehung (‚Assoziation‘) von irgendeiner sonstigen Verknüpfung zwischen irgendwelchen ‚Bildern‘ unterscheidet.“<sup>528</sup>

Am Werk ist das Phantasma im Sprechen, denn im Sprechen ist das Individuum immer bereits außer sich, d. h. im Zeichen, welches von allen geteilt wird. So verstanden ist das Zeichen die Schöpfung des gesellschaftlichen Imaginären, „undenkbar als Werk oder Produkt eines Einzelnen oder einer Masse von Individuen, weder aus der Psyche ableitbar noch erklärbar“.<sup>529</sup> Zeichen und Objekt stehen in einem Verhältnis signitiver Zusammengehörigkeit. Die Verbindung ist willkürliche Schöpfung des gesellschaftlichen Imaginären. Das einzelne Individuum wird zum Träger dieser Verbindung. In diesem realisiert sich dieses wieder und wieder, wird am Leben gehalten durch den Gebrauch der Individuen im Sprechen.

---

<sup>526</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 412

<sup>527</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 413.

<sup>528</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 420.

<sup>529</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 413.

## 6.6 Das Werden des Gesellschaftlichen

Europa ist ein Zeichen für bestimmte Vorstellungen von Freiheit, Wohlstand, Fortschritt und Wettbewerb – Imaginäre Bedeutungen eines kapitalistischen Weltbildes. Es realisiert sich als gesellschaftliches Phantasma in der Vorstellung der Individuen und bestimmt deren Wahrnehmung, Wirklichkeit und nicht zuletzt das, was innerhalb dieser Gesellschaft von Wert ist, was möglich und unmöglich ist. Europa ist die Imaginäre Institution einer ökonomischen Bedeutung als fundamentales Selbstverständnis einer Gesellschaft. Im *legein* und *teukein* strukturiert sich diese Bedeutung; das Magma gesellschaftlicher Bedeutungen gewinnt an Form. Für Heike Delitz kommt bei Castoriadis ein tief verleugneter Bergsonismus zum Ausdruck.<sup>530</sup> Sie liest das Werk als die konsequente Übertragung des Bergsonismus in die Gesellschaftstheorie:

„Gerade Castoriadis hat die um das Neue und um das ständige Werden kreisende Denkweise Bergsons gesellschaftstheoretisch fruchtbar gemacht. Wie wohl kein zweiter soziologischer Theoretiker (...) denkt er das Soziale in seiner ständigen Veränderung und in den gegenläufigen Mechanismen, die die Gesellschaft einrichtet. Castoriadis entfaltet dabei auch – nach Bergson – eine Kritik der Identitätslogik (...), die er als Strategie der Einteilung und Hierarchisierung der Einzelnen deutet. Castoriadis geht dabei über das hinaus, was Bergson selbst zu denken möglich war (...).“<sup>531</sup>

Castoriadis hat diesen Bezug nie explizit gemacht. Die Kritik der Identitätslogik, die er entwirft, erlaubt ihm, die evolutionäre Ordnung einer instituierten Gesellschaft – die entscheidend durch das *legein* und *teukein* strukturiert ist – innerhalb eines revolutionären Werdens zu begreifen; innerhalb einer Bewegung, welche durch die schöpferische Imagination der Gesellschaft selbst hervorgebracht wird. Die Imagination ist das Lebendige, das die Gesellschaft am Leben hält, aus dem Magma an Bedeutungen schöpft und als radikale Kraft neue Bedeutungszusammenhänge herstellt. Mit Jacques Rancière gesprochen: Das Imaginäre ist das „Fleisch der Worte“.<sup>532</sup> In dem, was wir unter Europa verstehen, wird die Theorie kultureller Evolution sichtbar. Im Sprechen von und über Europa bedienen wir uns notwendig einer Sprache, die immer auch außerhalb von uns ist – deren Bedeutung sich auf gesellschaftlicher Ebene speist; wir bewegen uns in Zeichen, die nie uns allein gehören. Bis zu einem bestimmten Grad ist diese Sprache dazu verurteilt, uns fremd zu bleiben. Das *legein* ist die instituierte

---

<sup>530</sup> Vgl. Delitz, 2015, S. 404.

<sup>531</sup> Delitz, 2015, S. 402.

<sup>532</sup> Vgl. Rancière, J., 2010. *Das Fleisch der Worte*. Zürich: Diaphanes.



Beziehung zwischen Zeichen und Gegenstand, zwischen Bedeutung und ihrem Träger – dem Symbol. Mit Europa verbunden sind andere Symbole, das wurde bereits gezeigt. Sie alle verweisen auf den gleichen Kern. So sind europäische Freiheit, die Möglichkeit, eigenen Interessen und Zielen folgen zu können, Gerechtigkeit – der Anspruch auf gleiche Spielregeln und Gleichheit – in letzter Instanz nur durch den Preis bestimmt. Die demokratischen Einflussmöglichkeiten erlauben es, an einzelnen Stellschrauben des Systems nachzujustieren, jedoch immer im Hinblick auf das übrige System und dessen störungsfreie Funktionsweise. Nicht vorgesehen ist allerdings die Infragestellung der signifikanten Zusammengehörigkeit zwischen Bedeutung und Zeichen und damit die Infragestellung der zugrunde liegenden Bedeutung selbst. Diese entzieht sich der in Europa instituierten Demokratie – sie muss dies letztlich, um die Institution selbst zu schützen.

Das *teukein* als gesellschaftliches Tun setzt mit seinem zentralen Operationsschema – der Finalitätsbeziehung – das in Beziehung, was nicht ist, aber sein könnte. Es bestimmt damit, was innerhalb einer Gesellschaft möglich ist und was nicht. Das *teukein* erzeugt so gesellschaftliche Realität, indem es Figuren und Schemata als Werkzeuge erschafft. An anderer Stelle spricht Castoriadis von der Technik als „wesentliche Dimension des gesamten Schöpfungsprozesses, der in sämtlichen Formen des gesellschaftlichen Lebens erscheint, vor allem deshalb, weil er ebenso wie die Sprache konstitutives Element der Welt als einer menschlichen Welt ist“.<sup>533</sup> Die gesellschaftliche Technik ist eine instituierte Lösung als Antwort auf bestimmte gesellschaftliche Bedürfnisse. Das Werkzeug ist Mittel zum Zweck. Der Werkzeugcharakter der Theorie Hayeks leuchtet unmittelbar ein und wurde oben bereits gekennzeichnet. Besonders daran ist, dass Hayek, indem er eine Wirtschaftstheorie mit dem Anschein einer natürlichen Gesetzmäßigkeit verknüpft, der Gesellschaft nicht die Wahl des Werkzeugs überlässt. Der einzige Weg zu gesellschaftlichem Fortschritt führt über die Ausbildung spontaner Ordnungen, d. h. über die maximale Freiheit des Einzelnen bei der Verfolgung persönlicher Interessen. Der kollektive Zweck oder das Ziel ergibt sich so spontan aus der Verfolgung individueller Ziele. Die Zukunft wird damit dem Markt überlassen, mit der Prämisse, dass dieser es am besten wisse. Wie Castoriadis richtig bemerkt, setzt diese Theorie voraus, dass jeder Einzelne weiß, was er wirklich will, also Zugang zu seinen tiefsten Wünschen und Motivationen hat.

„Die trügerische Trennung zwischen Zwecken und Mitteln (...) ist eine der fatalsten Fiktionen, die die gegenwärtige Szenerie beherrschen. Die ganze Ideologie der Ökonomie als ‚Logik der Mittelwahl‘ gründet auf dieser Absurdität. Ebenso wie die

---

<sup>533</sup> Castoriadis, C., 1983 [1978]. *Durchs Labyrinth Seele Vernunft Gesellschaft*, S. 204.

wahren Ziele eines Individuums nicht die sind, die es vorgibt, sondern diejenigen, die seine Handlungen zu verwirklichen streben, sind auch die Ziele einer Gesellschaft in erster Linie nichts anderes als das, was ihre Mittel ständig erzeugen, und die Gesellschaft wird ihre Mittel nur zu Zielen einsetzen, die die ihren sind (...).<sup>534</sup>

Ziele und Zwecke stehen also in einer engen Beziehung. Europa steht für Frieden und Wohlstand, das Werkzeug dafür ist die liberale Marktwirtschaft. Die Funktionsweise dieser prägt im Umkehrschluss jedoch auch, was unter Frieden und Wohlstand in einer Gesellschaft verstanden wird und verstanden werden kann. So bedeutet Wohlstand keineswegs ein zu erreichendes Niveau, sondern vielmehr stetiges Wachstum durch kontinuierlichen Wettbewerb; dies muss es auch bedeuten, um kompatibel mit dem zugrunde liegenden Marktmechanismus zu sein. Eine Gesellschaft, die sich andere Ziele setzt bzw. diese mit einer anderen Bedeutung füllt, braucht notwendig andere Werkzeuge, d. h., sie muss diese als neue Formen schaffen. Castoriadis begreift die Gesellschaft als wesentlich durch den Wandel bestimmt. Sie ist die ständige Abfolge von Institution und instituierendem Moment, der ständige Widerspruch zwischen instituierter Bedeutung und dem gesellschaftlichen Imaginären – zwischen erstarrter Form und lebendigen Element.

---

<sup>534</sup> Castoriadis, C., 1983 [1978]. *Durchs Labyrinth Seele Vernunft Gesellschaft*, S. 166.

## 7. Gesellschaft als Imaginäre Institution

Castoriadis bietet eine Theorie, die es erlaubt, jede Gesellschaft im Wechselspiel aus kontinuierlichem Wandel und stabilisierender Selbstbehauptung zu begreifen – die Dynamik aus Institution und dem Instituierendem. Der fundamentale Wandel ist revolutionär, d. h. einerseits schöpferisch, zugleich jedoch auch zerstörerisch, indem er die Fundamente gesellschaftlicher Ordnung löst. Tragende Bedeutungen werden infrage gestellt und die signitive Zusammengehörigkeit zwischen Symbol und Objekt wird aufgebrochen, um neue Bedeutungen zu instituieren. Im Handeln wird der Raum des Möglichen überschritten, um eine neue Realität zu konstituieren.

Jede fundamentale Veränderung beginnt so mit einem ikonoklastischen Akt, dem die zentralen Symbole einer bestehenden Gesellschaft zum Opfer fallen. Durch diese Revolution verändert sich die Realität einer Gesellschaft grundlegend: das, was wahrgenommen, gesagt und erlebt werden kann, aber auch das, was möglich ist. Eine Revolution setzt – indem sie neue Imaginäre Bedeutungen aus einem Magma schöpft – eine neue Ordnung. Sie gibt neue Antworten auf die grundlegenden Fragen, die sich jede Gesellschaft immer schon stellen musste. Diese Bedeutungen sind das Ergebnis eines kollektiven Schöpfungsaktes.

Was ist also eine Gesellschaft? Die Gesellschaft ist ein Netz aus Institutionen, die für die Gesellschaft bestimmte Aufgaben übernehmen. Diese Institutionen, wie das Recht, die Kirche, die Europäische Union oder das kapitalistische Unternehmen existieren als komplexe Regelsysteme, die in einem funktionellen Zusammenhang miteinander stehen. Sichtbar werden sie für die Gesellschaft jedoch erst durch ihren symbolischen Gehalt. Institutionen drücken sich aus bzw. kommen zum Ausdruck durch Symbole und Bedeutungen, die das funktionale Gebilde mit Sinn versorgen. Institutionen sind eben keine Maschinen. Sie wirken mit und durch die Individuen der Gesellschaft. Diese müssen durch geeignete Symbole mit Sinn versorgt werden. Kein Unternehmen könnte ohne ein komplexes Netz an Bedeutungen existieren; erst durch die Bedeutung wird das Individuum zum Arbeiter. Die Zugehörigkeit zu diesem Milieu findet ihren Ausdruck und ihre Bestätigung in weiteren Identifikationssymbolen, angefangen bei der Uniformierung. Das gilt natürlich auch für den Arbeiter der modernen Dienstleistungsgesellschaft, der sich mit anderen Symbolen – etwa dem neuesten Smartphone als mobiles Büro – identifiziert und ausdrückt. Die funktionalen Regelsysteme der Gesellschaft stehen in Verbindung mit komplexen symbolischen Netzen, in denen sie zum Ausdruck kommen.

Die Frage, die sich stellt, ist, wie die Verbindung zwischen Institution und Individuum erklärt werden kann. Wie kommt es zu gerade den Symbolen, die sich nicht logisch aus der Funktionsweise einer Institution erklären lassen? Die Antwort für Castoriadis liegt in der Konstitution des gesellschaftlichen Individuums selbst. Eine Institution lässt sich nicht hinreichend als funktionales Gebilde oder Netz aus Symbolen beschreiben. Der fehlende Grund oder die „Berührungsfläche“<sup>535</sup> zwischen dem Individuum und den Institutionen, die das gemeinschaftliche Leben bestimmen, ist das Imaginäre. Das radikal Imaginäre ist die Kraft der Einbildung, etwas Neues hervorzubringen. Nur dank der formgebenden Einbildung existiert etwas für das Subjekt. Die Fähigkeit zur Imagination ist die Fähigkeit, Wahrnehmungen, Gefühle, Affekte etc. mit selbst geschaffenen oder – im Fall der sekundären Imagination – übernommenen Bildern zu verknüpfen und damit zur individuellen Wirklichkeit zu erheben – zu einem Phantasma. Institutionen dienen dem Überleben des Einzelnen. Sie sind die Bedingung dafür, überlebensfähige Gemeinschaften auszubilden. Die ursprünglich auf sich selbst bezogene Psyche wird durch die Institution auf einen gemeinsamen Sinn umgelenkt. Auf gesellschaftlicher Ebene ist das gesellschaftliche Imaginäre vergleichbar mit dem radikalen Imaginären auf individueller Ebene. Es entspricht einem kollektiven Strom von Vorstellungen – dem Magma an Bedeutungen –, der nicht als Summe von Einzelvorstellungen verstanden werden darf, sondern vielmehr von diesen gespeist wird und zugleich auf die Individuen zurückwirkt. Jede Gesellschaft lässt sich so als das Werk eines schöpferischen Kollektivs verstehen. Die Gesellschaft schöpft aus dem Imaginären ihre Bedeutungen und bringt diese mit Hilfe von komplexen Symbolsystemen zum Ausdruck. Das Imaginäre der Gesellschaft ist im wesentlichen kollektive Wunscherfüllung. Die tiefsten emotionalen Bedürfnisse, etwa nach Sicherheit und Nähe, müssen durch Imaginäre Institutionen erfüllt werden können. Daraus bezieht die Gesellschaft ihren Zusammenhang.

Die Träger dieser Bedeutungen sind die Regelgebilde der Institutionen. Um dem Magma Bedeutungen entnehmen zu können, die von den Individuen der Gesellschaft weiterverarbeitet werden, bedarf es einer Logik: der Mengen- und Identitätslogik. Mit Hilfe des *legein* – des sprachlichen Zugriffs auf die Welt der Bedeutungen – und des *teukein* – des tätigen und projekthaften Tuns – bildet jede Gesellschaft eine logisch konstituierte Wirklichkeit aus. Eine Gesellschaft kann nicht isoliert verstanden werden: Als Gesellschaftlich-Geschichtliches ist sie das kontinuierliche Auftauchen neuer Formen, Bilder und Institutionen – *radikales Anderswerden*.

---

<sup>535</sup> Vgl. Fußnote 15.

Institutionen repräsentieren ein Beziehungsgeflecht aus Regeln, Symbolen und Imaginären Bedeutungen. Letztere sind das Fundament jeder Gesellschaft und Schöpfung eines anonymen Kollektivs. Gesellschaften sind Schöpfungen, die bestimmten Beschränkungen unterliegen. Castoriadis nennt vier dieser Beschränkungen explizit: Die „äußere“ Beschränkung liegt in der Anlehnung an die Natur: Jede Gesellschaft ist bedingt durch ihren äußeren Lebensraum, aber auch durch die biologischen Voraussetzungen des Lebewesens selbst. Die „innere“ Beschränkung ist die Psyche. Die Psyche ist sozialisiert und muss sich auf eine Welt hin öffnen. Die Gesellschaft kann die Psyche gestalten, solange die Institution dieser sie mit Sinn versorgt: „Sinn für ihr Leben und Sinn für ihren Tod“.<sup>536</sup> Die Gesellschaft ist demnach abhängig und bestimmt durch eine sinnerwartende Haltung der Psyche. Die „geschichtliche“ Beschränkung: Keine Gesellschaft taucht in einem Vakuum auf, sie ist immer eingebunden in einen eigenen geschichtlichen Kontext, eine Tradition, die zur Institution der Gesellschaft selbst gehört. Zuletzt unterscheidet Castoriadis zwei „immanente“ Beschränkungen: Die Gesellschaft, bestehend aus Institutionen und imaginären Bedeutungen, muss in sich eine Kohärenz vorweisen, die nur von einem inneren Standpunkt her beurteilt werden kann. Darüber hinaus müssen Gesellschaften vollständig sein, also jede Frage muss im Rückgriff auf instituierte Bedeutungen beantwortet werden können.<sup>537</sup>

Die Imaginären Bedeutungen versorgen die Gemeinschaft der Individuen mit Sinn. Keine Institution ist jedoch von Dauer. Innerhalb der bestehenden Ordnung entwickeln sich instituierte Strukturen weiter. Sie gewinnen an Komplexität und einzelne Bestandteile werden im Hinblick auf den Rest der Ordnung angepasst. Das Grundphantasma, also der imaginäre Kern, bleibt unangetastet. Von Zeit zu Zeit allerdings bricht das gesellschaftliche Imaginäre ein und setzt neue Bedeutungen. Verfestigte Strukturen werden gelöst und neue Institutionen geschaffen. Jede grundlegende Institution muss, um Stabilität zu erlangen, ihre Selbstsetzung leugnen bzw. verschleiern. Ihr gelingt dies, indem sie einen eigenen Ursprungsmythos schafft – etwa die Idee, dass die Logik des Marktes auf Gesetzmäßigkeiten der natürlichen Auslese zurückgehen. Mit der Zeit jedoch entfremden die Individuen einer Gesellschaft sich von ihren Institutionen und damit auch von den imaginären Bedeutungen. Die Institutionen verlieren so ihre Rückbindung an das Lebendige einer Gesellschaft – die Sprechenden und Handelnden Individuen – und damit ihre Legitimität. In Augenblicken der Revolution wird das instituierende Moment – das pulsierende Leben des Volkes – als Umwälzung der bestehenden

---

<sup>536</sup> Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 334.

<sup>537</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 336.

Institutionen sichtbar, nur um sich im nächsten Augenblick wieder, wenn die Arbeit getan ist und neue Institutionen errichtet sind, zu verflüchtigen.<sup>538</sup>

Hayeks Theorie bezieht sich explizit auf die sogenannte „englische Überlieferung“ – empirisch und unsystematisch – und grenzt sich von einer „französischen Überlieferung“ ab, die er als spekulativ und rationalistisch kennzeichnet.<sup>539</sup> Es handelt sich dabei um Traditionslinien, die zurückreichen auf die Zeit vor der Französischen Revolution von 1789:

„die erste auf der Grundlage einer Deutung der Überlieferungen und Einrichtungen, die sich spontan entwickelt hatten und nur unvollkommen verstanden wurden, die zweite mit dem Ziel der Konstruktion einer Utopie, die oft, aber nie mit Erfolg versucht worden ist“.<sup>540</sup>

Während die englische Überlieferung, zu der Hayek Autoren wie David Hume, Adam Smith und Adam Ferguson zählt, „den Ursprung der Institutionen nicht in Erfindung oder Planung, sondern im Überleben der Erfolgreichen“ sucht, argumentiert die französische Überlieferung – hier sind etwa Rousseau und die Enzyklopädisten zu nennen – für die Möglichkeit der Errichtung einer Gesellschaft durch vernünftige Planung und der Schöpfung eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrages.<sup>541</sup> Hayek findet in diesen Linien den Ursprung der Unterscheidung zwischen liberaler und sozialer bzw. totalitärer Demokratie.<sup>542</sup> Er lässt zudem keinen Zweifel daran, dass letztere die bloße Anmaßung eines unmöglichen Wissens darstellt:

„Weil jeder Einzelne so wenig weiß, und insbesondere, weil wir selten wissen, wer von uns etwas am besten weiß, vertrauen wir darauf, daß die unabhängigen und wettbewerblichen Bemühungen Vieler die Dinge hervorbringen, die wir wünschen werden, wenn wir sie sehen.“<sup>543</sup>

Castoriadis kritisiert diese Position als vom „Phantasma des Absoluten Wissens“ beherrscht; von der Idee, das bewusste Handeln nur möglich ist, wenn eine vollständige Theorie vorliegt.<sup>544</sup> Hayek spricht von der Unmöglichkeit, komplexe gesellschaftliche Entwicklungen vorherzusehen und begründet damit die Unfähigkeit, diese zu planen oder gar einen solchen

---

<sup>538</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 192, 193.

<sup>539</sup> Vgl. Hayek, 2005. *Die Verfassung der Freiheit*, S. 69.

<sup>540</sup> Hayek, 2005. *Die Verfassung der Freiheit*, S. 69.

<sup>541</sup> Hayek, 2005. *Die Verfassung der Freiheit*, S. 73.

<sup>542</sup> Vgl. Hayek, 2005. *Die Verfassung der Freiheit*, S. 70.

<sup>543</sup> Hayek, 2005. *Die Verfassung der Freiheit*, S. 40.

<sup>544</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 122.

Plan revolutionär zu setzen. Für Castoriadis ist diese Argumentation eine Unterscheidung in Schwarz und Weiß, die die Lebenswirklichkeit des handelnden Menschen vollständig verkennt.

„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. (...) Totale Ordnung und totale Unordnung kommen im Realen nicht vor (...).“<sup>545</sup>

In der Erziehung findet Castoriadis ein wiederkehrendes Beispiel. Die Entwicklung eines Kindes ist viel zu komplex, um sie im Detail planen zu können. Es müsse sich notwendig an einem *Entwurf* orientiert werden; dieser müsse situationsbedingt angepasst werden, d. h. offen bleiben für notwendige Korrekturen. Hier ist die Unterscheidung zwischen Plan und Entwurf entscheidend. Der Entwurf entsteht in der Absicht, das real Gegebene zu verändern; er ist dabei geleitet von einem zentralen Sinn dieser Veränderung.<sup>546</sup> Er ist der Ursprung jeder Handlung, die auf eine Veränderung zielt.

Castoriadis liefert einen Gegenentwurf zur Theorie kultureller Evolution und lässt sich klar der französischen Linie zurechnen, die Hayek beschreibt. Fundamentale gesellschaftliche Veränderungen sind für ihn keineswegs das Ergebnis einer evolutionären Entwicklung, bei der die Gesellschaft kumulativ wächst, sondern vielmehr das Produkt eines schöpferischen Denkens, das Veränderungen in Form radikaler Neuordnung setzt. Das Neue entsteht damit immer auf den Trümmern des Vorhergehenden und es ist nie nur die Entwicklung neuer Werkzeuge, sondern damit verbunden immer auch die Veränderung menschlicher Bedürfnisse und Zwecke.

„Denken dagegen heißt, die jeweils instituierte Wahrnehmungsorganisation zu erschüttern, in der jeder Ort seinen Ort und jeder Augenblick seine Stunde hat, sowie die gegebene Einrichtung der Welt und der Gesellschaft und die Imaginären gesellschaftlichen Bedeutungen ins Wanken zu bringen, die jene Einrichtungen tragen. (...) Denken im ursprünglichen Sinne setzt/schöpft andere Figuren, läßt etwas Gestalt werden, dem dies bislang verwehrt war – und das setzt voraus, daß der existierende Hintergrund, der vorgegebene Horizont zerrissen und umgestaltet werden.“<sup>547</sup>

---

<sup>545</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 122.

<sup>546</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 132.

<sup>547</sup> Castoriadis, C., 1983 [1978]. *Durchs Labyrinth Seele Vernunft*, S. 20.

Mit der psychischen Monade konstruiert Castoriadis – ähnlich wie die Vordenker der französischen Traditionslinie – einen fiktiven Naturzustand, allerdings auf psychischer Ebene. Der Gesellschaftsvertrag ist das Aufbrechen dieser Monade, der Verzicht auf die absolute Ichbezogenheit, zugunsten des physischen Überlebens, das die Kooperation innerhalb einer Gemeinschaft bedingt. Von diesem Zeitpunkt an muss die Gesellschaft das Individuum mit Sinn versorgen und sie imaginiert diesen als Kollektiv. Der Einzelne, der Schöpfer, aber zugleich immer auch Produkt dieser Gesellschaft ist, arbeitet daran mit, indem er Antworten entwirft auf die Herausforderungen seines Lebens und die der Gemeinschaft, in der er lebt.

Hirschman weist auf einen interessanten Angelpunkt hin, um den sich beide Traditionslinien drehen. Jede Gesellschaft sieht sich mit destruktiven Leidenschaften des Menschen konfrontiert. Diese können deren Stabilität und ordentliches Funktionieren erheblich bedrohen. Gesellschaften instituieren aus diesem Grund Imaginäre Bedeutungen, von denen aus sich eine normative ordnungsstiftende Wirkung ergibt – so die These, die Castoriadis entfaltet. Die Religion und die drohende Verdammnis wären Beispiele dafür. Dort, wo Religion diese Wirkung nicht länger entfalten kann, bedarf es neuer Institutionen. Hirschman unterscheidet zwei konkrete Möglichkeiten: Die Aufgabe, unerwünschte Leidenschaften durch Zwang zu unterdrücken, wird dem Staat anvertraut, oder der Staat bzw. die Gesellschaft übernimmt die Aufgabe, unerwünschte Leidenschaften für andere Zwecke einzuspannen und nutzbar zu machen.<sup>548</sup> Der erste Fall birgt klar die Gefahr der despotischen Herrschaft. Für den letzteren Fall zeichnet Hirschman die Entwicklung einer Begriffsverschiebung nach: von den „Leidenschaften“ und dem „Laster“ zu dem „Vorteil“ oder dem „Interesse“, etwa bei Adam Smith.<sup>549</sup> Er deckt damit eine Bedeutungsverschiebung auf, die sich mit Castoriadis auch als die Institution Imaginärer Bedeutungen fassen lässt. Die positiv konnotierten Interessen sollten die negativen Leidenschaften ausgleichen. Es etablierte sich die Idee,

„[d]aß nämlich eine Gruppe von Leidenschaften, die bislang verschiedentlich als Gier, Habsucht oder Gewinnsucht bekannt waren, nutzbringend eingesetzt werden könnten, um andere, wie Ehrgeiz, Machtgier oder sexuelle Begierde zu bekämpfen oder zu zügeln.“<sup>550</sup>

Um die zentrale Idee der evolutionären Entwicklung gesellschaftlicher Ordnungen begann sich um das 18. Jahrhundert ein derartiges Geflecht neuer Bedeutungen zu entwickeln, das zur Grundlage der liberalen Theorie und Gesellschaftsordnung wurde. „Die schottischen

---

<sup>548</sup> Hirschman, 1987 [1977], S. 23-25.

<sup>549</sup> Vgl. Hirschman, 1987 [1977], S. 27.

<sup>550</sup> Hirschman, 1987 [1977], S. 49.



Theoretiker waren sich sehr bewußt, (...) daß die primitiven und wilden Instinkte des Menschen durch Einrichtungen im Zaum gehalten werden, die er weder geplant hat noch beherrschen kann.<sup>551</sup> Und zwar durch die Institution eines neutralen Mechanismus: des Marktes. Handel und Gelderwerb sollten helfen, die destruktiven Kräfte im Menschen in nutzbringende Tätigkeiten zu überführen und damit die Gesellschaft als Ganzes zu entwickeln. „Die Leidenschaften waren wild und gefährlich, während die Sorge für die eigenen materiellen Interessen unschuldig oder, wie man heute sagen würde, unschädlich war.“<sup>552</sup> Dies ist ein Gedanke, der sich selbst bei Kant findet, wenngleich dieser weit entfernt davon war, deshalb einem Mechanismus die Entwicklung der Gesellschaft anzuvertrauen. Demnach schließen „*Handelsgeist*“ und Krieg einander aus. Um miteinander Handel treiben zu können, muss der Frieden gewahrt werden. So beschreibt Kant den Trieb zum Gelderwerb, also den Eigennutz, als zuverlässiges Mittel, um den Frieden zwischen den Völkern zu sichern. „Auf die Art garantiert die Natur durch den Mechanismus der menschlichen Neigungen selbst den ewigen Frieden (...).“<sup>553</sup> Hirschman macht in seiner Analyse damit auf eine Grundthese des Kapitalismus aufmerksam, die von den prominentesten Vertretern wiederkehrend aufgegriffen wurde, so auch von John Maynard Keynes:

„There are valuable human activities which require the motive of money-making and the environment of private wealth-ownership for their full fruition. Moreover, dangerous human proclivities can be canalized into comparatively harmless channels by the existence of opportunities for money-making or private wealth, which, if they cannot be satisfied in this way, may find their outlet in cruelty, the reckless pursuit of personal power and authority, and other forms of self-aggrandizement.“<sup>554</sup>

Erneut zeigt sich auch hier die enge Verwobenheit Europas mit der beschriebenen ökonomischen Logik. Der Gründungsmythos Europas ist die Geschichte der Vereinigung der Völker, in der Absicht, den Frieden zu bewahren – ein Narrativ, das, wie bereits weiter oben erwähnt, häufig bemüht wird.<sup>555</sup> Sieht man die Zähmung menschlicher Leidenschaften als Voraussetzung für den Frieden, so scheint die „Geheimwaffe der Europäischen Union“<sup>556</sup>, die Van Rompuy und Barroso in der Rede zur Verleihung des Friedensnobelpreises beschreiben,

---

<sup>551</sup> Hayek, 2005. *Die Verfassung der Freiheit*, S. 78.

<sup>552</sup> Hirschman, 1987 [1977], S. 67. Vgl. auch 143.

<sup>553</sup> Kant, I., 2013 [1795]. *Zum ewigen Frieden*. Stuttgart: Reclam, S. 45.

<sup>554</sup> Keynes, J. M., 1936. *The General Theory of Employment Interest and Money*. London: Macmillan, S. 374.

<sup>555</sup> Vgl. Rompuy, H., & Barroso, M. D., 2012. *Rede anlässlich der Verleihung des Friedensnobelpreises an die Europäische Union*. Von [https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/SPEECH\\_12\\_930](https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/SPEECH_12_930), abgerufen am 17.09.2022.

<sup>556</sup> Vgl. Ebd.

lediglich die Wiederholung der kapitalistischen Grundthese auf gesamtgesellschaftlicher Ebene zu sein.

„Eine einzigartige Methode, unsere Interessen so eng miteinander zu verknüpfen, dass ein Krieg nahezu unmöglich wird.“<sup>557</sup>

Es ist die Monnet-Methode, von der hier die Rede ist. Wirtschaftliche Integration sollte langfristig zu politischer Integration und Frieden führen – die Befriedigung des geteilten Interesses sollte die Leidenschaften der Völker kompensieren. Die Gräueltaten der Französischen Revolution von 1789 legten das Fundament für den Siegeszug der Liberalisierung. Die imaginäre Institution des Kapitalismus antwortete auf die Notwendigkeiten der aufkommenden Industrialisierung, aber zugleich wesentlich auf die Sehnsucht nach Sicherheit und Schutz – funktional, symbolisch und imaginär. Sie wurde geschaffen und kontinuierlich bekräftigt von Generationen, die eine Antwort finden mussten, da sie unmittelbar von unvorstellbarem Leid, Elend und Angst getroffen waren – das gilt für die blutige Herrschaft Robespierres wie auch für die Hitlers und Stalins. Die Tyrannei schien die größte Gefahr der Menschheit zu sein und Belege dafür finden sich in der Geschichte reichlich.

Hannah Arendt zeichnet in einem ihrer Bücher die Geschichte von zwei großen Revolutionen nach: der Französischen (1789) und der Amerikanischen Revolution (1776). Für Arendt handelt es dabei um die Ereignisse, bei denen erstmalig der Begriff der Revolution mit dem „*Pathos des Neubeginns*“ und mit einer bestimmten „*Freiheitsvorstellung*“ verknüpft wurde:

„[N]ur wo durch Wechsel ein Neuanfang sichtbar wird, nur wo Gewalt gebraucht wird, um eine neue Staatsform zu konstituieren, einen neuen politischen Körper zu gründen, nur wo der Befreiungskampf gegen den Unterdrücker die Begründung der Freiheit wenigstens mitintendiert, können wir von einer Revolution im eigentlichen Sinne sprechen.“<sup>558</sup>

Auch Peter Trawny sieht die Gewalt als immanenten Bestandteil jeder Revolution.<sup>559</sup> Die Gewalt sei eine natürliche Eigenschaft des Menschen und Bestandteil jedes Anfangs. Trawny spricht explizit von der körperlichen Gewalt. Mit der Revolution bricht die Natur des Menschen in die Gesellschaft ein und damit auch untrennbar verbunden die Gewalt.<sup>560</sup> Wie Arendt weiter argumentiert, beginnt jede Revolution im Grunde genommen als Restauration.<sup>561</sup> So standen in

---

<sup>557</sup> Van Rompuy & Barroso, 2012.

<sup>558</sup> Arendt, H., 2016 [1963]. *Über die Revolution*. München: Piper Verlag GmbH, S. 41.

<sup>559</sup> Vgl. Trawny, P., 2011. *Medium und Revolution*. Berlin: Matthes & Seitz, S. 15.

<sup>560</sup> Vgl. Trawny, 2011, S. 16.

<sup>561</sup> Vgl. Arendt, H., 2016 [1963]. *Über die Revolution*, S. 52.

Amerika und Frankreich zunächst die Überwindung des Absolutismus und die Wiedereinsetzung verbriefteter Rechte im Vordergrund der Bestrebungen. Die Macher der Revolution hatten keine andere Wahl. Sie mussten vom Bekannten ausgehen und – gemäß Castoriadis, sensibel für die Bedürfnisse und Wünsche der Gesellschaft – eine Handlungsgrundlage entwerfen. Der „Pathos des Neuanfangens“ und damit verbunden, die Idee der Freiheit entstand, als die Revolutionäre an einen Punkt gelangten, an dem sie nicht weiterwussten.<sup>562</sup> Ab diesem Punkt entwickelte die Revolution eine Eigendynamik, getrieben von der mitreißenden Kraft der revolutionären Massen.<sup>563</sup> Im Sprechen selbst musste die Sprache der Revolution erst gefunden werden – und das geht zwangsläufig nur ausgehend von der Sprache, die man bereits spricht. Neue Bedeutungen entstehen nur im praktischen Tun. Die Idee der Freiheit bzw. der Autonomie, die in diesen Jahren an Form gewann, fand ihre Inspiration in dem, was Castoriadis das „griechische Imaginäre“ nennt, und deckt sich mit der Beschreibung der Freiheit bei Arendt.<sup>564</sup> Dieser Aspekt wird in einem späteren Kapitel näher erläutert. An dieser Stelle soll lediglich darauf hingewiesen werden, dass im 18. Jahrhundert zwei zentrale Imaginäre Bedeutungen miteinander konkurrierten, von denen sich die bereits beschriebene ökonomische dominierend durchsetzte, d. h. in Institutionen gegossen wurde. In Frankreich kann der Grund im eigentlichen Scheitern der Revolution gefunden werden. Das wohl wirkungsvollste Ergebnis der Französischen Revolution – zumindest auf theoretischer Ebene – ist für Arendt das Entstehen des Hegelschen Geschichtsbegriffs: der Idee, dass das Absolute sich mit der Zeit durch das revolutionäre Tun von selbst offenbaren wird.<sup>565</sup> Dies ist ein Gedanke, der sich nicht nur bei nachfolgenden Generationen von Revolutionären, verstärkt noch durch die Marxsche Interpretation, sondern ebenfalls in der liberalen Theorie Hayeks aufspüren lässt. Es sei erinnert an den Fortschritt, der sich im freien Wettbewerb ganz von selbst einstellt und in der Geschichte entfaltet. Es ist die Notwendigkeit, die der Französischen Revolution zum Verhängnis wurde. In einer konkreten Masse drangen die Armen und Elenden in das Licht der Öffentlichkeit. Die Freiheit musste der existenziellen Notwendigkeit, dem Wohlbefinden, geopfert werden. Dringende Probleme verlangten nach einer sofortigen Lösung.<sup>566</sup>

---

<sup>562</sup> Arendt, H., 2016 [1963]. *Über die Revolution*, S. 50, 51.

<sup>563</sup> Vgl. Arendt, H., 2016 [1963]. *Über die Revolution*, S. 58-60.

<sup>564</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2011 [1986]. *Die griechische polis und die Schöpfung der Demokratie* [La polis grecque et la création de la démocratie; übersetzt durch Michael Halfbrodt]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, Philosophie, Demokratie, Poiesis (S. 17-69). Lich: Verlag Edition AV, S. 37.

<sup>565</sup> Vgl. Arendt, H., 2016 [1963]. *Über die Revolution*, S. 63.

<sup>566</sup> Vgl. Arendt, H., 2016 [1963]. *Über die Revolution*, S. 86 und S. 115, 116.

„Seit die Revolution die Tore des politischen Raumes den Armen geöffnet hatte, war dieser Raum in der Tat ein ‚gesellschaftlicher‘ geworden, d. h. er war überwältigt von den Nöten und Sorgen, die ihrer Natur nach in die private Haushaltssphäre gehören und denen nun, obwohl sie Zulaß zu der Sphäre des Öffentlichen gefunden hatten, doch nicht mit politischen Mitteln abgeholfen werden konnte (...).“<sup>567</sup>

Eine derartige Situation gab es so vergleichbar in Amerika nicht. Die Soziale Frage bestimmte entscheidend den Verlauf in Frankreich. Arendt macht wesentlich das Mitleid für diese Wendung verantwortlich und auch für das Ausufern der Gewalt. So sei es Robespierre gewesen, der das Mitleiden im Anblick der Elenden zur Tugend verwandelte.<sup>568</sup>

„[I]mmer wieder war es die Maßlosigkeit ihrer Emotionen, welche die Revolutionäre so seltsam unempfindlich für das faktisch Reale und vor allem für die Wirklichkeit von Menschen machte, die sie immer bereit waren, für die Sache oder den Gang der Geschichte zu opfern.“<sup>569</sup>

Hatte sich die Not der leidenden Masse erst einmal in Wut verwandelt, konnte der Strom der Gewalt nur noch zum Scheitern führen. Das Problem der Armut zeigte sich zur gleichen Zeit auch in dem bereits deutlich weiter industrialisierten England. Wie Polanyi zeigt, wurden Lehren aus der Situation in Frankreich gezogen und es wurde nach einer adäquaten Lösung für das Problem des sogenannten Pauperismus gesucht. Man versicherte sich gegen die Gefahren der Revolution, indem man Institutionen schuf – etwa Armenzuschüsse –, die sich dem Massenelend annahmen. Das Ergebnis war das sogenannte Speenhamland-System (1795-1834).<sup>570</sup>

Die konkreten Beispiele echter Revolutionen verdeutlichen, was Castoriadis unter dem Gesellschaftlichen-Geschichtlichen versteht. Wie Arendt richtig sagt, ist jede Revolution ein Neuanfang oder, anders gesagt, die Geburt eines Anfangs. Die Revolution wird zum Anfang der Geschichte einer Gesellschaft, in der neue Bedeutungen an Form gewinnen. Sie erscheinen als konkrete Antworten auf gesellschaftliche Bedürfnisse bzw. Bedürfnisse bestimmter Anspruchsgruppen; diese imaginieren bestimmte Entwürfe als Antwort darauf. Die Dynamik der Revolution scheint als wesentlich bestimmt durch die Macher bzw. Gründer oder Stifter eines solchen Entwurfes, aber auch durch die revolutionäre Masse – das anonyme Kollektiv. Leidenschaften scheinen hier eine zentrale – und gefährliche – Rolle zu spielen; während die

---

<sup>567</sup> Vgl. Arendt, H., 2016 [1963]. *Über die Revolution*, S. 116.

<sup>568</sup> Vgl. Arendt, H., 2016 [1963]. *Über die Revolution*, S. 93-114 und S. 117.

<sup>569</sup> Arendt, H., 2016 [1963]. *Über die Revolution*, S. 115.

<sup>570</sup> Vgl. Polanyi, 2019 [1944], S. 171 und S. 113-156.

liberale Theorie einen komplexen Ausgleich zwischen Leidenschaften und Interessen denkt, versucht die „französische Linie“ dieses Problem mit Hilfe eines wie auch immer gearteten Gesellschaftsvertrages, einer Konstitution oder einer Verfassung zu lösen.<sup>571</sup> Die Theorie kultureller Revolution, wie Castoriadis sie formuliert, kann einzelnen Aspekten der von Hayek beschriebenen französischen Traditionslinie zugeordnet werden. Demnach kann Gesellschaft nur das Ergebnis eines von Menschen gemachten Entwurfs sein. Es ist nur natürlich, dass Hayek sich gegen ein Anfangen im Sinne Arendts und Castoriadis' aussprechen muss, würde er doch die natürliche Gesetzmäßigkeit der Theorie kultureller Evolution infrage stellen. Castoriadis spricht von der objektiven Reflexivität, die jede Institution in ihrer Selbstbezogenheit hält. Castoriadis' Theorie fruchtet in der Beschreibung der politischen Wirklichkeit, was nicht verwundert, da sie dort ihren Ursprung findet. Sie überschreitet diesen Bereich jedoch problemlos. Jedes Auftauchen von neuen Bedeutungen innerhalb einer Gesellschaft kann zu einem radikalen Wandel führen. George Dubys Arbeit ist ein gutes Beispiel dafür, aber auch die Arbeit von Zygmunt Baumann, der die Bedeutungsverschiebungen im modernen Kapitalismus herausarbeitet.<sup>572</sup> Auch das Aufkommen neuer Techniken steht in einer engen Wechselbeziehung zu gesellschaftlichem Wandel und der Veränderung kultureller Bedeutungen. Eine Revolution, verstanden als das Einbrechen neuer Bedeutungen in ein bestehendes Netz instituiertes Bedeutungen, ist der Ursprungsmoment kulturellen Wandels.

„Kultur nennen wir all das, was im öffentlichen Bereich einer Gesellschaft über das bloß Funktionelle und Instrumentelle hinausgeht und eine unsichtbare, oder besser, unwahrnehmbare Dimension darstellt, die von den Individuen dieser Gesellschaft positiv besetzt wird. (...) [D]asjenige, was in dieser Gesellschaft Bezug zum Imaginären *stricto sensu* hat, zum poetischen Imaginären, wie es sich in den Werken oder Handlungen verkörpert, die über das Funktionelle hinausgehen.“<sup>573</sup>

Die Institution des Kapitalismus als Imaginäre Bedeutung begründete eine neue Kultur, die sich über die gesamte Welt ausbreitete und letztlich zur Globalisierung führte. Sie behauptet Geschichte als evolutionäre Logik. Die Idee der Revolution, wie Castoriadis sie beschreibt, überschreitet diese Logik und enthüllt deren radikale Kontingenz. Sie gibt damit den Blick frei auf das, was innerhalb dieser Logik unmöglich erscheint: eine mögliche Alternative zur

---

<sup>571</sup> Vgl. Arendt, H., 2016 [1963]. *Über die Revolution*, S. 200-212.

<sup>572</sup> Vgl. zum Begriff der Flüchtigen Moderne und der Verschiebung vom schweren, zu einem leichten Kapitalismus: Baumann, Z., 2016 [2000]. *Flüchtige Moderne* [engl. Liquid Modernity, Übersetzt von Reinhard Kreissl]. Frankfurt am Main: edition Suhrkamp.

<sup>573</sup> Castoriadis, C., 1994. *Kultur und Demokratie*. Lettre International, Heft 27, S. 14.

kapitalistischen Weltordnung. Peter Trawny spricht von der Revolution als A-topisches Ereignis und im Zusammenhang damit von der Ortlosigkeit jedes Anfangs.<sup>574</sup> Demnach entspringt jede Ordnung an einem Ort, der keiner ist – an einer „Wildnis“.<sup>575</sup> Das Menschliche dringt gewaltsam aus dieser Wildnis hervor, als Ereignis, das eine neue Ordnung gebärt. Dieser unbestimmte Ort ist für Castoriadis das Magma, nicht lokalisierbar, aber der flüssige Rohstoff, aus dem Orte – verstanden als Räume der Ordnung – geschaffen werden. Was eindringt, ist das gesellschaftliche Imaginäre und damit die Fähigkeit des natürlichen Menschen, Neues nur mittels seiner Einbildung zu schaffen.

In seiner Theorie kultureller Revolution liegt – so eine zentrale These dieser Arbeit – die Möglichkeit, die ökonomische Ordnung Europas als Schöpfung des gesellschaftlichen Imaginären zu begreifen. Zugleich bietet Castoriadis damit einen ontologischen Ansatz, der einen neuen Blick auf gesellschaftliche Veränderungsprozesse erlaubt und so eine neue Perspektive auf die europäisch-ökonomische Logik. Es entsteht damit die Chance, die demokratische Krise Europas als Phänomen der Entfremdung zu begreifen; der Entfremdung eines Volkes, das sich in der selbstgeschaffenen Institution nicht länger heimisch fühlt. Eine Entfremdung, die in ihrer Tiefe nicht das supranationale Gebilde einer europäischen Gemeinschaft betrifft – die es so imaginär nicht gibt –, sondern vielmehr die grundlegende ökonomische Logik, die vorgibt, etwas zu sein, was sie nicht ist. Es ist im Eigentlichen nicht die Ablehnung der Maske, sondern vielmehr die der Maskerade. In der gesellschaftlichen Gegenwart, insbesondere in den Krisen, zeigt sich die Gestalt hinter der europäischen Maskerade; gerade diese ist es, die zunehmend auf Abneigung stößt – scheint sie doch nicht in der Lage zu sein, den zentralen Herausforderungen und Bedürfnissen der Gegenwart zu begegnen.

---

<sup>574</sup> Vgl. Trawny, 2011, S. 13.

<sup>575</sup> Vgl. Trawny, 2011, S. 16 und S. 54.

## 7.1 Kontingenz gesellschaftlicher Wahrheit

Eine inhaltliche Nähe lässt sich zwischen der Gesellschaftstheorie von Castoriadis und dem durch Richard Rorty maßgeblich beeinflussten Neo-Pragmatismus herstellen. Rorty geht von der grundsätzlichen Kontingenz der gesellschaftlichen Wirklichkeit aus. Ausgangspunkt ist für Rorty ein sprachphilosophischer Standpunkt, den er im Anschluss an Donald Davidson entwickelt. Demnach ist das, was wir Welt nennen, grundsätzlich nur unsere Beschreibung dergleichen – eine durch Sprache konstruierte Wirklichkeit. Wir bewegen uns immer innerhalb eines bestimmten Vokabulars, innerhalb dessen bestimmte Sätze wahr oder falsch sein können; nie jedoch das Vokabular selbst.<sup>576</sup> Der Begriff des Vokabulars ist inhaltlich verwandt mit dem Paradigma bei Kuhn und damit auch mit dem Begriff der Imaginären Institution. In der kontinuierlichen Neubeschreibung liegt für Rorty die zentrale Aufgabe der Philosophie,

„bis dadurch ein Muster sprachlichen Verhaltens geschaffen ist, das die kommende Generation zur Übernahme reizt und sie damit dazu bringt, nach angemessenen neuen Formen nicht-sprachlichen Verhaltens Ausschau zu halten – sich etwa neue naturwissenschaftliche Ausrüstung oder neue soziale Institutionen zuzulegen“.<sup>577</sup>

Kultur und Politik, also gesellschaftlicher Wandel, zeigen sich für Rorty als eine „Geschichte von Metaphern“, als Schöpfung durch die Gesellschaft selbst.<sup>578</sup> Dabei verwendet Rorty den Begriff der Metapher ungewohnt:

„Eine Metapher in einen Text einstreuen ähnelt der Verwendung von Kursivdruck, Illustrationen, einer merkwürdigen Interpunktion oder eines ungewohnten Buchstabenformats. Alle diese Beispiele setzten den Gesprächspartner oder Leser Überraschungseffekten aus, übermitteln ihm aber keine Botschaft.“<sup>579</sup>

Rorty versteht die Metapher als Geste der Unterbrechung. Metaphern sind das Sprungbrett, das es braucht, um ein geschlossenes Vokabular zu überschreiten und es auf neue Bedeutungen, neue Formen der Beschreibung hin zu öffnen. Auch Gesten und Handlungen können als Metaphern dienen. Ein Schlag ins Gesicht, eine Grimasse oder ein überraschender Kuss haben zunächst keine Bedeutung. Sie sind weder wahr oder falsch, da sie noch nicht zu einem gegebenen Sprachspiel gehören. Doch sie sind Kandidaten, die zu einem solchen werden

---

<sup>576</sup> Vgl. Rorty, R., 2021 [1989]. *Kontingenz, Ironie und Solidarität* [engl. Contingency, irony, and solidarity; übersetzt von Christa Krüger]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 24 ff.

<sup>577</sup> Rorty, 2021 [1989], S. 30.

<sup>578</sup> Vgl. Rorty, 2021 [1989], S. 31.

<sup>579</sup> Rorty, 2021 [1989], S. 44.

können – Schöpfung im Rohzustand, wenn man so möchte.<sup>580</sup> Haben sie erst einmal Einzug in ein neues Vokabular gefunden, werden sie zu toten Metaphern – bzw. sie verlieren ihren Metapherncharakter und werden zu gewöhnlichen Sätzen, als Bestandteil eines Sprachspiels. Metaphern in diesem Begriffsverständnis sind damit letztlich nichts anderes als der Anfang einer neuen Verknüpfung zwischen Zeichen und Imaginärer Bedeutung – Schöpfung des gesellschaftlichen Imaginären.

„Verstünden wir die Geschichte der Menschheit als Geschichte einander ablösender Metaphern, dann könnten wir den Dichter – im allgemeineren Sinn eines Schöpfers neuer Worte, Formen neuer Sprachen – als Vorkämpfer der Spezies sehen.“<sup>581</sup>

Weiter oben wurde bereits der Metaphernbegriff bei Lakoff und Johnson zum Vergleich herangezogen. Demnach strukturieren Metaphern als konzeptionelle Grundmuster unser nichtreflektiertes Alltagshandeln. In dieser Verwendung entsprechen sie dem Begriff des Vokabulars bei Rorty bzw. dem Raum zwischen der Metapher als unmittelbare Neuschöpfung und dem Begriff der „dying metaphor“ bei George Orwell, die das äußerste Ende dieses Raumes beschreibt:

„A newly invented metaphor assists thought by evoking a visual image, while on the other hand a metaphor which is technically ‚dead‘ has in effect reverted to being an ordinary word and can generally be used without loss of vividness.“<sup>582</sup>

Strukturiert ein Vokabular oder eine Sprache als Code, wie Castoriadis sagt, unbewusst unser Alltagshandeln, dann ist das Aufkommen einer neuen Verbindung aus Zeichen und Imaginärer Bedeutungen – verstanden als Metapher – tatsächlich eine radikale Unterbrechung, die eine Reaktion erfordert. Wichtig ist hier, nicht den Fehler zu begehen, den Castoriadis Lacan vorwirft, nämlich das Unbewusste selbst als restlos strukturiert zu betrachten. Das Individuum wie auch die Gesellschaft eignen sich zur Strukturierung, erschöpfen sich jedoch keinesfalls darin. Der Begriff der Metapher bei Rorty beschreibt damit wesentlich das Auftauchen neuer Imaginärer Bedeutungen und betont entsprechend die Relevanz der schöpferischen Einbildungskraft für gesellschaftliche Veränderungsprozesse, die wiederum grundsätzlich sprachlich sind. Darüber hinaus ist die Unterscheidung zwischen Vokabular und Metapher eine unterstützende Beschreibung für die weiter oben getroffene Unterscheidung zwischen der Sprache und dem Sprechen. Dabei ist das Finden einer neuen Metapher für Rorty vergleichbar

---

<sup>580</sup> Vgl. Rorty, 2021 [1989], S. 44, 45.

<sup>581</sup> Rorty, 2021 [1989], S. 48.

<sup>582</sup> Orwell, G., 1994. *Politics and the English Language*. In G. Orwell, *Essays* (S. 348-360). London: Penguin Books, S. 350.



mit einem Zufallstreffer. Es ist die zufällige Schöpfung „treffender Worte, (...) die den undeutlich empfundenen Bedürfnissen der übrigen Gesellschaft entsprechen“.<sup>583</sup> Hier wird der liberale Grundgedanke und damit ein Hauptunterscheidungsmerkmal zu Castoriadis deutlich. Rorty skizziert eine liberale Utopie, in der sich diejenige Wahrheit im Kampf durchsetzt, die auf die entsprechenden Bedürfnisse adäquat antwortet.<sup>584</sup> Dabei wählt die Gesellschaft unter den zufällig geschaffenen Bedeutungen aus. Als „liberale Ironiker“ wären die idealen Menschen dieser Gesellschaft offen für die Kontingenz der Wahrheit bzw. der Sprache.<sup>585</sup> Sie erscheinen jedoch wenig emanzipiert, sondern vielmehr wie eine Herde, die dem „starken Dichter“ folgt.<sup>586</sup> Castoriadis schlägt eine andere Richtung ein – zumindest explizit.<sup>587</sup> Neue Bedeutungen werden von einem Kollektiv geschaffen, als Antwort auf die geteilten Bedürfnisse. Sie sind das Ergebnis einer Selbstinstitution, die im Ideal die Autonomie jedes Einzelnen erfordert. Castoriadis wird damit seiner basisdemokratischen Forderung gerecht, wirft jedoch zugleich die Frage auf, wie neue Bedeutungen denn als Produkt einer Gemeinschaft tatsächlich entstehen. Der „starke Dichter“ erscheint an dieser Stelle als greifbareres Konzept und bereitet weniger Schwierigkeiten. Auch wehrt sich Castoriadis gegen die Idee der Zufälligkeit neuer Bedeutungen. Sie werden geschaffen als konkrete Antworten auf konkrete Erfordernisse einer bestimmten Zeit und sind nicht das zufällige Ergebnis eines kontinuierlichen Wettbewerbs. Rortys Formulierungen erinnern hier an die Grundkonzeption einer Theorie der spontanen Ordnungsbildung und zeigen klar die Nähe der pragmatischen Theorie zum Liberalismus. Diese hat sich selbst jedoch weiter oben als Imaginäre Institution gezeigt und damit als Schöpfung der Gesellschaft. Rorty wird für seine Idee des Liberalismus stark kritisiert; ihm wird vorgeworfen, den kapitalistischen Status quo gerechtfertigt zu haben.<sup>588</sup> Diese Kritik kann hier vernachlässigt werden. Im Vordergrund stehen vielmehr die sprachphilosophischen Überlegungen im Anschluss an Davidson, die gesellschaftstheoretisch – in Verbindung mit der Einbildungskraft – fruchtbar genutzt wurden. Castoriadis setzt im Gegensatz zu Rorty auf den Plan und nicht auf den Zufall. Gesellschaftliche Veränderung ist das Ergebnis einer geplanten und bewusst gewollten *praxis*. Auch Castoriadis beginnt bei der radikalen Kontingenz gesellschaftlicher Wirklichkeit, setzt jedoch jeden Einzelnen in die schöpferische Verantwortung. Denn jeder, der eine Sprache spricht, ist in der Bedeutung und webt an der Bedeutung mit, ist immer schon verwoben mit dem komplexen Netz an Imaginären

---

<sup>583</sup> Rorty, 2021 [1989], S. 110.

<sup>584</sup> Vgl. Rorty, 2021 [1989], S. 96.

<sup>585</sup> Vgl. Rorty, 2021 [1989], S. 111.

<sup>586</sup> Vgl. Rorty, 2021 [1989], S. 98.

<sup>587</sup> Auf die implizit enthaltenen Schwierigkeiten wird im letzten Teil dieser Arbeit eingegangen.

<sup>588</sup> Vgl. Shusterman, R., 2018. *Pragmatismus und Liberalismus*. In C. Demmerling, & T. Rentsch, Die Gegenwart der Gerechtigkeit (S. 155-180). Berlin, Bosten: Akademie Verlag, S. 155.

Bedeutungen. Festzuhalten bleibt hier der Begriff der Metapher, verstanden als Unterbrechung eines instituierten Diskurses. Dieser dient als Ergänzung zu dem bereits beschriebenen Begriff der strukturierenden Metapher und verdeutlicht die Bedeutung der unterbrechenden Geste für das Verständnis von Imaginären Bedeutungen und deren Institution. Er zeigt, wie neue Bedeutungen bereits instituierte Strukturen aufbrechen und verwandeln – wie Metaphern zum Ursprung revolutionärer Politik werden können, indem sie ein gegebenes Sprachspiel radikal infrage stellen.

## 8. Revolutionäre Politik

Ein bestimmtes Konzept von Entfremdung ist ein wichtiger Bestandteil der politischen Theorie bei Castoriadis und von zentraler Bedeutung, um die Transformation von Gesellschaften zu verstehen. Erst in der Entfremdung offenbaren sich die Institutionen der Gesellschaft als nicht länger adäquat, um auf die Grundbedürfnisse der Gesellschaft zu antworten. Im Folgenden soll der Begriff der Entfremdung bei Castoriadis näher betrachtet werden. Dafür wird in zwei kurzen Exkursen der Begriff der Entfremdung bei Marx und bei Simmel kontrastiert, um darauf aufbauend zu einem erweiterten Verständnis des Begriffs zu kommen, da dieser Begriff auch in heutigen Debatten noch anschlussfähig scheint. Zudem wird exemplarisch das Phänomen der Entfremdung in Europa beschrieben, um das Konzept an einem praktischen Beispiel zu verdeutlichen. Darauf aufbauend soll der Begriff der Autonomie und damit der Schlüssel zur Überwindung der Entfremdung in der politischen Wirklichkeit Europas entwickelt werden. Entfremdung und Autonomie sollen so als notwendige Elemente einer revolutionären Politik verstanden werden, die darauf abzielt, das emanzipierte Individuum radikal in Verantwortung zu setzen – nämlich in die Verantwortung, neue und passende Antworten auf die Bedürfnisse und Herausforderungen der Gesellschaft zu schaffen. Genau darum geht es, wenn Castoriadis von Selbstinstitution spricht.

## 8.1 Entfremdung: Differenzen des Imaginären

„Entfremdung ist die Verselbstständigung und Vorherrschaft des imaginären Moments der Institution, deren Folge wiederum die Verselbstständigung und Vormachtstellung der Institution gegenüber der Gesellschaft ist.“<sup>589</sup>

Jede Institution ist bestimmt durch eine funktionale und eine symbolische Dimension. Verbunden bzw. mit Leben gefüllt werden diese durch das Imaginäre. Jede Gesellschaft muss eine solche Imaginäre Bedeutungswelt instituieren, um existieren zu können und um eine bestimmte Zusammengehörigkeit zu erfahren. Die Imaginäre Institution verleiht der Gesellschaft ihre Identität und legt eine gemeinsame Vorstellungswelt fest, aus der das Kollektiv Sinn schöpft. Verselbstständigt sich der Imaginäre Moment der Institution, entsteht ein Machtverhältnis, das nicht länger durch die Individuen der Gesellschaft gestützt ist. Die Gesellschaft wird durch die Institution selbst gelenkt – das Machtverhältnis hat sich damit umgekehrt. Dabei sorgt nicht zuletzt die Gewohnheit an diese Verhältnisse für „diese freiwillige Knechtschaft“ und mit der Zeit scheint alles so, als sei es unumgänglich so, wie es nun mal ist.<sup>590</sup> In jeder Gesellschaft lassen sich die zentralen Institutionen auf eine geschaffene Bedeutungswelt zurückführen, die etwa in einem Gründungsmythos, einer Religion oder einem ökonomischen System ihren Ausdruck findet.

„Die gesellschaftliche Institution versieht das Individuum jeweils auf imaginäre Weise mit einem Ursprung oder einer Ursache sowie einem Wofür, das Zweck und Bestimmung ist.“<sup>591</sup>

Diese Mythen nähren das Kollektiv und sind dadurch gekennzeichnet, dass sie allesamt über einen selbstgesetzten Ursprung verfügen, diesen jedoch verbergen bzw. leugnen. Sie sind nicht schlicht eine Rahmenerzählung, sondern werden als identitätsstiftende Wirklichkeit wahrgenommen – so zu sehen etwa bei Hayek, der seine Theorie als die Freilegung einer natürlichen Gesetzmäßigkeit behauptet (also eine *Ent-deckung* im buchstäblichen Sinne) und damit jeglichen Diskurs über die mögliche Fraglichkeit der Theorie selbst aushebelt. Auch Europas Geschichte wird derart kontinuierlich im gleichen Duktus wiedererzählt, als Idee, den Frieden für alle Zeit auf den Kontinent zu tragen. Die

---

<sup>589</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 226.

<sup>590</sup> Vgl. De La Boétie, É., 2016. *Abhandlung über die freiwillige Knechtschaft*. Innsbruck: Limbus Verlag, S. 37.

<sup>591</sup> Castoriadis, C., 2010 [1982]. *Institution der Gesellschaft und Religion*, S. 103.

Art und Weise, wie das geschieht, scheint dabei zu keinem Zeitpunkt fraglich zu sein, sondern der kapitalistisch-liberale Weg wird klar als einzig möglicher Weg „verkauft“. Europa – hier gibt es kein Problem, dies zuzugeben – ist Schöpfung durch Menschenhand. Das ist soweit Teil der Erzählung. Die Gründerväter sind zusammengekommen, um den Frieden zu sichern. Was allerdings nur nebenbei und dennoch unumstößlich erscheint, ist das Werkzeug, mit dem dies geschehen soll – und damit die scheinbare Naturgesetzlichkeit des Kapitalismus. Wer A sagt, muss auch B sagen; wer Frieden will, der muss den Kapitalismus wählen. Genau hier erscheint die Imaginäre Verknüpfung in aller Deutlichkeit. Das Fehlen eines unzweifelhaften Grundes wird spätestens dann offenbar, wenn die Frage nach dem „Wieso“ gestellt wird. Nicht nach dem „Wieso“ der Bedeutung, denn diese lässt sich problemlos stellen und zumindest theoretisch beantworten, sondern nach der Bedeutung der Bedeutung – also dem Sinn der Bedeutung selbst. Stellt man diese Frage, argumentiert Castoriadis, wird man zwangsläufig zurückgeworfen auf das bereits vorhandene symbolische Netz. So verweist die Frage nach dem Sinn des neoliberalen Kapitalismus notwendig auf die von ihm geschaffenen Bedeutungen wie Fortschritt, Wohlstand und Gerechtigkeit. Das Netz aus Bedeutungen bleibt so ein geschlossenes System, welches innerhalb der vorhandenen Sprache nicht plausibel hinterfragt werden kann. Castoriadis nennt dies den „Zirkel der Schöpfung“.<sup>592</sup> Die Antwort nach der Bedeutung der Bedeutung lässt sich nur mit der willkürlichen Setzung, d. h. durch die Selbstschöpfung der Gesellschaft, erklären. Der Grund der Bedeutung der Bedeutung muss deshalb in der willkürlichen Setzung eines Imaginären Kerns liegen, von dem aus sich alle anderen Bedeutungen konstituieren. Das lebendige Element jeder Gesellschaft ist das schöpferische, gesellschaftliche Imaginäre eines unbestimmten Kollektivs. Auf der anderen Seite gehört zum Wesen jeder Gesellschaft ein bereits instituiertes Imaginäres Netz aus Bedeutungen.

Kommt es zwischen dem lebendigen Imaginären und den in Institutionen verfestigten Bedeutungen zu einer Differenz, spricht Castoriadis von Entfremdung. Das schöpferische Kollektiv entfremdet sich von den selbst geschaffenen Institutionen bzw. vom Imaginären der Institutionen. Einfach gesagt: Im Laufe der Zeit verändern sich die Bedürfnisse und Wünsche des gesellschaftlichen Kollektivs. Bieten die existierenden Institutionen keine adäquate Antwort mehr auf diese, entsteht eine Spannung – ein Identitätskonflikt. Dies wird wiederum durch die Eigenlogik der vorherrschenden Institutionen begünstigt. Denn wie gezeigt wurde, sind diese durch die Dynamik der Selbstrechtfertigung bestimmt,

---

<sup>592</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1982]. *Institution der Gesellschaft und Religion*, S. 90, 91.

welche ihr eigenes Überleben sichern soll – wozu auch die Mystifizierung des eigenen Ursprungs gehört. Ihre notwendige Stabilität erhält die Gesellschaft dadurch, dass sie die Bedeutung als ontologische Tatsache behauptet und sie unmittelbar als dem Sein zugehörig ausgibt.<sup>593</sup> Das schöpferische Chaos wird durch die Institution verschleiert, indem sie „Ursprung der Welt und Ursprung der Gesellschaft, Bedeutung des Seins und Sein der Bedeutung“<sup>594</sup> verknüpft. So ist etwa das Wesen der Religion dadurch gekennzeichnet, dass alles Seiende unter dieselben Bedeutungen sortiert wird. Selbst Widersprüche werden als Gegenpole zueinander in Bezug gesetzt. Diese Verknüpfung zwischen Ursprung der Welt und Ursprung der Gesellschaft hat sich in die moderne bürokratisch-kapitalistische Gesellschaft übertragen. Das Erklärungsmodell dieser beruht auf der Triade aus „Rationalität, Naturgesetzen und dem Gesetz der Geschichte.“<sup>595</sup> Die „Unbegrenztheit des Bedeutungsanspruchs“ führt zu einer homogenen Welt oder Wirklichkeit.<sup>596</sup> Das Netz aus Bedeutungen muss dabei nicht vollständig sein, es muss jedoch flexibel genug sein, um tendenziell alle Ereignisse darunter subsumieren zu können – und das homogen, also ohne mit der vorhandenen Wirklichkeit und deren Konsistenz zu brechen. Die Selbstinstitution der Gesellschaft und damit zugleich die Möglichkeit der Einflussnahme werden demnach genau dann verschleiert, wenn die Notwendigkeit der menschlichen Schöpfung nicht zu Tage tritt. Naturgegebenheiten lassen sich nicht ändern. Entpuppt sich eine Organisation als von Menschen gemacht, eröffnet sich ein Handlungsfeld und Spielraum für Transformation.

„Das Verbergen der Gesellschaft vor sich selbst, das Verkennen ihres eigenen Seins als Schöpfung und schöpferisches Vermögen, ermöglicht ihr, ihre Institution als außer Reichweite befindliche, als ihrem eigenen Handeln entzogene, auszugeben.“<sup>597</sup>

Dieses Phänomen beobachtet Castoriadis auch bei der Konstitution des Individuums durch den Prozess der Verdrängung. Das radikal Imaginäre wird dort durch gesellschaftlich instituierte Bedeutungen zunächst verdrängt. Werden die zentralen Imaginären Institutionen der Gesellschaft als fremd erlebt – was bedeutet, dass die Individuen der Gesellschaft nicht länger in der Lage sind, Sinn aus diesen Institutionen

---

<sup>593</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2010 [1982]. *Institution der Gesellschaft und Religion*, S. 93.

<sup>594</sup> Castoriadis, C., 2010 [1982]. *Institution der Gesellschaft und Religion*, S. 93.

<sup>595</sup> Castoriadis, C., 2010 [1982]. *Institution der Gesellschaft und Religion*, S. 94.

<sup>596</sup> Ebd.

<sup>597</sup> Castoriadis, C., 2010 [1982]. *Institution der Gesellschaft und Religion*, S. 104.

zu lösen – kommt es zu Krisen, die ihren Ursprung im „subjektiven Erleben“ finden.<sup>598</sup> Krisen kennzeichnen den Konflikt zwischen den Wünschen, Sehnsüchten und Bedürfnissen eines gesellschaftlichen Kollektivs, die in entsprechenden imaginierten Bedeutungen ihren Ausdruck finden, und den Imaginären Institutionen der Gesellschaft, die keine adäquate Antwort auf diese geben. Sie finden ihren Ausdruck in dem aktiven Protest gegen die herrschenden Einrichtungen der bestehenden Gesellschaft und in der Formulierung neuer Entwürfe.<sup>599</sup> Die Krise wird durch diesen Protest sichtbar und zugleich verstärkt. Der gesellschaftliche Konflikt taucht in den Stimmen derjenigen auf, die sich gegen die bestehende Ordnung aussprechen und Argumente und Pläne entwickeln. Durch dieses „Gehörtwerden“ verstärkt sich die Krise, indem sie die Zuhörenden mobilisiert. Ein Beispiel, das Castoriadis anführt, ist die Umweltbewegung. Diese stellt die grundsätzliche Struktur unserer Bedürfnisse und damit verbunden unserer Lebensweise infrage und entsprechend „das Gesamtverhältnis der Beziehungen zwischen Menschheit und Welt“.<sup>600</sup> Diese Diagnose stellte Castoriadis zu Beginn der achtziger Jahre und bis heute hat sie keineswegs an Aktualität eingebüßt. Im Gegenteil lässt sich beobachten, dass gerade ausgehend davon Alternativentwürfe Fahrt aufgenommen haben – zu nennen sind etwa Ansätze zur Gemeinwohlökonomie, Suffizienz- und Kreislaufwirtschaft. Weiter unten werden konkrete Beispiele der Entfremdung aufgegriffen. Die Entfremdung, die Castoriadis beschreibt, ist das Symptom eines tiefen Identitätskonflikts, der als Krise und Protest zur Sprache und auf die Straße gebracht wird. Ein Konflikt, der zwischen der objektiven Verfasstheit der Gesellschaft und dem subjektiven Erleben derjenigen besteht, die in dieser Gesellschaft leben; eine Krise, die das Grundschema und die Art und Weise, wie wir Leben, radikal infrage stellt. Anhand von zwei Bewegungen soll diese Krise exemplarisch dargestellt werden.

---

<sup>598</sup> Castoriadis, C., 1996 [1982]. *Die Krise der westlichen Gesellschaften* [frz. *La crise des sociétés occidentales*; übersetzt durch Michael Halbrodt]. In M. Hrg: Halbrodt, & H. Wolf, *Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft* Band 2 (S. 221-240). Lich/Hessen: Verlag Edition AV, S. 232.

<sup>599</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 168.

<sup>600</sup> Castoriadis, C., 2014 [1981]. *Von der Ökologie zur Autonomie* [frnz. *De l'écologie à l'autonomie*; übersetzt durch Michael Halbrodt]. In M. Hrg: Halbrodt, & H. Wolf, *Kapitalismus als imaginäre Institution* (S. 297-313). Lich/Hessen: Verlag Edition AV, S. 306.

## 8.2 „Die EU ist doch nur eine große Bank, die Kredite vergibt.“

Das Zitat dieser Überschrift stammt aus einem Artikel auf dem Portal Zeit Online.<sup>601</sup> Es handelt sich dabei um eine Reportage über Helen Psiali, eine 43-jährige Griechin aus Thessaloniki. Sie selbst sagt, dass sie mit 37 Jahren das Vertrauen in die Demokratie verlor. Das war zur Zeit des Referendums, am 5. Juli 2015, als die griechische Regierung darüber abstimmte, ob sie ein neues Kreditpaket der EU annehmen sollte – inklusive der damit verbundenen Sparmaßnahmen. 61,3 Prozent der Bürger Griechenlands stimmten mit Nein; der von Psiali erhoffte Bruch mit der EU und der Währungsunion blieb allerdings aus. Es folgten Resignation und Enttäuschung. Das Referendum war der vorläufige Höhepunkt der griechischen Staatsschuldenkrise. Deren Ursprung lässt sich auf den Beitritt Griechenlands in die Europäische Union am 1. Januar 2001 zurückverfolgen. Dadurch könnte die griechische Regierung erstmalig auf dem internationalen Kapitalmarkt Kredite zu günstigen Zinsen aufnehmen.<sup>602</sup> Unter dem Schirm der Eurozone wurde es so wiederum möglich, langfristige, zinsgünstige Anleihen aufzunehmen und die Tilgung der Schulden für diese aufzuschieben. Für Stergiou begann damit die „griechische Tragödie“.<sup>603</sup> Die Regierungen verwendeten das günstige Geld nicht investiv, sondern konsumtiv. Um die Schulden zu bedienen, mussten infolgedessen immer neue Schulden aufgenommen werden. Zudem sei die Wirtschaft nicht ausreichend auf den Beitritt zur EU vorbereitet worden, was die Wettbewerbsfähigkeit auf dem gemeinsamen Binnenmarkt zusätzlich einschränkte. Mit der Zahlungsunfähigkeit Griechenlands im Jahr 2010 brach das System dann endgültig zusammen. Das weiter bestehende Abhängigkeitsverhältnis zur EU, die gemeinsame Währung (und damit verbunden die Unmöglichkeit, die eigene Währung abzuwerten und so kurzfristig die Wettbewerbsfähigkeit zu erhöhen) sowie das Downrating durch die größten Rating-Agenturen (und die daran gekoppelte Unfähigkeit, sich am Kapitalmarkt zu refinanzieren<sup>604</sup>) führten zu einem drastischen Sparkurs der Regierung, der die griechische Bevölkerung erheblich traf.

---

<sup>601</sup> Hindrichs, B., 2022. *„Die EU ist doch nur eine große Bank, die Kredite vergibt“*. Von Zeit Online: [https://www.zeit.de/gesellschaft/2021-12/griechenland-schuldenkrise-eurokrise-eu-deutschland-europetales?utm\\_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com](https://www.zeit.de/gesellschaft/2021-12/griechenland-schuldenkrise-eurokrise-eu-deutschland-europetales?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com), abgerufen am 04.01.2022.

<sup>602</sup> Vgl. Stergiou, A., 2012. *Anatomie eines Niedergangs? Griechenland und die Europäische Union*. Von Bundeszentrale für politische Bildung: <https://www.bpb.de/apuz/142837/griechenland-und-die-europaeische-union?p=all>, abgerufen am 05.01.2022.

<sup>603</sup> Ebd.

<sup>604</sup> Alle großen Rating-Agenturen folgten und gaben Griechenland die niedrigsten Rankings, was die Kapitalaufnahme nahezu unmöglich machte. Vgl. Spiegel, 2009. *Weitere Ratingagentur stuft Griechenland herunter*. Von Spiegel online: <https://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/kreditwuerdigkeit-weitere-ratingagentur-stuft-griechenland-herunter-a-667548.html>, abgerufen am 05.01.2022.



„The financial crisis has had a significant impact on the socio-economic situation in Greece, to such an extent that all types of economic, social and cultural rights (ESCR) in the country have been affected, and in some instances undermined.“<sup>605</sup>

Wie der Bericht der *Hellenic League for Human Rights* zeigt, betraf der Einfluss der Staatsschuldenkrise insbesondere das Recht auf Arbeit und das Recht auf Gesundheit.<sup>606</sup> Beide Rechte sind wesentlicher Bestandteil des *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, dem sich auch die EU verpflichtet hat.<sup>607</sup> Die griechische Staatsschuldenkrise soll hier keineswegs im Detail analysiert werden.<sup>608</sup> Sie zeigt jedoch deutlich, was passiert, wenn ein Mitgliedsstaat im Wettbewerb zum Verlierer wird, weil es der ökonomischen Rationalität und den damit verbundenen Imperativen nicht gehorcht.<sup>609</sup> Die Folgen für die Bevölkerung in Griechenland waren drastisch und dauern bis heute an. Ein Indiz dafür ist nicht zuletzt der erhebliche Anstieg der Selbstmordrate zwischen 2011 und 2015 im Land.<sup>610</sup>

Die einzige Antwort, die Europa angesichts der Krise parat hatte, war konsistent mit der weiter oben behaupteten Imaginären Institution: So verkündete der Präsident der Europäischen Kommission Barroso auf einem Europäischen Sondergipfel stolz die Einrichtung einer „Task Force für Griechenland“, um „das Land zurück auf den Weg des Wachstums zu bringen“.<sup>611</sup> Der Weg des Wachstums, das ist die metaphorische Umschreibung für den neoliberalen Kurs der Union; in der Verwendung eines aus der militärischen Rhetorik stammenden Begriffs – dem der Task Force, der für eine

---

<sup>605</sup> Hellenic League for Human Rights, 2014. *Downgrading rights: the cost of austerity in Greece*. Von International Federation for Human Rights: [https://www.fidh.org/IMG/pdf/downgrading\\_rights\\_the\\_cost\\_of\\_austerity\\_in\\_greece.pdf](https://www.fidh.org/IMG/pdf/downgrading_rights_the_cost_of_austerity_in_greece.pdf), abgerufen am 05.01.2022, S. 15.

<sup>606</sup> Vgl. Hellenic League for Human Rights, 2014, S. 15-18.

<sup>607</sup> Vgl. Europäisches Parlament, 2018. *Enhancing EU actions on economic, social and cultural rights within its human rights policy*. Von Europäisches Parlament: [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2018/603838/EXPO\\_STU\(2018\)603838\\_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2018/603838/EXPO_STU(2018)603838_EN.pdf), abgerufen am 06.01.2022.

<sup>608</sup> Thomas Biebricher hat gezeigt, welchen Einfluss die griechische Staatsschuldenkrise auf die institutionelle Restrukturierung der EU und der Eurozone hatte; vgl. Biebricher, 2021, S. 247.

<sup>609</sup> Vgl. Brown, 2018 [2015], S. 86.

<sup>610</sup> Zeit online, 2015. *Zahl der Suizide in Griechenland gestiegen*. Von Zeit online: <https://www.zeit.de/wissen/gesundheit/2015-02/suizid-griechenland-wirtschaftskrise-sparpolitik/komplettansicht>, abgerufen am 22.05.2022.

<sup>611</sup> Vgl. Europäische Kommission, 2011. *Euro-Sondergipfel*. Von Europäische Kommission: [https://ec.europa.eu/archives/commission\\_2010-2014/president/news/speeches-statements/2011/07/20110721\\_speeches\\_1\\_de.htm](https://ec.europa.eu/archives/commission_2010-2014/president/news/speeches-statements/2011/07/20110721_speeches_1_de.htm), abgerufen am 07.01.2022.

Einsatzgruppe steht, die sich zusammenschließt, um eine bestimmte Mission zu erfüllen – lässt Barroso zudem bewusst oder unbewusst keinen Zweifel daran aufkommen, wie ernst es ihm ist, Griechenland zu „retten“, d. h. den Verlierer im Wettbewerb wieder auf Spur zu bringen. Damit sei erneut an die Äußerung Dubys erinnert, dass sich in der Krise die Macht zur Stimme erhebt, um die Imaginäre Institution zu festigen und zu behaupten. An dieser Stelle soll der Blick exemplarisch auf eine Gegenstimme erfolgen, die in der Krise Form annahm. Der wohl prominenteste Vertreter einer sich während der Krise in Griechenland neu gebildeten Opposition ist Yanis Varoufakis, Wirtschaftswissenschaftler, ehemaliger Finanzminister in Griechenland (2015) und Gründer der paneuropäischen Bewegung „*Democracy in Europe Movement 2025*“ (DiEM25). Diese bezeichnet sich selbst als „gesamteuropäische Bewegung von Demokratinnen, die gemeinsam die Überzeugung vertreten, dass die Europäische Union nur überleben wird, wenn sie radikal umgewandelt wird“.<sup>612</sup> Die Bewegung wurde von Varoufakis im Februar 2016 auf der Berliner Volksbühne vorgestellt. Nach eigenen Angaben hat das Netzwerk mehr als 120 000 Mitglieder in mehr als 195 Ländern.<sup>613</sup> Organisiert ist DiEM25 grenzübergreifend; um allerdings Zugang zum europäischen Parlament erhalten zu können, wurden einzelne Wahlflügel gegründet. Der Erfolg bei der Europawahl war allerdings verhalten. So erhielt der Flügel in Deutschland lediglich 0,3 Prozent der Stimmen, was immerhin 130 229 Wählern entsprach, doch nicht für einen Platz im Parlament reichte.<sup>614</sup> Neben Varoufakis unterstützen zahlreiche Prominente und Intellektuelle die Bewegung, darunter etwa Richard Sennett, Noam Chomsky und Slavoj Žižek.<sup>615</sup> Ohne den politischen Einfluss der Bewegung bewerten zu wollen, soll anhand der Bewegung DiEM25 gezeigt werden, wie das bereits weiter oben diagnostizierte Demokratiedefizit in Form einer politischen Forderung konkret Gestalt annahm. Das Manifest des Netzwerks nennt als übergeordnetes Ziel die Union aller Länder Europas, unter einem unabhängigen Parlament, auf der Grundlage einer gemeinsamen Verfassung, um Wohlergehen und Glück für alle Bürger Europas zu schaffen.<sup>616</sup> Es richtet sich ausdrücklich gegen eine Verschwörung der Eliten und fordert Transparenz bei

---

<sup>612</sup> Vgl. DiEM25, 2022. *Über uns*. Von Webseite DiEM25. <https://diem25.org/ueber-uns/>, abgerufen am 09.01.2022.

<sup>613</sup> Ebd.

<sup>614</sup> Vgl. Der Bundeswahlleiter, 2022. *Europawahl 2019*. Von Der Bundeswahlleiter: <https://www.bundeswahlleiter.de/europawahlen/2019/ergebnisse/bund-99.html>, abgerufen am 09.01.2022.

<sup>615</sup> Eine Übersicht findet sich hier: DiEM25, 2022. *Übersicht*. Von Webseite DiEM25. <https://diem25.org/ap/>, abgerufen am 09.01.2022.

<sup>616</sup> Vgl. *Das Manifest*: DiEM25, 2022. Von Webseite DiEM25. [https://diem25.org/wp-content/uploads/2018/09/diem25\\_german\\_long.pdf](https://diem25.org/wp-content/uploads/2018/09/diem25_german_long.pdf), abgerufen am 09.01.2022.

Entscheidungsfindungsprozessen, etwa bei Sitzungen der EZB, des Europäischen Rats und der Eurogruppe, eine umfassende Registrierung aller Lobbyisten und die Unterwerfung der EU-Bürokratie unter den Willen des europäischen Volkes. Staatsschulden, Banken, Investitionsschwäche, Migration, wachsende Armut – Themen, für die nationale Parlamente zuständig sind, sollen europäisiert werden. Die Entscheidungskompetenz soll zukünftig auf regionale Parlamente dezentral organisiert werden. Grundlage für diese Umgestaltung soll eine gemeinsame Verfassung sein, die auf einer verfassungsgebenden Versammlung beschlossen wird. Eine zentrale These des Manifests ist, dass die gemeinsame Bürokratie und die gemeinsame Währung die Europäer trennen, anstatt sie zu vereinen.<sup>617</sup> Es lässt sich unschwer erkennen, dass die Gründung der Vereinigten Staaten von Amerika eine Vorbildfunktion für die Utopie einer demokratisierten Europäischen Union ist. Nicht zuletzt die explizite Forderung nach Wohlstand und Glück, erinnert an die berühmte Formulierung in der Präambel der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.“<sup>618</sup> Wie Hannah Arendt bemerkt, setzte Thomas Jefferson den Ausdruck „pursuit of Happiness“ an die Stelle, wo ursprünglich „Eigentum“ stand.<sup>619</sup> Sie weist auf den historischen Kontext des Wortes Glück im 18. Jahrhundert hin, wonach „[d]ie bloße Tatsache, daß der Anspruch auf Teilhabe an öffentlicher Macht mit dem Wort ‚Glück‘ bezeichnet wurde“<sup>620</sup>, darauf verweist, dass Glück nicht nur im Privatleben erfahren wurde, sondern gerade auch in der Ordnung öffentlicher Angelegenheiten. Ebenso wenig zufällig wie die Verwendung des Begriffes ‚Glück‘ in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung scheint die Verwendung im Falle des Manifestes zufällig zu sein. Bezüge ließen sich auch zu dem aristotelischen Begriff der *eudaimonia* ziehen, der in engem Bezug zu einem Ideal des „guten Lebens“ steht und sich im Kontrast zu allen liberalen Theorien als Aufgabe des Staates fassen lässt.<sup>621</sup> Klar ist, dass die Verwendung des Begriffes in Abgrenzung zu der gegenwärtigen Institution der EU geschah, in der Glück keine Rolle spielt und an keiner Stelle explizit auftaucht.

---

<sup>617</sup> Ebd.

<sup>618</sup> Vgl. Jefferson, T., Franklin, B., & Adams, J., 1776. *The Declaration of Independence*. U.S. National Archives and Records Administration. Von <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration>, abgerufen am 17.09.2020.

<sup>619</sup> Vgl. Arendt, 2016 [1963]. *Über die Revolution*, S. 16.

<sup>620</sup> Arendt, H., 1981 [1958]. *Vita activa*. München: Piper, S. 163.

<sup>621</sup> Vgl. Nussbaum, M. C., 2014 [1999]. *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 33 ff.

DiEM25 fordert ein Europa nach dem Vorbild der Vereinigten Staaten, das sich auf ein gemeinsames Gründungsdokument beruft und ausgehend davon gemeinsame Herausforderungen auf der Grundlage demokratischer Beschlüsse löst. Im Sinne Arendts und Castoriadis' handelt es sich bei diesem Wandel um nichts Geringeres als die Forderung einer politischen Revolution: nach der Zerstörung bestehender Strukturen und Institutionen und der Errichtung einer neuen Ordnung. Es ist ein klarer Bruch mit den zentralen Imaginären Institutionen des Neoliberalismus, wenn das Manifest sich explizit gegen den alles bestimmenden Wettbewerb ausspricht.<sup>622</sup> DiEM25 legt den Entwurf einer neuen Ordnung vor und damit den Versuch, neuen Imaginären Bedeutungen eine gesellschaftliche Form zu verleihen. Die Mittel sind tradiert, doch die zentrale Forderung nach Glück zeigt exemplarisch, wie eine neue Bedeutung erscheint, die danach verlangt, eine konkrete Form zu finden.

Als weiteres Beispiel für die institutionalisierte Unzufriedenheit mit der Europäischen Union soll die Nichtregierungsorganisation „Attac“ dienen. „Attac“ steht für „*association pour une taxation des transactions financières pour l'aide aux citoyenne*“, was übersetzt heißt: Vereinigung zur Besteuerung von Finanztransaktionen im Interesse der Bürger. Gegründet wurde die Vereinigung 1998 mit der ursprünglichen Intention, Regierungen durch den Druck einer Nichtregierungsorganisation dazu zu bewegen, eine internationale Steuer auf Finanzmarktgeschäfte – die sogenannten Tobin-Steuer – zu erheben.<sup>623</sup> Anlass war ein im Dezember 1997 erschienener Artikel von Ignacio Ramonet in *Le Monde diplomatique*.<sup>624</sup> In diesem Leitartikel behauptet Ramonet einen *supranationalen Weltstaat*, gebildet aus einem institutionellen Viereck aus dem Internationalen Währungsfonds (IWF), der Weltbank, der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) und der Welthandelsorganisation (WTO):

„Dieser Weltstaat ist ein Machtzentrum ohne Gesellschaft. An deren Stelle treten immer mehr die Finanzmärkte und die Riesenkonzerne, die der Weltstaat repräsentiert. Die Folge ist, daß die real existierenden Gesellschaften keinerlei Macht mehr besitzen.“<sup>625</sup>

---

<sup>622</sup> Vgl. DiEM25, 2022. *Manifest*.

<sup>623</sup> Vgl. Attac, 2022. *Attac / Allgemein*. Von <https://www.attac.de/was-ist-attac/>, abgerufen am 17.09.2022.

<sup>624</sup> Vgl. Ramonet, I., 1997. *Die Märkte entschärfen*. Von *Le monde diplomatique*: <https://web.archive.org/web/20150415003855/http://www.monde-diplomatique.de/pm/1997/12/12/a0363.text.name,askTNIKjh.n,163>, abgerufen am 17.09.2022.

<sup>625</sup> Ramonet, 1997.

Ramonets Kritik richtet sich gegen das Phänomen der Globalisierung und stößt dabei auf den in den neunziger Jahren wachsenden Einfluss der Finanzmärkte, der die Macht einzelner Staaten zunehmend beschneidet. Er beschreibt, wie durch die Institution dieses Weltstaats wesentliche Fragen der politischen Einflussosphäre entzogen und zugunsten des Handels entschieden werden. Die „Entwaffnung der Finanzmärkte“ durch die Besteuerung von Transaktionen sei „erste Bürgerpflicht“, um diese Entwicklung zu bremsen. Unkontrollierte Devisenspekulationen könnten damit unterbunden oder zumindest zur Einkommensquellen für Staaten werden.<sup>626</sup> Attac ist längst zu einer etablierten Organisation geworden. Mehr als 30 Untergruppen zählen rund 90 000 Mitglieder weltweit – davon Deutschland mit 29 000 Mitgliedern die meisten.<sup>627</sup> Die Organisation richtet sich explizit gegen die neoliberale Ideologie, von der der globale Welthandel bestimmt wird, und deren Versprechen von Wohlstand für alle, das sich nicht erfüllt hat.<sup>628</sup> Attac schreibt Europa eine wesentliche Rolle bei der Stabilisierung und Verbreitung dieser Ideologie zu:

„Die neoliberale Globalisierung ist keineswegs schicksalhaft und alternativlos. Sie ist von den Regierungen der großen Industrieländer und mit Hilfe von Internationalem Währungsfonds (IWF), Weltbank und Welthandelsorganisation (WTO) zielgerichtet betrieben worden. Deutschland und die EU spielen dabei sowohl nach innen (Liberalisierung der Binnenmärkte) als auch bei der neoliberalen Zurichtung der Weltwirtschaft eine maßgebliche Rolle.“<sup>629</sup>

Konkret richtet sich die Kritik gegen den Vertrag von Lissabon, der demokratisch nicht legitimiert die neoliberale Logik festschreibe.<sup>630</sup> Attac fordert ähnlich wie DiEM25 einen demokratischen Verfassungsprozess, indem die Prinzipien einer europäischen Verfassung gemeinsam erarbeitet werden. Neben der Forderung nach Transparenz, nach einem stärkeren Einfluss des Europäischen und der nationalen Parlamente und nach einer direkten demokratischen Partizipationsmöglichkeit steht insbesondere eine Forderung im Vordergrund: die Unabhängigkeit des Verfassungsvertrages von einem bestimmten

---

<sup>626</sup> Vgl. Ramonet, 1997.

<sup>627</sup> Vgl. Attac, 2022. *Attac / Mitglieder*. Von <https://www.attac.de/was-ist-attac/mitglieder>, abgerufen am 17.09.2022.

<sup>628</sup> Vgl. *Attac-Erklärung für eine demokratische Kontrolle der Finanzmärkte*: Attac, 2022. *Attac / Erklärung*. Von [https://www.attac.de/fileadmin/user\\_upload/bundesebene/attac-strukturen/Attac\\_Erklaerung.pdf](https://www.attac.de/fileadmin/user_upload/bundesebene/attac-strukturen/Attac_Erklaerung.pdf), abgerufen am 17.09.2022.

<sup>629</sup> Ebd.

<sup>630</sup> Vgl. *Attacs 10 Prinzipien für einen Demokratischen EU-Vertrag*: Attac, 2022. *Attac / Prinzipien*. Von [https://www.attac-netzwerk.de/fileadmin/user\\_upload/AGs/EU\\_AG/dokumente/10\\_Prinzipien\\_0703.pdf](https://www.attac-netzwerk.de/fileadmin/user_upload/AGs/EU_AG/dokumente/10_Prinzipien_0703.pdf), abgerufen am 17.09.2022.

Wirtschaftsmodell. „Ein Vertrag darf kein Wirtschaftsmodell festlegen und muss auf allen Ebenen alternative Entscheidungen zulassen.“<sup>631</sup> Ein weiterer interessanter Aspekt ist die Forderung festgelegter Ziele wie „nachhaltige Mobilität“, „ökonomische Gerechtigkeit, Vollbeschäftigung und Wohlstand für alle“, anstelle von Mitteln, die als Ziele verkleidet werden, wie etwa „der Aufbau transeuropäischer Netzwerke“ oder die „Preisstabilität“.<sup>632</sup> Diese Forderung behauptet die Möglichkeit, gesellschaftliche Ziele demokratisch festlegen zu können und ist damit das, was Hayek als „Anmaßung von Wissen“ bezeichnen würde. Sie bricht mit dem Grundprinzip der Theorie kultureller Evolution, nämlich mit dem Mechanismus des freien Wettbewerbs als einzige Möglichkeit, die fortschrittliche Entwicklung der Gesellschaft zu bestimmen. Die von Attac zusammengestellten Prinzipien wurden nach eigener Auskunft von insgesamt 15 europäischen Ländern gemeinschaftlich erarbeitet.<sup>633</sup>

Der Verfassungsvorschlag macht Platz für die Entwicklung neuer ökonomischer Ansätze. Ein Beispiel ist die von Christian Felber entwickelte *Gemeinwohl-Ökonomie*. Felber ist politischer Aktivist und Gründer von Attac Österreich. Die Gemeinwohl-Ökonomie möchte neue Ziele für Unternehmen und Wirtschaft definieren: Gemeinwohlstreben und Kooperation anstelle von Gewinnstreben und Konkurrenz.<sup>634</sup> Für die Definition dessen, was Gemeinwohl ist, schlägt Felber die sogenannte *Gemeinwohl-Bilanz* vor. Sie übernimmt die Funktion eines Messinstruments: „Die Gemeinwohl-Bilanz misst, wie die zentralen Verfassungswerte, die das Gemeinwohl komponieren, von den Unternehmen gelebt werden.“<sup>635</sup> Gemessen werden sollen „Menschenwürde, Solidarität, Gerechtigkeit, ökologische Nachhaltigkeit und demokratische Mitentscheidung“.<sup>636</sup> Die Implementierung in den vorhandenen Verfassungsrahmen soll demokratisch geschehen:

„Eine demokratische Gesellschaft muss in der Lage sein, die zwanzig oder dreißig zentralen Erwartungen an freie Unternehmen zu formulieren, Rechenschaft darüber einzufordern und ihre Erfüllung durch das vorgeschlagene Anreizinstrument zu fördern.“<sup>637</sup>

Der Entwurf von Felber sieht vor, Unternehmen als Marktakteure an demokratisch bestimmte Ziele zu binden und so das Gemeinwohl gesamtgesellschaftlich zu befördern.

---

<sup>631</sup> Attac, 2022. *Attac / Prinzipien*.

<sup>632</sup> Ebd.

<sup>633</sup> Ebd.

<sup>634</sup> Vgl. Felber, C., 2018. *Gemeinwohl-Ökonomie*. München: Piper Verlag GmbH, S. 28.

<sup>635</sup> Felber, 2018, S. 33.

<sup>636</sup> Ebd.

<sup>637</sup> Felber, 2018, S. 40.

Es bricht damit klar mit der neoliberalen Logik, in gleichem Maße, wie es bereits bei den Forderungen von Attac beobachtet werden konnte. Die Kritik der herrschenden Akteure der bestehenden Ordnung mag deshalb kaum verwundern, etwa von der Wirtschaftskammer Österreich, die in einer kritischen Analyse folgende Argumente veröffentlichte:

„Das ‚theoretische Konzept‘ der Gemeinwohl-Ökonomie basiert vorwiegend auf Meinungen und Wertungen, es fehlen jedoch gänzlich ökonomische Modelle oder Analysen über Wirkungen und Auswirkungen des Konzepts der Gemeinwohl-Ökonomie. Darüber hinaus finden sich in der Gemeinwohlökonomie zahlreiche Widersprüche und Unzulänglichkeiten.“<sup>638</sup>

Dies war eine Kritik, die zum Zeitpunkt der Veröffentlichung 2013 nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, für das jedoch, was Castoriadis unter einem Entwurf als Grundlage für politisches Handeln versteht, dennoch hinreichend war. Betrachtet man die Gemeinwohl-Ökonomie nicht als vollständige wissenschaftliche Theorie, sondern vielmehr als das Aufkommen einer neuen Form, als neues Verständnis von dem, was Ökonomie bedeuten soll oder kann, so verliert die Kritik der Unwissenschaftlichkeit zwar nicht an Substanz, zumindest jedoch an Relevanz. In jedem Entwurf lassen sich Unzulänglichkeiten finden; dies wiederum sagt nichts über dessen Bedeutung aus. Wie Castoriadis argumentiert, muss jeder Entwurf offen für Entwicklung und Anpassung sein, denn gerade darin liegt die Möglichkeit, bedeutsam für eine Gesellschaft zu werden.<sup>639</sup> Die Gemeinwohl-Ökonomie wurde seit Felbers Entwurf weitergedacht und insbesondere die Gemeinwohl-Bilanz als Werkzeug erfreut sich bei Unternehmen wachsender Beliebtheit.<sup>640</sup> In theoretischer Hinsicht lässt sich die Debatte in eine bereits länger dauernde Diskussion zwischen Liberalismus und Kommunitarismus einordnen.<sup>641</sup> Ohne auf die weiteren Kritikpunkte einzugehen, lässt sich festhalten, dass die Gemeinwohl-

---

<sup>638</sup> Steigenberger, K., 2013. *Gemeinwohlökonomie auf dem Prüfstand*. Von Wirtschaftskammer Österreich:

[https://web.archive.org/web/20160404145311/https://www.wko.at/Content.Node/Interessenvertretung/Standort-und-Innovation/Gesellschaftspolitik/Dossier\\_2013-08\\_Gemeinwohlökonomie.pdf](https://web.archive.org/web/20160404145311/https://www.wko.at/Content.Node/Interessenvertretung/Standort-und-Innovation/Gesellschaftspolitik/Dossier_2013-08_Gemeinwohlökonomie.pdf), abgerufen am 17.09.2022, S. 39.

<sup>639</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 127.

<sup>640</sup> Vgl. Heidbrink, L., Kny, J., Köhne, R., Sommer, B., Stumpf, K., Welzer, H., & Wiefek, J., 2018. *Schlussbericht für das Verbundprojekt Gemeinwohl-Ökonomie im Vergleich unternehmerischer Nachhaltigkeitsstrategien* (GIVUN). Flensburg und Kiel. <https://www.uni-flensburg.de/fileadmin/content/zentren/nec/dokumente/downloads/givun-schlussbericht.pdf>, abgerufen am 17.09.2022, S. 59.

<sup>641</sup> Vgl. Heidbrink, L., Kny, J., Köhne, R., Sommer, B., Stumpf, K., Welzer, H., & Wiefek, J., 2018, S. 15.

Ökonomie gesellschaftlichen Akteuren – und darunter insbesondere Unternehmen – eine gesellschaftliche und politische Vision bietet, die weit über die eigenen Interessen hinaus verbindet und zunehmend an Einfluss gewinnt.<sup>642</sup> Wesentlich für den Ansatz von Attac ist die zentrale Setzung von Zwecken. Dies soll demokratisch geschehen und gesamtgesellschaftlich in einer Art Verfassung verankert werden. Die Gemeinwohl-Ökonomie bricht diesen Ansatz auf einzelne Unternehmen und Akteure herunter und gibt diesen ein Instrumentarium an die Hand. Sie kann damit als ein Versuch verstanden werden, ein geteiltes öffentliches Interesse an Akteure und Institutionen der Gesellschaft zu delegieren; damit bricht sie klar mit der neoliberalen Logik.

Das Gemeinsame beider Bewegungen ist die Ablehnung des Neoliberalismus, der in Gestalt des globalisierten Finanzkapitalismus, des Wettbewerbs und der zunehmenden Privatisierung das Leben des europäischen Bürgers beeinflusst. Die vorherrschende Ordnung wird dabei als entfesselt oder außer Kontrolle beschrieben, die den Fortbestand unserer Lebensgrundlagen bedroht und für große Ungleichheiten sorgt. Es lässt sich beobachten, wie innerhalb dieser Bewegungen neue Werkzeuge und Bedeutungen Form annehmen und ausgetestet werden. Die bestehenden Imaginären Institutionen werden als fremd erlebt, da sie auf die Bedürfnisse und Zukunftsentwürfe der Unterstützer dieser Bewegungen keine ausreichende Antwort geben. Diese Fremdheit ist das Symptom einer grundlegenden Differenz zwischen der Alltags- oder Lebenswelt der meisten Europäer und der bürokratischen Verwaltungseinheit eines Binnenmarktes, welche sich den Namen Europa gibt. Wie Ralf Dahrendorf sagt:

„Es gibt einen offenbar unauflösbaren Widerspruch zwischen dem Europa der feierlichen Reden und den tatsächlichen Erfahrungen mit der nach wie vor teuren Agrarpolitik, den schier endlosen Regelungen für Bananen, Gurken und Arbeitsbedingungen, den Anträgen für Subventionen in allen Lebenslagen.“<sup>643</sup>

Dahrendorf spricht von „Idealismus und esoterischen Sonderinteressen“, die den Alltag von Journalisten, Angestellten der Kommission und Abgeordneten des Parlaments beschäftigen – und das in einer Sprache, die sich längst weit von der Umgangssprache der restlichen Europäer entfernt hat. „Was wir im Alltagsleben europäisch nennen, hat herzlich wenig mit dem zu tun, wofür der Haushalt der EU Verwendung findet.“<sup>644</sup>

---

<sup>642</sup> Vgl. Heidbrink, L., Kny, J., Köhne, R., Sommer, B., Stumpf, K., Welzer, H., & Wiefek, J., 2018, S. 31.

<sup>643</sup> Dahrendorf, R., 2008. *Europa – oder die irische Frage*. Von Neue Züricher Zeitung: [https://www.nzz.ch/europa\\_\\_oder\\_die\\_irische\\_frage-ld.495924](https://www.nzz.ch/europa__oder_die_irische_frage-ld.495924), abgerufen am 04.03.2022.

<sup>644</sup> Ebd.



Europa erscheint so als eine Eigenwelt, die sich dem Einfluss der meisten Europäer entzieht, zugleich jedoch einen erheblichen Einfluss auf deren Alltagsleben nehmen kann. Die Schuldenkrise Griechenlands hat dies in aller Nachdrücklichkeit exemplarisch gezeigt; an jeder Ecke flammen neue Krisenherde auf, die das herrschende Paradigma Europas zunehmend herausfordern.

### 8.3 Lebenswelt und das „Offizielle“

Die zentrale Krise der westlichen Gesellschaft tritt für Castoriadis in einem logischen Widerspruch zu Tage.

„Sie besteht (...) darin, dass die gesellschaftliche Organisation die von ihr selbstgesteckten Ziele nur unter Einsatz von Mitteln erreichen kann, die jenen widersprechen. Sie muß Erwartungen wecken, die sie nicht erfüllen kann, Kriterien aufstellen, die sie niemals anzuwenden vermag, und Normen postulieren, die sie selbst zwangsläufig verletzen muß.“<sup>645</sup>

Bei Betrachtung einiger Ziele der Europäischen Union wird deutlich, was Castoriadis damit meint: Wohlstand, soziale Gerechtigkeit, Umweltschutz, das sind prominente Ziele, die in einem wesentlichen Gegensatz zu dem bedeutendsten Mittel – dem Wettbewerb – stehen.<sup>646</sup> Wird die gegebene Darstellung des Neoliberalismus als Fundament der Europäischen Union akzeptiert, so ist klar, dass mit dessen Mitteln die durch ihn verursachten Missstände kaum beseitigt werden können. Für Castoriadis tritt hier ein eklatanter Widerspruch zwischen Lebenswelt und dem offiziell verkörperten Wirklichkeit zu Tage. Diese Differenz ist charakteristisch für Castoriadis und bringt die Beziehung zwischen dem instituierenden Kollektiv und der instituierten Ordnung anhand einer expliziten Gegenwarts kritik zum Ausdruck. Die gleiche Bewegung lässt sich in dem offiziellen Versprechen der Demokratisierung der EU nachzeichnen. Die Vorstellungen von Demokratie, wie sie DiEM25 oder Attac beispielhaft fordern, würden die gegebene Struktur der EU sprengen. Die offizielle Verlautbarung steht in einem eklatanten Widerspruch zu den tragenden neoliberalen Institutionen der EU. Das Versprechen der Demokratie zu erfüllen, und dies mit den Mitteln der neoliberalen Logik, ist zum Scheitern verurteilt – wie Wendy Brown überzeugend zeigt.<sup>647</sup> Wolfgang Streeck spricht in einem Aufsatz von den Narrativen Europas, die sich in den Jahren ständig wandelten und bei denen niemand so richtig wusste, was diese Parolen bedeuten sollten.<sup>648</sup> So etwa die Rede von einem ‚sozialen Europa‘. Wer hier eine Identität vermute, der begehe einen entscheidenden Fehler:

---

<sup>645</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 162.

<sup>646</sup> Zu nennen wäre hier auch der eklatante Widerspruch, der zwischen der proklamierten Solidarität während der Coronakrise und der gleichzeitigen, unbedingten Bestätigung des Patentrechts für Impfstoffe besteht. Solidarität ist in diesem Fall nur innerhalb einer bestehenden Wettbewerbsordnung tragbar, ja sogar denkbar. Vgl. Europäischer Rat, 2022. *Weltweite Solidarität in der COVID-19-Pandemie*, Von <https://www.consilium.europa.eu/de/policies/coronavirus/global-solidarity/> abgerufen am 03.08.2022.

<sup>647</sup> Vgl. Brown, 2018 [2015].

<sup>648</sup> Vgl. Streeck, W. 2017. *Narrative über Europa*. Lettre International (117), S. 60.

„[e]in Gefüge politischer Institutionen, das eine Gruppe europäischer Nationalstaaten zu einem neoliberalen gemeinsamen Markt zusammenbindet, mit Europa als einer internationalen Gemeinschaft gemeinsam geschaffener Vielfalt zu verwechseln, einer Lebensweise, einer Zivilisation, einer Kultur und, wenn man so will, einer Heimat“.<sup>649</sup>

Die Narrative seien lediglich vergebliche Versuche, ein grundlegendes Versäumnis nachzuholen. Mit der EU hat sich eine behördliche Parallelwelt instituiert, die mit der Lebenswirklichkeit der meisten Europäer wenig zu tun hat und der es nicht gelingt, die Bevölkerung mit positiven Werten zu versorgen. Die übrig gebliebenen Werte stehen in keinerlei Verhältnis zur Lebenswirklichkeit. Es „existieren nur noch platte Pseudo-Werte, die sich in ihrer Verwirklichung selbst denunzieren (der Konsum als Selbstzweck, die Mode, das ‚Neue‘)“.<sup>650</sup> Wohlstand, Konsum und Komfort – der „klimatisierte Alptraum“<sup>651</sup> füllt die Leere, die durch den Verlust von Werten wie Solidarität und Religion entstand. Werte bzw. Imaginäre Bedeutungen als das tragende und sinnstiftende Element einer Gesellschaft müssen geschaffen und gepflegt werden. Andernfalls zerfällt die Gemeinschaft in ihre Bestandteile. Die Folge ist die Vereinzelung des Individuums und damit verbunden eine Überbetonung des Privaten auf Kosten des Öffentlichen.<sup>652</sup> Das, was infolgedessen noch Verbindungen stiftet, beschränkt sich auf die private Sphäre und ist bestimmt durch das eigene Interesse, die wahrgewordene Utopie der neoliberalen Idealvorstellung also. Die neoliberale Institution Europas und die Forderung der Demokratisierung muss sich zwangsläufig ausschließen. Während erstere die Nichteinmischung als notwendige Bedingung verlangt, ist letztere gerade die Einmischung des Einzelnen in relevanten Bereichen.

Die Selbstrepräsentation der Gesellschaft – das ist ihre Existenz aufgrund eines Postulats, das sich in Imaginären Bedeutungen ausdrückt – ist zusammengebrochen. Das Beispiel Griechenlands zeigt das volle Ausmaß dieser Diagnose. Das Ergebnis dieses Zusammenbruchs ist Widerstand, der in Form vereinzelter Bewegungen auftaucht. Doch in der Mehrheit der Bevölkerung herrscht die absolute Resignation, begleitet von einem Gefühl der Ohnmacht – und das in Anbetracht einer scheinbaren Übermächtigkeit des institutionellen Systems, das viel zu komplex scheint, um es ändern zu können. Es handelt sich um ein System, das die Möglichkeiten des Einzelnen wesentlich bestimmt und sich

---

<sup>649</sup> Streeck, W., 2017. *Narrative über Europa*. S. 61.

<sup>650</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 167.

<sup>651</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 169.

<sup>652</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1996 [1982]. *Die Krise der westlichen Gesellschaften*, S. 229.

dennoch seinem Einflussbereich entzieht. Iris Marion Young spricht in diesem Zusammenhang von struktureller Ungerechtigkeit.<sup>653</sup> Die Komplexität ist eine Tatsache, aus der Hayek letztlich das Argument für die Nichteinmischung und seine Rechtfertigung für einen neutralen Mechanismus schöpft. Das Selbstverständnis der Europäischen Union ist so gesehen also lediglich äußerlich und deskriptiv<sup>654</sup> – eine objektive Verfasstheit, eben nicht das Ergebnis der Selbstschöpfung eines Kollektivs, sondern das nüchterne Produkt einer technokratischen Elite. Die aufflackernden Gegenbewegungen sind für Castoriadis wertvoll, jedoch nicht in der Lage, allgemeingültige Begriffe zu formulieren, die ausreichend Mobilisierungspotential besitzen. Aus diesem Grund bleiben sie auf Teilbereiche beschränkt.<sup>655</sup> Der große gesellschaftliche Konflikt und damit der Entwurf umfassender politischer Projekte bleibt bisher aus, obwohl sich die westlichen Gesellschaften unfähig zeigen, Antworten auf die großen Herausforderungen der Gegenwart zu finden. Oberflächliche und inkohärente Berufspolitiker sehen sich mit einer Bevölkerung konfrontiert, die sich immer weniger für „Politik“ und damit ihr eigenes Schicksal interessiert<sup>656</sup> – soweit die Diagnose, die Castoriadis 1982 der Gesellschaft stellte.

Die Überwindung dieser fundamentalen Entfremdung ist nur möglich durch das, was Castoriadis *praxis* nennt: das schöpferische Tun, also der Einbruch des radikal Imaginären, vermittelt durch eine politische Utopie. Die Gesellschaft instituiert sich heteronom, d. h. entfremdet von ihrem schöpferischen Ursprung. Sie muss sich selbst einen außergesellschaftlichen Ursprung zuschreiben, um sich dem Wandel zu entziehen, sich gegen das Einbrechen der Psyche zu wehren. Heteronomie nach Castoriadis wird damit zur Existenzbedingung der Institution.<sup>657</sup> Nur dadurch kann sie überleben.

Die poetische Praxis, verstanden als radikale Neuschöpfung – also die Schöpfung neuer Formen, die radikal anders sind als die bisherigen – überwindet diese Entfremdung nur vorübergehend. Bedingt durch die eingeschriebene ‚Überlebenslogik‘ der Institutionen ist die aufkommende Entfremdung nur eine Frage der Zeit. Erst das Leben – „die Fähigkeit, sein Fundament in sich zu haben, sich selbst hervorzubringen und zu organisieren“<sup>658</sup> – bricht in einem Prozess der Selbstreflektion und in den Akten der Neuschöpfung mit dieser Entfremdung und stößt einen erneuernden Impuls an. Der

---

<sup>653</sup> Vgl. Young, I. M., 2011. *Responsibility for Justice*. New York: Oxford University Press, S. 45.

<sup>654</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1996 [1982]. *Die Krise der westlichen Gesellschaften*, S. 231.

<sup>655</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1996 [1982]. *Die Krise der westlichen Gesellschaften*, S. 227.

<sup>656</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1996 [1982]. *Die Krise der westlichen Gesellschaften*, S. 224-226.

<sup>657</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1996 [1982]. *Die Krise der westlichen Gesellschaften*, S.105.

<sup>658</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 154.

einzigste Ausweg scheint die Institution der Selbstschöpfung als solches zu sein. Genau darum geht es Castoriadis, wenn er von Autonomie spricht. Einzig in der Autonomie, eingesetzt als oberstes Prinzip, liegt ein Weg, um die Entfremdung dauerhaft zu durchbrechen. Das nicht entfremdete Individuum ist damit das autonome Individuum, das sich selbst als Schöpfer der Gesellschaft weiß, die Verantwortung dafür trägt und ihr gerecht wird. Im Folgenden soll der Begriff der Entfremdung bei Castoriadis im Kontrast zu Karl Marx und Georg Simmel weiter konkretisiert werden, um dann den Weg zur Auflösung dieser durch die Idee der Autonomie weiter zu verfolgen.

### 8.3.1 Der Begriff der Entfremdung bei Marx

Die Idee der Entfremdung besitzt im Werk von Castoriadis eine zentrale Funktion. Für ihn ist sie der Schlüssel zum Verständnis fundamentaler Krisen und zugleich Ursache revolutionärer Umbrüche. Ähnlich einflussreich, wenn auch anders begründet, ist die Entfremdung im Werk von Karl Marx, deren Begriff dieser im Anschluss an Hegel und Feuerbach entwirft. In den ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 entwickelt der junge Marx den Begriff in vier unterschiedlichen Bestimmungen, ausgehend von einem zentralen Moment – der Entfremdung des Arbeiters von seinem Produkt. Die Entfremdung liegt bei Marx – im Gegensatz zu Castoriadis – in der Art und Weise der Aneignung des erzeugten Produktes begründet. In diesem tritt dem Arbeiter sein Wesen gegenüber. Er realisiert sich in dem geschaffenen Produkt. Durch die Wegnahme desselben wird ihm so nicht nur das Produkt seiner Arbeit genommen, sondern auch zugleich ein Teil von ihm selbst. Die „Verwirklichung der Arbeit“ führt zur „Entwirklichung des Arbeiters“ und durch den „Verlust“ des Gegenstandes zur „Knechtschaft unter den Gegenstand.“<sup>659</sup> Wie Barbara Zehnpfennig argumentiert, ist die unausgesprochene Prämisse des Ersten Manuskripts, „daß sich das Wesen des Menschen in der Arbeit verwirklicht“.<sup>660</sup> Laut Christoph Henning ist es insofern plausibel, über die „Sachebene“ einzusteigen, da wir einen Teil unserer sozialen Identität der materiellen Ebene der Produkte verdanken, mit deren Produktion wir in Verbindung gebracht werden.<sup>661</sup> Was wir herstellen, kann eine zentrale Funktion für unser Selbstbild haben, jedoch nur sofern wir in der Lage sind, uns mit unserem Produkt auf eine bestimmte Weise zu identifizieren. Dem Arbeiter – Marx spricht hier eindeutig von dem in die industrielle Arbeit eingebundenen – wird diese Identifikation dadurch versagt, dass ihm das Produkt nicht gehört. In der „Entäußerung“ wird der produzierte Gegenstand zu einer „selbstständigen Macht“, die ihm „feindlich und fremd“ begegnet.<sup>662</sup> Der Arbeiter wird bestimmt durch den von ihm geschaffenen Gegenstand, der ihm nicht gehört. Ausgangsmaterial des erzeugten Gegenstandes und Lebensmittel zugleich ist die Natur. Durch die Produktion gefährdet der Arbeiter nicht nur seine Identität, sondern zugleich seine eigene physische Grundlage, die er nur im Austausch des Gegenstandes

---

<sup>659</sup> Vgl. Marx, K., 2005 [1844]. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 56.

<sup>660</sup> Marx, K., 2005 [1844]. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 46. Kommentar von Barbara Zehnpfennig.

<sup>661</sup> Vgl. Henning, C., 2020. *Theorien der Entfremdung*. Hamburg: Junius Verlag, S. 113.

<sup>662</sup> Vgl. Marx, K., 2005 [1844]. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 57.

nachträglich sichern kann.<sup>663</sup> Der Arbeiter wird so in zweierlei Hinsicht zum *Knecht* des von ihm geschaffenen Gegenstandes: Er braucht Arbeit und Lohn, der zu seinem Lebensunterhalt dient.

Die zweite Bestimmung leitet sich aus der ersten ab und betrifft den Prozess der Herstellung. Während das Produkt, der Gegenstand der Arbeit, die Entäußerung ist, zeigt sich die Produktion als aktive Entäußerung. In der Arbeit entäußert sich der Arbeiter, d. h., er verneint sich selbst und seine Freiheit, um zu leben. Die Arbeit ist Mittel zum Zweck. Die Fremdheit der Arbeit liegt für Marx gerade darin begründet.<sup>664</sup> Im Verhältnis zum Produkt der Arbeit entfremdet der Arbeiter sich von seinem eigenen Gegenstand und erlebt diesen als fremde Macht. In der Produktion verknechtet sich der Arbeiter kontinuierlich, indem er sich selbst in seiner Rolle reproduziert. Zugleich entfremdet er sich von der ihn umgebenden Natur, die ihm lediglich – als zu verwandelnde Ressource – feindlich gesinnt erscheint. Der Prozess der Arbeit zeigt sich so als „Selbstaufopferung, Leiden, Ohnmacht.“<sup>665</sup> Wie Henning bestätigt, ist die Entfremdung bei Marx immer mit einem gewissen Leiden verbunden.<sup>666</sup> Der Arbeiter erleidet den Verlust seines Produktes und zugleich leidet er unter den Bedingungen der Herstellung.

Die dritte Bestimmung betrifft die Gattung. Entfremdet sich der Mensch durch die Arbeit von der Natur – die ihm lediglich Mittel zum Zweck wird –, entfremdet er sich zugleich von der eigenen Gattung. Auch die Gattung, als seine eigene Natur, wird ihm Mittel zum Zweck. Durch die Bearbeitung der Natur kommt der Mensch als Gattungswesen zu Bewusstsein, er gewinnt in der praktischen, schöpferischen Tätigkeit an Persönlichkeit. Durch die Arbeit schaffen Menschen sich nicht nur eine Unterkunft, Kleidung und Werkzeug, sondern damit verbunden immer auch eine Kultur. „Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als Gattungswesen.“<sup>667</sup> Wird dem Arbeiter jedoch das Produkt seiner Praxis genommen, geht ihm zugleich sein „Gattungsleben“ verloren.<sup>668</sup> Das, was der Mensch als „unorganischen Leib“ produziert, bestimmt ihn als Gattungswesen. Durch die entfremdete Arbeit geht ihm das Produkt und damit sein Leib – so nennt Marx die unorganische Natur, die gerade nicht der Körper ist – verloren.<sup>669</sup> Der Mensch ist in der entfremdeten Arbeit nicht in der Lage, die Verbindung zwischen seiner Arbeit und der ihn umgebenden Kultur zu ziehen.

---

<sup>663</sup> Vgl. Marx, K., 2005 [1844]. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 58.

<sup>664</sup> Vgl. Marx, K., 2005 [1844]. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 59.

<sup>665</sup> Vgl. Marx, K., 2005 [1844]. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 60, 61.

<sup>666</sup> Vgl. Henning, 2020, S. 114.

<sup>667</sup> Marx, K., 2005 [1844]. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 63.

<sup>668</sup> Vgl. Marx, K., 2005 [1844]. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 63.

<sup>669</sup> Ebd.

Durch die Anpassung an die Produktionsbedingungen entfremdet der Arbeiter sich, indem er sich von sich selbst entfremdet, zugleich von seiner Gattung.<sup>670</sup>

Daraus folgt für Marx unmittelbar eine vierte Bestimmung: „die Entfremdung des Menschen vor dem Menschen“.<sup>671</sup> Der Gegenstand des Menschen ist immer auch der andere Mensch. Aus seinem eigenen Verhältnis zum Gegenstand bestimmt der Arbeiter sein Verhältnis zur Gattung; das bedeutet, dass er den Anderen aus seiner eigenen, entfremdeten Situation heraus begreift. Zugleich steht die Entfremdung des Arbeiters immer schon in einem Verhältnis zu einem anderen Menschen: in dem Verhältnis zu einem fremden Wesen „dem die Arbeit und das Produkt der Arbeit gehört, in dessen Dienst die Arbeit, und zu dessen Genuß das Produkt der Arbeit steht“.<sup>672</sup> Das durch die entfremdete Arbeit gestörte Selbstverhältnis überträgt sich auf die Beziehungen zu anderen Menschen.<sup>673</sup> Mit der anonymen Produktion geht ein Sinn- und Beziehungsverlust einher, der durch kooperative Arbeitsformen oder durch eine andere Form der Aneignung der erzeugten Produkte – etwa dem auf Reziprozitätserwartungen basierenden Tausch – vermieden werden könnte.<sup>674</sup>

Aus der beschriebenen Entfremdung des Arbeiters heraus erklärt Marx ökonomische Erscheinungen wie den Arbeitslohn und das Privateigentum.<sup>675</sup> Die Entfremdung wird damit zum Grundproblem, das sich der von Marx skizzierten Gesellschaft stellt. Henning nennt vier Faktoren<sup>676</sup>, wie es zu dieser Entfremdung kommt: zunächst die Arbeitsteilung, in deren extremster Ausprägung der Einzelne keinen Bezug mehr zu dem von ihm geschaffenen Produkt aufgrund von Komplexität bekommen kann; dann die Vermarktlichung und Monetarisierung durch das Geld, die geschaffene Produkte auf ihren Marktwert reduziert; als Drittes die Kapitalisierung der Produktion, was bedeutet, dass Geld als Kapital zur Investition und zur systematischen Erzeugung von Profit Verwendung findet; zuletzt die Undurchsichtigkeit der Verhältnisse, da Arbeitsprodukt und Arbeitsbedingungen in ihrer entfremdeten Gestalt den Eindruck einer natürlichen Notwendigkeit erwecken.

---

<sup>670</sup> Vgl. Henning, 2020, S. 122.

<sup>671</sup> Marx, K., 2005 [1844]. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 64.

<sup>672</sup> Marx, K., 2005 [1844]. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 65.

<sup>673</sup> Vgl. Marx, K., 2005 [1844]. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 46. Kommentar von Barbara Zehnpfennig.

<sup>674</sup> Vgl. Henning, 2020, S. 120, 121.

<sup>675</sup> Vgl. Marx, K., 2005 [1844]. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 68.

<sup>676</sup> Vgl. Henning, 2020, S. 127.



„Die Menschen begreifen ihre eigene Gesellschaft nicht mehr, weil diese von sich aus falsch erscheint – als äußere Macht, obwohl sie etwas Immanentes, nämlich Resultat der eigenen sozialen Handlung ist.“<sup>677</sup>

Aufgehoben werden kann diese Entfremdung folgerichtig nur durch die Etablierung neuer Eigentumsverhältnisse und Produktionsweisen. Castoriadis bezieht sich kritisch auf den Entfremdungsbegriff bei Marx: Dieser verkenne

„völlig die Rolle des Imaginären, in dem sowohl die Entfremdung als auch die Schöpfung alles Neuen in der Geschichte wurzelt. Denn die Schöpfung setzt – genau wie die Entfremdung – die Fähigkeit voraus, sich etwas vorzustellen, das nicht ist, das weder in der Wahrnehmung noch in den Symbolketten des bereits konstituierten rationalen Denkens vorliegt“.<sup>678</sup>

Entfremdung tritt genau dann auf, wenn sich der imaginäre Moment der Institution verselbständigt und damit verbunden die Institution gegenüber der Gesellschaft eine Vormachtstellung einnimmt. Die Institution wird nicht mehr als die eigene Schöpfung erkannt und als fremde Macht erlebt. Der Arbeiter bei Marx entfremdet sich demnach nicht von dem konkreten Gegenstand, den er schafft, sondern vielmehr erkennt er darin nicht mehr seine eigene Vorstellung. Castoriadis erweitert damit den Begriff der Entfremdung bei Marx um das Imaginäre.

Die imaginären Bedeutungen – geschaffen durch das gesellschaftliche Imaginäre –, in denen die Sehnsüchte einer Gesellschaft Form annehmen, werden durch die instituierten Antworten nicht länger befriedigt; die Imaginäre Beziehung stirbt ab.<sup>679</sup> Marx habe ein Gespür von der Rolle des Imaginären gehabt. Das zeige seine Analyse des Warenfetischismus. Dem Arbeiter bei Marx erscheint sein eigenes Produkt, indem es Ware ist, als von ihm gelöste Gegenständlichkeit, die den Eigengesetzmäßigkeiten der Gesellschaft angehört. Marx vergleicht diese Situation mit der Religion:

„Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen im Verhältnis stehende selbstständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand.“<sup>680</sup>

---

<sup>677</sup> Henning, 2020, S. 127.

<sup>678</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 228, 229.

<sup>679</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 226.

<sup>680</sup> Marx, K., 2008 [1890]. *Das Kapital*. Berlin: Dietz, S. 86.

Die Ware erhält in ihrer Gegenständlichkeit einen mystisch-magischen Gehalt und wird so zur „gesellschaftlichen Hieroglyphe“.<sup>681</sup> Marx habe jedoch einen Fehler gemacht und die Rolle des Imaginären lediglich in einer beschränkten Form gefasst. Das Imaginäre, das im Fetischismus zu Tage tritt, entsteht aufgrund der entfremdeten Arbeitsbedingungen. Wird die Entfremdung überwunden, so auch das Imaginäre, wie es Castoriadis bei Marx deutet. Der Fetischismus ist also ein Ergebnis der Entfremdung, das Eigenleben der Ware lediglich das Ergebnis der Loslösung.

„Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht.“<sup>682</sup>

Für Castoriadis dagegen liegt im Imaginären der Ursprung der Schöpfung gesellschaftlicher Institutionen. Der mystische Nebelschleier ist kein Defekt, sondern der Imaginäre Kern einer jeden gesellschaftlichen Erscheinung. Die Entfremdung scheint unumgänglich, um die Selbstständigkeit dieser Schöpfung, die – wie gezeigt wurde – unumgänglich für gesellschaftliche Stabilität ist, zu erreichen. Das gesellschaftliche Imaginäre – oder auf Subjektebene, das radikale Imaginäre – ist die Fähigkeit, substantielle Bedeutungen an funktionale Gebilde einer Gesellschaft zu binden. Da diese Schöpfungen sich eigenständig weiterentwickeln, können diese in Konflikt mit ihrem subjektiven Ursprung geraten – sie entfremden sich –, wenn sie sich der Einflussphäre des schöpferischen Subjekts entziehen.

„Nicht jede Vergegenständlichung führt zwangsläufig zu Entfremdung, da sie bewusst wieder aufgenommen, bestätigt oder verworfen werden kann.“<sup>683</sup>

Hier öffnet Castoriadis eine Tür, um das Problem der scheinbar unvermeidlichen Entfremdung zu lösen. Autonomie, verstanden als die Aufrechterhaltung der Einflussmöglichkeit durch das schöpferische Subjekt, soll die Tendenz zur Verselbstständigung in einem kontinuierlichen Reflexionsprozess aufhalten. Wie Institutionen dadurch die notwendige Stabilität erhalten sollen bzw. welchen Grad an Stabilität Institutionen benötigen, lässt Castoriadis dagegen offen.

---

<sup>681</sup> Marx, K., 2008 [1890]. *Das Kapital*, S. 87.

<sup>682</sup> Marx, K., 2008 [1890]. *Das Kapital*, S. 94.

<sup>683</sup> Castoriadis, C., 2007 [1955]. *Über den Inhalt des Sozialismus I*, S. 86.

Wie Condoleo im Anschluss an Zoran Djindjic argumentiert, besteht bei Marx ein strukturelles Begründungsproblem, welches Castoriadis zu lösen versucht, indem er die Fähigkeit zur radikalen Imagination setzt. Marx liefere keine klare Begründung für den Begriff des Gattungsmenschen und so werde nicht deutlich, was dieser mit freier bewusster Tätigkeit meine. Ausgangspunkt bei Marx sei eine „implizite Anthropologie“, die in seinem Werk nicht ausreichend geklärt werde. Der Begriff der Entfremdung mache jedoch nur Sinn, wenn klar werde, wie der nicht-entfremdete Zustand zu verstehen sei.<sup>684</sup>

„Castoriadis setzt im Unterschied zu Marx das radikal Imaginäre voraus. Dieses freie phantastische Schaffen und Erschaffen von Bedeutungen, die die Welt ordnen, ist aber nicht weiter begründet. (...) Das radikal Imaginäre ist insofern transzendental.“<sup>685</sup>

Der Begriff der Entfremdung wird bei Castoriadis so an eine Grundbedingung des Menschseins geknüpft: die Fähigkeit, sich etwas vorzustellen – und das in seiner äußersten Radikalität. Er überschreitet damit den Entfremdungsbegriff bei Marx, der, wie Condoleo zeigt, in vielen Bereichen vage bleibt. Der so aktualisierte Begriff ermöglicht ein weiteres Verständnis der Gesellschaft bzw. der Kultur, wie Castoriadis in früheren Schriften sagt.<sup>686</sup> Allerdings bleibt der Lösungsvorschlag von Castoriadis insofern vage, als dass er nicht konkret darauf eingeht, wie genau Entfremdung überwunden werden kann, ohne die notwendige Stabilität von Institutionen zu gefährden. Bei der ausführlichen Diskussion des Entfremdungsbegriffs bei Marx und Castoriadis durch Condoleo bleiben demnach zentrale Aspekte und Bezüge offen. Diese können mit der Hilfe eines durch Georg Simmel aktualisierten – und kritisch gewendeten – Begriffs gedeutet werden.

Simmel wendet den Begriff der Entfremdung im Anschluss an Karl Marx ins Positive. Ihn deshalb jedoch nur als kritische Stimme zu lesen, wäre verkürzt. In einer kleineren Schrift, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, entwickelt Simmel die gesellschaftstheoretischen Überlegungen weiter, die bereits in der *Philosophie des Geldes* Anklang fanden. Im Folgenden wird auf beide Schriften eingegangen, um einen Überblick über das Konzept der Entfremdung bei Simmel zu geben.

---

<sup>684</sup> Vgl. Condoleo, N., 2015. *Vom Imaginären zur Autonomie*. Bielefeld: transcript Verlag, S. 125-128.

<sup>685</sup> Condoleo, 2015, S. 136.

<sup>686</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2007 [1955]. *Über den Inhalt des Sozialismus I*, S. 88.

Wie Marx beschreibt Simmel den Menschen als tätiges Wesen, das sich im Ausdruck verwirklicht. Im Handeln schafft das Subjekt die Institutionen der Gesellschaft, in der es lebt.

„Der Geist erzeugt unzählige Gebilde, die in einer eigentümlichen Selbstständigkeit fortexistieren, unabhängig von der Seele, die sie geschaffen hat, wie von jeder anderen, die sie aufnimmt oder ablehnt. So sieht sich das Subjekt der Kunst wie dem Recht gegenüber, der Religion wie der Technik, der Wissenschaft wie der Sitte (...)“.<sup>687</sup>

Das vom Menschen geschaffene Objekt steht als unabhängiges Gebilde im wechselhaften Austausch mit den anderen Subjekten der Gesellschaft. Die Differenz zwischen Subjekt und Objekt fasst Simmel als Formgegensatz „zwischen dem subjektiven Leben, das rastlos, aber zeitlich endlich ist, und seinen Inhalten, die, einmal geschaffen, unbeweglich, aber zeitlos gültig sind“.<sup>688</sup> Zudem ist die Unterscheidung zwischen Geist und Seele zentral. Der Geist ist die objektivierte Schöpfung der subjektiven Seele; die Seele ist schöpferisch und zugleich subjektive Form für die objektiven Inhalte des Geistes.<sup>689</sup> In dieser Differenz entsteht das, was Simmel Kultur nennt, „der Weg von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit“.<sup>690</sup> Nur im Austausch mit den objektiven Institutionen und Werten der Gesellschaft kann das Subjekt kultiviert werden, was nichts anderes bedeutet, als dass die Seele vermittelt durch die Institutionen der Gesellschaft zu sich selbst kommt – d. h., die im Subjekt veranlagten Keime vollentwickelt. Diese Bewegung lässt sich so auch bei Castoriadis finden, in der Beschreibung eines wechselseitigen Prägungsverhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft.

Simmel geht von einer „seelischen Totalität“ aus, die theoretisch zu erreichen ist.<sup>691</sup> Die Vervollkommnung der Seele kann nur im wechselseitigen Austausch gelingen. Die durch das Subjekt einbezogenen Werte dürfen nicht lediglich objektiv, als von außen kommend gültig, betrachtet werden; sie müssen assimiliert werden. Die beschriebene Differenz zwischen Subjekt und Objekt bleibt dennoch unüberwindlich und „radikal fremd.“<sup>692</sup> Der

---

<sup>687</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*. In G. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie Philosophische Kultur. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 385.

<sup>688</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 385.

<sup>689</sup> Vgl. Simmel, G., 1989. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 645.

<sup>690</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 387.

<sup>691</sup> Vgl. Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 386-388.

<sup>692</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 390.

Aneignungsprozess führt nie zu einer Aufhebung der Distanz. Die Distanz ist im Gegensatz zu Marx positiv konstitutiv für das Verhältnis zwischen Seele und Geist, Individuum und Gesellschaft.

„Dem vibrierenden, rastlosen, ins Grenzenlose hin sich entwickelnden Leben der in irgendeinem Sinne schaffenden Seele steht ihr festes, ideell unverrückbares Produkt gegenüber, mit der unheimlichen Rückwirkung, jene Lebendigkeit festzulegen, ja erstarren zu machen; es ist oft, als ob die zeugende Bewegtheit der Seele an ihrem eigenen Erzeugnis stürbe.“<sup>693</sup>

Wie Marx sieht Simmel in der Erschaffung eines Produkts – hier allerdings in einem breiteren Sinne zu verstehen – eine persönlichkeitsbildende Realisierung des Subjekts, das in dem von ihm geschaffenen Werk einen besonderen Wert empfindet.<sup>694</sup> Simmel spricht von einem *Wertakzent*, der im Subjekt entspringt, dieses jedoch zugleich überschreitet. Im Objekt sind „Wille und Intelligenz, Individualität und Gemüt, Kräfte und Stimmung einzelner Seelen (und auch ihrer Kollektivität) gesammelt“.<sup>695</sup> Der vom Subjekt geschaffene Gegenstand kann durch andere Subjekte als objektiv wertvoll, als bedeutungsvoll, als eine Bereicherung anerkannt werden. Das Subjekt ist durch sein tätiges Dasein damit in der Lage, die gegenständliche Wirklichkeit durch seine Arbeit mit Bedeutung auszustatten. „[A]ber was ein Mensch auch tue, es müsse einen Beitrag zu dem ideellen, historischen, materialisierten Kosmos des Geistes leisten, damit es als wertvoll gelte.“<sup>696</sup> Der kulturelle Wert erscheint in der Vermittlung über das gesellschaftliche Objektive, sofern er das „Gesamt-Ich eine Stufe näher an seine Vollendungseinheit heranhebt“.<sup>697</sup> Bei Marx erschien die Bedeutungsaufladung des geschaffenen Objektes – der Warenfetischismus – als negative Begleiterscheinung, die mit Überwindung der Entfremdung verschwinden würde. Bei Simmel, wie auch bei Castoriadis, ist jedoch gerade die Entstehung von Bedeutung – in Verbindung mit dem geschaffenen Objekt – entscheidend, um kollektive Bindungskräfte zu erzeugen. Sie erlaubt anderen, sich mit dem Geschaffenen zu identifizieren und Sinn daraus zu schöpfen.

---

<sup>693</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 391.

<sup>694</sup> Vgl. Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 391; Simmel, G., 1989. *Philosophie des Geldes*, S. 629.

<sup>695</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 392.

<sup>696</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 395.

<sup>697</sup> Ebd.

Kultur entsteht für Simmel also nur in einer ausgewogenen „Synthese einer subjektiven Entwicklung und eines objektiven geistigen Wertes“.<sup>698</sup> Immer dann, wenn eine Seite überbetont wird, scheitert die *Verwebung* beider Elemente und der Kulturwert wird der Kritik ausgesetzt.

„Diese Verwebung ist eine schlechthin einzigartige, indem die kulturbedeutende Entwicklung des personalen Seins ein rein am Subjekt bestehender Zustand ist, aber ein solcher, der absolut nichts anderes als durch die Aufnahme und Ausnützung objektiver Inhalte erreicht werden kann.“<sup>699</sup>

Die gelungene Synthese ist die Voraussetzung für die Kultivierung der Seele. In dem Dualismus, den Simmel beschreibt, liegt die „Tragödie der Kultur“ begründet. Beide Seiten entfalten sich mit einer eigenen Logik. Ähnlich wie bei Castoriadis entfalten die spontan geschaffenen Institutionen eine eigene Dynamik. Sie folgen dabei einer sachlichen Notwendigkeit, die durch die Bedingungen der Gesellschaft bestimmt ist, ohne dabei auf das einzelne Individuum Rücksicht zu nehmen.

„Indem die Logik der unpersönlichen Gebilde und Zusammenhänge mit Dynamik geladen ist, entstehen zwischen diesen und den inneren Trieben und Normen der Persönlichkeit harte Reibungen, die in der Form der Kultur als solcher eine einzigartige Zusammendrängung erfahren.“<sup>700</sup>

Simmel beschreibt hier den Moment der Ich-Werdung, dessen Bildung auch durch äußere Inhalte bestimmt ist: „Inhalte irgendwelcher anderer Welten, gesellschaftlicher und metaphysischer, begrifflicher und ethischer“.<sup>701</sup> Mit Castoriadis könnte man sagen, dass die psychische Monade durch die Imaginären Institutionen zunächst zurückgedrängt wird. Das Wesen, das durch seine natürlichen Bedürfnisse bestimmt ist, wird in der Formung des Ichs kultiviert. Das Ich erscheint als „Schnittpunkt seiner selbst und eines fremden Forderungskreises“.<sup>702</sup> Wir erinnern uns: Das Subjekt entwickelt und vervollkommnet sich im Weg über seine objektiv-geistigen Schöpfungen und über die, die es aus den Schöpfungen Anderer als bedeutsam entnehmen kann. Doch was ist, fragt Simmel, wenn das Objekt die Brücken abbricht? Hier findet Simmel wieder Anschluss an Marx. Solche Entfremdung entsteht durch die industrielle Arbeitsteilung, in der das

---

<sup>698</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 399.

<sup>699</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 401.

<sup>700</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 403.

<sup>701</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 404.

<sup>702</sup> Ebd.

Subjekt den Bezug zu den von ihm geschaffenen Objekten überhaupt gar nicht erst entwickeln kann, da es das Endergebnis nicht als sein Werk erfasst und zur Schöpfung nicht durch das unmittelbare Interesse, sondern lediglich durch den „zentralen Willen“ eines Anderen angetrieben ist.<sup>703</sup>

Indem die Arbeitsteilung das Produkt von dem Einzelnen trennt, entgeht diesem die „Durchseeltheit, die nur der ganze Mensch dem ganzen Werk geben kann und die seine Einfügung in die seelische Zentralität anderer Subjekte trägt“.<sup>704</sup>

Ein Kulturobjekt kann durch das Zutun vieler entstehen – eine Zeitung etwa – und so als eine verbundene Einheit erscheinen, die im eigentlichen Sinn keinen Produzenten hat; dennoch kann es *durchseelt* sein. Die Zusammenstellung eines solchen Objektes folgt einer eigenen Logik, ohne durch einen Plan – zumindest auf Bedeutungsebene – bestimmt zu sein. Das Zusammenspiel erzeugt ein Mehr an Bedeutung, das sich aus keiner Intention heraus erklären und auch nicht kontrollieren lässt. „Die allermeisten Produkte unseres geistigen Schaffens enthalten innerhalb ihrer Bedeutung eine gewisse Quote, die wir nicht geschaffen haben.“<sup>705</sup> Das geschaffene Produkt übersteigt in seiner objektiven Gegenständlichkeit den subjektiven Ursprung.

„Die fertige Leistung enthält Akzente, Relationen, Werte, rein ihrem Sachbestande nach und gleichgültig dagegen, ob der Schaffende gewusst hat, daß dies der Erfolg seines Schaffens sein wird.“<sup>706</sup>

Hier ergibt sich nun die „Chance der Re-Subjektivierung“, wie Simmel sagt.<sup>707</sup> Das bedeutet, dass andere Subjekte Bedeutungen aus diesem objektivierten Geist herauslösen können. Die reinste Form einer solchen Schöpfung ist das Kunstwerk, bei dem keine Arbeitsteilung möglich ist, da das Werk unmittelbar an den Künstler angebunden ist – das Geschaffene bewahrt den Schöpfer.<sup>708</sup> Die Arbeitsteilung – damit verbunden die zunehmende Spezialisierung auf einen bestimmten Tätigkeitsbereich –, die das, was Simmel die moderne Gesellschaft nennt, entscheidend prägt – verstärkt die Differenz zwischen Subjekt und Objekt. Der Schaffende erkennt sich nicht länger in seinem Tun,

---

<sup>703</sup> Vgl. Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 405; Simmel, G., 1989. *Philosophie des Geldes*, S. 628.

<sup>704</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 414.

<sup>705</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 406.

<sup>706</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 407.

<sup>707</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 408.

<sup>708</sup> Vgl. Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 414.

„das einem alle Persönlich-Seelischen so unähnliche Form darbietet und nur als eine ganz einseitig ausgebildete Partialität unseres Wesens erscheint, gleichgültig gegen die einheitliche Ganzheit desselben“.<sup>709</sup>

Das Produkt wird so zu einer seelenlosen, objektiven Gegebenheit. Dieser Effekt wird für Simmel ebenso auf Seiten des Konsumenten verstärkt. Dadurch, dass Produkte nicht länger für den bekannten Kunden, sondern für den anonymen Massenkonsum hergestellt werden, verlieren sie auch von dieser Seite die Forderung nach einer „subjektiven Durchfärbung.“<sup>710</sup> Diese Loskopplung und Anonymisierung der Ware, damit verbunden die Degradierung der Arbeit selbst zur Ware, verstärkt die Fremdheit zwischen Subjekt und Objekt. Simmel beschreibt zudem eine veränderte Zeitlichkeit, die durch diese Entwicklung bedingt ist:

„Der Wechsel der Mode unterbricht jenen inneren Aneignungs- und Einwurzelungsprozeß zwischen Subjekt und Objekt, der es zur Diskrepanz beider nicht kommen läßt.“<sup>711</sup>

Sich an ein Objekt zu binden, braucht einen bestimmten Bezug. Dieser geht im seelenlosen Konsum verloren – ein persönliches Verhältnis zu dem Produkt wird immer schwieriger. Man löst sich leichter und wird empfänglich für neue Moden. Die geschaffenen Kulturprodukte enthalten also eine Bedeutungsdimension, die sich vom Tag ihrer Selbstständigkeit an weiterentwickelt – das unabhängig davon, ob Individuen der Gesellschaft wiederum Bedeutungen aus diesem Gebilde herauslösen. Wie Castoriadis erweitert Simmel damit den von Marx beschriebenen Fetischismus der Ware auf alle objektiven Gegenstände, die der subjektive Geist schafft. Der Fetischismus wird so zum Schicksal aller Kulturinhalte.<sup>712</sup>

Je weiter die Gebilde des objektiven Geistes sich entwickeln, desto schwieriger wird es für das Subjekt, Bedeutungen zu entnehmen, die es auf eine höhere Stufe führen. Diese Logik ist für Simmel keineswegs das Ergebnis einer Entfremdung, wie wir sie bei Marx gesehen haben. Es ist die eingeschriebene *Tragödie der Kultur*, also eine systemimmanente Dynamik:

---

<sup>709</sup> Simmel, G., 1989. *Philosophie des Geldes*, S. 630.

<sup>710</sup> Simmel, G., 1989. *Philosophie des Geldes*, S. 634, 635.

<sup>711</sup> Simmel, G., 1989. *Philosophie des Geldes*, S. 639.

<sup>712</sup> Vgl. Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 408.



„Denn als ein tragisches Verhängnis – im Unterschied gegen ein trauriges oder von außen her zerstörendes – bezeichnen wir doch wohl dies: daß die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; daß sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat.“<sup>713</sup>

Die Entfremdung wird so bei Simmel zum Ausgangspunkt jeder Kultur. Entscheidend ist, ob die Gesellschaft genügend Bedeutungen produziert, die das Subjekt auf eine höhere Stufe führen, einer – zugegebenermaßen unbestimmten – Totalität entgegen. Ein Problem hier ist die Möglichkeit, unbegrenzt objektive Kulturobjekte zu schaffen, die auf der anderen Seite einem Subjekt gegenüberstehen, das über nur begrenzte Aufnahmefähigkeiten verfügt. Dieses Phänomen wird durch die arbeitsteilige gesteigerte Produktivität des Kapitalismus verstärkt und wäre durchaus anschlussfähig an aktuelle Diskussionen.<sup>714</sup> Die Masse an Bedeutungen – verstanden als Wege zur eigenen Entwicklung – erdrücken den modernen Menschen mit dem

„Gefühl, von einer Unzahl von Kulturelementen umgeben zu sein, die für ihn nicht bedeutungslos sind, aber im tiefsten Grunde auch nicht bedeutungsvoll; die als Masse etwas Erdrückendes haben, weil er nicht alles einzelne innerlich assimilieren kann, es aber auch nicht einfach ablehnen kann, da es sozusagen potentiell in die Sphäre seiner kulturellen Entwicklung gehört“.<sup>715</sup>

Daraus ergibt sich ein fundamentales Aufmerksamkeitsproblem, das in Zeiten der Allgegenwart digitaler Produkte eine radikale Verschärfung erfahren hat. Wie Williams in einer aktuellen Gegenwartsdiagnose feststellt:

„What do you pay when you pay attention? You pay with all the things you could have attended to, but didn't.“<sup>716</sup>

Je mehr Kulturelemente das Individuum umgeben, desto schwieriger wird die Auswahl; das drückende Gefühl wächst, viele andere Dinge zu verpassen. Diese Entwicklung ist, wenn man Simmel folgt, unausweichlich. Der Kulturmensch ist durch die Emanzipation

---

<sup>713</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 411.

<sup>714</sup> Vgl. Williams, J., 2018. *Stand out of our light*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>715</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 412.

<sup>716</sup> Williams, 2018, S. 45.

des objektivierten Geistes bestimmt und es liegt in seiner Verantwortung, diejenigen Bedeutungen aus der Masse an vorhandenen Objekten herauszulösen, die ihn auf seinem Weg zur eigenen Vervollkommnung weiterführen. Die moderne Gesellschaft verstärkt für Simmel die Entfremdung zwischen Subjekt und Objekt, da sie vermehrt Kulturobjekte schafft, die seelenlos produziert und konsumiert werden – ein Gedanke, der bereits auf Walter Benjamin und das „Kunstwerk im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit“ vorausweist und, wie hier argumentiert, nichts an Aktualität eingebüßt hat. Mit dem Begriff der Entfremdung bestimmt Simmel die Differenz zwischen subjektiver Seele und dem objektiven Geist einer Gesellschaft. Die moderne Gesellschaft hat diese Differenz erheblich gesteigert.

Parallelen zu Castoriadis lassen sich problemlos ziehen. Simmel beobachtet genau wie Castoriadis die Entfremdung nicht nur bei der industriellen Produktion. Überall dort, wo Menschen etwas erschaffen – sei es ein Werkstück, ein Gedicht oder eine komplexe Institution wie etwa das Recht –, schafft sich das Subjekt einen mit Bedeutung und Werten angereicherten Gegenstand. Damit verbunden ist bei beiden die Selbstständigkeit dieses Gegenstandes, der sich unabhängig von seinem Ursprung weiterentwickelt. Das, was Marx den Fetischcharakter der Ware nennt und bei ihm als unerwünschter Effekt der industriellen Entäußerung auftritt, wird bei Simmel und Castoriadis zur wesenhaften Grundbestimmung des objektiven Geistes bzw. der Imaginären Institution. Für Simmel entstehen bestimmte Institutionen – er spricht von Kulturobjekten – durch das Interagieren verschiedener Akteure, die innerhalb eines gemeinsamen, übergeordneten Zieles eigene Projekte verfolgen. Die zusammengefügte Schöpfung entwickelt dann im Zusammenspiel der einzelnen Glieder eine neue Bedeutungsebene, die einzelne Absichten übersteigen kann. Er verdeutlicht dies anhand des beschriebenen Zeitungsbeispiels. Ein weiteres Beispiel, das Simmel nennt, ist eine Stadt,

„die nach keinem zuvor bestehenden Plane, sondern nach den zufälligen Bedürfnissen und Neigungen der Einzelnen gebaut ist und nun doch ein als Ganzes sinnvolles, anschaulich geschlossenes, organisch in sich verbundenes Gebilde ist“.<sup>717</sup>

Diese Dynamik erinnert durchaus an das Grundmodell des Liberalismus, wie es bei Hayek beschrieben wurde.

---

<sup>717</sup> Simmel, G., 1996. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 405.

Bei Castoriadis dagegen entstehen Institutionen in einem Schöpfungsprozess, der bestimmt ist durch das gesellschaftliche Imaginäre. Anders gesagt: Sie werden vorgestellt und entworfen. Eine Stadt wäre demnach das Ergebnis einer bewussten Schöpfung, die auf die wesentlichen Bedürfnisse eines Kollektivs antwortet. Castoriadis interessiert sich in seiner Gesellschaftstheorie weniger für die Entfremdung des Einzelnen, sondern vielmehr für die Entfremdung bestimmter Kollektive, zumindest als Motor radikaler gesellschaftlicher Umbrüche. Simmel dagegen betont stärker den Charakter des Individuellen und endet aus diesem Grund bei der Überforderung des Subjekts durch die schlichte Menge an Kulturobjekten. Ein zentraler Unterschied zwischen Simmel und Castoriadis liegt in der eigentlichen Funktion der Entfremdung. Für Simmel ist Entfremdung ein notwendiger Bestandteil jeglicher Kultur. Das Subjekt geht in der Schöpfung außer sich und kehrt vermittelt über den objektiven Geist zurück. Es wächst daran, entwickelt sich, kultiviert und bildet sich. Entfremdung ist damit die Grundbedingung für Bildung. Simmel wendet Marx damit nicht nur ins Positive, sondern geht hier auf Hegel zurück, der in der *Phänomenologie des Geistes* die Entfremdung gleichfalls als einen Weg der Bildung beschreibt: Erst, indem das Selbstbewusstsein sich des entäußerten und fremd gewordenen Gegenstandes bemächtigt, gelangt es vermittelt über den allgemeinen Geist zu sich selbst zurück und realisiert so seine Wirklichkeit.

„[D]ie Entfremdung wird sich selbst entfremden und das Ganze durch sie in seinen Begriff sich zurücknehmen.“<sup>718</sup>

Castoriadis bleibt bei seiner kritischen Bestimmung der Entfremdung auf Augenhöhe mit Marx. Entfremdung zeigt sich als Differenz zwischen Lebenswirklichkeit und instituierter – wohlgerneht selbstgeschaffener – Ordnung. Ziel revolutionärer Politik muss es sein, diese Entfremdung zu überwinden. Hier sieht Castoriadis die Grundbedingung einer lebendigen Gesellschaft. Auch Marx sucht die Aufhebung der Entfremdung – allerdings einzig durch die Änderung der Produktionsverhältnisse. Castoriadis dagegen setzt den Hebel am Fetisch an. Er zielt auf die Zerstörung Imaginärer Institutionen ab, die er für die Entfremdung verantwortlich macht. Bei Simmel verschiebt sich also das Problem der Entfremdung und gewinnt konstruktiven Charakter. Das Subjekt selbst trägt Verantwortung für die eigene Entwicklung, indem es zwischen der schiereren Masse an Kulturobjekten richtig auswählt und sich damit auf den Weg der Vollkommenheit begibt – ein Bildungsweg, der ansatzweise bereits bei Hegel

---

<sup>718</sup> Hegel, G. W., 1986 [1807]. *Phänomenologie des Geistes*, S. 365.

vorgezeichnet ist. Interessant ist dennoch, wie Simmel – im Gegensatz zu Marx – die Bedeutungsebene gesellschaftlicher Schöpfungen ins Spiel bringt. Die Entfremdung liegt weniger in den Verhältnissen als in der dynamischen Entwicklung des objektiven Geistes selbst begründet. Diese Dynamik ist so auch bei Castoriadis zu finden: Die Imaginäre Institution verschleiert ihren Ursprung, um sich selbst ihre Dauerhaftigkeit zu sichern. Der Vergleich zeigt, wo der originäre Ansatz von Castoriadis liegt. Dieser entwickelt mit seinem Konzept des Imaginären einen anthropologischen Ansatz, der erlaubt, Entfremdung als wohlbegründete Differenz zwischen den Institutionen einer Gesellschaft und der phänomenalen Lebenswirklichkeit einer Gemeinschaft zu verstehen; eine Differenz, die sich in den Bedeutungen niederschlägt, die als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung und Wirklichkeit dienen. Wenngleich die Imaginären Institutionen – wie bei Simmel oder selbst bei Hegel der objektive Geist – bei der Konstitution des Subjekts auf dieses zurückwirken, lässt sich bei Castoriadis eine Akzentverschiebung beobachten. In den Fokus gerät das schöpferische Kollektiv, das bestehende Institutionen infrage stellt und in eigenen Entwürfen neue Bedeutungen bildet, gestaltet und formt. Dort, wo bei Simmel ein organisches Gebilde durch viele Einzelne entsteht, die ihren Interessen folgen – eine Logik, die ohne Frage in der Tradition von Adam Smith steht –, ist es bei Castoriadis das Kollektiv, welches sich eine Gesellschaft schafft und sich damit von der bestehenden Ordnung abgrenzt. Ein solcher Entwurf, der die charakteristische Entfremdung in der modernen Gesellschaft überwinden kann, muss für Castoriadis in der Autonomie des Subjekts wurzeln.

Wie lässt sich das Problem der Entfremdung im Hinblick auf Europa begreifen? Wie bereits argumentiert wurde, kann kaum behauptet werden, Europa sei von einem gesellschaftlichen Kollektiv geschaffen worden – ähnlich dem Traum vom Gesellschaftsvertrag. Die Europäische Union ist das Ergebnis elitärer Zirkel, eine Verwaltungseinheit konstituiert durch eine Vielzahl rechtlicher Normen, und keineswegs das, was der Mythos wiederholt erzählt. Berücksichtigt man, dass ein Kollektiv sich von etwas selbst Geschaffenen entfremdet, fehlt hier ein geeigneter Anknüpfungspunkt. Seiner Bevölkerung war Europa schlicht gesagt immer schon fremd und alle Versuche der Annäherung schlugen bisher weitestgehend fehl. Billeter sieht einen verschärfenden Grund dafür nicht zuletzt in der Tatsache, dass Europa sich unfähig zeigt, die Probleme seiner Bürger zu lösen<sup>719</sup> – was, wie wir gesehen haben, eine Grundforderung an eine zentrale gesellschaftliche Institution ist. Umso wichtiger ist es, den Blick auf das

---

<sup>719</sup> Vgl. Billeter, J. F., 2019. *Europas Zukunft*. Berlin: Mathes & Seitz, S. 7.

Imaginäre Fundament Europas zu legen – nämlich die Imaginären Institutionen des Kapitalismus –, die bereits weiter oben beschrieben wurden. Nur so lässt sich das Problem der Fremdheit als Entfremdung verstehen. Der Kapitalismus und seine Bedeutungen, wie sie hier skizziert wurden, ist eine gesamtgesellschaftliche Schöpfung, die durch das gesellschaftliche Kollektiv geschaffen wurde und kontinuierlich unbewusst reproduziert wird. Hier lassen sich Eigendynamiken identifizieren, die sich mit dem gegebenen Rahmen als Entfremdung beschreiben lassen. Europa, verstanden als Utopie und gesellschaftliche Schöpfung, muss daher grundsätzlich die bestehenden Imaginären Institutionen Europas infrage stellen. Diese Infragestellung gewinnt etwa Form an Orten, die Foucault Heterotopien nennt.<sup>720</sup> Dies sind Orte am Rande einer Gesellschaft, Orte für Menschen, die sich im Hinblick auf den normalen Durchschnitt abweichend verhalten. Foucault spricht mitunter von Gefängnissen und Sanatorien.<sup>721</sup> Der Begriff lässt sich allerdings auch auf andere Orte ausdehnen, darunter die formellen und informellen Flüchtlingslager an den Außengrenzen Europas<sup>722</sup> und nicht zuletzt auch auf das Mittelmeer als wohl einen der symbolträchtigsten Friedhöfe Europas.<sup>723</sup> Es sind Orte, die eigentlich keine sind, von denen aus die Werte Europas fundamental infrage gestellt werden; Orte, von denen aus sich das Bedürfnis nach neuen Antworten bildet. Dazu gehören auch die Straßen, auf denen sich tausende von Jugendlichen versammeln und unter dem Motto „Fridays for Future“ für eine andere Politik eintreten. Und dazu gehören Einrichtungen und Beschäftigungsprogramme in Spanien und Griechenland etwa, die sich um arbeitslose Jugendliche kümmern.<sup>724</sup> Jede Krise lässt neue Orte entstehen, von denen aus sich fundamentale Fragen an die gegebene Ordnung richten. Sie bringen das Bedürfnis nach neuen Imaginären Bedeutungen zum Ausdruck, das Bedürfnis nach Gemeinschaft, Verbundenheit und Sinn; damit sind sie Kennzeichen einer bestehenden Entfremdung. Zugleich lassen sie Orte erscheinen, die sonst unsichtbar bleiben: die Orte nämlich, an denen sich die bestehende Ordnung manifestiert und bestätigt – in den

---

<sup>720</sup> Vgl. Foucault, M., 2014 [2004]. *Die Heterotopien* [frnz. Les hétérotopies; übersetzt von Michael Bischoff]. Berlin: Suhrkamp.

<sup>721</sup> Vgl. Foucault, M., 2014 [2004]. *Die Heterotopien*, S. 12.

<sup>722</sup> Henk Wildschut hat die Entstehung eines informellen Camps bis hin zu seiner gewaltsamen Räumung in einer Fotoserie *Ville de Calais* (2017) dokumentiert. Vgl. Wildschut, H., 2017. *Ville de Calais*. <http://www.henkwildschut.com/work/calais-from-jungle-to-city-2/ville-de-calais-photo/>, abgerufen am 03.08.2022.

<sup>723</sup> Laut Statista sind seit 2014 mehr als 24 000 Menschen bei dem Versuch ertrunken, das Europäische Festland zu erreichen. Vgl. Statista, 2022. *Geschätzte Anzahl der im Mittelmeer ertrunkenen Flüchtlinge in den Jahren von 2014 bis 2022*. Von <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/892249/umfrage/im-mittelmeer-ertrunkenen-fluechtlinge/>, abgerufen am 03.08.2022.

<sup>724</sup> Vgl. das von der Europäischen Union finanzierte Programm „Garantia Juvenil“: Europäische Union, 2017. *Spanien: Jugend ohne Garantien*. Von <https://www.boeckler.de/de/magazin-mitbestimmung-2744-spanien-jugend-ohne-garantien-5833.htm>, abgerufen am 03.08.2022.

Hinterzimmern<sup>725</sup> etwa, die Yanis Varoufakis beschreibt, oder in den unsichtbaren Netzen, die der Lobbyismus in Brüssel errichtet.<sup>726</sup>

### 8.3.2 Überwindung im Entwurf – eine Skizze

Nachdem der Begriff der Entfremdung im gegenwärtigen akademischen Diskurs zunehmend an Bedeutung verloren hat, dagegen aber fast schon ein fester Bestandteil der Alltagssprache geworden ist, versucht Rahel Jaeggi in ihrer Studie eine Wiederbelebung. Zunächst unterscheidet Jaeggi verschiedenste Phänomene unter dem Begriff, angefangen bei der Entfremdung des Arbeiters bis hin zum „Absurden“ bei Kafka, Beckett oder Camus. Trotz der Unterschiede markiert Jaeggi einen gemeinsamen Umriss:

„Eine entfremdete ist eine defizitäre Beziehung, die man zu sich, zur Welt und zu den Anderen hat. Indifferenz, Instrumentalisierung, Versachlichung, Absurdität, Künstlichkeit, Isolation, Sinnlosigkeit, Ohnmacht – die verschiedenen Charakterisierungen, die sich für diese Beziehung ergeben hatten, sind Gestalten dieses Defizits.“<sup>727</sup>

Auch bei Castoriadis lässt sich der Begriff der Entfremdung problemlos als defizitäre Beziehung fassen. Dem Individuum „fehlt“ die Identifikation mit den zentralen Institutionen der Gesellschaft. Es erkennt diese nicht als von ihm selbst geschaffene Form und fühlt sich dementsprechend machtlos und ausgeliefert. Es scheint, als entziehe sich die Imaginäre Institution dem Einflussbereich der eigenen Handlung. Damit verbunden präsentiert sich die Gesellschaft als etwas Äußerliches und Unumstößliches.

Die Kritik von Jaeggi richtet sich gegen eine bestimmte Auffassung des Entfremdungskonzepts. So scheint etwa die Rede vom falschen Selbst immer ein wahres Selbst vorauszusetzen.<sup>728</sup> Sie wendet sich stattdessen gegen eine essentialistische oder metaphysische Auffassung des Konzepts und argumentiert für einen Begriff, der sich weniger auf einen verlorenen oder wiederzuerlangenden Zustand konzentriert, sondern sich vielmehr als eine Praxis im Vollzug begreift.<sup>729</sup> Entfremdung so verstanden ist eine

---

<sup>725</sup> Vgl. etwa das Interview im Spiegel: Varoufakis, 2020. „Das ist Demokratie, wie ich sie verstehe.“. Von <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/das-ist-demokratie-wie-ich-sie-verstehe-a-5167e153-1a04-45c5-bae6-978bf4b95aab>, abgerufen am 05.08.2022.

<sup>726</sup> Eindrucksvoll gezeigt in dem Dokumentarfilm „*The Brussels Business – Wer steuert die Europäische Union?*“ von Friedrich Moser und Matthieu Lietaert; Belgien, Österreich; 2012.

<sup>727</sup> Jaeggi, R., 2019 (2. Auflage). *Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 24.

<sup>728</sup> Vgl. Jaeggi, 2019, S. 72.

<sup>729</sup> Vgl. Jaeggi, 2019, S. 57.

*besondere Form des Freiheitsverlustes*, die von einem positiven Begriff der Freiheit ausgeht.<sup>730</sup>

„Nicht entfremdet zu sein bezeichnet eine bestimmte Weise des Vollzugs des eigenen Lebens und eine bestimmte Art, sich zu sich und den Verhältnissen, in denen man lebt und von denen man bestimmt ist, in Beziehung zu setzen, sich aneignen zu können.“<sup>731</sup>

Jaeggi stellt damit nicht zuletzt den Begriff eines feststehenden Selbst als ontologische Tatsache infrage und argumentiert für ein Selbst, das sich in einem ständigen Wandlungsprozess, im kontinuierlichen Entwurf befindet. Das Selbst also als ein „*praktisch-experimenteller Vollzug, in dem man befangen ist*“.<sup>732</sup> Die Aufhebung von Entfremdung wird so zu einem Prozess ohne Ende, keine *Versöhnung*, sondern ein „*ergebnisoffener und unabschließbarer Prozess*“.<sup>733</sup>

Im Vordergrund bei der Emanzipation des Selbst steht dabei für Jaeggi das im Handeln entstehende Selbst, welches sich so zugleich die Welt aneignet. Das Selbst ist *eingelassen* in die es umgebende Welt und drückt sich in dieser aus.<sup>734</sup>

Der Ansatz läuft zusammen in der Feststellung, dass

„nur durch aneignende Bezugnahme auf die sozialen Praktiken, die unser Leben bestimmen, nicht durch deren (...) abstrakte Negation ein nichtentfremdetes Selbstverhältnis möglich ist. Entsteht das Selbst (...) nur in Beziehung auf etwas, als sich permanent umschichtendes Resultat eines Prozesses, in dem Welt angeeignet wird, so ist diese Welt immer auch soziale Welt. Das Eingelassen sein in diese, der Umstand, dass Individuen in ein Netz sozialer Bedeutungen ‚verwoben‘ sind, in dem sie handeln und aus dem heraus sie ihre Handlungen verstehen, ist unhintergebar“.<sup>735</sup>

Jaeggi widmet sich in ihrer Untersuchung bewusst nur der einen Seite des Phänomens und vernachlässigt die Seite der Institution, eine Seite, die – wie sie selbst sagt – noch geleistet werden müsse.<sup>736</sup> Indem sie allerdings die „Verfasstheit der Institution“ von der „Verfasstheit des Subjekts“ trennt, separiert sie, was für Castoriadis untrennbar

---

<sup>730</sup> Vgl. Jaeggi, 2019, 60.

<sup>731</sup> Jaeggi, 2019, S. 58.

<sup>732</sup> Jaeggi, 2019, S. 262.

<sup>733</sup> Jaeggi, 2019, S. 216.

<sup>734</sup> Vgl. Jaeggi, 2019, S. 231.

<sup>735</sup> Vgl. Jaeggi, 2019, S. 298.

<sup>736</sup> Vgl. Jaeggi, 2019, S. 302.

miteinander verwoben ist. Ein Subjekt, das sich im praktischen Vollzug verwirklicht, ist undenkbar ohne ein grundlegendes Verständnis der imaginären Dimension, in der sich das Subjekt letztlich in Form von Institutionen verwirklicht. Das Subjekt, das so also die Entfremdung überwindet, bleibt gefangen innerhalb eines Bedeutungsnetzes und so verdammt zur bloßen Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse. Ohne an dieser Stelle dem Ansatz von Jaeggi auch nur annähernd kritisch gerecht werden zu können, ist die Absicht dieser kurzen Skizze das Stellen der Frage, ob auch Castoriadis sich die von Jaeggi geäußerte Kritik gefallen lassen muss. Jaeggi – die an keiner Stelle in ihrer Studie den Namen Castoriadis auch nur erwähnt – kritisiert die Essentialisierung, auf die herkömmliche Entfremdungskonzepte verweisen. Wie weiter oben erläutert konzentriert sich der Begriff der Entfremdung bei Castoriadis auf ein Phänomen, das sich im Wesentlichen im Verhältnis zwischen dem Subjekt und den von ihm geschaffenen imaginären Institutionen abspielt. Menschen schaffen Institutionen, die sie mit Sinn versorgen und die ihnen Antworten auf die grundlegenden Fragen der Gesellschaft geben; Mythen, die als Erklärungen dienen und Gemeinschaften zu einer funktionalen Stabilität verhalten. In diesen Institutionen spiegeln sich die Bedürfnisse und Wünsche der Gemeinschaft. Ist dieses Spiegelbild verzerrt, da sich die Wünsche der Gemeinschaft verändert haben, und antwortet die gesellschaftliche Ordnung nicht länger adäquat auf diese, kommt es zu einem Missverhältnis – die Identität ist gefährdet, wenn der Einzelne sich nicht länger im gesellschaftlichen Spiegelbild erkennt. Castoriadis geht dabei von einer grundsätzlich unbestimmten Definition des Selbst aus, das sich ganz ähnlich wie bei Jaeggi erst im Entwurf ausbildet. Die Grundlage dafür schafft das radikal Imaginäre als formgebendes Organ. Sein Ansatz ist demnach alles andere als essentialistisch. Den Ausweg aus der Entfremdung findet das Individuum nur durch einen neuen Entwurf, eine Transformation der bestehenden Imaginären Bedeutung und damit zugleich eine Transformation des zugrunde liegenden Selbst. Es geht ihm nicht um einen Weg zurück zu einem ursprünglichen Selbst, sondern wie Jaeggi um das in Verantwortung setzen, die Emanzipation des Subjekts. Dort, wo Jaeggi innerhalb des gegebenen Bedeutungsnetzes stehenbleibt und die Selbstverwirklichung in der Entäußerung innerhalb eines vorhandenen Beziehungsnetzes sucht, geht Castoriadis allerdings einen entscheidenden Schritt weiter. Er begreift das emanzipierte Selbst in seinem engen Verhältnis zu den gesellschaftlichen Bedeutungen und überträgt ihm damit nicht nur die Verantwortung für das eigene Leben, sondern für die gesellschaftliche Wirklichkeit und die tragenden Bedeutungen der Gesellschaft. Er überschreitet so die Überwindung der privaten



Entfremdung hinein ins Öffentliche. Er gibt der Überwindung der Entfremdung also eine wesentlich politische Bedeutung und zeigt dabei, wie das nicht essentialistische Konzept bei Jaeggi sich fruchtbar mit einem politischen Entfremdungsbegriff verbinden lässt. Im Folgenden soll der Begriff der Autonomie bei Castoriadis die mögliche Überwindung von gesellschaftlicher Entfremdung im kontinuierlichen Entwurf verdeutlichen.

## 8.4 Effektive Autonomie – der unendliche Dialog

Die Entfremdung kommt für Castoriadis in der Differenz zwischen Imaginärer Institution und Imaginärer Bedeutung zum Ausdruck. Menschen imaginieren Bedeutungen als Antworten auf ihre Wünsche und Sehnsüchte, Sorgen und Nöte. Durch die bedeutungsvolle Institution dieser Antworten entsteht das, was Castoriadis eine Gesellschaft nennt. Ändern sich allerdings die Bedürfnisse einer Gesellschaft bzw. des tragenden Kollektivs, ersetzen neue Bedeutungen die bestehenden. Der Imaginäre Gehalt der Institution ist nicht länger adäquat und schafft es nicht, das Kollektiv mit Sinn zu versorgen. Zwischen Lebenswirklichkeit und instituierter Ordnung klafft eine Wunde auf. Es kommt zu Krisen, die diese Entfremdung weiter verstärken, indem sie alternative Entwürfe – neue Imaginäre Bedeutungen – provozieren.<sup>737</sup> Das Problem: Werden diese neuen Entwürfe erst einmal instituiert, beginnt das Spiel erneut. Bedingt durch die auf Selbsterhaltung bestimmte Logik der Institution entstehen neue Bruchlinien im Sinngefüge. Die Entfremdung, wie Castoriadis sie beschreibt, ist nach vorne gerichtet. Sie kann nicht durch den Rückbezug auf einen früheren Zustand behoben werden, sondern nur durch das Wiedereinsetzen einer Beziehung, in Vermittlung durch einen in die Zukunft gerichteten Entwurf. Doch wie kann eine Entfremdung überwunden werden, die sich scheinbar kontinuierlich neu ergibt? Die Antwort, die Castoriadis nennt ist: durch Autonomie. Der Autonomie-Entwurf – der selbst eine imaginäre Bedeutung ist – beschreibt eine Ordnung, die gekennzeichnet ist durch eine kontinuierliche Selbstgestaltung; eine Ordnung, die sich von Beginn an als selbstinstituiert begreift und sich nur durch diese erhält.

„Autonomie ist kein Heraustreten aus der Wirklichkeit (...), sondern eine bewusste Veränderung dieser Wirklichkeit (der eigenen und der der anderen) auf Grundlage eben dieser Wirklichkeit (...). Autonomie ist Selbstsetzung einer Norm, auf Grundlage eines realen Lebensinhalts und in Beziehung zu diesem.“<sup>738</sup>

---

<sup>737</sup> Es scheint fast, als existiere Europa nur noch aus der Krise heraus. Jonathan White spricht von *Emergency Politics*, „in which actions departing from conventional practice are rationalized as necessary responses to exceptional and urgent threats“; White, 2015, S. 1. Eine hellsichtige Einschätzung, die nach 2015 nur weiter Bestätigung fand, etwa in der Coronakrise oder dem folgenden Ukraine-Konflikt.

<sup>738</sup> Castoriadis, C., 2011 [1989]. *Getan und zu tun* [frnz. *Fait et à faire*; übersetzt von Michael Halfbrodt]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, Philosophie, Demokratie, Poiesis (S. 183-270). Lich/Hessen: Verlag Edition AV, S. 234.

„Die Autonomie ist, wie die *praxis*, keine ‚Gegebenheit‘ der menschlichen Natur. Sie erscheint als gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung – genauer gesagt, als Schöpfung eines Entwurfs, der bereits teilweise realisiert ist.“<sup>739</sup>

Im Kern ist die Autonomie die Grundlage einer selbstbestimmten Gesellschaft, die grundsätzlich in der Verfügungsgewalt über die von ihr geschaffenen Institutionen bleibt. Die Autonomie verhindert den eigenständigen Wandel von Institutionen. Bei Castoriadis lassen sich drei Charakteristika der Autonomie unterscheiden: Autonomie als Selbstgesetzgebung, als Arbeit bzw. gemeinsame Tätigkeit sowie Freiheit und Anerkennung als Bedingung von Autonomie.<sup>740</sup> Im Vordergrund des Entwurfs steht immer bereits der Andere. Gesellschaftliche Autonomie ist ohne „Selbstbeschränkung“, d. h. Rücksicht auf den Anderen, nicht denkbar.<sup>741</sup> Um den Begriff zu bestimmen, beginnt Castoriadis wie gewohnt beim Individuum. Im Anschluss an Freuds Unterscheidung zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten beschreibt Castoriadis Autonomie als „mein Gesetz, anstelle der Regulation durch das Unbewußte, das ein anderes Gesetz ist, das Gesetz eines anderen als mir“.<sup>742</sup>

Es geht also darum, etwas zu Bewusstsein zu bringen, was bisher verborgen ist, und dies der eigenen Regulation zu unterwerfen. Die Bemächtigung des Fremden in einem selbst. Dieses Thema, wie Castoriadis feststellt, beschäftigt die Philosophiegeschichte bereits seit 2500 Jahren, wurde jedoch von Freud erstmalig konstruktiv lösbar angegangen.<sup>743</sup> Das andere Gesetz, von dem Castoriadis spricht, ist der „Diskurs des Anderen“ in mir – eine Bezeichnung, die er von Jacques Lacan übernimmt –, d. h. die Absichten und Wünsche, Besetzungen, Ansprüche und Erwartungen, also die Bedeutung, die dem Individuum seit seiner Zeugung beigemessen wurden.<sup>744</sup> Autonomie bedeutet entsprechend: „Mein Diskurs muß den Platz des Diskurses des Anderen einnehmen, eines fremden Diskurses, der in mir ist und mich beherrscht: der aus mir spricht.“<sup>745</sup> Das Hauptmerkmal dieses fremden Diskurses ist das Imaginäre. Das Subjekt wird von diesem Imaginären – seiner Herkunft – beherrscht und erlebt dadurch seine Realität, die eigentlich eine fremde ist. Genau hier erscheint die Entfremdung auf individueller Ebene als Differenz zwischen dem eigenen und dem fremden Imaginären, zwischen dem

---

<sup>739</sup> Castoriadis, C., 2011 [1989]. *Getan und zu tun*, S. 239.

<sup>740</sup> Vgl. Condoleo, 2015, S. 138.

<sup>741</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2011 [1989]. *Getan und zu tun*, S. 239.

<sup>742</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 174.

<sup>743</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 173.

<sup>744</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 174.

<sup>745</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 174.

eigenen Diskurs und dem Diskurs der Anderen. Die Heteronomie „liegt auf individueller Ebene in der Herrschaft eines verselbstständigten Imaginären, das sich anmaßt, für das Subjekt die Realität und sein Begehren zu definieren“.<sup>746</sup>

Castoriadis nennt das die „Herrschaft eines Irrealitätsprinzips.“<sup>747</sup> Es geht dabei jedoch keineswegs um den Konflikt zwischen den eigenen Trieben und einer vermeidlichen Wirklichkeit, sondern immer um deren imaginäre Bearbeitung im Subjekt. Das Individuum muss, um die Entfremdung zu überwinden, den fremden Diskurs stets erneut aufnehmen, ihn billigen oder ihm widersprechen – eine Bewegung, die logisch unendlich ist, da immer neue Bedeutungen auftauchen und das Subjekt fordern.

Autonom ist ein Subjekt also genau dann, wenn es diese Bewegung immer wieder aufnimmt, in Dialog tritt mit dem Unbewussten, die imaginären Institutionen der Gesellschaft von ihrem Schleier befreit und sich zu ihnen bewusst verhält. Folgerichtig argumentiert Castoriadis: Wenn davon ausgegangen wird, dieser Diskurs könne zu einer endgültigen Versöhnung zwischen dem eigenen und fremden Diskurs an ein Ende geraten, dann müsse man auch ein Ende der Geschichte annehmen. Denn diese erscheint gerade erst in diesem unendlichen Dialog.<sup>748</sup> Die Aufhebung der Entfremdung ist also nur als kontinuierlicher Prozess der stetigen Hinterfragung des Gegebenen zu denken – mit anderen Worten als Institution der Autonomie als tragende gesellschaftliche Bedeutung. Doch was ist dieses Subjekt, das den fremden in einen eigenen Dialog verwandeln soll? Eine rein oberflächliche Bestimmung wäre es für Castoriadis, sich in der Beschreibung lediglich auf die Intentionalität zu beziehen, mit der das Subjekt mit der Welt in Verbindung tritt. In der Intentionalität dringt das Subjekt nach außen, gerät in Kontakt mit dem Objekt. Das Subjekt selbst muss jedoch immer als Synthese aus Subjekt und Nicht-Subjekt – Selbst und Anderem – im Subjekt gedacht werden.<sup>749</sup> Castoriadis wehrt sich damit gegen die Vorstellung, man könne das Subjekt isoliert betrachten. Spätestens im Sprechen wird deutlich, dass das Subjekt immer in Verbindung mit der Welt gedacht werden muss, mit der es im regen Austausch wechselseitiger Durchdringung steht.

„Die eigene Wahrheit des Subjekts ist immer Teilhabe an einer Wahrheit, die es überschreitet, weil sie letztlich in der Gesellschaft und in der Geschichte wurzelt – auch da, wo das Subjekt an der Verwirklichung seiner Autonomie arbeitet.“<sup>750</sup>

---

<sup>746</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 175.

<sup>747</sup> Ebd.

<sup>748</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 178.

<sup>749</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 179.

<sup>750</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 182.

In dieser Definition liegt die Begründung, warum Autonomie immer bereits den anderen miteinbezieht.

„Wenn Autonomie dasjenige Verhältnis ist, in dem die anderen ständig als Andersheit und Selbstheit des Subjekts gegenwärtig sind – dann ist Autonomie schon philosophisch betrachtet ein gesellschaftliches Problem und nur als gesellschaftliches Verhältnis vorstellbar.“<sup>751</sup>

Das Individuum ist durchdrungen von der Gesellschaft, die es umgibt; das Streben zur Autonomie wird so zum stetigen Dialog mit dem Anderen. Denn in der Auseinandersetzung mit dem Diskurs des Fremden wird der Andere für mich nicht einfach nur negiert, sondern er wird „für den Inhalt der eigenen Rede bedeutsam“.<sup>752</sup> Die isolierte Betrachtung von Entfremdung und Autonomie ignoriert damit die gesellschaftliche Konstitution des Subjekts in einem Maße, das den Zugang zu den eigentlichen Phänomenen versperrt. Erst in Vermittlung über das Imaginäre wird die grundsätzliche Spannung, innerhalb welcher eine jede Gesellschaft existiert, vollständig sichtbar. Das Imaginäre ist der Knotenpunkt, über den das Subjekt und die Gesellschaft untrennbar miteinander verbunden sind. Das anonyme Kollektiv – Castoriadis verwendet den Begriff an der betreffenden Stelle synonym mit dem Gesellschaftlich-Geschichtlichen – ist dabei das Unpersönliche in jeder Gesellschaft, das das rein Intersubjektive übersteigt und in seiner Potentialität auch das Neue enthält. „Kurz, es ist die spannungsvolle Einheit von instituierender und instituierter Gesellschaft, geschehener und geschehender Geschichte.“<sup>753</sup>

In der gesellschaftlichen Entfremdung „verflüchtigt“ sich der Andere in dieser „kollektiven Anonymität“, bestimmt aus instituierten Marktmechanismen oder Gesetzen etwa. „Und nun wird der ‚andere‘ auch nicht mehr von einem Diskurs repräsentiert, sondern einer Maschinenpistole, einem Mobilisierungsbefehl, einer Lohntüte und teuren Waren, einem Gerichtsurteil und einem Gefängnis.“<sup>754</sup> Der Andere findet sich demnach auch außerhalb des Subjekts instituiert – also in einer fest gefügten Form aus Bedeutungen – und verfügt über unmittelbare Macht, die den Diskurs des Fremden im Subjekt übersteigt. Der Andere nimmt also auf zwei verschiedene Weisen Einfluss auf das Subjekt: Zum einen ist er in Form des überlieferten gesellschaftlichen

---

<sup>751</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 183.

<sup>752</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 182.

<sup>753</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 185.

<sup>754</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 186.

Bedeutungsspektrums, über das ich verfüge – allem voran die Sprache – ständig präsenter Bestandteil des Subjekts selbst; zum anderen begegnet er dem Subjekt außerhalb seines Selbst, in Form von fest gewordenen gesellschaftlichen Bedeutungen und instituierten Ordnungen.

Das Bestreben nach Autonomie, welches sich auf den eigenen Diskurs richtet, muss also zugleich über sich selbst hinausreichen, will es die gesellschaftliche Entfremdung überwinden. Denn die Ursache dafür liegt außerhalb, in den durch ein anonymes Kollektiv instituierten imaginären Bedeutungen, die Macht auf das Subjekt ausüben. Der Andere zeigt sich so also nicht lediglich im Unterbewussten – wo er, wie argumentiert wurde, wesentlich für die Konstitution des Subjekts ist –, sondern zugleich in den gesellschaftlichen Institutionen. Das Bestreben nach Autonomie muss notwendig auch nach außen gerichtet werden und zielt auf eine Praxis, die fremde Machtstrukturen beseitigt, um Platz zu machen für Institutionen, die im Einflussbereich des Individuums bleiben. Hagemeyer spricht in diesem Zusammenhang von effektiver Autonomie. Im Folgenden soll die Verbindung zwischen Autonomie und *praxis* bei Castoriadis erläutert werden, um den Begriff effektiver Autonomie weiter zu stärken.

### 8.4.1 Autonomie und Praxis

Castoriadis unterscheidet zwei Grenzfälle menschlichen Handelns: die Technik – als Handlung, die auf Objekte gerichtet ist – und das reflexhafte Tun.<sup>755</sup> Jede Handlung steht immer in Bezug zu einer mehr oder weniger bestimmten Form des Wissens. Ein Tischler fertigt einen Stuhl mit Hilfe der Kenntnisse und Fähigkeiten an, die er während seiner Ausbildung erworben hat. Dazu gehört mitunter die Auswahl des richtigen Holzes, die Wahl des geeigneten Werkzeugs und der Umgang damit. Unter Technik versteht Castoriadis eine „rein rationale Tätigkeit, die sich auf ein erschöpfendes oder doch praktisch erschöpfendes Wissen über das betreffende Gebiet stützen kann“.<sup>756</sup>

Als Beispiel für solche Tätigkeiten nennt er Spiele, Fließbandarbeit und etwa das Lösen einer quadratischen Gleichung mit Hilfe einer bekannten Formel<sup>757</sup> – im Grunde also Handlungen, die innerhalb eines abgesteckten Wissensgebiets möglich sind. Das reflexhafte Tun dagegen ist als körperlicher Automatismus zu verstehen. Die Reaktion auf einen äußeren Impuls geschieht unmittelbar: Ein Stein fällt auf meinen Fuß und ich schreie auf. Wissen ist hier nicht von Bedeutung, der Körper reagiert unvermittelt.

Technisches Handeln dagegen beruht auf der Vorstellung, dass ich – zumindest theoretisch – alles auf einem begrenzten Gebiet wissen kann. So ist es etwa möglich, ein Spiel durch die Kenntnis aller Regeln zu beherrschen. Vielmehr noch setzt ein Spiel sogar voraus, dass der Spieler über ein möglichst vollständiges Wissen über die das Spiel bestimmenden Regeln verfügt. Technisches Handeln stützt sich auf die Annahme, dass sich prinzipiell jegliches die Handlung betreffendes Wissen erschließen lässt. Gibt es unbekannte Faktoren, so lassen sich auch diese mit den geeigneten Verfahren bestimmen. Castoriadis bezeichnet dies in Anlehnung an Hegel als „Phantasma des Absoluten Wissens“.<sup>758</sup> Wie die Darstellung der neoliberalen Ordnung gezeigt hat, stützt sich Hayek auf einen solchen Wissensbegriff und kann damit als Paradebeispiel für technisches Handeln gelten. Hayek spricht von Wissen als Gut, das kumulativ angehäuft kann. Die Tatsache, dass es zu viel davon gibt, als dass es ein einzelner Mensch fassen könnte, wird gerade zum tragenden Argument gegen die planende Rationalität des Einzelnen.<sup>759</sup> Die Ordnung einer Gesellschaft könnte demnach nur geplant werden, wenn alle Faktoren bekannt wären. Selbst die Unfähigkeit dazu setzt einen Wissensbegriff voraus, der von einem technischen Handlungsverständnis geprägt ist. Bei einer rationalen Handlung liegt

---

<sup>755</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 123.

<sup>756</sup> Ebd.

<sup>757</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 124.

<sup>758</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 122.

<sup>759</sup> Vgl. Hayek, 2005. *Die Verfassung der Freiheit* S. 31-35.

die Theorie immer vor der Praxis: „Hier ist das Handeln vom Wissen abhängig, ist gewissermaßen die Schlußfolgerung, die sich aus den Argumenten ableiten lässt (...).“<sup>760</sup>

Das Handeln richtet sich an dem verfügbaren Wissen aus. Es wird kalkuliert anhand der zur Verfügung stehenden Variablen. Regeln sorgen bei einer Handlung für eine gewisse Sicherheit. Sie ermöglichen die immer gleiche Wiederholung. Dort, wo sie einen bestimmten Rahmen abstecken, also eine konstitutive Funktion übernehmen, bestimmen sie ein Feld des Möglichen. Kennt man die Regeln beim Schachspiel, so lässt sich – zumindest theoretisch – jeder beliebige Ausgang im Voraus berechnen. Der Spieler wird zum Akteur einer Handlung, die bestimmt ist durch kalkulierbare Variablen. Der *Homo oeconomicus* kann damit als Idealfigur der technischen Handlung verstanden werden.

In einer mit Sinn erfüllten Welt – der geschichtlichen Welt, die bestimmt ist durch den ständigen institutionellen Wandel – steht jede Handlung immer in Bezug zu einem bestimmten Wissen. Deutlich wird dies bei der politischen Handlung. Als Handlung, die auf Entwürfen und Plänen beruht, verknüpft sie das vorhandene Wissen mit einem noch unbekanntem Ausgang. Es werden Utopien und verschiedene Szenarien entworfen und Programme geschrieben, um eine gewünschte Zukunft zu erreichen. Politisches Tun setzt Bewusstsein und Rationalität voraus – daran lässt Castoriadis keinen Zweifel. Das Wesentliche des menschlichen Tuns jedoch, triviale Tätigkeiten im Alltag des Einzelnen und des Gemeinwesens, jedoch auch Tätigkeiten, die unmittelbar in das Leben des Anderen eingreifen, lassen sich nicht als Reflex oder Technik verstehen.<sup>761</sup> Sie sind weder impulsiv-reaktiv noch lassen sie sich durch Kenntnis der Regeln und der Rahmenbedingungen gänzlich kalkulieren. Auf dem politischen Terrain verhält sich das Tun offen gegenüber dem tatsächlichen Ausgang der Handlung. Nur durch das, was Castoriadis *praxis* nennt, lässt sich dort fortschreiten. Die *praxis* geht der Theorie voraus: Sie schafft Theorie. Als Beispiel nennt Castoriadis die Pädagogik und die Psychoanalyse:

„Das Entscheidende bei der Behandlung (wie bei der Erziehung) ist das Verhältnis, das sich zwischen Patient und Arzt (zwischen Kind und Erwachsenen) herausbildet, und die Entwicklung dieser Beziehung, die wiederum von dem abhängt, was jeder der beiden tun wird. Weder vom Erzieher noch vom Arzt verlangt man eine vollständige Theorie ihrer Tätigkeit (...).“<sup>762</sup>

---

<sup>760</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 123.

<sup>761</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 124.

<sup>762</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 125.



Die politische Praxis greift auf das vorhandene Wissen zurück und nutzt es, um sich weiter zu bewegen, auf unbekanntes Terrain hinaus. Im Handeln selbst entwickelt sich das Wissen – und damit die Theorie – weiter. Hans Joas sieht darin eine Nähe von Castoriadis zum Pragmatismus, insbesondere zu den Spätschriften von George Herbert Mead und John Dewey – eine Beziehung, auf die bereits mit dem kurzen Vergleich zu Richard Rorty aufmerksam gemacht wurde.<sup>763</sup> Die *praxis* steht in einem ernsten Konflikt mit der rationalen Technik, die grundsätzlich auf einem zu unterscheidenden Wissensbegriff beruht. Rationales Wissen scheint die Rahmenbedingungen der Handlung vollständig erfassen zu können. Das Zweck-Mittel-Schema wird zum alleinigen Erklärungsmodell der technischen Handlung.<sup>764</sup> Diese Vorstellung von Technik dominiert für Castoriadis unsere Gegenwart:

„Unter Technik(en) versteht das gegenwärtige Zeitalter sowohl die Fähigkeit, mit Hilfe einer geeigneten Tätigkeitsart, ausgehend von bereits bestehenden Elementen, in angemessener Weise etwas hervorzubringen, als auch die Verfügung über eine Gesamtheit zueinander passender, bereits hergestellter Mittel (Instrumente), in denen sich diese Fähigkeit verkörpert.“<sup>765</sup>

Hier bleibt die Handlung beschränkt auf ein funktional-rationales Schema, das den Eindruck erweckt, dass sich der Ausgang einer Handlung, bei Kenntnis aller entscheidenden Faktoren, berechnen lässt. Dieses *gesellschaftliche Phantasma* verdeckt den wesentlichen Charakter der *praxis*. Die Theorie wird so zum alles bestimmenden Grund der Handlung. Eine Gesellschaft, die Autonomie – verstanden als Selbstgesetzgebung und zugleich Selbstbeschränkung – als Grundmuster ihrer Ordnung behauptet, ist auf *praxis* angewiesen. Denn eine politische Handlung, die die eigene Autonomie und die des Anderen bewahrt, muss strukturell bedingt ergebnisoffen sein. Das Geschick einer autonomen Gesellschaft kann für Castoriadis in keiner Weise durch eine komplette Theorie bestimmt werden. Als gemeinsamen Utopie autonom handelnder Individuen ist es immer ein Entwurf, der sich auf eine tatsächlich offene Zukunft hin ausrichtet, auf eine Zukunft, deren Gestalt unmöglich gewusst werden kann. Für die Analyse von Gesellschaften bedeutet dieses Verständnis einer offenen Praxis, die immer bereits über die bestehende Ordnung hinausweist, die Möglichkeit, instituierte

---

<sup>763</sup> Joas, H., 2016 [1992]. *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 159.

<sup>764</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 129.

<sup>765</sup> Castoriadis, C., 1983 [1978]. *Durchs Labyrinth Seele Vernunft Gesellschaft*, S. 200.

Ordnungen auf genau das hin zu untersuchen, was in diesen selbst bereits angelegt, aber noch nicht entfaltet bzw. nicht zur Sprache gebracht worden ist. Dies wäre also eine Praxistheorie, die das Soziale auf seine grundsätzliche Kontingenz hin öffnet und diese in ihre Analyse miteinbezieht.<sup>766</sup>

---

<sup>766</sup> Vgl. Alkmeyer, T., & Buschmann, N., 2019. *Das Imaginäre der Praxis*. Österreichische Zeitschrift für Soziologie 44, S. 117-120.

#### 8.4.2 Handeln bei Arendt

Auch Hannah Arendt setzt sich in ihrem Werk zentral mit politischem Handeln auseinander. In Abgrenzung zweier Formen von Grundtätigkeiten – dem Arbeiten und dem Herstellen – entwickelt *Arendt* einen Handlungsbegriff, der zur Grundlage ihrer politischen Philosophie wird.<sup>767</sup> Der Vergleich mit Castoriadis ist insbesondere aufgrund der vielen Parallelen interessant. Er macht deutlich, wo Castoriadis über Arendts Ansatz hinausgeht. Die Arbeit ist für Arendt eine Tätigkeit, die unmittelbar verbunden ist mit der Notwendigkeit, das Leben zu erhalten.<sup>768</sup> In der Arbeit ist der Mensch immer gebunden an die Bedingungen seiner Existenz; er sorgt für die sogenannten Grundbedürfnisse. Wie bei Schütz bereits gezeigt wurde, ist der arbeitende Mensch fest in seine *Lebenswelt* eingebunden. Die Produkte der Arbeit sind gekennzeichnet durch ihren Verzehr bzw. Verbrauch und nötigen den Arbeitenden so unmittelbar zur Wiederholung der Arbeit. Arbeit und Konsum stehen also in einem unmittelbaren Zusammenhang.<sup>769</sup> Sie bilden einen Kreislauf, der sich auf gesellschaftlicher Ebene ins Unendliche ausdehnen lässt. „Die kollektive Arbeitskraft ist unerschöpflich (...).“<sup>770</sup> Die Einführung der Maschine hat lediglich die inhärente „Fruchtbarkeit“ der Arbeit vermehrt. Die erzeugten Dinge werden so notwendig zu Verbrauchs- bzw. Konsumgütern, um diesen Kreislauf aufrecht zu erhalten.<sup>771</sup>

„Das Problem dieser modernen Gesellschaft ist daher, wie man eine individuell begrenzte Konsumkapazität mit einer prinzipiell unbegrenzten Arbeitskapazität in Einklang bringt.“<sup>772</sup>

Für Arendt ist der Begriff der Arbeit einerseits durch die enge Verbindung zur Aufrechterhaltung der Existenz, zum anderen durch die zumindest theoretisch unendliche Wiederholbarkeit gekennzeichnet. Bei Betrachtung der Extreme, zwischen denen Castoriadis sich mit seinem Handlungsbegriff positioniert, liegt der Begriff der Arbeit bei Arendt sicherlich auf Seiten einer technischen Handlung – also einer rein rationalen, durch Regeln bestimmten Tätigkeit. Auch für Castoriadis ist die Wiederholbarkeit ein entscheidendes Kriterium der technischen Handlung. Wissen erscheint in diesem Bereich notwendig erschöpflich. Während der Begriff der Arbeit bei Arendt für das Flüchtige, das

---

<sup>767</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 17.

<sup>768</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 117.

<sup>769</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 149.

<sup>770</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 146.

<sup>771</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 149.

<sup>772</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 147.

Verzehrt werden durch die Arbeit, steht, fällt dem Herstellen die Rolle der Beständigkeit zu.<sup>773</sup> Die Dinge, die der Mensch herstellt, dienen dem Gebrauch.

„Homo faber erfindet und entwirft Werkzeuge, die dem animal laborans für seine Arbeit dienen. Er folgt dabei ‚objektiv-gegenständlichen Zwecken‘, die seinem ‚inneren Auge‘ als Modell vorschweben.“<sup>774</sup>

Er unterscheidet sich von dem arbeitenden Menschen darin, dass er in der Lage ist, Zweckhaftigkeit zu verstehen. Die Kategorie, in der er sich ausschließlich bewegt, ist die Zweck-Mittel-Kategorie.<sup>775</sup> Ist der Zweck erfüllt, etwa das Werkzeug fertiggestellt, so endet der Herstellungsprozess. „Es ist das eigentliche Merkmal des Herstellens, daß es einen definitiven Anfang und ein definitives voraussagbares Ende hat.“<sup>776</sup> Herstellen erfordert feste Richtlinien, Maßstäbe und Regeln.

„(...) [H]omo faber, dessen gesamte Tätigkeit darin besteht, Maßstäbe anzulegen, Richtlinien aufzustellen, Regeln anzuwenden und Maßbarkeit jeglicher Art in das ‚Chaos‘ zu tragen, (...) kann in der Tat weniger als irgendein anderer Menschentypus ertragen, daß man ihn ‚absoluter‘ Maßstäbe und Kriterien beraubt.“<sup>777</sup>

Wir finden hier die *Regelmäßigkeit* auf einer anderen Ebene wieder. Der Arbeiter „gehört“ den Regeln, die sein Leben bestimmen, unbewusst; sie sind Teil seiner *Lebenswelt*. Der herstellende Mensch dagegen reflektiert die Regelmäßigkeiten und wendet sie aktiv auf den Prozess des Herstellens an. Er schafft neue Regeln und Maßstäbe, indem er vorhandene transformiert und verwandelt. Dadurch setzt er sich in Distanz zur Welt. Die Unterscheidung zwischen Herstellen und Arbeiten ist insofern interessant, als dass sie erlaubt, den rationalen Handlungsbegriff von Castoriadis differenzierter zu betrachten. In der Unterscheidung bei Arendt wird zum einen deutlich, dass auch technisches Handeln nicht zwingend von Bewusstsein geprägt sein muss – wenngleich es rationalen Gesetzmäßigkeiten folgt – und zum anderen, welche gesellschaftliche Entwicklung das technische Tun selbst genommen hat. Castoriadis muss sich so unweigerlich den Vorwurf gefallen lassen, den Begriff des Herstellens und Arbeitens undifferenziert zu verwenden. Im Zentrum zwischen den Extremen, die

---

<sup>773</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 160.

<sup>774</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 171.

<sup>775</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 184.

<sup>776</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 169, 170.

<sup>777</sup> Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 200.

Castoriadis als Ausgangsbasis nimmt, lässt sich der Begriff des Handelns bei Arendt fassen. Der handelnde Mensch erschafft Neues.

„In diesem Ursprünglichsten und allgemeinen Sinne ist Handeln und etwas Neues anfangen dasselbe. (...). Weil jeder Mensch aufgrund des Geborens ein Initium, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und neues in Bewegung setzen.“<sup>778</sup>

Handeln und Sprechen begründen eine ursprüngliche Pluralität. Menschen gleichen einander darin, dass sie Anfang sind. Sie werden geboren. Handelnd und sprechend offenbaren sie sich in ihrer Individualität.<sup>779</sup>

Das Handeln und das Sprechen richten sich an eine *Mitwelt*. Unabhängig davon, wie objektiv der Inhalt einer Rede auch ist, so ist er immer auch begleitet von dem Wer, das spricht.<sup>780</sup> Dieses Wer, das sich in der Rede offenbart, bildet einen Zwischenraum, es ist integrierter Bestandteil des Zusammenseins mit anderen.

„[E]s ist, als sei der objektive Zwischenraum in allem Miteinander, mitsamt der ihm inhärenten Interessen gleichsam, von einem ganz und gar verschiedenen Zwischen durchwachsen und überwuchert, dem Bezugssystem nämlich, das aus den Taten und Worten selbst, aus dem Menschen sich direkt, über die Sachen, welche den jeweiligen Gegenstand bilden, hinweg aneinander richten und sich gegenseitig ansprechen.“<sup>781</sup>

Die *Mitwelt* ist Ergebnis des Handelns und Sprechens, setzt diese jedoch zugleich voraus. Handeln und Sprechen benötigt die *Mitwelt* als Ort der Handlung, als Raum, in dem das Wer erscheinen kann.<sup>782</sup> Der handelnde Mensch bringt Neues in die Welt, in dem er sich selbst einbringt. Dies führt zu einer Kettenreaktion, da das Handeln in der *Mitwelt* immer auch andere handelnde Wesen beeinflusst.<sup>783</sup> Der Sinologe Jean Francois Billeter etwa spricht von dem „*Gesetz der Integrierung*“ und bezeichnet damit den Vorgang, bei dem sich „in unserer Aktivität Kräfte verbinden und eine höhere Aktivität erzeugen“.<sup>784</sup> Das Bezugssystem der *Mitwelt* kann durch eine in diesem Sinne integrierte Handlung verändert werden und andere Handlungen nach sich ziehen. Dem Handeln wird für

---

<sup>778</sup> Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 215.

<sup>779</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 214, 217.

<sup>780</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 224.

<sup>781</sup> Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 225.

<sup>782</sup> Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 234.

<sup>783</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 237.

<sup>784</sup> Billeter, 2019, S. 47.

Arendt aus diesem Grund eine gewisse Maßlosigkeit zuteil. Die Konsequenzen einer Handlung sind unvorhersehbar, da sie Neues ins Spiel bringt.

„Schrankenlosigkeit erwächst aus der dem Handeln eigentümlichen Fähigkeit, Beziehungen zu stiften, und damit aus der ihm inhärenten Tendenz, vorgegebene Schranken zu sprengen und Grenzen zu überschreiten.“<sup>785</sup>

Diese Unvorhersehbarkeit macht die Handlung auf politischem Terrain so gefährlich. Eine zerstörerische Dynamik, die in ihren Auswirkungen unkontrollierbar ist, bedroht existierende Institutionen und Strukturen. Während das Handeln unweigerlich den öffentlichen Raum hervorbringt, so ist die Einschränkung der Handlungsfähigkeit die Entpolitisierung des Erscheinungsraums – des Raumes, in dem Menschen miteinander handeln und sprechen.

Die Leerstelle, in die der Praxisbegriff bei Castoriadis tritt, ist die Schöpfung. Auch für ihn ist die *praxis* – wie bei Arendt das Handeln – dadurch gekennzeichnet, dass es Neues hervorbringt. Der Unterschied liegt in der Beschaffenheit des Neuen und in der normativen Ausrichtung des *praxis*-Begriffs auf politischem Terrain. So fragt Castoriadis in einem Aufsatz deutlich nach dem „Wer“ bei Arendt, das sich denn im sprechenden Handeln offenbart. Die normative Ausprägung bei Castoriadis wird zur entscheidenden Grundlage seiner politischen Philosophie:

„Praxis nennen wir dasjenige Handeln, worin der oder die anderen als autonome Wesen angesehen und als wesentlicher Faktor bei der Entfaltung ihrer eigenen Autonomie betrachtet werden.“<sup>786</sup>

In Anlehnung an den kategorischen Imperativ bei Kant nennt Castoriadis die *praxis* ein Handeln, bei dem der Andere Zweck und Mittel zugleich ist.<sup>787</sup> Zugleich betont er jedoch, dass sich die *praxis* nicht auf dieses Schema zurückführen lasse. Das Zweck-Mittel-Schema gehe von einem festen Ziel aus, worüber sich die notwendigen Mittel zur Erreichung bestimmen ließen. Bei der *praxis* jedoch stehe die Autonomie des Anderen nicht als Ziel am Ende – sie sei bereits der Beginn der Handlung.

---

<sup>785</sup> Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 238.

<sup>786</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 128.

<sup>787</sup> Ebd.

„Was angestrebt wird (die Entwicklung der Autonomie), steht in einer inneren Beziehung zu dem, womit es angestrebt wird (der Ausübung dieser Autonomie).“<sup>788</sup>

Die Praxis gründet nicht auf einer Theorie, sie erschafft Theorie in ihrer Ausübung. Sie stützt sich auf ein notwendig bruchstückhaftes, unvollständiges Wissen, gerade deshalb, weil die Geschichte nicht vorgezeichnet, sondern offen ist:

„vorläufig, weil die Praxis selbst ständig neues Wissen auftauchen läßt, weil sie die Welt in einer besonderen und zugleich allgemeinen Sprache zum Sprechen bringt“.<sup>789</sup>

Mit anderen Worten: Im Gegensatz zur Technik, die sich auf ein theoretisch vollständiges Wissen innerhalb eines festen Systems von Regeln stützt, geht die *praxis* von einem „wirklichen Wissen“<sup>790</sup> aus und öffnet sich auf eine Zukunft hin, die es erst zu schaffen gilt. Hier gleicht der Begriff der *praxis* dem Handlungsbegriff bei Arendt. Auch Arendt kennzeichnet die Ungewissheit jeder Handlung als bedrohliche Eigenschaft. Handeln im Sinne der *praxis* orientiert sich für Castoriadis an einem Entwurf:

„Der Entwurf ist die Absicht einer Veränderung des Realen, geleitet von einer Vorstellung vom Sinn dieser Veränderung, orientiert an den tatsächlichen Bedingungen und bestrebt, eine Aktivität in Gang zu setzen.“<sup>791</sup>

Castoriadis unterscheidet den Entwurf von einem Plan, der dem technischen Moment einer Handlung zugehörig ist. Dieser zeichnet sich – im Gegensatz zum Entwurf – durch eine möglichst exakte Bestimmung der Bedingungen, Ziele und Mittel aus. Der Entwurf dagegen dient lediglich der Richtungsbestimmung.

Im politischen Handeln entspricht das Programm einer vorläufigen Form des Entwurfs.<sup>792</sup> Im Handeln selbst kann das Programm hinfällig werden; der Entwurf als „Sinn und eine Orientierung“ bleibt im Hintergrund bestehen.<sup>793</sup> Der Entwurf, wie ihn Castoriadis versteht, verleiht der Handlung eine Richtung, in die sie wirken kann.

„Ob es darum geht, ein Buch, ein Kind oder eine Revolution zu machen – ‚machen‘ heißt immer, sich auf eine künftige Situation hin entwerfen, die sich

---

<sup>788</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 129.

<sup>789</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 130.

<sup>790</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 131.

<sup>791</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 132.

<sup>792</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 133.

<sup>793</sup> Ebd.

von allen Seiten dem Unbekannten öffnet und über die man also nicht vorab denkend verfügen kann. Andererseits muß man diese Situation notwendigerweise insoweit als bestimmt unterstellen, als das für gegenwärtige Entscheidungen von Bedeutung ist.“<sup>794</sup>

Das bedeutet, dass der Entwurf imaginiert wird. Die Zukunft wird vorgestellt, vielleicht sogar idealisiert. Mit dem Begriff des Entwurfs tritt Castoriadis der Zukunft wie einem unbeschriebenem Blatt Papier entgegen – am Anfang steht ein undeutlicher Gedanke, eine Idee, die auf die Verwirklichung zielt. Der Entwurf, der das Denken von Castoriadis vorantreibt und als Grundlage seiner eigenen Praxis verstanden werden kann, zielt auf die sozialistische Revolution.

„Die sozialistische Revolution erstrebt die Veränderung der Gesellschaft durch die autonome Tätigkeit der Menschen und zielt auf die Einrichtung einer Gesellschaft, die in ihrer Organisation der Autonomie aller entgegenkommt.“<sup>795</sup>

Charakteristisch für einen Entwurf handelt es sich dabei um kein kausal notwendiges Ereignis. Im Gegenteil: Es ist die Idee einer Zukunft, wie sie sein könnte und für Castoriadis sein sollte: eine Utopie. Diese Idee stützt sich auf die Kritik an der gegenwärtigen Gesellschaft, die Krise und die Ablehnung dieser Gesellschaft.<sup>796</sup> Die Frage, wie Neues entsteht, lässt sich bei Arendt mit der Verbindung der Begriffe Handeln und Herstellen beantworten. Handeln, Sprechen und Denken sind für Arendt „unproduktiv“,

„als Tätigkeiten sind sie so flüchtig wie das Leben selbst. Um in die Welt als Dinge einzugehen, um als Taten, Tatsachen und Ereignisse oder als Gedanken, Gedankenformen und Ideen sich in der Welt anzusiedeln, müssen sie erst gesehen, gehört, erinnert und dann verwandelt, nämlich verdinglicht werden (...).“<sup>797</sup>

Das Handeln erzeugt notwendig Neues, bedingt durch die Einzigartigkeit des handelnden Individuums. Erst durch das herstellende Verdinglichen jedoch wird das Erschaffene in die Welt gesetzt – als Ding, das wahrgenommen werden kann. Die Flüchtigkeit des bloßen Wortes wird überwunden. Die Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens

---

<sup>794</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 150.

<sup>795</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 162.

<sup>796</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 162.

<sup>797</sup> Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 113.



entstehen im gemeinsamen Handeln, als „Erzeugnisse des Handelns und Sprechens, die zusammen das Gewebe menschlicher Bezüge und Angelegenheiten konstituieren“.<sup>798</sup> Diese Erzeugnisse existieren nur durch die Anwesenheit von Individuen, die hören, sehen und erinnern. Fasst man die informellen Regeln und Bedeutungsstrukturen einer Gesellschaft in dem vagen Begriff der Institution zusammen, so lässt sich mit Arendt sagen, dass Institutionen durch gemeinsames Handeln einzigartiger Wesen entstehen, im Herstellen an Dauer gewinnen und letztlich sogar zu formellen Strukturen ausreifen können –

„wie ein gedichteter Vers, eine geschriebene Seite, ein gedrucktes Buch, ein Bild oder eine Skulptur, wie alle Denk- und Mahnmäler des menschlichen Geistes“.<sup>799</sup>

Zwischen Handeln und Herstellen liegt für Arendt jedoch immer ein Verlust. Im Verdinglichen oder Bringen zur Form geht notwendig der „lebendige Geist“ der Handlung verloren.<sup>800</sup> Im aktiven Handeln besteht zugleich immer auch ein korrektiver Moment des Verdinglichten. Im Handeln bleibt die Gesellschaft lebendig, um Neue Gedanken zu entwerfen, die in der Lage sind, hergestellte Strukturen infrage zu stellen. Das Verdinglichen geschieht nicht *ex nihilo*, da es die Natur verwandelt und auf diese als ihren Rohstoff zugreift.<sup>801</sup> Die Idee oder notwendige Form entnimmt der Herstellende einem Modell.

„Ein solches Modell mag dem inneren Blick des Herstellenden nur vorschweben, oder es kann als Entwurf bereits versuchsweise vergegenständlicht sein. In jedem Fall befindet sich das Vorbild, das die Herstellung leitet, außerhalb des Herstellenden selbst.“<sup>802</sup>

Die Unterscheidung zwischen Herstellen und Handeln erlaubt Arendt einen anderen Blick auf die politische Wirklichkeit. So offenbart sich etwa die Gesetzgebung als ein Akt des Herstellens. Jeder Akt der Gesetzgebung folgt einem vorherbestimmbaren Ende und hinterlässt ein eindeutiges Endergebnis<sup>803</sup> – Kennzeichen, die Arendt für den Bereich des Handelns, also der *praxis*, ausschließt. Mit dem Handeln verbannt die Gesellschaft

---

<sup>798</sup> Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 113

<sup>799</sup> Ebd.

<sup>800</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 114.

<sup>801</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 166.

<sup>802</sup> Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 166, 167.

<sup>803</sup> Vgl. Arendt, 1981 [1958]. *Vita activa*, S. 245.

ein radikales Element aus ihrer Mitte, das sich gerade dadurch auszeichnet, dass es ergebnisoffen und nicht kontrollierbar ist. Hier öffnet sich die Unterscheidung zwischen dem Politischen und der Politik, dem Handeln und dem Herstellen; eine Unterscheidung, die sich bei Castoriadis in dem Gegensatz des instituierenden gesellschaftlich Imaginären und der Imaginären Institution wiederfindet. Arendt sowie Castoriadis sprechen von dem lebendigen Element jeder Gesellschaft, das in der institutionellen Form notwendig verloren geht. Bei Castoriadis öffnet sich durch das Imaginäre eine andere Einflussphäre auf das Gesellschaftliche. Das Handeln oder die poetische *praxis* hat Zugriff auf ein Magma aus Bedeutungen, das es zur Wirklichkeit bringen kann.

Wenngleich Castoriadis die Unterscheidung von Handeln und Herstellen nicht in dieser Form explizit fasst, findet sich das Verhältnis bei der Unterscheidung von Technik und Praxis wieder. Die Autonomie bei Castoriadis ist das normative Element, das der *praxis* zugrunde gelegt und zugleich als Ziel gesetzt werden muss, um Entfremdung dauerhaft überwinden zu können. Während bei Arendt die Natalität zur Grundlage der Einzigartigkeit des individuellen Handelns genügt, dringt Castoriadis tiefer in das gesellschaftliche Subjekt ein und findet die Fähigkeit, Neues zu schaffen, in der Fähigkeit zur Imagination begründet. Das ‚Wer‘, das spricht, und damit verbunden die Imaginären Bedeutungen und Institutionen, die in einem konstitutiven Zusammenhang mit diesem ‚Wer‘ stehen, geraten somit in den Fokus und zeigen die Notwendigkeit eines normativen Projekts, das jedem Neuen zugrunde gelegt werden muss. Autonomie, Philosophie und Demokratie sind ein Teil der westlichen Kultur und die Schöpfung dieser – in gleichem Maße jedoch wie der Gulag und Auschwitz.<sup>804</sup> Der Mensch muss sich entscheiden und Verantwortung für sein Schicksal und das der Gesellschaft übernehmen. Castoriadis respektiert nicht die Differenz um ihrer selbst willen:

„Ich respektiere nicht die Differenz des Sadisten, eines Eichmann oder Beria (...). Ich respektiere keine Heteronomie; das ist etwas völlig anderes als die Feststellung, dass Autonomie mit heteronomen Mitteln erzwingen zu wollen, schierer Aberwitz und ein Widerspruch in sich ist.“<sup>805</sup>

Die politische *praxis* darf sich für Castoriadis nicht in einem leeren Handlungsbegriff verlieren, sondern muss grundsätzlich mit der Imaginären Bedeutung der Autonomie

---

<sup>804</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2011 [1989]. *Getan und zu tun*, S. 225.

<sup>805</sup> Castoriadis, C., 2011 [1989]. *Getan und zu tun*, S. 230.

verbunden werden, um Heteronomie und nicht zuletzt Tyrannei und Diktatur zu verhindern.

## 8.5 Politik der Autonomie

Castoriadis entwickelt die Idee einer revolutionären Politik der Freiheit. Das bedeutet konkret: eine *praxis* – im Sinne einer politischen Handlung –, die sich in „Organisation und Orientierung“ auf die Autonomie aller richtet und zugleich auf der Autonomie jedes Einzelnen beruht.<sup>806</sup> Die Autonomie steht also im Spannungsverhältnis zwischen Selbstgesetzgebung und Selbstbeschränkung.

Die Autonomie ist Mittel und Zweck zugleich und kann nur in einer *praxis* verwirklicht werden, die dieser als Grundbedingung Rechnung trägt. Sie setzt der politischen Handlung eine künstliche Grenze, die nicht überschritten werden darf. Dort, wo Hayek ein funktionales Gebilde setzt, um mit der Unsicherheit und Unkontrollierbarkeit der Zukunft umzugehen, will Castoriadis die Autonomie als tragende Imaginäre Bedeutung setzen. Sie ist ein Sicherheitsmechanismus. Dies wiederum setzt einen radikalen gesellschaftlichen Wandel voraus, einen Wandel, der sich auf die bestehenden Institutionen der Gesellschaft auswirkt und zugleich – man bedenke die Konstitution des Subjekts durch die anonyme Macht des Kollektivs – auf jeden Einzelnen. Das Setzen der Autonomie als tragenden Kern gesellschaftlicher Organisation würde nicht nur die Gesellschaft, sondern unsere erfahrene gesellschaftliche Wirklichkeit fundamental verändern. In der Politik der Autonomie liegt für Castoriadis der Weg, die Selbstentfremdung der Gesellschaft dauerhaft zu überwinden. Das erfordert den Entwurf selbstbestimmter Institutionen und nicht zuletzt die „radikale Zerstörung der bekannten Institutionen der Gesellschaft bis auf die letzten Fundamente“.<sup>807</sup>

Dies ist eine unmissverständliche Forderung, die auf der letzten Seite der *Gesellschaft als imaginäre Institution* auftaucht. Die erste Existenzbedingung einer autonomen Gesellschaft ist für Castoriadis die Schaffung einer tatsächlich öffentlichen Sphäre, in der öffentliche Angelegenheiten auch öffentlich diskutiert werden, ohne zum Opfer von Partikulargruppen zu werden.<sup>808</sup> Castoriadis nennt diese politische Sphäre *ekklesia*, in Abgrenzung von der *agora* – vom Markt, der private Interessen öffentlich in Austausch bringt – und dem *oikos* – dem Ort des Privaten.<sup>809</sup> All diese Sphären müssten in einer autonomen Gesellschaft in enger Beziehung zueinander stehen, zugleich jedoch müsste ihre absolute Unabhängigkeit zu jedem Zeitpunkt gewahrt sein. Die autonome Gesellschaft wird so erkennbar als eine radikal demokratische Gesellschaft, in der „die

---

<sup>806</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 132.

<sup>807</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 609.

<sup>808</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2011 [1989]. *Getan und zu tun*, S. 242.

<sup>809</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2011 [1989]. *Getan und zu tun*, S. 240-250.

gesetzgebende, rechtssprechende und regierende Gewalt tatsächlich vom Volke ausgeht und von diesem ausgeübt wird“.<sup>810</sup>

Die Repräsentation in einer solchen Gesellschaft darf zu keinem Zeitpunkt den Menschen frei von Verantwortung sprechen. Die Verteilung öffentlicher Macht muss zu jedem Zeitpunkt durch die *ekklesia* bestimmt werden, Vertreter müssen gewählt und unmittelbar abgewählt werden können. Alles andere teile die Gesellschaft in Herrschende und Beherrschte.

„Eine Demokratie lässt zwar eine politische Aufgabenteilung zu, aber keine politische Arbeitsteilung, nämlich die feste und dauerhafte Teilung der politischen Gesellschaft in Leitende und Ausführende, die Existenz einer Personengruppe, deren Rolle, Beruf und Interesse es ist, andere zu führen.“<sup>811</sup>

Um zu verstehen, wie konkret eine Politik der Autonomie aussehen kann, ist es lohnenswert, sich einem Ereignis zuzuwenden, das im öffentlichen Diskurs nach Einschätzung von Castoriadis kaum ausreichend gewürdigt wurde: der ungarischen Revolution von 1956, dem Aufbegehren einer breiten gesellschaftlichen Schicht gegen die sowjetische Besatzungsmacht und die Regierung der kommunistischen Partei. „Die ungarische Revolution von 1956 ist die erste und bislang einzige totale Revolution gegen den totalen bürokratischen Kapitalismus“<sup>812</sup> – ein Ereignis, das bereits wenige Wochen später durch den Einmarsch der sowjetischen Armee gewaltsam unterdrückt wurde.<sup>813</sup> Der Kern dieser Revolution war die Einsetzung der sogenannten Arbeiterräte und deren Forderungen, die auf die wirtschaftliche und gesellschaftliche Selbstverwaltung zielten. Diese Forderungen, die in einem in kurzer Zeit entstandenen Entwurf zum Ausdruck gebracht wurden, zeigen für Castoriadis exemplarisch, wie *verarbeitete* – im Sinne einer psychologisch verarbeiteten – Erfahrungen eines Kollektivs eine ganze Gesellschaft zu etwas radikal Neuem führen können, indem sie neue Bedeutungen formulieren, die das bestehende Imaginäre Gerüst der vorherrschenden Institutionen vollkommen infrage

---

<sup>810</sup> Castoriadis, C., 2011 [1989]. *Getan und zu tun*, S. 242.

<sup>811</sup> Castoriadis, C., 2011 [1989]. *Getan und zu tun*, S. 244.

<sup>812</sup> Castoriadis, C., 2016 [1979]. *Die ungarische Quelle* [frnz. La Source hongroise; übersetzt von Michael Halfbrodt]. In A. Hrg: Gabler, M. Halfbrodt, & H. Wolf, Ungarn 56 – Die ungarische Revolution (S. 67-105). Lich/Hessen: Verlag Edition AV, S. 69.

<sup>813</sup> Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung, 2021. *Vor 65 Jahren: Ungarischer Volksaufstand*. Von <https://www.bpb.de/kurz-knapp/hintergrund-aktuell/342325/vor-65-jahren-ungarischer-volksaufstand/>, abgerufen am 05.08.2022.

stellen.<sup>814</sup> Die Idee der Arbeiterräte ist simpel und keinesfalls neu. Bereits in der russischen Revolution spielten sie ihre Rolle. Die Entscheidungsmacht liegt grundsätzlich bei der Vollversammlung und es können von ihr Delegierte gewählt werden, die wiederum jederzeit abberufen werden können. Diese Tatsache ist wesentlich, stellt doch jede Repräsentation im Grunde auch eine Form politischer Entfremdung dar.<sup>815</sup> Welchen Verlauf die Entwicklung der Räte nimmt, ist dabei zu jedem Zeitpunkt von der Verantwortung, der Mitwirkung und dem Engagement ihrer Mitglieder abhängig.

„Die Einzelnen beginnen, sich für die öffentlichen Angelegenheiten zu interessieren, als wären es ihre Privatangelegenheiten – was sie ja in Wahrheit auch sind. So offenbart sich die Revolution der Gesellschaft als Enthüllung ihrer eigenen verdrängten Wahrheit.“<sup>816</sup>

Als autonomes Organ ermöglichen die Arbeiterräte damit die Errichtung einer *ekklesia*, einer öffentlichen politischen Sphäre, in der öffentliche Angelegenheiten basisdemokratisch verhandelt werden. Von den wenigen, die das politische Potential der Ungarischen Revolution anerkennen, gehört auch Hannah Arendt zu denen, die in den Arbeiterräten ein Mittel zur Ausübung demokratischer Macht durch das Volk selbst sehen.

„[W]o immer die Räte auf der Bildfläche erschienen, vor allem auch in der ungarischen Revolution, haben sie sich um die Neuordnung des politischen und wirtschaftlichen Lebens aufs angelegenlichste gekümmert, und nichts lag ihnen ferner, als das Chaos zu begrüßen, nichts mehr am Herzen, als eine neue politische Ordnung so schnell wie möglich auf die Beine zu stellen.“<sup>817</sup>

Zumindest bei der Ungarischen Revolution lässt sich ein Scheitern dieser Organisationsform kaum behaupten, hatten sie doch aufgrund des Einschreitens der sowjetischen Armee kaum die Chance, sich zu beweisen. Die Frage, ob und in welcher Form Bürgerräte die Entfremdung der europäischen Bevölkerung überwinden können, scheint diskussionswürdig. Nicht zuletzt Robert Habeck, seit 2021 Bundesminister für

---

<sup>814</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2016 [1979]. *Die ungarische Quelle*, S. 80. Der Begriff der Verarbeitung ist bewusst kursiv hinterlegt und verweist auf die Freud'sche Bedeutung des Wortes, die auf die imaginäre Verarbeitung abzielt.

<sup>815</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2016 [1979]. *Die ungarische Quelle*, S. 83.

<sup>816</sup> Castoriadis, C., 2016 [1979]. *Die ungarische Quelle*, S. 85.

<sup>817</sup> Arendt, H. (2016 [1963]). *Über die Revolution*, S. 349.

Wirtschaft und Klimaschutz und Stellvertreter des Bundeskanzlers, hat die Diskussion um Bürgerräte im Anschluss an die Coronakrise kurzzeitig aufleben lassen.

„Es wäre ein großes Zeichen der Bundesregierung, nach der Krise Zukunftsbündnisse, Räte zu gründen, in denen zufällig geloste Bürgerinnen und Bürger das Erlebte diskutieren, über Konsequenzen für die Zeit danach beraten und gesellschaftliche Schlüsse daraus ziehen.“<sup>818</sup>

Wenngleich es sich bei diesem Format lediglich um Austauschformen und keinesfalls um selbstverwaltende Organe handelt, ist die Wortwahl des promovierten Philosophen bezeichnend. Die Organe, die Castoriadis und Arendt beschreiben und die in der ungarischen Revolution kurzzeitig Gestalt annahmen, könnten möglicherweise die Machtfrage innerhalb der Europäischen Union neu verhandeln und zudem eine lokale schöpferische Verbindung zu den entscheidenden Europäischen Institutionen schaffen. Eine Verbindung, die es von Seiten der Wirtschaft bereits in ähnlicher Form gibt. Es lässt sich berechtigt fragen, worin genau sich etwa der *European Round Table for Industry* – kurz ERT, eine mächtige Lobbyorganisation bestehend aus den mächtigsten CEOs Europas – von einem von Habeck vorgeschlagenen Rat unterscheidet.<sup>819</sup> Ideen für eine lokal demokratische Organisation gibt es genügend. Zu nennen wäre etwa auch der Vorschlag von Jean Francois Billeter, einen sogenannten „Senat der Regionen“ als Fundament einer europäischen Republik zu gründen.<sup>820</sup>

Ohne auf die Details von Castoriadis' Gesellschaftsentwurf eingehen zu wollen, wird deutlich, welche bedeutende Rolle die radikale Demokratie bei der Verwirklichung einer autonomen Gesellschaft einnimmt. Sie ist die Verkörperung der effektiven Autonomie. Die politische *praxis* zielt auf die Beseitigung von Strukturen ab, die Fremdherrschaft in Form von auf Dauer angelegter Repräsentation und vermeintlichen ökonomischen Naturgesetzen begünstigen, zugunsten einer radikal demokratischen Gesellschaft, die die zentralen Organisationen der Gesellschaft unmittelbar in ihren Händen behält. Eine Gesellschaft also, die sich als selbstgesetztes Produkt versteht und eben nicht als natürliches und gesetzmäßiges Ergebnis einer kulturellen Evolution. Der Schriftsteller Juan Goytisolo, der sich Zeit seines Lebens kritisch mit einem traditionellen Verständnis

---

<sup>818</sup> Vgl. Habeck, R., 2020. *Nach der Zeit der Corona-Verbote: Zu welcher Normalität wollen wir hin?* Internetblog. Von <https://www.robert-habeck.de/texte/blog/nach-der-zeit-der-corona-verbote/>, abgerufen am 05.08.2022.

<sup>819</sup> Vgl. ERT, 2022. *European Round Table for Industry*. Webseite: <https://ert.eu>, abgerufen am 05.08.2022.

<sup>820</sup> Vgl. Billeter, 2019, S. 17. Billeter stützt sich hier explizit auf die Ideen von Ulrike Guérot.

Spaniens – insbesondere unter der Herrschaft Francos – auseinandersetzte, prägte den Begriff der „anorganischen Demokratie“.<sup>821</sup> Dies beschreibt eine Demokratie, die alle Werte und Bedeutungen als konstruiert begreift und sich selbst in die Verantwortung setzt, diese zu bestätigen, umzugestalten oder neu zu setzen. Der Wandel hin zu einer solchen Gesellschaft setzt voraus, dass die Menschen dieser ihre Verantwortung anerkennen und annehmen. Autonomie in diesem Sinne ist gerade dieses In-Verantwortung-Setzen des Menschen für die Gesellschaft, in der dieser lebt. Und das Mittel der Verwirklichung ist die Demokratie. Wird der Logik von Castoriadis gefolgt, erfordert dies zunächst ein Kollektiv, das Verantwortung übernimmt und in Konfrontation mit den bestehenden Institutionen geht – eine „counter culture“ erschafft und bestehende Institutionen herausfordert.<sup>822</sup>

Aus dieser Konfrontation können neue Bedeutungen geboren werden und an Einfluss gewinnen. Legt man dieser Konfrontation die Forderung nach Autonomie zugrunde, besteht für Castoriadis die Möglichkeit, eine Gesellschaft zu schaffen, die die Verantwortungen eines Jeden aktiv einfordert und damit zugleich bildend auf das Subjekt einwirkt. Die Forderung nach unbedingter Autonomie schafft so letztlich den autonom handelnden Menschen.

---

<sup>821</sup> Vgl. Goytisolo, J., 1985 [1966]. *Identitätszeichen* [span. Señas de identidad; übersetzt von Joachim A. Frank]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 347.

<sup>822</sup> Vgl. zum Begriff der „counter culture“: O'Hara, M., & Leicester, G., 2012. *Dancing at the Edge*. Devon, UK: Triarchy Press, S. 93.



## 8.6 Ästhetik und Revolution

Bevor die Überleitung in den dritten und letzten Teil dieser Arbeit folgt, soll in einem kurzen Exkurs der Versuch unternommen werden, die Gesellschaftstheorie von Castoriadis als revolutionäre Ästhetik zu beschreiben.

Der Begriff der Ästhetik hat eine lange Geschichte und findet seine Wurzel im griechischen „*aisthesis*“, was so viel wie „Wahrnehmung, Empfindung“ bedeutet. Heute wird der Begriff in der Regel lediglich mit dem Kunstschönen in Verbindung gebracht und damit wesentlich verkürzt. Für diesen Exkurs soll ein breiterer kulturwissenschaftlicher Begriff des Ästhetischen Verwendung finden.<sup>823</sup>

Erstmalig systematisch erwähnt wird der Begriff bei Alexander Gottlieb Baumgarten. Dieser definiert den Begriff der Ästhetik in seiner 1750 erstmals erschienenen Schrift *Aesthetica* als die „*Wissenschaft sinnlicher Erkenntnis*“.<sup>824</sup> Im Gegensatz zur Logik ist die Ästhetik auf die Empfindung und auf die Einbildungskraft angewiesen. Baumgarten richtet sein Augenmerk auf die sogenannten „unteren Erkenntnisvermögen“ wie die Wahrnehmung, Phantasie und das Gedächtnis, im Gegensatz zu den „oberen Erkenntnisvermögen“ wie Verstand, Logik und Vernunft.<sup>825</sup>

Nur mit Hilfe der Ästhetik, also letztlich im Rückgriff auf die Sinne, lässt sich für Baumgarten ein Blick auf die Welt gewinnen – und zwar ein Blick, der das abstrakte Bild übersteigt, welches der Rationalismus in Verallgemeinerungen bildet. Baumgarten behauptet also, dass es ein Erkenntnisvermögen gibt, das auf der Wahrnehmung beruht und den Blick auf etwas freilegt, was der rationalen Erkenntnis entgeht. Er eröffnet damit einen Diskurs, der bis in die heutige Zeit andauert.<sup>826</sup>

Originell aufgegriffen wird die Bedeutung sinnlicher Erkenntnis auch von Friedrich Schiller. In seiner philosophischen Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* lässt Schiller sinnliche und rationale Erkenntnis als zwei Seiten einer Medaille nebeneinander bestehen. Schiller unterscheidet in dem berühmten fünfzehnten Brief den sinnlichen Trieb von dem Formtrieb.

„Der Gegenstand des sinnlichen Triebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heißt Leben, in weitester Bedeutung; ein Begriff der alles materiale

---

<sup>823</sup> Vgl. zu dieser Einordnung des Begriffs: Reckwitz, A., 2019. *Ästhetik und Gesellschaft – ein analytischer Bezugsrahmen*. In A. Reckwitz, S. Prinz, & H. Schäfer, *Ästhetik und Gesellschaft* (S. 13-52). Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 21.

<sup>824</sup> Baumgarten, A. G., 1983. *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 79.

<sup>825</sup> Vgl. Baumgarten, 1983, S. 11.

<sup>826</sup> Vgl. Majetschak, S., 2007. *Ästhetik*. Hamburg: Junius Verlag, S. 19.

Seyn, und alle unmittelbare Gegenwart in den Sinnen bedeutet. Der Gegenstand des Formtriebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heißt Gestalt, (...) ein Begriff, der alle formalen Beschaffenheiten der Dinge und alle Beziehungen derselben auf die Denkkräfte unter sich faßt.“<sup>827</sup>

Verbunden werden beide Triebe im „Spieltrieb“, welcher Werden und Sein, Veränderung und Identität, Leben und Gestalt miteinander verbindet und in dieser Harmonie das darstellt, was Schiller mit „Schönheit“ bezeichnet. Erst in dieser ausgewogenen Vermittlung ist der Mensch für Schiller frei.<sup>828</sup>

„Durch die Schönheit wird der sinnliche Mensch zur Form und zum Denken geleitet; durch die Schönheit wird der geistige Mensch zur Materie zurückgeführt, und der Sinnenwelt wiedergegeben.“<sup>829</sup>

Die ästhetische Erziehung soll Menschen bilden, die diesem „*mittleren Zustand*“ gerecht werden und ihre Einheit in einem „ästhetischen Staat“ finden:

*„Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt, und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im physischen als im moralischen entbindet. (...) Freyheit zu geben durch Freyheit ist das Grundgesetz dieses Reichs.“*<sup>830</sup>

Der ästhetische Staat lehrt Freiheit bzw. bildet den freien Menschen, indem er ihm den Raum eröffnet, in Freiheit zu wirken. Wie Jörg Noller sagt, kann Schillers Theorie als Phänomenologie individueller Freiheit verstanden werden, die sich wesentlich von Kant abgrenzt.<sup>831</sup> „Schönheit (...) ist nichts anderes als Freiheit in der Erscheinung.“<sup>832</sup> Mit seiner Betonung des sinnlichen Triebes transformiert Schiller die Kant'sche Idee von der durch die Vernunft bestimmten Autonomie und bezieht „die empirische, endliche Natur des Menschen in die Freiheitsentscheidung mit ein“.<sup>833</sup> Wer frei ist, der hält in seinem

---

<sup>827</sup> Schiller, F., 2013 [1794]. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart: Reclam Verlag, S. 58.

<sup>828</sup> Vgl. Schiller, F., 2013 [1794]. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, S. 57, 59.

<sup>829</sup> Schiller, F., 2013 [1794]. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, S. 70.

<sup>830</sup> Schiller, F., 2013 [1794]. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, S. 120.

<sup>831</sup> Vgl. Noller, J., 2018. *Autonomie oder Heautonomie*. In V. L. Waibel, M. Ruffing, & D. Wagner, Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses (S. 3313-3320). Berlin, Boston: De Gruyter, S. 3316.

<sup>832</sup> Schiller, F., 1994 [1793]. *Kallias oder über die Schönheit*. Stuttgart: Reclam Verlag, S. 18.

<sup>833</sup> Noller, 2018, S. 3317.

Ausdruck das Maß zwischen Gestalt und Leben – das heißt, die Schönheit – also die Harmonie zwischen Natur und Vernunft des Menschen. Dies gilt auch für den Umgang mit Anderen und wirkt sich dadurch auf die Gemeinschaft aus, die im Ideal so „selbstbestimmend und selbstbestimmt ist“, nicht „Autonomie, sondern Heautonomie“, nicht allgemeine Gesetzgebung durch die Vernunft, sondern individuelle Gesetzgebung – Freiheit, Spiel, Schönheit.<sup>834</sup> Schiller hebt die Ästhetik im Anschluss an Baumgarten und Kant auf eine neue Stufe. Als Vermittlung zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und dem rationalen Verstand wird das ausgewogene Spiel zur Freiheitslehre.

Der Gegenwartsdiskurs hat sich klar von dem Gedanken eines objektiven Begriffs der Schönheit verabschiedet. Bereits Schiller selbst relativiert stark zwischen seinen Frühschriften und der *ästhetischen Erziehung des Menschen*. Relevant bleibt dennoch das Verhältnis zwischen Sinn und Form bis in die Gegenwart. So sieht etwa Konrad Fiedler die Arbeit des Künstlers als bewusste Erkenntnisarbeit, wie Majetschak zeigt. Der Künstler bringt im Kunstwerk eine sinnlich basierte „Erkenntnis der Sichtbarkeitsgestalt der Welt“ zum Ausdruck.<sup>835</sup> Das tägliche Sehen ist bestimmt durch Regeln und Konventionen der Sichtbarkeit – durch eine instituierte Ordnung, die sich dem Sichtbaren einschreibt. Der Künstler macht diese Welt sichtbar, indem er diese verborgene Ordnung sichtbar macht. Fiedler spricht von der „Arbeit des Sehens“.<sup>836</sup> Daran anschlussfähig ist unmittelbar Jacques Rancière, der von *aisthesis* als der „Aufteilung des Sinnlichen“ spricht und damit ebenfalls die Institution einer Ordnung beschreibt.<sup>837</sup>

„Die moderne Erscheinung der Ästhetik als autonomer Diskurs, der eine autonome Aufstückelung des Sinnlichen diktiert, ist die Erscheinung eines Wertschätzens des Sinnlichen, das sich von jedem Urteil über seinen Gebrauch trennt, und somit eine Welt virtueller Gemeinschaft – geforderter Gemeinschaft – als Überblenden einer Welt der Befehle und der Aufteilung definiert, die jedem Ding seinen Gebrauch gibt.“<sup>838</sup>

Ordnung ist für Rancière eine bestimmte Einrichtung der Gesellschaft, d. h. die Zuweisung von Rollen und Machtverhältnissen, und zwar nicht die konkrete, sondern vielmehr die „*Idee der Dispositionen*“ selbst, die diese Einrichtung bestimmen.<sup>839</sup> In

---

<sup>834</sup> Schiller, F., 1994 [1793]. *Kallias oder über die Schönheit*, S. 43.

<sup>835</sup> Vgl. Majetschak, 2007, S. 115.

<sup>836</sup> Vgl. Majetschak, 2007, S. 117.

<sup>837</sup> Vgl. Rancière, J., 2002 [1995]. *Das Unvernehmen*, S. 69.

<sup>838</sup> Ebd.

<sup>839</sup> Vgl. Rancière, J., 2008 [2000]. *Zehn Thesen zur Politik* [Dix thèses sur la politique; übersetzt von Marc Blankenburg]. Zürich-Berlin: diaphanes, S. 15.

seiner siebten These zur Politik definiert Rancière die Bedeutung der Aufteilung des Sinnlichen klar; es ist hilfreich, sich diese Definition genauer anzuschauen.

„Man nenne Aufteilung des Sinnlichen das allgemein inbegriffene Gesetz, das die Formen des Teilhabens bestimmt, indem es zuerst die Wahrnehmungsweisen festlegt, in die sie sich einschreiben. Die Aufteilung des Sinnlichen ist das Zuschneiden der Welt und der Welten (...) einerseits das, was trennt und ausschließt, andererseits das, was teilnehmen lässt. Eine Aufteilung des Sinnlichen ist die Art und Weise, nach der sich im Sinnlichen ein Verhältnis zwischen einem geteilten Gemeinsamen und die Einteilung exklusiver Anteile bestimmt. Diese Einteilung (...) setzt selber eine Aufteilung dessen, was sichtbar ist und was nicht, dessen, was sich vernehmen lässt und was nicht, voraus.“<sup>840</sup>

Die Formulierung, die Rancière wählt, erinnert stark an Castoriadis' Bestimmung des *legein* und des *teukein*. Das „Zuschneiden der Welt und der Welten“ ist so gelesen die Institution einer Idee, von der aus sich die Struktur einer Gemeinschaft, die wesentliche Disposition der zur Verfügung stehenden Rollen bestimmt – und zwar die Struktur insofern, als dass diese wesentlich bestimmt, was und wer innerhalb dieser Gemeinschaft als Teil dieser existiert. Das Sinnliche wird damit zum entscheidenden Erkenntnisorgan, um diese instituierte Ordnung zu erfassen; die Gesellschaft, so als Institution einer ästhetischen Ordnung begriffen, bestimmt unsere Wahrnehmung grundsätzlich.

Bereits Herbert Marcuse argumentierte Ende der sechziger Jahre für die Notwendigkeit einer „neuen Sensibilität“ und griff damit zentrale Gedanken auf, wie sie schon bei Schiller und Kant zu finden sind. Marcuse bezieht sich auf den Gegensatz zwischen Einbildungskraft und Vernunft und reaktiviert damit die Gegenübersetzung, die so bereits bei Baumgarten vorgenommen wurde. Der „ästhetische Ethos“ soll als neues „Realitätsprinzip“ diesen Gegensatz überwinden, indem er „eine neue Sensibilität und eine entsublimierte wissenschaftliche Intelligenz“ miteinander verbindet; Aufgabe der neuen Sensibilität ist es dabei, die bestehenden Herrschaftsstrukturen und damit verbunden die durch das Ökonomische geformten Triebe und Bedürfnisse der Menschen zu negieren und „das Sinnliche, das Spielerische, die Muße“ zur wesentlichen Form der Gesellschaft zu machen.<sup>841</sup> Hierbei betont Marcuse kontinuierlich – wie Schiller vor ihm

---

<sup>840</sup> Rancière, J., 2008 [2000]. *Zehn Thesen zur Politik*, S. 31.

<sup>841</sup> Vgl. Marcuse, H., 1969. *Versuch über die Befreiung* [engl. An Essay on Liberation; übersetzt von Helmut Reinicke und Alfred Schmidt]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 44.

– die enge Beziehung zwischen dem Ästhetischen und der Freiheit. Das Ästhetische erscheint dabei in zwei Bedeutungen, als „die Sinne betreffend“ und „die Kunst betreffend“, und kennzeichnet „die Qualität eines schöpferischen Prozesses in einer Welt der Freiheit“.<sup>842</sup> Der Unterschied ist: Marcuse wandelt auf den Spuren der Psychoanalyse Freuds und konzentriert sich wie Castoriadis im Wesentlichen auf die Bedürfnisse. Das Schöne erscheint so als begehrtes Objekt und ist Bestandteil der primären Triebe. Weit entfernt also von dem Versuch, es als formales Prinzip zu behaupten, sieht Marcuse in dem Begehren der Schönheit, im Poetischen und in der schönen und unsublimierten Lust einen wirkmächtigen Trieb, der im Gegensatz zu Aggression gefasst werden muss und helfen kann, diese zu zügeln.<sup>843</sup>

„Kraft dieser Qualitäten kann die ästhetische Dimension als eine Art Eichmaß für eine freie Gesellschaft dienen. Eine Welt menschlicher Verhältnisse, die nicht mehr durch den Markt vermittelt sind, nicht mehr auf wettbewerblicher Ausbeutung oder Terror beruhen, erheischt eine Sensitivität, die von den repressiven Befriedigungen der unfreien Gesellschaften befreit ist; eine Sensitivität, die für jene Formen und Eigenschaften der Wirklichkeit empfänglich ist, die bislang nur mittels ästhetischer Phantasie entworfen wurden.“<sup>844</sup>

In der Äußerung eines ästhetischen Bedürfnisses – wie Ruhe, Muße, Natur – kommt für Marcuse eine radikale Kritik an gesellschaftlichen Institutionen zum Ausdruck, die diesem Bedürfnis nicht gerecht werden. Die Imagination wird dabei bedeutsam für die Produktion alternativer Ansätze, die nichts anderes als positive Utopien sind.

„In den großen historischen Revolutionen war die Einbildungskraft für eine kurze Periode befreit und frei, in die Entwürfe einer neuen gesellschaftlichen Moral und neuer Institutionen der Freiheit einzugehen; dann wurde sie den Erfordernissen leistungsfähiger Vernunft geopfert.“<sup>845</sup>

Aufgabe der Imagination ist es, zwischen dem rationalen und dem sinnlichen Bedürfnis zu vermitteln, um eine Harmonie zu erzeugen, die die Grundbedingung für Freiheit ist.

---

<sup>842</sup> Vgl. Marcuse, H., 1969. *Versuch über die Befreiung*, S. 44.

<sup>843</sup> Marcuse, H., 1969. *Versuch über die Befreiung*, S. 47.

<sup>844</sup> Marcuse, H., 1969. *Versuch über die Befreiung*, S. 48.

<sup>845</sup> Vgl. Marcuse, H., 1969. *Versuch über die Befreiung*, S. 51.

Die Imagination baut dabei auf dem Sinnlichen auf und bezieht seinen Gegenstand aus dem Empirischen. An anderer Stelle spricht Marcuse von der „radikalen Sensibilität“:

„Dieser Begriff betont die tätige, konstitutive Rolle der Sinne bei der Formung des Verstandes, das heißt derjenigen Kategorien, mittels deren die Welt geordnet, erfahren und verändert wird.“<sup>846</sup>

Marcuse skizziert eine ästhetische Ordnung, die auf die entscheidenden sinnlichen Grundbedürfnisse des Menschen Antworten findet und damit die gegebene Ordnung, letztlich beruhend auf den ökonomischen Prinzipien der Marktwirtschaft, überwinden soll. Das Ästhetische und damit das sinnliche Bedürfnis des Menschen soll so zur Ausgangsbedingung jeder gesellschaftlichen Institution und Produktion werden und dadurch ein Reich der Freiheit verwirklichen, wie es bereits Schiller in seiner Idee des ästhetischen Staates vorschwebte. Wie Castoriadis geht Marcuse dabei auch von der Notwendigkeit einer neuen Sprache aus, die in der Lage ist, neue Werte zu setzen. „Der Bruch mit dem Kontinuum der Herrschaft muß ebenso ein Bruch mit deren Vokabular sein.“<sup>847</sup>

Er spricht von einer zweiten Entfremdung, die notwendig ist, um das bestehende repressive System zu überwinden, die Zerstörung der gegebenen Objektwelt und damit die „repressive Vertrautheit“ der vorherrschenden Ordnung.<sup>848</sup> Eine neue Wahrnehmung muss dem Menschen nicht zuletzt durch eine neue Sprache zugänglich gemacht werden, die es ihm erlaubt, die Welt in einem anderen Licht zu erblicken und sich von der durch Sprache und Vorstellungswelt vermittelten Kontrolle zu befreien. Ein Mittel dazu ist die Kunst.<sup>849</sup> Erst, so die zentrale These, wenn sich die individuellen Sinne und dadurch vermittelt die Triebe ändern, wird es möglich sein, eine neue Welt aufzubauen.<sup>850</sup>

Am systematischsten in den letzten Jahren hat sich Josef Früchtl in seinem 2021 erschienenen Buch *Demokratie der Gefühle* dem transformativen Aspekt der Ästhetik angenommen und gezeigt, welche Rolle die Ästhetik in einer Demokratie spielen kann. Zunächst geht es ihm bei seinem Versuch darum, die Bedeutung von Gefühlen für eine Gesellschaft herauszustellen. Aufgabe der Ästhetik wiederum kann es sein, diesen Gefühlen zum Ausdruck zu verhelfen, sie zu kanalisieren und ihnen Aufmerksamkeit zu

---

<sup>846</sup> Marcuse, H., 1973 [1972]. *Konterrevolution und Revolte* [engl. Counterrevolution and Revolt; übersetzt von Alfred Schmidt]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 76.

<sup>847</sup> Marcuse, H., 1969. *Versuch über die Befreiung*, S. 55.

<sup>848</sup> Vgl. Marcuse, H., 1973 [1972]. *Konterrevolution und Revolte*, S. 87.

<sup>849</sup> Marcuse, H., 1973 [1972]. *Konterrevolution und Revolte*, S. 96.

<sup>850</sup> Vgl. Marcuse, H., 1973 [1972]. *Konterrevolution und Revolte*, S. 89.

verschaffen. Früchtl spricht von der „mediatisierenden Rolle“ der Ästhetik.<sup>851</sup> Er unterscheidet zentral vier ästhetische Wege, Gefühle zu kanalisieren: die Präsentation als Form der Darstellung; die Moderation zur Milderung und Mäßigung; die Kompensation als eine Art harmonisierender Ausgleich und die Transformation als sinnvolle Umwandlung. Das Ästhetische beschreibt *Früchtl* als eine intervenierende „kulturell formative Kraft“ im politischen Diskurs.<sup>852</sup> Dort, wo Wut sich zum Äußersten steigert, verleihe das Ästhetische den stummen Massen eine Sprache, es transformiere das bloße Gefühl in ein Vokabular, das für den konstruktiven Streit in einer Demokratie tauglich sei.<sup>853</sup> Folgt man Castoriadis, dann spielt das Imaginäre hier eine tragende Rolle. Zorn und Wut gehen aus einer moralisch-psychologischen Verletzung hervor.<sup>854</sup> Die gefährlichsten Dynamiken im gesellschaftlichen Umfeld werden oft durch Scham und Wut bestimmt und dienen oft dem Versuch, die verletzte „Würde“ wiederherzustellen.<sup>855</sup> Krause spricht im Kontext des Selbstwerterhalts von einer „narzisstischen Wut.“<sup>856</sup> Aus psychoanalytischer Sicht kann Scham durch das Imaginäre verhindert werden, indem die eigene Person idealisiert wird.

„In der defensiven Selbstsicht dieses Typus von narzisstisch Gedeemütigten ist das utopische Projekt der Idealität in seiner eigenen Person in Erfüllung gegangen.“<sup>857</sup>

Wird diese Funktion auf das Gesellschaftliche übertragen, wie es Castoriadis getan hat, ergibt sich folgender Gedanke: Die Wut einer gesellschaftlichen Gruppe kann ausgelöst werden durch Scham bzw. eine moralisch-psychologische Verletzung des Selbstbildes. Eine psychologisch zugespitzte Situation der Entfremdung, wenn man so möchte. Das gesellschaftliche Imaginäre wiederum erschafft, ähnlich wie auf individueller Ebene, die Utopie einer wiederhergestellten Idealität, die eine erlittene Verletzung kompensiert. Dafür bedarf es neuer Bedeutungen und Symbole, die als Träger dieser Utopie tauglich sind und zugleich als Ausdruck der erlittenen Verletzung dienen.<sup>858</sup> Die Wut wird so

---

<sup>851</sup> Vgl. Früchtl, J., 2021. *Demokratie der Gefühle*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 12.

<sup>852</sup> Früchtl, 2021, S. 13.

<sup>853</sup> Vgl. Früchtl, 2021, S. 145.

<sup>854</sup> Vgl. Früchtl, 2021, S. 19.

<sup>855</sup> Vgl. Früchtl, 2021, S. 9.

<sup>856</sup> Vgl. Krause, R., 2002. *Affekte und Gefühle aus psychoanalytischer Sicht*. Psychotherapie im Dialog. Zeitschrift für Psychoanalyse, Systemische Therapie und Verhaltenstherapie, S. 9.

<sup>857</sup> Krause, 2002, S. 9.

<sup>858</sup> Ein Beispiel für diese Form der Kunst ist etwa die Verhüllung der Säulen des Berliner Konzerthauses mit 14 000 Schwimmwesten durch den chinesischen Künstler Ai Weiwei, der damit auf die Situation der Geflüchteten in Europa aufmerksam machen wollte. Vgl. Spiegel, 2016. *Ai Weiwei schafft Rettungssäulen*

konstruktiv ästhetisch verwandelt und dient als Antrieb einer durch eine Gruppe getragenen Veränderung.<sup>859</sup> Dabei geht es oft um bewusste Grenzüberschreitungen, die polarisieren sollen. Ein Beispiel aus Russland ist die russische Punkrock-Band *Pussy Riot*, die immer wieder durch regierungskritische Aktionen in Erscheinung tritt und dafür sogar ins Gefängnis geht.<sup>860</sup> In Deutschland wäre das *Zentrum für Politische Schönheit* zu nennen, das insbesondere im Kampf gegen nationale Bewegungen Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. In der Selbstbeschreibung heißt es etwa:

„Das Zentrum für Politische Schönheit ist der radikale Flügel des Humanismus: eine Sturmtruppe zur Errichtung moralischer Schönheit, politischer Poesie und menschlicher Großgesinntheit. Wir verschmelzen die Macht der Phantasie mit der Macht der Geschichte. (...) [W]ir glauben, dass der Kampf um Menschenrechte radikaler geführt werden muss. Er wird nicht mit Hashtags, Lichterketten und Online-Petitionen, sondern mit Fiktion und Phantasie gewonnen.“<sup>861</sup>

Nicht zuletzt tritt hier erneut das Gefängnis als Foucaults Heterotopie in Erscheinung:<sup>862</sup> ein Raum innerhalb der Gesellschaft, von dem aus Kritik eine konkrete Form annehmen kann. Um nur ein weiteres Beispiel zu nennen: Der Schriftsteller Tschernyschewski schrieb seinen Roman „*Was tun?*“ im Gefängnis und beeinflusste damit mitunter Marx und Lenin.<sup>863</sup> Würde der Versuch unternommen werden, ein Verzeichnis von Kunstschaffenden zu erstellen, die für ihre Arbeit im Gefängnis saßen oder deren Arbeit erst von dort aus ihre Form annahm, könnte damit vermutlich ein Leben gefüllt werden. Die wenigen Beispiele hier sollen lediglich die transformative Kraft der Ästhetik aufzeigen, die wesentliche Bedürfnisse einer Gruppe oder eines Kollektivs in Werte, Symbole und Bedeutungen übersetzt. Wirksam wird diese Kraft häufig von den Randbezirken einer Gesellschaft heraus. Sie gewinnt gerade an Dynamik und Gestalt

---

für *Flüchtlinge*. Von Spiegel.de: <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/ai-weiwei-erinnert-in-berlin-mit-schwimmwesten-an-fluechtlinge-a-1077251.html>, abgerufen am 08.08.2022.

<sup>859</sup> Vgl. Früchtel, 2021, S. 19: „Der Zorn als Kraft des Handelns“.

<sup>860</sup> Vgl. Monopol, 2022. *Pussy Riot*. Von <https://www.monopol-magazin.de/dossiers/kuenstler/pussy-riot>, abgerufen am 08.08.2022.

<sup>861</sup> Vgl. Zentrum für Politische Schönheit, 2022. Von <https://politicalbeauty.de/ueber-das-ZPS.html>, abgerufen am 08.08.2022.

<sup>862</sup> Zu fragen wäre hier, welche Gefängnisse der Kapitalismus in Europa errichtet und ob nicht strukturelle Ausgrenzungsmechanismen eine ähnliche Funktion in modernen Gesellschaften übernehmen können. Vgl. dazu die Überlegungen von Iris Marion Young zur strukturellen Ungerechtigkeit: Young, 2011.

<sup>863</sup> Vgl. dazu das Nachwort von Wolf Düwel: Tschernyschewski, N. G., 1986 [1863]. *Was tun?* [russ. chto delat; übersetzt von Dr. M Hellmann und Hermann Gleistein]. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, S. 551 ff.



durch die Opposition, in die sie tritt. Ob im Rap der Pariser *Banlieues*, in der Studentenrevolte gegen die Sparmaßnahmen der Universität in Amsterdam oder in den Entwürfen politischer Bewegungen wie DIEM25 – neue Bedeutungen entstehen als Antwort auf unterschiedlichste Erfahrungen und konkrete Bedürfnisse. Die geschaffenen Bedeutungen können zur Sprache werden, wenn sie in den Empfindungen und den Bedürfnissen eines Kollektivs auf Widerhall stoßen.<sup>864</sup>

Der kurze Abriss zeigt einen Diskurs, der mit Baumgarten systematisch beginnt und bis heute andauert. Das Ästhetische kreist um die Wahrnehmung des Menschen. Es steht für eine sinnliche Welt, die sich im klassischen Dualismus vom rationalen, objektivierenden Denken abgrenzt. Es ist der Zugriff auf eine Welt, die sich gerade dem objektivierenden, abstrakten Denken entzieht, auf eine Lebenswelt der Sinne, der Gefühle und der Bedürfnisse der Menschen – ohne Frage, eine phänomenologische Annäherung an die Wirklichkeit. Die Welt, wie sie von allen zitierten Autoren beschrieben wird, zeigt sich im Spannungsverhältnis zwischen dem Sinnlichen und der rationalen Ordnung, wobei letztere das instituierte Geflecht der Gesellschaft wesentlich bestimmt. Zudem wurde eine Verschiebung gekennzeichnet, die bei Marcuse als Entfremdung auftaucht und gut in das Bild des hier entwickelten Entfremdungsbegriffs passt: die Dominanz einer von den Bedürfnissen losgelösten Struktur, die ein Herrschaftssystem ausbildet, das durch eine rationale Marktlogik bestimmt ist. Die Rückbesinnung auf das Sinnliche soll eine fundamentale Revolution begünstigen, die die ästhetischen Bedürfnisse – losgelöst vom Anspruch der bildenden Kunst, in einem ganz weiten Sinn verstanden – zum Ausgangspunkt einer neuen Ordnung machen, die Sinn und Form in einem harmonischen Ausgleich instituiert. Nichts weniger also als eine ästhetische Revolution. Wie nun passt Castoriadis mit seiner Theorie des gesellschaftlichen Imaginären in diese Denkrichtung?

---

<sup>864</sup> Vgl. Die Zeit, 2015. *Eine Uni wird geräumt*. Von [https://www.zeit.de/2015/17/uni-amsterdam-besetzung-sparmassnahmen?utm\\_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com](https://www.zeit.de/2015/17/uni-amsterdam-besetzung-sparmassnahmen?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com), abgerufen am 08.08.2022.

### 8.6.1 Das Ästhetische und das Imaginäre

Castoriadis entwirft eine Ontologie, die sich ausgehend von dem Unbestimmten bestimmt. Wie gezeigt wurde, baut er dabei wesentlich auf der Freud'schen Lehre vom Unbewussten auf. Jede Ordnung bezieht sich auf Imaginäre Bedeutungen. Diese wiederum werden geschöpft aus einem Magma – der unbestimmten Mannigfaltigkeit. Castoriadis kennzeichnet mit seiner Gesellschaftstheorie jede rationale Ordnung grundsätzlich als eine Art Momentaufnahme, d. h. als Zugriff des rationalen *legein* und *teukein* auf eine unbegrenzte Bedeutungsvielfalt. Das Imaginäre verbindet Bedeutungen mit Symbolen und setzt diese so in eine wahrnehmbare Wirklichkeit. Jede rationale Ordnung ist auf die Vorarbeit des Imaginären angewiesen. Zugleich liegt im Imaginären die Möglichkeit, grundsätzliche Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen oder diese zu erschaffen. Das gesellschaftliche Imaginäre schafft die Antworten auf die zentralen Fragen jeder Gesellschaft, Antworten auf die zentralen Bedürfnisse des Individuums nach Sinn und Orientierung. Ausgehend von dieser Schöpfung bildet sich die Identität einer Gemeinschaft. Das Imaginäre lässt sich klar den weiter oben als sinnlich bezeichneten Erkenntnisorganen zurechnen. Ob bei Baumgarten, Schiller oder bei Marcuse: Die Einbildungskraft, Phantasie oder die Fähigkeit zur Imagination erscheint als Zugriff auf eine Weltsicht, die sich dem rationalen Verstand entzieht. Castoriadis geht noch einen Schritt weiter. Der rationale Zugriff selbst wird letztlich als Institution der Identitäts- und Mengenlogik begriffen. Der Abgrund, über dem sich jede Organisation und damit jede Gesellschaft bildet, ist das brodelnde Leben, das sich dem Rationalen grundsätzlich entzieht und nur durch das Imaginäre erfasst werden kann. Die Ästhetik, als Wissenschaft sinnlicher Erkenntnis, wird bei Castoriadis zu einer Sensibilität, die sich dem Imaginären annähert und sich nicht mit dem Begriff der Wissenschaftlichkeit fassen lässt. Denn diese setzt immer eine rationale Methodik voraus, welche sich notwendig in den selbst gesetzten Grenzen bewegt. Das Ästhetische der Gesellschaft ist damit nichts anderes als die Imaginäre Dimension, auf Grundlage derer sich die rationale Ordnung bzw. die Institution als Form verkörpert, und zugleich das, womit das Imaginäre zur Bedeutung bzw. zum Ausdruck gelangt. Das ästhetische Bedürfnis, so verstanden, wird zu dem Bedürfnis des Individuums, sich in den Institutionen der Gesellschaft wiederzufinden, diese als eigene Schöpfung zu erkennen, als adäquate Antwort auf die eigenen Bedürfnisse. Es ist ein Bedürfnis nach Ausgleich, Harmonie oder – wenn man so möchte – nach dem aristotelischen Maß.

Wenn Marcuse Ruhe und Muße als ästhetisches Bedürfnis bezeichnet, so würde das bedeuten, dass das Individuum danach strebt, das eigene Bedürfnis nach Ruhe und Muße in den gesellschaftlichen Institutionen verkörpert zu finden – sei es etwa in der funktionalen Umstrukturierung von Arbeit und damit grundsätzlich einer neuen Bedeutung von dem, was Arbeit gesellschaftlich bedeutet. Dazu passt nicht zuletzt die gesellschaftliche Debatte zu dem Thema *New Work*, die wesentlich von Frithjof Bergmann vorbereitet wurde und mittlerweile auf breiter gesellschaftlicher Basis diskutiert wird.<sup>865</sup>

Schiller spricht von dem ästhetischen Staat, der Lebens- und Formtrieb miteinander ausgleicht und so ein Reich der Freiheit, des Spiels einrichtet. Castoriadis' Überlegungen zur Autonomie lassen sich ähnlich der Schiller'schen Heautonomie fassen. So kann die Forderung nach Autonomie bei Castoriadis – selbst eine imaginäre Bedeutung – als genau dieses harmonische Verhältnis zwischen gesellschaftlichem Imaginären und der Institution der Gesellschaft verstanden werden. Es handelt sich um ein Verhältnis, in dem die gesellschaftlichen Triebe und Bedürfnisse in einer angemessenen Form ihre repräsentative Gestalt finden – eine Aufgabe, die nur durch die Ästhetik erfüllt werden kann. Castoriadis kommt in einem kleinen Text über das Regime Stalins darauf zu sprechen. Das bürokratische Russland unter Stalin produziere nichts anderes als Hässlichkeit, sagt Castoriadis darin.<sup>866</sup> Der russische Künstler dieser Ära, so die zentrale These, „glaubt nicht an seine Kunst“, man könne nicht an sie glauben, und daraus resultiere dessen „Belanglosigkeit.“<sup>867</sup> Dahinter steht die bestimmte Vorstellung dessen, was Kunst ist und was Schönheit ausmacht. Castoriadis versteht Kunst als radikale Infragestellung einer Ordnung; genau aus diesem Grund musste das russische Regime echte Kunst verbannen. Er spielt damit auf das systematische Verbot bestimmter Formen der Kunst an, ein Phänomen, das sich so auch bei der Betrachtung Nazideutschlands beobachten lässt.

---

<sup>865</sup> Vgl. Bergmann, F., 2017. *Neue Arbeit, Neue Kultur*. Freiamt: Arbor Verlag. Dazu auch die Seite des Bundesministeriums für Arbeit und Soziales zum Thema Digitalisierung in der Arbeitswelt: [https://www.denkfabrik-bmas.de/?etcc\\_med=SEA&etcc\\_par=Google&etcc\\_cmp=BMAS\\_Denkfabrik&etcc\\_grp=59828655013&etcc\\_bky=new%20work&etcc\\_mty=p&etcc\\_plc=&etcc\\_ctv=500733168936&etcc\\_bde=c&etcc\\_var=EAIaIQobChMI8SpyYC3-QIVn49oCR2hTwPGEAAAYASAAEgKiQfD\\_BwE](https://www.denkfabrik-bmas.de/?etcc_med=SEA&etcc_par=Google&etcc_cmp=BMAS_Denkfabrik&etcc_grp=59828655013&etcc_bky=new%20work&etcc_mty=p&etcc_plc=&etcc_ctv=500733168936&etcc_bde=c&etcc_var=EAIaIQobChMI8SpyYC3-QIVn49oCR2hTwPGEAAAYASAAEgKiQfD_BwE&gclid=EAIAIQobChMI8SpyYC3-QIVn49oCR2hTwPGEAAAYASAAEgKiQfD_BwE), abgerufen am 08.08.2022.

<sup>866</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2021 [1981]. *Hässlichkeit und der absolute Hass auf das Schöne* [La laideur et la haine affirmative du beau; übersetzt von Michael Halfbrodt]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Ausgewählte Schriften Band 9: Fenster zum Chaos* (S. 37-42). Bodenburg: Verlag Edition AV, S. 37.

<sup>867</sup> Castoriadis, C., 2021 [1981]. *Hässlichkeit und der absolute Hass auf das Schöne*, S. 38.

„Das Kunstwerk existiert nur insofern, als es das Funktionale und Alltägliche beseitigt, indem es eine Schattenseite [envers] enthüllt, die der üblichen Schauseite [endroit] jede Bedeutung nimmt, indem es einen Riss erzeugt, durch den wir einen Blick erhaschen auf den Abgrund, das Bodenlose, über dem wir ständig leben, während wir diese Tatsache ständig zu vergessen suchen.“<sup>868</sup>

Das Kunstwerk in diesem Sinne ist die radikale Infragestellung der instituierten Ordnung und zugleich ermöglicht es den freien Blick auf die Fraglichkeit dieser Ordnung, indem es eine andere Welt, eine andere Wahrnehmung zeigt. Jedes totalitäre Regime, das sich selbst als naturgegeben behauptet, muss solche Kunst notwendig ausschließen, da sie im radikalen Widerspruch zum Selbstverständnis des Regimes steht. Die Kunst geht dem Denken voraus.<sup>869</sup> Denn sie zeigt genau das, worauf alles Denken aufbaut, die unbegrenzte Vielfalt im Magma, dem Ort, an dem das Imaginäre wirkt – die Kunst öffnet das *Fenster zum Chaos*. Große Momente der Kunst zeichnen sich für Castoriadis durch ein bestimmtes Sinnempfinden aus:

„Es ist der Sinn des Sinnlosen und das Sinnlose des Sinns, das man dabei empfindet. In ihnen verdichtet sich die Kunst als Fenster zum Abgrund, zum Chaos und Formgebung dieses Abgrunds – das ist der Moment des Sinns, der Schöpfung eines Kosmos durch die Kunst.“<sup>870</sup>

Hier wiederholt sich letztlich genau das, wovon Castoriadis in seiner Gesellschaftstheorie spricht, lediglich in unmittelbarer Anwendung auf die Kunst. Vielmehr noch zeigt sich die Kunst als eine vergleichbare Infragestellung und Überschreitung der gegebenen Ordnung, so wie es der politische Entwurf vorsieht. Die politische Tat bleibt lediglich stärker an die Herausforderung der Realisierbarkeit gebunden. Dort, wo der Künstler einen Kosmos schafft, schafft das anonyme Kollektiv einen Gesellschaftsentwurf. Dort, wo es das Sinnempfinden braucht, um große Kunst zu erkennen, braucht es dies ebenfalls, um die Aufmerksamkeit auf alternative Gesellschaftsentwürfe zu lenken. Wenn die Hässlichkeit der Kunst durch den mangelnden Glauben des Künstlers an sein Werk erzeugt wird, so scheint die Schönheit den Glauben vorauszusetzen. Um ein schönes Kunstwerk zu schaffen, muss der Künstler autonom schöpfen, und zwar aus dem Magma

---

<sup>868</sup> Castoriadis, C., 2021 [1981]. *Hässlichkeit und der absolute Hass auf das Schöne*, S. 39.

<sup>869</sup> Vgl. Castoriadis, C., 2021 [1981]. *Hässlichkeit und der absolute Hass auf das Schöne*, S. 39.

<sup>870</sup> Vgl. den gleichnamigen Text: Castoriadis, C., 2021 [1992]. *Fenster zum Chaos* [Fenêtre sur le chaos; übersetzt von Michael Halfbrodt]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Ausgewählte Schriften Band 9: Fenster zum Chaos* (S. 103-129). Bodenburg: Verlag Edition AV.S. 116.

Imaginärer Bedeutungen heraus. Er muss also ein Werk zur Form führen, das sich als freier Ausdruck seiner selbst darstellt und so einen neuen Kosmos instituiert – ein geschlossenes Werk, eine Wirklichkeit, wie sie etwa ein Roman verkörpert.

Wird diese Annäherung akzeptiert, so lässt sich die Imaginäre Revolution einer Bedeutungswelt und damit der Gesellschaft als ästhetische Revolution begreifen und mit der Forderung nach dem verbinden, was Richard Rorty in Anlehnung an den Literaturkritiker Harold Bloom den „starken Dichter“ nennt.<sup>871</sup> Der Begriff ist bewusst sehr breit gehalten und umfasst das, was man klassisch unter einem Dichter versteht, etwa Dante oder Shakespeare, aber auch Philosophen wie Hegel und Heidegger. Starke Dichter sind Menschen, die ein neues Vokabular erschaffen und damit neue Bedeutungen innerhalb der Gesellschaft setzen – eine Wirklichkeit sehen lassen, die es so vorher nicht gab. Bei Castoriadis sind neue Bedeutungen der Anfang jeder Revolution. Politisch entstehen sie als gemeinsamer Entwurf, der von wenigen geschaffen wird. In diesem Entwurf finden sich die Bedürfnisse einer breiteren Gemeinschaft, sie finden Gehör und finden dort ihre sichtbare Gestalt. So macht der Entwurf etwas Lebendiges innerhalb der Gesellschaft sichtbar und verleiht ihm eine Form, die danach strebt, Einfluss zu gewinnen. Wo es in der Kunst meist der Einzelne ist, der so in seiner Arbeit den *Zeitgeist* trifft, ist es in der Politik die von einem anonymen Kollektiv geschaffene Imaginäre Bedeutung, die der Anfang einer fundamentalen Transformation werden kann – einer Umwälzung dessen, was gesellschaftlich sagbar und sichtbar ist, also eine ästhetische Revolution im skizzierten Sinne.

---

<sup>871</sup> Vgl. Rorty, 2021 [1989], S. 48.

## 8.7 Eine Revolution machen

Bisher wurde gezeigt, wie Europa mit Hilfe von Castoriadis verstanden werden kann. Ausgegangen wurde dabei von der Idee, Europa als Imaginäre Institution zu deuten. Im Verlauf der Betrachtung zeigte sich jedoch, dass dem Europäischen Projekt deutlich tiefer reichende Imaginäre Institutionen zugrunde liegen, die sich um einen Kern Imaginärer Bedeutungen sammeln. Europa findet sich lediglich an den Außengrenzen einer weitaus größeren Schöpfung wieder: denen des Kapitalismus. In Europa kommen die imaginären Elemente dieser Schöpfung zum Ausdruck. Europa selbst wird so zum Symbol, das unmittelbar auf den Kapitalismus als tragendes Element verweist, zur ästhetischen Dimension des Kapitalismus. Wie angedeutet, erreicht damit eine Entwicklung ihren vorläufigen Höhepunkt, die vor mehr als 200 Jahren ihren Anfang nahm, mit der Begründung der selbstregulierenden Marktwirtschaft. Mit Polanyi lässt sich nachvollziehen, wie diese Schöpfung sich nach und nach als unumstößliches Naturgesetz behauptete, als eine logische Entwicklung, wie Castoriadis meint, die jede Institution nehmen muss, um ihr eigenes Überleben zu sichern. Heute scheint kaum ein Europa denkbar, das nicht auf diesen kapitalistischen Grundprinzipien beruht – auf einer *axia* bestimmt durch Besitz und Wettbewerb. Oder wie Billeter das Prinzip versteht: „die Unterwerfung des gesamten gesellschaftlichen Lebens unter die grenzenlose Vermehrung des Kapitals“.<sup>872</sup>

Die Krisen der vergangenen Jahre und die spürbar abnehmende Zustimmung für das Europäische Projekt zeigen jedoch deutlich, dass Europas Bürger das Symbol der EU nicht als ihre Schöpfung – und damit nicht als Europa – anerkennen. Es erscheint vielen wie eine andere Welt, gelegen im fernen Brüssel, wo Eliten über die Zukunft der westlichen Gesellschaft bestimmen, beeinflusst von Mächten, die sich jeglicher Kontrolle und demokratischer Legitimität entziehen.<sup>873</sup> Europa in seiner jetzigen Gestalt wird den Bedürfnissen seiner Bürger nicht gerecht. Nach dieser ernüchternden Diagnose stellt sich nun die Frage, wie diese Entfremdung überwunden werden kann. Für Castoriadis gibt es nur einen Weg: die Revolution – ein radikaler Wandel, der die bestehenden kapitalistischen Institutionen zerstört und an deren Stelle zunächst die Autonomie als

---

<sup>872</sup> Vgl. Billeter, 2019, S. 27.

<sup>873</sup> Vgl. Cowles, M. G., 2001. *The Transatlantic Business Dialogue and Domestic Business-Government Relations*. In M. G. Hrg: Cowles, J. Caporaso, & R. Thomas, *Transforming Europe* (S. 159-180). Ithaca and London: Cornell University Press. Cowles zeigt deutlich die Europäisierung von „business-government relations“ (S. 159) und damit, wie sich die Möglichkeit nationaler und demokratisch legitimierter Einflussnahme auf Wirtschaftsunternehmen verschiebt. Globale Konzerne und Wirtschaftsverbände verhandeln Interessen vielfach direkt auf europäischer Ebene und entziehen sich damit dem nationalen Einfluss.

neuen Kern – an den Anfang – setzt. Doch wie kommen neue Imaginäre Institutionen in die Welt, und was benötigt es, um Institutionen der skizzierten Tragweite überwinden bzw. überkommene Herrschaftssysteme stürzen zu können? Castoriadis erklärt, wie radikal neue Bedeutungen entstehen, doch zeigt er nicht explizit, wie sich diese Bedeutungen durchsetzen. Im letzten Kapitel soll der Versuch unternommen werden, das Implizite explizit zu machen.

## 9. Massenfantasien – Neues schaffen

„Um den revolutionären Entwurf zum Erfolg zu führen, müssen neue Motivationen und neue Einstellungen auf Massenbasis entstehen, denn allein die Massen können eine neue Gesellschaft verwirklichen.“<sup>874</sup>

Dieses Zitat von Castoriadis soll als Ausgangspunkt des dritten Abschnitts dieser Arbeit dienen. Es steht im ersten Teil seines Hauptwerks *Gesellschaft als Imaginäre Institution*, im Abschnitt über die subjektiven Wurzeln des revolutionären Entwurfs. Unmittelbar darauf folgt eine interessante Stelle, in der Castoriadis „das Begehren und die Motive eines Revolutionärs“<sup>875</sup> beschreibt, die als Grundlage eines revolutionären Entwurfs dienen können. Das Interessante daran: Er selbst ist dieser Revolutionär, dessen Wunsch und Bedürfnis er an dieser Stelle formuliert. Eher untypisch für ein theoretisches Werk formuliert er diesen Wunsch explizit und kennzeichnet ihn als solchen, mit dem Hinweis, dass die Ausführung möglicherweise einigen Lesern dabei helfen könne, sich selbst oder einen unspezifisch Anderen besser zu verstehen.<sup>876</sup> Ein Vorgehen, das vage an die Methode Freuds in der Traumdeutung erinnert, in der dieser seine Theorie ausgehend von eigenen Traumprotokollen entwickelt und letztlich den Traum als Wunscherfüllung demaskiert. Dieses Werk kannte Castoriadis gut. Zunächst beginnt Castoriadis mit dem Wunsch, in einer anderen Gesellschaft leben zu wollen. Darin kommt seine eigene Entfremdung zum Ausdruck. Er beklagt, dass ihm und anderen viele Dinge der Gesellschaft unzugänglich sind.

„Ich wünsche und ich verlange, daß vor allem meine Arbeit einen Sinn hat, daß ich gutheißen kann, wozu sie dient und unter welchen Bedingungen sie geleistet wird; daß es mir möglich ist, darin aufzugehen und meine Fähigkeiten darin einzusetzen, so daß ich in ihr reicher werden und mich entwickeln kann.“<sup>877</sup>

Castoriadis bleibt jedoch nicht bei der Artikulation eines bestimmten Ressentiments oder einer melancholischen Feststellung stehen. Unmittelbar nach der Beschreibung seines Leides – des Leides, das bei Marx zum zentralen Symptom der Entfremdung wurde – und dem der Anderen, seiner *Arbeitskameraden* [„camarades de travail“], versichert Castoriadis sich seiner eigenen Verantwortlichkeit und benennt die Möglichkeit, die

---

<sup>874</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 156.

<sup>875</sup> Ebd.

<sup>876</sup> Ebd.

<sup>877</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 157.



Verhältnisse aktiv umzugestalten. Um Sinn in der Arbeit zu erreichen, bedarf es einer anderen Organisation in der Gesellschaft, einer in der Castoriadis – gemeinsam mit seinen revolutionären Kameraden – selbst bestimmt, was er wie tut.<sup>878</sup> Das bedeutet nichts anderes als die Überwindung der Entfremdung durch Autonomie, wie unmittelbar klar wird. Der zweite wesentliche Punkt betrifft die politische Autonomie:

„Ich möchte an allen gesellschaftlichen Entscheidungen unmittelbar teilnehmen können, soweit sie meine Existenz und den allgemeinen Lauf der Welt, in der ich lebe, betreffen.“<sup>879</sup>

Diese Forderung würde unbezweifelbar ernste Konsequenzen für die derzeitige Verfasstheit der EU nach sich ziehen. Bürgerdialoge und Onlineplattformen sind längst nicht genug, um die Forderung nach *unmittelbarer* – und der Begriff ist hier wörtlich zu nehmen – Partizipation zu erfüllen. Neben den spärlichen Versuchen, die öffentliche Meinung einzuholen, fällt deshalb auch immer schnell der Verweis darauf, zu wählen und auf diesem Weg mitzubestimmen und zu gestalten.<sup>880</sup> Dass dies jedoch keinesfalls die radikal demokratische Forderung von Castoriadis erfüllen kann – Verantwortung kann nicht repräsentiert werden –, wurde bereits argumentiert. Dazu auch sehr deutlich Hannah Arendt:

„Der Bürger ist repräsentiert, doch repräsentiert und delegiert können nur Interessen und die Sorge um die allgemeine Wohlfahrt der Wählerschaft werden, keinesfalls aber ihre Fähigkeit zu handeln oder auch nur ihre Meinungen.“<sup>881</sup>

Dafür braucht es einen öffentlichen Raum, in dem öffentliche Angelegenheiten verhandelt werden. Als dritte Forderung knüpft daran die Selbstbestimmung über das eigene Leben und den Tod an, was nichts anderes heißt, als dass Castoriadis sich auch gegen einen entfremdeten Krieg wendet, also gegen die Instrumentalisierung für kriegerische Zwecke durch als fremd erlebte Institutionen. Im Anschluss an die Aufzählung verkehrt sich zunächst die Perspektive. Castoriadis spricht nun von „*Wir*“ und fügt erklärend „*Ich und die anderen*“ hinzu.<sup>882</sup> Sein persönlicher Entwurf zeigt sich nun als politischer Entwurf – eine Forderung also, die den Wunsch vieler *repräsentiert*.

---

<sup>878</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 157.

<sup>879</sup> Ebd.

<sup>880</sup> Vgl. Europäische Union, 2022. *Mitmachen, mitreden und wählen*; Von [https://european-union.europa.eu/live-work-study/participate-interact-vote\\_de](https://european-union.europa.eu/live-work-study/participate-interact-vote_de), abgerufen am 18.09.2022. Auf den enormen Einfluss von Verbänden und Lobby-Büros wurde bereits weiter oben hingewiesen.

<sup>881</sup> Arendt, H., 2016 [1963]. *Über die Revolution*, S. 346.

<sup>882</sup> Ebd.

Es folgt die Bewertung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation als *lächerlich* [„dérisoire“] und damit die verstärkende Emotionalisierung der Botschaft. Castoriadis macht deutlich, dass dieser Entwurf sich nur mit und durch den Anderen realisieren lässt.

„Ich möchte, daß der andere frei ist, denn meine Freiheit beginnt dort, wo die Freiheit des anderen beginnt, und allein könnte ich höchstens ‚anständig, aber unglücklich‘ sein.“<sup>883</sup>

Hier greift Castoriadis also den dritten Aspekt der Autonomie auf, die notwendige Anerkennung des Anderen in der Realisierung der eigenen Autonomie und damit verbunden immer auch die Selbstbeschränkung als Teil des Autonomieentwurfs. Die Erfüllung dieser Wünsche sucht Castoriadis durch die

„Beteiligung an einer Gruppe von Revolutionären, die die verdinglichten und entfremdeten Verhältnisse der gegenwärtigen Gesellschaft zu überwinden versucht“.<sup>884</sup>

Hier liegt Sinn und Zweck seiner Arbeit, die – unmissverständlich – eine philosophische Geistesarbeit ist, die auf eine praktische Realisierung drängt. In diesem kurzen Abschnitt tauchen die drei Dimensionen der Autonomie gesammelt auf: die selbstbestimmte Arbeit, die politische Selbstgesetzgebung und die Anerkennung des Anderen als Grundlage der eigenen Autonomie. Sie erscheinen allerdings in ungewohnter Gestalt; zunächst als persönlicher Wunsch von Castoriadis, der an verschiedenen Stellen ein unspezifisches „Wir“ heraufbeschwört und so die politische Forderung einer undefinierten Gruppe aufgreift oder, wie Freud sagen würde, latent enthält. Die normative Ausrichtung des Autonomieentwurfs tritt hier in ihrem vollen Umfang zu Tage und zeigt sich als persönlicher Wunsch eines Einzelnen, der anschlussfähig sein muss an die Wünsche der Anderen, um an Einfluss zu gewinnen. Der Wunsch als gesellschaftliche Utopie muss von einem Kollektiv geteilt werden können, um Macht zu gewinnen. Eine Macht allerdings, die den Anderen nicht verdinglicht und eine neue Hierarchie etabliert, sondern eine Macht, die den Anderen als autonomes Wesen miteinbezieht bzw. immer schon enthält.<sup>885</sup> Was genau passiert hier? Castoriadis imaginiert eine Gesellschaft, die auf seinen persönlichen Bedürfnissen und Wünschen beruht und stellt diesen Entwurf zur Disposition. Nur wenn eine *Masse* – wie Castoriadis in dem am Anfang zitierten

---

<sup>883</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 158

<sup>884</sup> Ebd.

<sup>885</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 160.

Abschnitt sagt – diese Wünsche und Bedürfnisse teilt, ist es möglich, einen alternativen Entwurf der Gesellschaft zu realisieren. Die Masse muss in den imaginierten Bildern dieser Alternative Antworten auf ihre Begierden und Sehnsüchte finden können. Ausgestattet mit ausreichend Macht wird sie dann zum tragenden Element jeder radikalen gesellschaftlichen Veränderung. Mit Masse – das soll hier begründet werden – meint Castoriadis aber keineswegs das, was gemeinhin unter dem Begriff verstanden wird. Insbesondere geprägt durch José Ortega y Gasset und sein erstmals 1930 erschienenes Buch *Der Aufstand der Massen* wird der Begriff üblicherweise im Gegensatz zu einer bestimmten Elite verstanden.<sup>886</sup> Die Masse ist für Ortega y Gasset der Durchschnittsmensch, das „sozial Ungeprägte“, während die Elite aus einer Gruppe von Individuen besteht, die sich lediglich zusammengeschlossen haben, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen – eine Gruppe, die „normalerweise Übereinstimmung der Wünsche, Ideen, Lebensformen bei den Individuen voraussetzt, die zu ihr gehören“.<sup>887</sup> Die Einteilung in Masse und Elite ist demnach die Einteilung in zwei Typen Mensch; zum einen der Typ des Ambitionslosen, der sein möchte, wie alle anderen, zum anderen der Typ des ehrgeizigen Individualisten, der mehr sein möchte, der einen Unterschied machen möchte. Es mag kaum überraschen, dass diese Unterscheidung nicht zuletzt den Liberalismus Hayeks inspiriert hat.<sup>888</sup> Ortega y Gasset bewegt sich vollends innerhalb einer liberalen Argumentation, die in der Individualisierung des Menschen den einzigen Weg zum Fortschritt sieht.

„Der Massenmensch ist der Mensch, der ohne Ziel lebt und im Winde treibt. Darum baut er nichts auf, obgleich seine Möglichkeiten und Kräfte ungeheuer sind. Und dieser Typus Mensch entscheidet in unserer Zeit.“<sup>889</sup>

Die Masse wird als Gefahr beschrieben, und das, da sie für Ortega y Gasset den anspruchslosen Einheitsgeist repräsentiert und in der Demokratie droht, zum meinungsbestimmenden Medium zu werden. Die gleiche Argumentation findet sich bei Hayek:

„Der Liberalismus (...) sieht die Hauptaufgabe in der Beschränkung der Zwangsgewalt jeder Regierung, sei sie demokratisch oder nicht; der

---

<sup>886</sup> Vgl. Ortega y Gasset, J., 2012 [1929]. *Der Aufstand der Massen* [span. La rebelión de las masas; übersetzt von Helene Weyl]. München: Deutsche Verlags-Anstalt (DVA), S. 10.

<sup>887</sup> Ortega y Gasset, 2012 [1929], S. 8.

<sup>888</sup> Vgl. Hayek, 2005. *Die Verfassung der Freiheit*, S. 133, 189.

<sup>889</sup> Ortega y Gasset, 2012 [1929], S. 48.

dogmatische Demokrat dagegen kennt nur eine Beschränkung der Staatsgewalt, und das ist die Meinung der jeweiligen Majorität.“<sup>890</sup>

Das Kollektiv wird einzig als Mittel geduldet, das in erster Linie dem individuellen Zweck zu dienen hat und in allen anderen Fällen verurteilt. Der Massenbegriff bei Ortega y Gasset knüpft damit an eine Gegenüberstellung zwischen Individualismus und Kollektivismus an, die, wie Biebricher argumentiert, ohne Zweifel für die intellektuelle Grundbestimmung des Neoliberalismus in den dreißiger Jahren grundlegend war.<sup>891</sup>

Castoriadis geht einen anderen Weg und bietet die Möglichkeit einer Neubestimmung der Masse. Die Gesellschaft wird so in ihrem kollektiven Ursprung greifbar und gerade die von Ortega y Gasset beschriebene Elite zeigt sich als wesentlich abhängig von den Dynamiken der Masse, zumindest wenn sie originell sein will. Castoriadis' Theorie handelt von dem „anonymen Kollektiv“ [collectif anonyme], das die Gesellschaft bzw. das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist.<sup>892</sup> „Kurz, es ist die Spannungsvolle Einheit von instituierender und instituierter Gesellschaft, geschehener und geschehender Geschichte.“<sup>893</sup>

In dem anonymen Kollektiv verbindet sich das, was ist und der utopische Entwurf dessen, was sein könnte. Das, was Castoriadis mit Masse bezeichnet, ist der Ursprung des *Magma*, ist die Verkörperung des Lebendigen, das in eine instituierte Gesellschaft einbricht und Geschichte schafft. Die Revolution, so verstanden, ist Sache der Masse.

Im Folgenden soll der Begriff der Masse deshalb als streithafter Gegenpol zu dem der instituierten Ordnung entwickelt werden und eben nicht – zumindest nicht direkt – im Gegensatz zur Elite, die lediglich eine bestehende Ordnung repräsentiert. Es geht entsprechend nicht um die „träge Masse“, wie Ortega y Gasset sagt, sondern vielmehr um die entfesselte Masse.<sup>894</sup> Es soll gezeigt werden, welche zentrale Funktion Imaginäre Bedeutungen bei der Ausbildung von Gemeinschaften haben und zugleich soll die Masse als zentraler gesellschaftlicher Akteur gekennzeichnet werden. Zudem wird argumentiert, dass ein Verständnis der Masse grundlegend für das Verständnis von Castoriadis' Gesellschaftstheorie ist und Geschichte als Abfolge von Revolutionen unmittelbar auf die Existenz von revolutionären Massen angewiesen ist.

---

<sup>890</sup> Hayek, 2005. *Die Verfassung der Freiheit*, S. 132.

<sup>891</sup> Biebricher, 2021, S. 32.

<sup>892</sup> Vgl. Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 184.

<sup>893</sup> Castoriadis, C., 1990 [1975]. *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 185.

<sup>894</sup> Vgl. Ortega y Gasset, 2012 [1929], S. 66.

## 9.1 Mengen und Massen

Ausgangspunkt des zu entwickelnden Massenbegriffs ist die kritische Auseinandersetzung mit dem Essay „Rechtsstaat und Kalifat“ [*Foules et idéologies religieuses*] des französischen Philosophen Jean-Claude Milner. Der Essay erschien als Reaktion auf den Anschlag auf die Redaktion der Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* im Januar 2015. Der Anschlag, so Milner, habe die Europäer aus einem scheinbaren Frieden gerissen und unmittelbar in ihrer Mitte getroffen. Der Glaube, dass religiöse Ideen sich von selbst schwächen würden, sobald die Gesellschaft wirtschaftlichen Erfolg, sozialen Konsens und politischen Frieden postuliere, sei durch diesen Anschlag fundamental ins Wanken geraten.<sup>895</sup> Den religiösen Terror führt Milner auf das Phänomen der Massenbildungen zurück – genauer auf die Versammlung der Gläubigen als Masse. Der muslimische Krieger handele im Akt des Terrors nicht als Individuum, denn er habe seine Individualität längst zugunsten einer Masse aufgegeben. Im Akt des religiösen Terrors handele er als Masse. Dies ist die zentrale These des Essays.<sup>896</sup> Für ein Verständnis des Phänomens religiös motivierter Gewalt nutzt Milner ein Erklärungsmodell, das sich mit den Eigenschaften von Massen beschäftigt. Ungewöhnlich für das allgemeine Begriffsverständnis ist daran, dass Milner die Möglichkeit benennt, dass ein Einzelner in der Lage ist, als Masse zu handeln.

„Terrorakte werden gemeinhin zwar von Individuen begangen, aber selbst wenn der einzelne Terrorist allein und auf eigene Verantwortung handelt, so hat er seine Individualität je schon in der Menge der Gläubigen aufgelöst.“<sup>897</sup>

In der Übersetzung des französischen Essays heißt es die *Menge der Gläubigen*. Milner nutzt im französischen Original den Begriff „*foule*“ für „Menge“ und bezieht sich in seiner Unterscheidung unmittelbar auf Gustave Le Bon, der in seinem Werk *Psychologie der Massen* [*Psychologie des foules*] diesen Begriff entscheidend prägte. Freud spricht in seinem Werk *Massenpsychologie und Ich-Analyse* im Anschluss an Le Bon ebenfalls von diesem Phänomen und übersetzt „*foule*“ mit „Masse“ – ein Umstand, der vermutlich der Übersetzung der *Psychologie der Massen* durch Rudolf Eisler von 1911 geschuldet ist und

---

<sup>895</sup> Vgl. Milner, J.-C., 2015. *Rechtsstaat und Kalifat*. Lettre International (LI 111), S. 19, 20.

<sup>896</sup> Milner, 2015, S. 22, 23.

<sup>897</sup> Milner, 2015, S. 22.

hier nicht diskutiert werden soll.<sup>898</sup> Massen und Mengen unterscheiden sich für Milner radikal voneinander:

„Es gibt keinen größeren und tieferen Unterschied als den zwischen Mengen [*foule*] und Massen [*masse*], zwischen Bewegung der Menge [*foule*] und Bewegung der Masse [*masse*]. Die Menge [*foule*] verneint die Politik und zielt auf das Unbegrenzte und das Maßlose; die Masse [*masse*] bejaht die Politik und nimmt Grenzen und Beschränkungen an.“<sup>899</sup>

Unter Politik versteht Milner den Staat, der für Ordnung sorgt und mit Hilfe des Gewaltmonopols diese Ordnung aufrechterhält. Das Axiom einer solchen Politik formuliert Milner wie folgt:

„Es gibt keinen Platz für Mengen [*foules*] in der Politik. Allein der Staat hat das Recht, Mengen [*foules*] in Bewegung zu setzen, aber er verpflichtet sich, auf die Ausübung dieses Rechts zu verzichten.“<sup>900</sup>

Grund für den Verzicht sei die grenzenlose und unkontrollierbare Gewalt, die jede Masse potentiell in sich trage. Diese Ordnung fundiert Milner im *Westfälischen Friedensschluss* von 1648, der nach den Verheerungen des dreißigjährigen Krieges die Bildung insbesondere religiöser Massen endgültig verhindern sollte. Dieses Bemühen ließ sich allerdings bereits wesentlich früher – etwa in der Institution des Feudalismus als Ordnung, die unter anderem auch dem Raubrittertum einhalten gebieten sollte – beobachten.<sup>901</sup> Die Masse zeichnet sich dadurch aus, dass sie durch die Passivität und Einheitlichkeit ihrer Glieder handelt, während die Menge dagegen von ihren voneinander unterscheidbaren Mitgliedern Bewusstsein und eine bewusste Aktivität fordert.<sup>902</sup> Erstere findet ihr bindendes Element in einer zumindest temporär vorhandenen absoluten Homogenität, während letztere zu jedem Zeitpunkt die Individualität des Einzelnen beibehält und betont. Gerade darin liege das effektivste Instrument und die unbedingte Voraussetzung jeder stabilen Ordnung: die systematische Aufteilung und Einteilung in wohlunterschiedene Einzelteile und damit das, was Castoriadis das *legein* nennt. Milner stellt Menge und Masse einander als zu unterscheidende Phänomene gegenüber, die es

---

<sup>898</sup> Um Verwechslungen zu vermeiden, wird im Folgenden „*foule*“ konsequent als „Masse“ und „*masse*“ als „Menge“ übersetzt. Abgewichen wird davon ausschließlich in den direkten Zitaten aus der Übersetzung von Milners Essay. Dort wird das französische Original in Klammern ergänzt.

<sup>899</sup> Milner, 2015, S. 23.

<sup>900</sup> Milner, 2015, S. 22.

<sup>901</sup> Vgl. Duby, 1986 [1978].

<sup>902</sup> Vgl. Milner, 2015, S. 21.

erlauben, eine Gemeinschaft von Menschen unterschiedlich zu betrachten. Er reaktiviert damit eine Unterscheidung, die im Diskurs der Gegenwart aus dem Blick geraten zu sein scheint und ihren Ursprung bei Gustave Le Bon findet.

## 9.2 Der Massenbegriff bei Le Bon

Milner bezieht sich in seiner Begriffsbestimmung explizit auf Le Bon. Im Folgenden soll der Begriff der Masse und damit das Phänomen zunächst weiter konkretisiert werden. Gustave Le Bon nennt das, was Milner unter dem Begriff der Masse aufgreift, eine *psychologische Masse*.<sup>903</sup> Er bezeichnet damit ein Phänomen, das nur unter bestimmten Umständen auftritt und sich darin ausdrückt, dass eine Versammlung von Menschen einen eigenen Charakter – Le Bon spricht von „Eigentümlichkeiten“ – entwickelt.<sup>904</sup>

„Die bewusste Persönlichkeit schwindet, die Gefühle und Gedanken aller einzelnen sind nach derselben Richtung orientiert. Es bildet sich eine Gemeinschaftsseele, die wohl veränderlich, aber von ganz bestimmter Art ist. (...) [Die psychologische Masse] (...) bildet ein einziges Wesen und unterliegt dem Gesetz der seelischen Einheit der Massen [loi de l'unité mentale des foules].“<sup>905</sup>

Gleich zu Beginn seines Werks betont Le Bon einen Aspekt, den Milner entscheidend aufgreift. Nicht immer ist für die Entstehung einer Masse die Anwesenheit vieler Menschen an einem Ort erforderlich.

„Tausende von getrennten einzelnen können im gegebenen Augenblick unter dem Einfluss gewisser heftiger Gemütsbewegungen, etwa eines großen nationalen Ereignisses, die Kennzeichen einer psychologischen Masse annehmen.“<sup>906</sup>

In der Masse wird das individuelle Wesen „vergemeinschaftlicht“<sup>907</sup> Die Einzelnen gleichen sich einander an, was Auswirkungen auf die Urteils- und Handlungsfähigkeit des Einzelnen hat – ein Grund, warum für Le Bon Massen keine Handlungen ausführen können, die besondere Intelligenz erfordern. Im Zentrum des Massenbegriffs bei Le Bon stehen die Emotionalität und damit verbunden bestimmte Eigenschaften wie Triebhaftigkeit, Reizbarkeit und ein Überschwang der Gefühle.<sup>908</sup> Einschneidende Erlebnisse etwa und das dadurch hervorgerufene Gefühl können Menschen miteinander tiefgreifend verbinden und zugleich die Gefühle des Einzelnen verstärken. Externe Reize

---

<sup>903</sup> Vgl. Le Bon, G., 2014 [1895]. *Psychologie der Massen* [Psychologie de foules; übersetzt von Rudolf Eisler]. Hamburg: Nikol, S. 30.

<sup>904</sup> Ebd.

<sup>905</sup> Le Bon, 2014 [1895], S. 29.

<sup>906</sup> Le Bon, 2014 [1895], S. 30. Vgl. dazu auch S. 119.

<sup>907</sup> Le Bon, 2014 [1895], S. 34.

<sup>908</sup> Vgl. Le Bon, 2014 [1895], S. 40.



verstärken den inneren Zusammenhalt der Masse. Aufgehoben in der Gemeinschaftsseele fühlt, denkt und handelt der Einzelne dann, wie er es allein vielleicht nie tun würde. So schafft die Masse durch ihre Eigentümlichkeiten etwas Neues, das nur durch ihr Bestehen hervorgebracht wird. Sie ist mehr als die Verschmelzung einzelner Individuen und damit Schöpfung, die schöpferisch tätig wird.<sup>909</sup>

Le Bon nennt drei Ursachen einer Masse: Allein durch die bloße Menge gewinnt der Einzelne ein Gefühl der Überlegenheit und Macht, „welches ihm gestattet, Trieben zu frönen, die er für sich allein notwendig gezügelt hätte“.<sup>910</sup> In der Namenlosigkeit der Masse schwindet das Verantwortungsgefühl, das den Einzelnen sonst zurückhält. Die zweite Ursache ist die „geistige Übertragung“ [*contagion mentale*]. Es handelt sich dabei um eine Erscheinung „hypnotischer Art“:

„In der Masse ist jedes Gefühl, jede Handlung übertragbar, und zwar in so hohem Grade, dass der einzelne sehr leicht seine persönlichen Wünsche den Gesamtwünschen opfert.“<sup>911</sup>

Die dritte Ursache ist die Beeinflussbarkeit [*suggestibilité*], die durch die Vereinigung zur Masse in dem Einzelnen hervorgerufen wird. Le Bon betrachtet die vereinigte Masse als einen Organismus, der geschlossen handelt und fühlt. Dabei werden die Gefühle und Gedanken des Einzelnen nahezu vollständig nivelliert – sie gehen in der Masse unter. Der Einzelne ist „hypnotisiert“ oder wie „verzaubert“ durch die Masse.<sup>912</sup> Es schwindet die bewusste Persönlichkeit und ein unbewusstes Wesen übernimmt die Herrschaft. Die Gedanken und Gefühle werden auf eine bestimmte Richtung ausgerichtet und es entsteht die Neigung, die übernommenen Ideen unmittelbar zu verwirklichen. „Als einzelner war er vielleicht ein gebildetes Individuum, in der Masse ist er ein Triebwesen, also ein Barbar.“<sup>913</sup>

Wenngleich diese Beschreibung negative Züge trägt, stellt Le Bon klar, dass eine Masse auch durchaus Positives bewirken kann – „Heldentum und blutigste Grausamkeit“ liegen dicht beieinander.<sup>914</sup> Massen seien sogar zu einem hohen Maß an Sittlichkeit fähig, das sich etwa in Ergebenheit, Entsagung oder einem gesteigerten Rechtsgefühl äußert.<sup>915</sup> Der Fokus liegt jedoch nicht auf einer intellektuellen Leistung – denn dazu ist die Masse im

---

<sup>909</sup> Vgl. Le Bon, 2014 [1895], S. 32-35.

<sup>910</sup> Le Bon, 2014 [1895], S. 35.

<sup>911</sup> Le Bon, 2014 [1895], S. 36.

<sup>912</sup> Ebd.

<sup>913</sup> Le Bon, 2014 [1895], S. 37, 38.

<sup>914</sup> Vgl. Le Bon, 2014 [1895], S. 41.

<sup>915</sup> Le Bon, 2014 [1895], S. 59.

Verbund nicht in der Lage –, sondern auf dem Gefühl. Wozu die Masse sich wendet, hängt gänzlich von dem Einfluss ab, unter dem die Masse steht. Sie ist bestimmt durch den verbindenden Impuls, der an sie herangetragen wird, sie ist „Spielball aller äußeren Reize (...), Sklavin der empfangenen Anregungen“.<sup>916</sup> Dabei kommt es klar auf die gesteigerte Intensität der Anreize an, sei es das Vergrößern von tugendhaften und vorbildlichen Helden oder das Schreien, Beteuern, Wiederholen von starken Ausdrücken, Botschaften und Ideen. Beweise braucht die Masse keine, es geht einzig um die Anregung durch Emotionen.<sup>917</sup>

Le Bon unterscheidet dezidiert verschiedene Typen von Massen; auf diese Unterscheidung wird an dieser Stelle nicht näher eingegangen.<sup>918</sup> Interessant sind dennoch bestimmte Massen, die Le Bon herausstellt und die hier exemplarisch angeführt werden, um die kritische Grundhaltung Le Bons zu verdeutlichen. Dieser beschreibt etwa die Gesamtheit der Wähler als „ungleichartige, namenlose Wählermasse“ und spricht dieser dadurch jegliche Fähigkeit ab, intelligente Entscheidungen zu treffen.<sup>919</sup>

„Besonders hervorragend ist die geringe Urteilsfähigkeit, dann der Mangel an kritischem Denken, die Erregbarkeit, Leichtgläubigkeit und Einfalt der Massen.“<sup>920</sup>

Le Bon schreibt dies 1895 und bringt damit eine deutliche Kritik an der aufkommenden Demokratie, dem „Zeitalter der Massen“, zum Ausgang des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck.<sup>921</sup> Eine weitere Masse, die Le Bon für seine Kritik anführt, sind die parlamentarischen Massen. Die Einrichtung der Parlamente beruhe auf der Fehlannahme, dass viele Menschen zusammen fähiger sind, kluge und unabhängige Entscheidungen zu treffen. Auch hier benennt Le Bon die Grundmerkmale der Masse: „Einseitigkeit der Ideen, Erregbarkeit, Beeinflussbarkeit, Überschwänglichkeit der Gefühle, überwiegender Einfluss der Führer“.<sup>922</sup>

Le Bon überträgt damit die psychologische Bestimmung des Massenphänomens auf eine gesellschaftliche Ebene. Er gliedert sich damit in einen demokratiefeindlichen Diskurs ein, der sich für die Vorteile einer Elitenherrschaft ausspricht, die einzig in der Lage scheint, rationale politische Entscheidungen zu treffen. Er wird damit zu einem der

---

<sup>916</sup> Le Bon, 2014 [1895], S. 41.

<sup>917</sup> Vgl. Le Bon, 2014 [1895], S. 54.

<sup>918</sup> Vgl. Le Bon, 2014 [1895], S. 146 ff.

<sup>919</sup> Vgl. Le Bon, 2014 [1895], S. 161.

<sup>920</sup> Ebd.

<sup>921</sup> Vgl. Le Bon, 2014 [1895], S. 22.

<sup>922</sup> Le Bon, 2014 [1895], S. 172.

prominentesten Vertreter von dem, was Hirschman das „Sinnverkehrungsmodell“ nennt.<sup>923</sup> Hirschman beschreibt hiermit die Argumentationslinie der sogenannten Reaktion. Zunächst werden Strömungen in der Gesellschaft scheinbar billigend hingenommen, um sie dann im nächsten Zug als konzeptionell mangelhaft zu entlarven. Typischerweise wird der Reaktionär warnen, „die Entscheidung werde über eine Kette unbeabsichtigter Folgen zum genauen Gegenteil dessen führen, was erklärtermaßen beabsichtigt sei“.<sup>924</sup>

Im Falle von Le Bon heißt das: Die Konsequenz der Einführung des allgemeinen Wahlrechts wird nicht zur Demokratisierung der Gesellschaft – d. h. zu einer auf Vernunft basierenden, rationalen und gerechten Ordnung – führen, sondern im Gegenteil zur Herrschaft einer leicht beeinflussbaren, stumpfen und emotionsgeladenen Masse.

Wenngleich Le Bon Chancen für die Massen einräumt, auch Positives hervorzubringen, lokalisiert er die Gefahr klar in deren vermeintlicher Unfähigkeit, komplexe Entscheidungen zu treffen. Es sei nicht die Aufgabe des Volkes, Neues zu schaffen, vielmehr übersteige dies dessen Fähigkeit dazu. Le Bon schildert die Institutionen der Gesellschaft als Ausdruck eines über Generationen gewachsenen Volkscharakters, der sich der Einflussphäre des Volkes unmittelbar entzieht. Transformationen geschehen evolutionär, durch Notwendigkeit und Zeit und nicht durch Verfassungen und Erlasse. Die Idee, mit einer Revolution die Übel einer Gesellschaft abschaffen zu können, sei demnach ein Irrglaube.<sup>925</sup>

Zusammenfassend lässt sich die Masse bei Le Bon als ein Phänomen begreifen, das durch intensive äußere Impulse entsteht: Impulse, die aus verschiedenen Individuen eine Ansammlung Gleicher machen, jene auf einen Durchschnitt bringen, die die gleichen Bedürfnisse untereinander teilen, gegebenenfalls sogar neue Bedürfnisse schaffen und die Individuen innerhalb der Masse emotional wie auch gedanklich auf ein bestimmtes Ziel hin ausrichten. Dabei wird die Fähigkeit zu kritischer Reflexion nahezu völlig ausgeschaltet, was die Masse anfällig macht für Suggestion, d. h. Beeinflussung durch Führer oder neue Impulse. Die Masse handelt grundsätzlich im Rausch ihrer Gefühle, der eine absolute Übersteigerung durch ein kollektives Machttempfinden ist. Dadurch hat die Masse etwas Bedrohliches, letztlich Unkontrollierbares und Zerstörerisches an sich.

---

<sup>923</sup> Vgl. Hirschman, A. O., 1995 [1991]. *Denken gegen die Zukunft* [engl. The Rhetoric of Reaction; übersetzt von Daniel von Recklinghausen]. Frankfurt am Main: Fischer, S. 32.

<sup>924</sup> Hirschman, 1995 [1991], S. 22.

<sup>925</sup> Vgl. Le Bon, 2014 [1895], S. 85-87.

### 9.3 Masse und Führer

Eines der wohl berühmtesten Werke zur Massentheorie stammt von Freud, einer der zentralen Inspirationsquellen von Castoriadis. In seinem Essay „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ greift Freud explizit die Thesen von Gustave Le Bon auf und bestätigt diese weitestgehend. Insbesondere die Beschreibung der „Massenseele“ findet Freuds Anerkennung und Zustimmung.<sup>926</sup> In einzelnen Bereichen baut Freud allerdings den Ansatz von Le Bon mit Hilfe der Psychoanalyse aus. Ein zentraler Aspekt ist die Rolle des Führers, die bei Freud zu einem wesentlichen Faktor einer Masse wird.

„Viele Gleiche, die sich miteinander identifizieren können, und ein einziger, ihnen allen Überlegener, das ist die Situation, die wir in der lebensfähigen Masse verwirklicht finden.“<sup>927</sup>

Die Masse sammelt sich um einen Führer. Das verbindende Glied ist dabei die Liebe, die der Einzelne gegenüber dem Führer und den anderen Mitgliedern der Masse empfindet. Genauer gesagt: die Libido.<sup>928</sup> Mit Libido bezeichnet Freud die als quantitative Größe angenommene Energie der Triebe, die für gewöhnlich mit Liebe bezeichnet werden – ein zentrales Element der Lehre Freuds, der den Lebenstrieb Eros dem Todestrieb *Thanatos* entgegenstellt.

Das Wesen der Masse sieht Freud in genau solchen affektiven Gefühlsbindungen begründet. Der Führer kann dabei auch durch eine abstrakte Idee ersetzt sein, die einen Wunsch repräsentiert, an dem andere Anteil nehmen können – Christus als Idealbild ist ein Beispiel, das Freud für einen solchen Führer benennt.<sup>929</sup> Naheliegender wäre es, hier auch die Imaginäre Bedeutung – verstanden als Imaginierte Wunscherfüllung – anzusetzen. Ein plausibel erscheinender Gedanke, berücksichtigt man die enge Anlehnung von Castoriadis an Freud. Dieser Umstand wird durch die am Anfang des Kapitels rezipierte Textstelle noch klarer, spricht Castoriadis dort immerhin explizit von seinem Wunsch, der dazu taugen möge, auch andere zu bewegen.

Aus diesen Liebesbeziehungen rekonstruiert Freud die Phänomene, die in der Masse vorherrschen und auch von Le Bon benannt werden. Am bedeutendsten von allen ist die *Suggestion*. Was sich als *Ansteckung* oder *Nachahmung* zeigt, ist für Freud nichts anderes als die Selbstaufopferung in der Liebe. Um der Liebe willen gibt der Einzelne einen Teil

---

<sup>926</sup> Vgl. Freud, S., 1993. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Frankfurt am Main: Fischer, S. 40.

<sup>927</sup> Freud, S., 1993. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 83.

<sup>928</sup> Vgl. Freud, S., 1993. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 58.

<sup>929</sup> Vgl. Freud, S., 1993. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 63.

von sich auf und nähert sich so dem Anderen an.<sup>930</sup> Zugleich wird die Masse durch die Liebe zu ihrem Führer vereint, indem jeder das gleiche Objekt seiner Liebe anstelle des eigenen Ich-ideals setzt. Im Ich-ideal oder Über-Ich sammelt das Subjekt den durch Erziehung erworbenen Entwurf seiner Werte, Normen und Verhaltensweisen. Dieser Entwurf kann von dem eigentlichen Ich abweichen bzw. mit diesem in einer Spannung stehen. Zudem ist das Ich-ideal diejenige Instanz, die für die Realitätsprüfung verantwortlich ist, d. h. sie entscheidet darüber, ob wir etwas als wirklich erleben oder nicht.<sup>931</sup> Der gemeinsame Wunsch, repräsentiert durch einen Führer oder verstanden als Imaginäre Bedeutung, korrumpiert bzw. unterläuft oder verstärkt die im Ich-ideal verankerten Werte; anders gesagt: die instituierten Imaginären Bedeutungen. In der *Traumdeutung* spricht Freud von der Zensur der Träume. Hier sorgt das Ich-ideal dafür, dass der latente Traumgedanke nicht in seiner ursprünglichen Form im Traum erscheint, sondern von der Zensur angepasst und verändert wird. Das instituierte Imaginäre bleibt in diesem Fall dominant und verschleiert den verborgenen Wunsch, den Freud als Ursache des Traumes bestimmt.

In der Masse existiert der Einzelne in der Liebe zum Führer und setzt diesen als Objekt anstelle des Ichideals. Das bedeutet, der Führer – oder die Imaginäre Bedeutung als radikale Neuschöpfung des Imaginären – wird zum grundlegenden Vorbild und zu dem Richtwert einer anderen Wirklichkeit. Wenn nämlich die Instanz, die für die Realitätsprüfung verantwortlich ist, durch den Führer korrumpiert wird, dann wird alles real, was dieser fordert und behauptet.<sup>932</sup>

„Ja, wie im Traum und in der Hypnose, tritt in der Seelentätigkeit der Masse die Realitätsprüfung zurück gegen die Stärke der affektiv besetzten Wunschregungen.“<sup>933</sup>

Mit der Ersetzung des Ichideals erklärt Freud, warum in der Masse bei Einzelnen Verhaltensweisen auftreten, die isoliert so nicht eintreten würden und die scheinbar in einem Missverhältnis zur Realität des Einzelnen stehen.<sup>934</sup> Seine Argumentation dekliniert Freud an zwei Institutionen durch, die sich als bereits organisierte Massen begreifen lassen, die unter einer bestimmten Führung stehen: die Kirche und die Armee. Gleichzeitig räumt er ein, dass es verschiedenste Massen innerhalb einer Gesellschaft in

---

<sup>930</sup> Vgl. Freud, S., 1993. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 56.

<sup>931</sup> Vgl. Freud, S., 1993. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 76.

<sup>932</sup> Vgl. Freud, S., 1993. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 76.

<sup>933</sup> Freud, S., 1993. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 44.

<sup>934</sup> Vgl. Freud, S., 1993. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 73-78.

unterschiedlichsten Organisationsgraden gibt. Jedes Subjekt ist immer bereits in verschiedene solcher Massen involviert.<sup>935</sup> Stand, Glaubensgemeinschaft, Staat – das alles sind Beispiele für solche Massen, mit deren Massenseelen sich der Einzelne bereits identifiziert und durch die dieser sein Ich-ideal als Entwurf seines Selbst konstruiert. Die Liebe – genauer gesagt: der Triebverzicht – wird so zum entscheidenden Bindeglied jeder Gesellschaft erhoben.<sup>936</sup> Denn die Beständigkeit der Masse ist begründet durch die sogenannte Triebhemmung oder den Triebverzicht. Dies ist eine Herleitung, die stark an den Übergang von der Monade zum gesellschaftlichen Individuum bei Castoriadis erinnert, die zu Beginn dieser Arbeit beschrieben wurde.

Freud differenziert nicht klar zwischen Menge und Masse. Der Übergang verläuft graduell. Wo an einem Ende jegliche Hemmung versagt und die Masse in eine Art unkontrollierbaren Rausch verfällt, nimmt mit dem Grad der zunehmenden Ordnung bzw. der Ausrichtung auf einen Führer oder eine ordnungsstiftende Idee auch die Triebhemmung zu. Ordnung und Triebhemmung stehen demnach in einem engen Verhältnis zueinander. Freud unterscheidet in der Liebe zwischen sexuellen Trieben, die unmittelbar ihre Erfüllung finden, und solchen, die in dieser gehemmt werden. Letztere schaffen eine Liebe von Bestand, die ihr Objekt in der Hemmung erhält und die Bindung vertieft. Bei der ersteren dagegen ist das Objekt des Begehrens im Prinzip leicht ersetzbar, sobald die unmittelbare Erfüllung des Triebes gegeben ist. Folgerichtig ist die Triebhemmung auch bei der Stabilität der Masse von Bedeutung. Die Masse festigt bzw. instituiert sich als dauerhafte Einrichtung, indem sie die verbindende Liebe nicht zur Erfüllung kommen lässt.<sup>937</sup> In der Institution oder Organisation der Masse geht es darum, dieser gerade die Werte zu verschaffen, die das Individuum auszeichnen: „seine Kontinuität, sein Selbstbewusstsein, seine Tradition und Gewohnheiten, seine besondere Arbeitsleistung und Einreihung“<sup>938</sup> sowie die Distanz und bewusste Abgrenzung zu Anderen. So verstanden besteht eine Gesellschaft aus durch Liebe verbundene Massen – folgt man der Argumentation, kann Hass, der sich auf ein bestimmtes Objekt richtet, eine vergleichbar verbindende Wirkung und Identifikation verursachen –, die aufgrund unterschiedlicher Organisationsgrade oder Ausdifferenzierungen von unterschiedlichen Beständen und Wirkungen bzw. Einflüssen sind. Die Organisation der Masse ist dabei entscheidend bestimmt durch den Führer oder eine führende Idee als Repräsentant eines

---

<sup>935</sup> Vgl. Freud, S., 1993. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 90.

<sup>936</sup> Vgl. Freud, S., 1993. *Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt am Main: Fischer, S. 111.

<sup>937</sup> Vgl. Freud, S., 1993. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 90-95.

<sup>938</sup> Freud, S., 1993. *Massenpsychologie und Ich-Analyse* S. 50.

geteilten Wunsches, was sie eint und auf ein Ziel hin ausrichtet. Indem die unmittelbare Triebbefriedigung in der Schwebelage gehalten wird, gewinnt die Masse an Stabilität, was ihr umgekehrt viel von ihrer zerstörerischen Kraft nimmt, die als ungehemmte Entladung verstanden werden kann. In *Die Zukunft einer Illusion* stellt Freud unmissverständlich klar, dass es sich bei der Kultur immer um einen instituierten Triebverzicht zugunsten einer funktionsfähigen Gemeinschaft handelt.<sup>939</sup> Dieser Verzicht muss jedoch durch bestimmte Einrichtungen verringert bzw. ausgeglichen werden. Die gemeinsame Bewältigung der existenziellen Bedingungen einer Gemeinschaft gehen auf Kosten des seelischen Lebens des Einzelnen.

„Nur durch den Einfluß vorbildlicher Individuen, die sie als Führer anerkennen, sind sie zu den Arbeitsleistungen und Entsayungen zu bewegen, auf welche der Bestand der Kultur angewiesen ist.“<sup>940</sup>

Zwei Lesarten bieten sich für Freuds Schrift an, je nachdem, ob die Personifizierung der Führerfigur betont wird oder ob sich auf das Führerprinzip in Form eines geteilten Wunsches, einer Idee konzentriert wird. Die erste Lesart teilt die demokratiskeitsche Grundhaltung Le Bons und landet bei eben jener Konsequenz, die sich explizit für die Herrschaft von Eliten ausspricht. Dieser Umstand überrascht nicht weiter, berücksichtigt man die Zeit, in der Freud das Werk niederschrieb. Die zwanziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts standen unter dem scharfen Eindruck der russischen Revolution, Mussolinis Machtantritt in Italien und dem Aufkommen des Faschismus in Deutschland. Die Masse erschien als ein beunruhigendes Phänomen; sie „artikulierten sich unüberhörbar, wenn auch nicht aus eigenem Munde, so doch aus dem Mund der von ihnen akklamierten Führer“.<sup>941</sup> Die zweite vorgeschlagene Lesart dagegen eröffnet den Blick auf eine mögliche Gesellschaftstheorie, wie sie Castoriadis weiter ausformuliert. Freud verkennt, ähnlich wie Le Bon, die schöpferischen Fähigkeiten der Masse und sieht in ihrer ursprünglichsten Form lediglich einen Zustand, den es durch Ordnung und Vernunft zu überwinden gilt. Erst in seiner letzten Schrift, „Mann Moses“, zeichnet er ein andersgelagertes Bild, das der Masse gesellschaftliche Relevanz zubilligt.<sup>942</sup>

Ordnungstiftend ist grundsätzlich der Führer, der der Masse einen Grund für ihren Triebverzicht gibt und sie dadurch zusammenhält. Sich allein überlassen muss die Masse

---

<sup>939</sup> Vgl. Freud, S., 1993. *Die Zukunft einer Illusion*, S. 110.

<sup>940</sup> Freud, S., 1993. *Die Zukunft einer Illusion*, S. 112.

<sup>941</sup> Brumlik, M., 2006. *Sigmund Freud*. Weinheim und Basel: Beltz, S. 196.

<sup>942</sup> Darauf weist Micha Brumlik hin: Vgl. Brumlik, 2006, S. 204.

destruktiv sein, da sie dazu neigt, ihre Triebe unmittelbar zu befriedigen. Wie Reimut Reiche in der Einleitung der Schrift feststellt,

„binden Institutionen Affekte und Phantasien, die in unorganisierten Massen oder Massenbewegungen überschießen und zu einer Selbstzerstörung der Masse oder Bewegung führen würden“.<sup>943</sup>

Das bedeutet, dass alle Massen, um sich selbst zu erhalten, die Institutionalisierung anstreben müssen. Andernfalls zerfallen sie und bleiben eine flüchtige Erscheinung, etwa wie ein Massenpanik, die ihren flüchtigen und verheerenden Charakter beim Versuch einer Organisation unmittelbar verlieren würde. Der Massenbegriff von Freud bildet damit die gesamte Skala des Phänomens ab und ist gekennzeichnet durch ihren graduellen Organisationsgrad. Gefangen in seiner Zeit und in einem vorherrschenden Diskurs, der die breite Demokratisierung als Gefahr empfindet, gelingt es Freud in seiner Schrift nicht, eine andere, konstruktive Seite des Phänomens in den Blick zu bekommen. Er bleibt dem Entwurf von Le Bon treu, wenngleich er das Phänomen der *Suggestion* deutlich vertieft und psychoanalytisch deutet, indem er es an seine Theorie der Libido anschließt. Spätestens mit der Beschreibung des Phänomens bei Freud lässt sich ein Bezug zur Theorie bei Castoriadis herstellen und plausibel begründen. Jeder Mensch ist die Geschichte eines grundsätzlichen Verzichts. Um zu überleben, opfert das Individuum seine Ichbezogenheit zugunsten der Gesellschaft. Befriedigung muss fortan durch die Gesellschaft erfolgen, als fundamentaler Ausgleich für das Verlorene und um das Gewonnene als ‚Sinn-voll‘ zu kennzeichnen. Dieser Ausgleich erfolgt durch das gesellschaftliche Imaginäre, das verbindende Element jeder Gemeinschaft. Es zeigt sich: Wenn man den theoretischen Entwurf von Castoriadis als Gesellschaftstheorie ernstnehmen möchte, kommt man um den Begriff der Masse kaum herum. Eine Gemeinschaft, die eine gemeinsame Bedeutung imaginiert und damit Antworten auf zentrale Bedürfnisse schafft, errichtet immer auch einen Augenblick der Gleichheit. Dieser steht am Anfang jeder Ordnungsbildung und nicht ohne Grund scheint es, dass jede instituierte Ordnung teilt, gruppiert, individualisiert. Will die Institution überleben, muss sie die Möglichkeit dieses Anfangens und die damit vernichtende und unkontrollierbare Kraft der Masse durch ihre Einrichtung verhindern.

---

<sup>943</sup> Vgl. die Einleitung: Freud, S., 1993. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 12.



## 9.4 Masse und Macht

Der Schriftsteller und Philosoph Elias Canetti wählt in seinem herausragenden Werk *Masse und Macht* eine anthropologische Herangehensweise. Er betrachtet die Masse – im Anschluss an Sigmund Freud – als in den Wurzeln der Menschheit fest verankert. Demnach ist der Ursprung der Masse die jagende Meute, eine „Gruppe erregter Menschen, die sich nichts stärker wünscht, als mehr zu sein.“<sup>944</sup> In archaischen Ritualen, in denen die Angehörigen einer Gruppe sich rhythmisch und eng zu einer bestimmten Intensität steigern, wird dieser ursprüngliche Wunsch nach „Wachstum“ und „Dichte“ imaginativ befriedigt.<sup>945</sup> Die Massen dagegen müssen diese Dichte nicht imaginieren. Sie wird zur realen Möglichkeit und damit verbunden auch das unbegrenzte Wachstum. Massen bilden sich in einem spontanen Umschlagen einer „natürlichen Berührungsfurcht.“<sup>946</sup> Damit bezeichnet Canetti den natürlichen Wunsch nach einer gewissen Distanz zu dem Anderen, die dafür sorgt, den Überblick zu bewahren und sich vor dem Zugriff des Unbekannten zu schützen. Dieses Distanzgefühl wird zugunsten der Masse geopfert.

„Es ist die Masse allein, in der der Mensch von dieser Berührungsfurcht erlöst werden kann. Sie ist die einzige Situation, in der diese Furcht in ihr Gegenteil umschlägt.“<sup>947</sup>

Die Masse gleicht alle einander an und es entsteht ein Gefühl hoher Dichte. „Es geht dann alles plötzlich wie innerhalb eines Körpers vor sich.“<sup>948</sup> Die Menschen pressen sich aneinander. Die Masse gewinnt in ihrer Gestalt eine tatsächliche Dichte, allein durch die Masse der zusammengedrängten Körper. Canetti unterscheidet zwischen der offenen und der geschlossenen Masse. Während die offenen Massen durch ihr grenzenloses Wachstum bestimmt sind, neigen geschlossene Massen dazu, ihren Bestand zu erhalten. Dafür errichten letztere eine Grenze.

„Die Grenze verhindert eine regellose Zunahme, aber sie erschwert und verzögert auch das Auseinanderlaufen. Was an Wachstumsmöglichkeiten so geopfert wird, das gewinnt die Masse an Beständigkeit.“<sup>949</sup>

---

<sup>944</sup> Vgl. Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, S. 109.

<sup>945</sup> Vgl. Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 110.

<sup>946</sup> Vgl. Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 13.

<sup>947</sup> Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 14.

<sup>948</sup> Ebd.

<sup>949</sup> Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 16.

Die Grenze organisiert die Masse. Der wichtigste Moment jeder Masse, ihr Ursprung, ist die Entladung. „Sie ist der Augenblick, in dem alle, die zu ihr gehören, ihre Verschiedenheit loswerden und sich als gleiche fühlen.“<sup>950</sup> Die Verschiedenheiten durch Rang, Stand und Besitz verschwinden im Moment der Entladung – der zugleich auch eine Entlastung des Einzelnen ist. Für Freud war es genau diese Entladung, die durch die Organisation der potentiellen Masse verhindert werden sollte. Jeder Mensch errichtet in seinem Leben laufend Unterschiede, die ebenfalls räumlich als Distanz und Abstand – auch als soziale Segregation – in Erscheinung treten. Zugleich ist er eingebunden in ein komplexes Ordnungsnetz der Verteilung. So bleibt etwa das Vorstandszimmer als Ort der Unternehmensführung für den Arbeiter verschlossen.

„In seinen Distanzen erstarrt und verdüstert der Mensch. Er schleppt an diesen Lasten und kommt nicht vom Fleck. Er vergißt, daß er sie sich selber auferlegt hat, und sehnt sich nach einer Befreiung von ihnen.“<sup>951</sup>

Diese Distanzen können auch im Sinne von Castoriadis als Institutionen einer bestimmten Wirklichkeit verstanden werden. Das Vergessen dieser Selbstinstitution, von dem Canetti spricht, erinnert an die Eigendynamik der Institution, die Castoriadis beschreibt. Der *erstarrte, verdüsterte* Mensch ist demnach nichts anderes als der entfremdete Mensch, der in den Institutionen nicht länger sein Werk erkennt. Die ersehnte Befreiung ist verkörpert in dem *Wunsch* nach einer anderen Welt, einer anderen Ordnung. So lange jedoch der Einzelne diese Befreiung allein versucht, steht er den Anderen gegenüber, die diese vereiteln. Erst in der Masse,

„in der Entladung werden die Trennungen abgeworfen, und alle fühlen sich gleich. (...) Um dieses glücklichen Augenblickes willen, da keiner mehr, keiner besser als der andere ist, werden die Menschen zur Masse.“<sup>952</sup>

Dieselbe Sehnsucht verbindet die Einzelnen zur homogenen Masse. Die Unterschiede sind allerdings nicht auf Dauer aufgehoben, sondern bleiben in der Regel bestehen. Das wird dann deutlich, wenn die Masse wieder zerfällt. Es gibt jedoch Massen, die durch Regeln und Grenzen eine bestimmte Organisation erzeugen, die die Situation des Einzelnen verändert und auf Dauer an die Masse bindet. Solche Verbände nennt Canetti *Massenkristalle*:

---

<sup>950</sup> Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 16.

<sup>951</sup> Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 17.

<sup>952</sup> Ebd.

„Als Massenkristalle bezeichne ich kleine, rigide Gruppen von Menschen, fest abgegrenzt und von großer Beständigkeit, die dazu dienen, Massen auszulösen.“<sup>953</sup>

Diese Kristalle sind deutlich stärker strukturiert als einfache geschlossene Massen und es kommt mehr auf ihre Einheit an als auf ihre Größe. Im Vordergrund des Kristalls steht die klare Funktion jedes Einzelnen. Die Funktion legt den Sinn fest. Während die geschlossene Masse nur durch eine äußere Grenze bestimmt ist, die einen Raum um die Masse errichtet, ist im Massenkristall jeder Einzelne eine Grenze. Als Beispiele nennt Canetti Soldaten und Mönche, die ihre Zusammengehörigkeit durch ihre Uninformiertheit zum Ausdruck bringen – ein Beispiel, das nicht zuletzt auch bei Freud eine Rolle spielte und den Übergang verschiedener Organisationsstadien kennzeichnete. Selbst wenn man einen Soldaten einzeln antrifft, ist, vermittelt durch die Uniform, immer die gesamte Masse der Soldaten latent anwesend und wird symbolisch verkörpert.<sup>954</sup> Canetti leugnet keineswegs die zerstörerische Kraft der Massen. In der Entladung zerstören die Massen eine Macht, die nicht länger angenommen wird. Sie lehnen sich auf gegen eine Tradition, die nicht länger die eigene ist. Die Massen zerstören Bildwerke als Repräsentanten dieser Vorstellungen und reißen Distanzen nieder, die Ausdruck eines durch Machtstrukturen aufgeteilten Raumes sind. Die Masse ist im Wesentlichen eine Grenzüberschreitung und alles muss ihr als Grenze erscheinen. „Der nackten Masse erscheint alles als Bastille.“<sup>955</sup>

Geschlossene Massen neigen dazu, zu einer offenen Masse überzugehen, d. h. zum Streben nach unbegrenztem Wachstum – Canetti spricht von einem „Ausbruch“ und bezeichnet damit diesen plötzlichen Übergang.<sup>956</sup> Geschlossene Massen können mit der Zeit zu festen Institutionen einer Gesellschaft werden: „Institutionen, die ihnen Solidarität und Bestand gewähren“.<sup>957</sup> In der regelmäßigen Wiederholung bestimmter Riten sichern diese Massen ihre Stabilität und verschaffen den Einzelnen ein Ventil für ihre Bedürfnisse – sie fangen die Masse ab. Jede Masse strebt immer das Universelle an. Sie arbeitet sich jedoch immer auch an bestehenden Institutionen ab. Um standhalten zu können, ist sie gezwungen, einen gewissen Grad der Organisation anzunehmen und sich dadurch selbst

---

<sup>953</sup> Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 84.

<sup>954</sup> Vgl. Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 85.

<sup>955</sup> Vgl. Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 19.

<sup>956</sup> Vgl. Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 21.

<sup>957</sup> Vgl. Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 25.

zu institutionalisieren. „Das Eigengewicht der Institutionen, die dann ein Leben für sich haben, zähmt allmählich die Wucht der ursprünglichen Werbung.“<sup>958</sup>

Der Ausbruch findet dann statt, wenn die Masse sich nicht länger mit ihrer Begrenztheit abfindet.

„Die Masse begnügt sich nicht mehr mit frommen Bedingungen und Verheißungen, sie will das größte Gefühl ihrer animalischen Stärke und Leidenschaft selbst erleben und benutzt zu diesem Zwecke immer wieder, was sich ihr an sozialen Anlässen und Forderungen bietet.“<sup>959</sup>

Sie bricht aus und will wachsen, um sich im nächsten Moment nach ihrer Beruhigung in der gleichen Situation wiederzufinden. Der Wechsel zwischen geschlossener und offener Masse kann damit als dynamische Bewegung zwischen Stabilität und Wachstum betrachtet werden. In dem stabilen Moment der Masse werden die Bedürfnisse ihrer Bestandteile durch Symbole und wiederkehrende Rituale ausreichend befriedigt. Wächst der Drang nach Wachstum, werden die so etablierten Strukturen durchbrochen. Alles muss sich vor dem ursprünglichen Drang nach Wachstum kompromisslos beugen:

„[I]n allen Institutionen also, die zur Bewahrung geschlossener Massen verwendet werden, ist ein Ausbruch der Masse immer möglich und erfolgt auch von Zeit zu Zeit.“<sup>960</sup>

Das Streben nach Wachstum ist eine der Haupteigenschaften von Massen, die Canetti als solche benennt. Zudem herrscht in jeder Masse Gleichheit, d. h. auch die Freiheit von instituierten Machtverhältnissen. Sie ist der Grund, warum Menschen sich in Massen begeben. Für Canetti beziehen sich alle Gerechtigkeitstheorien letzten Endes auf dieses ursprüngliche Erlebnis der absoluten Gleichheit.<sup>961</sup> Etwas Neues anzufangen, heißt demnach, bei diesem ursprünglichen Zustand der Gleichheit zu beginnen. Das Dritte ist die Dichte der Masse, was bedeutet, dass sie nichts anderes außer sich akzeptieren kann. Zuletzt noch die Richtung der Masse: Jede Masse braucht eine Richtung auf ein Ziel hin, um ihren Bestand zu erhalten. In der Ausrichtung auf ein gemeinsames Ziel hin sind ihre Bestandteile gleich. Das kann dazu führen, dass Ziele gewählt werden, einzig um den Bestand der Masse zu gewährleisten.<sup>962</sup> Im Anschluss daran unterscheidet Canetti noch

---

<sup>958</sup> Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 25

<sup>959</sup> Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 22.

<sup>960</sup> Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 30.

<sup>961</sup> Ebd.

<sup>962</sup> Vgl. Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 31.

die rhythmischen von den stockenden Massen. Letztere zeichnen sich dadurch aus, dass die Dichte möglichst lange aufrechterhalten und der Moment der Entladung hinausgezögert wird. Die Masse beginnt mit der Dichte und die Gleichheit wird zum eigentlichen Ziel der Masse. Die rhythmischen Massen dagegen zeichnen sich durch das Zusammenspiel von Gleichheit und Dichte aus. Bestimmend für diese Form ist die Bewegung der Masse. Zuletzt unterscheidet Canetti noch die langsamen von den raschen Massen. Die raschen Massen – das sind etwa die politischen, sportlichen, kriegerischen Massen – sind auf ein relativ schnell erreichbares Ziel hin ausgerichtet. Die langsamen Massen – etwa die Religiösen – konzentrieren sich dagegen auf ein Ziel in weiter Ferne, „die wahrhaftige Bildung der Masse ist in ein weit abgelegenes Land oder in ein Himmelreich verschoben“.<sup>963</sup>

Selten treten die von Canetti formal unterschiedenen Massen in ihrer Reinform auf. Verschiedene Erscheinungsweisen können ineinander übergehen und einander ergänzen. Die formale Unterscheidung allerdings liefert ausreichend Begrifflichkeiten, um Massenerscheinungen strukturiert einordnen zu können. Massen sind auch für Canetti – wie für Le Bon und Freud – wesentlich durch einen tragenden Affekt bestimmt. Hier nennt Canetti fünf unterschiedliche Affekte, die als anthropologische Grundlage des Massenphänomens verstanden werden können: die Hetz-, Flucht-, Verbots-, Umkehrungs-, und Festmassen.<sup>964</sup> All diese Massen bilden sich mit Hinblick auf ein vereinendes Ziel, welches hervorgerufen wird durch einen äußeren Impuls, eine Gefahr, ein Verbot, einen Feind oder einen Unterdrücker. Die Masse ist grundsätzlich darauf aus, sich selbst zu erhalten. Das gelingt am sichersten durch die Existenz einer zweiten Masse, auf die die erstere sich bezieht. Canetti spricht von sogenannten Doppelmassen.

„Sei es, daß sie im Spiel einander gegenübertreten und sich messen, sei es, daß sie einander ernsthaft bedrohen, der Anblick oder die starke Vorstellung einer zweiten Masse erlaubt der ersten nicht zu zerfallen.“<sup>965</sup>

Eine der Doppelmassen, die Canetti beschreibt, ist bestimmt durch die Konfrontation mit einem Feind. Im Krieg treten zwei Massen einander gegenüber, die wesentlich voneinander abhängig sind. Diese Massen stehen in einem doppelt verschränkten Verhältnis zueinander. Jeder gehört zunächst der eigenen Masse, als lebender Krieger, an. Für den Feind dagegen gehört derselbe der Masse der potentiellen und

---

<sup>963</sup> Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 32.

<sup>964</sup> Vgl. Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 54-70.

<sup>965</sup> Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 71.

wünschenswerten Toten an. Auf dem Schlachtfeld begegnen sich diese. Die eigene Masse sucht, die Masse der gegnerischen Toten zu erhöhen.<sup>966</sup> Indem Canetti die Masse der potentiell Toten in seine Überlegungen einbezieht, setzt er nicht nur den Gegner als Masse, auf den eine Reaktion erfolgt, sondern zugleich eine Masse als Zweck der Reaktion. Bestätigung findet er dafür in der in Fülle vorhandenen Kriegsrhetorik, die die Größe eines Sieges grundsätzlich anhand der Masse der gegnerischen Verluste bemisst. Letztendlich handelt es sich bei dieser Gegenüberstellung um eine Beziehung, die bereits weiter oben verschiedentlich geschildert wurde. Ist die Stabilität einer Institution oder Form gefährdet – insbesondere infrage gestellt durch eine Opposition –, entsteht eine Krise – eine Krise, in der die organisierte Masse gerade in der Konfrontation zunächst wieder an Kontur gewinnt. Diese Tatsache lässt sich nicht zuletzt zu Beginn des Ukraine-Konflikts (2022) sehr genau beobachten. Nie zuvor wurden die scheinbar leeren Werte Europas stärker deklamiert und zur Schau gestellt als während dieser Zeit. Europa wurde plötzlich zur Einheit gegen den drohenden Tyrannen aus dem Osten.

---

<sup>966</sup> Vgl. Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 81.

## 9.5 Gemeinschaft und Gesellschaft

Der Soziologe Theodor Geiger bietet in seiner wegweisenden Studie *Die Masse und ihre Aktion* eine deutliche Kritik an der sich auf Le Bon berufenden Tradition und eine fruchtbare Engführung des Phänomens der Masse. Geiger begründet den Massenbegriff in Zusammenhang mit dem Auftreten von Revolutionen und versucht, diesem so eine soziologisch präzise Bedeutung einzuräumen. In einem polemischen Anhang distanziert er sich deutlich von Le Bons Erklärungsversuchen des Phänomens. Ansteckung und Suggestion, die bei Le Bon als Ursache für die Bildung von Massen genannt werden, sind für Geiger lediglich Phänomene, die in bereits bestehenden Gruppierungen unterschiedlichster Zusammensetzung auftauchen.<sup>967</sup> Auch das vermeintliche Absinken des rationalen Niveaus deutet Geiger fast schon trivial. Er begründet dies mit der Dominanz der Emotionen und dem damit notwendig verbundenen Zurücktreten der denkenden und bewussten Persönlichkeit des Individuums.

„Nur ein großwahn sinniger Individualismus und Rationalismus konnte hieraus auf die Unterwertigkeit – oder gar Untermenschlichkeit – kollektiver Erlebnisvorgänge schließen.“<sup>968</sup>

Zunächst grenzt Geiger seinen Begriff der Masse von Phänomenen ab, die häufig damit in Verbindung gebracht werden, etwa in Bezug auf Straßenaufläufe oder willkürliche Ansammlungen und Zusammenrottungen von Menschen. Die Masse, das ist „der von der destruktiv-revolutionär bewegten Vielheit getragene soziale Verband, für welchen es einen besonderen Namen bisher nicht gibt“.<sup>969</sup>

Ein soziologischer Massenbegriff darf Geiger zufolge „weder auf ‚die große Zahl‘ noch auf die ‚psychische Haltung der Individuen‘“<sup>970</sup> gegründet werden. Er richtet sich damit gegen die Begründungsversuche durch Le Bon, aber auch gegen Freud, der wesentlich in dieser Tradition argumentiert. Geigers Masse gibt sich dennoch wie bei Freud durch einen gestellten oder selbst gesetzten Führer zu erkennen. Hier spielt die besondere Akzeptanz des Führers eine Rolle.

---

<sup>967</sup> Vgl. Geiger, T., 1967 [1926]. *Die Masse und ihre Aktion*. Darmstadt: Ferdinand Enke Verlag, S. 175.

<sup>968</sup> Geiger, 1967, S. 183.

<sup>969</sup> Geiger, 1967, S. 37.

<sup>970</sup> Geiger, 1967, S. 34.

„Der Führer der Masse erhebt sich von innen und wird von ihr anerkannt, nicht aufgrund einer physischen Gewalt, die er über sie hat, sondern spontan durch Gefühlsakt.“<sup>971</sup>

Allein in dieser Anerkennung eines gemeinsamen Führers kommt für Geiger bereits der „objektive[ ] Gruppencharakter der aktuellen (in Aktion befindlichen) revolutionär bewegten Masse“<sup>972</sup> zum Ausdruck. Diese Masse benötigt keine Anregung von außen. Sie ist nicht als Reaktion auf bestimmte äußere Bedingungen zu verstehen, sondern befindet sich bereits in einem „Zustand innerer Aktivität.“<sup>973</sup> Sie handelt aus eigener Motivation. „Ihre Aktivität ist also aggressiv, nicht repulsiv, wie die des Auflaufs.“<sup>974</sup>

Das dritte wesentliche Merkmal, das Geiger nennt, ist eine über die aktive Masse selbst hinausgehende Intentionalität. Diese wiederum verweist auf eine kollektive Quelle als Ursprung der auf ein gemeinsames Ziel hin ausgerichteten enormen Kraft. Diese Kraft der Masse ist destruktiv und zerstörerisch. Der Masse fehlen jegliche aufbauende Intentionen oder Kräfte.<sup>975</sup>

Diese besonderen Kennzeichen reichen für Geiger aus, um die Masse als beschreibbares soziologisches Phänomen mit „Objektivcharakter“ zu definieren. Zusammenfassend: ein anerkannter und selbstgewählter Führer, intrinsische Motivation, ein gemeinsames, verbindendes Ziel und das Fehlen konstruktiver Kräfte sind die Merkmale einer Gruppe, die Geiger Masse nennt. Die Grundlage der Masse ist also die Gruppe, verstanden als objektives soziales Wesen.<sup>976</sup> Geiger spricht in seinem Gruppenbegriff von einem Verband, den man an seinen Mitgliedern erkennt, der sich jedoch nicht durch deren einfache Zusammenfassung erklären lässt. Die Gruppe ist der Ursprung der Verhaltensweisen ihrer Mitglieder. Beispiele für Verbände, die er nennt, sind die Familie, die Nation, die Kirche und die Partei. Grundsätzlich ist jeder Mensch Mitglied der verschiedensten Verbände. Die Zugehörigkeit bildet seine gesellschaftliche Wirklichkeit. Die Mitglieder einer Gruppe sind deren „Träger“; erst durch diese wird die Gruppe sichtbar.<sup>977</sup>

---

<sup>971</sup> Geiger, 1967, S. 35.

<sup>972</sup> Ebd.

<sup>973</sup> Ebd.

<sup>974</sup> Geiger, 1967, S. 36.

<sup>975</sup> Vgl. Geiger, 1967, 34-36.

<sup>976</sup> Vgl. Geiger, 1967, S. 7.

<sup>977</sup> Vgl. Geiger, 1967, S. 8-9.



Geiger knüpft an Ferdinand Tönnies und die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft an: „Unter Gemeinschaft verstehen wir die seelische Verbundenheit der Mitglieder zu einem Kollektivwesen.“<sup>978</sup> Der Verband, der durch die Verbindung der Mitglieder existiert und dabei zugleich auch auf diese zurückwirkt, entspricht einem solchen Kollektivwesen – ein wechselseitiges Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung. Das ‚Wir‘ des Verbandes ist in der seelischen Verbundenheit der Mitglieder gegründet; das Ich liegt im Wir des Verbundes begründet. Diese Verbindung unterliegt einer immanenten Ordnung, die nicht explizit zur Sprache gebracht sein muss. In dieser Ordnung kommt die Gesellschaftsseite der Gruppe zum Ausdruck. Die Gemeinschaftsseite der Gruppe steht also für die seelische Verbundenheit, während in der Gesellschaftsseite ihre Ordnungsstruktur, also ihr objektives Prinzip, zum Ausdruck kommt.

„Gemeinschaft und Gesellschaft sind (...) Gestaltungsprinzipien der Gruppe. Sie konstituieren zusammen Gruppe und stehen in notwendiger Funktion. Gemeinschaft ohne Gesellschaft und Gesellschaft ohne Gemeinschaft gibt es nicht.“<sup>979</sup>

Die Grundhaltung der Gemeinschaft kennzeichnet Geiger als emotional, während dem zielgerichteten Charakter des Wir eher die Gesellschaft entspricht. Zusammenfassend lässt sich also feststellen: In einer Gruppe oder in einem Verband mit Objektivcharakter – also einer Gruppe, die als solche objektiv identifiziert werden kann – wirken die formgebenden Prinzipien der Gemeinschaft und der Gesellschaft gleichermaßen. Sie stehen in einem funktionalen Zusammenhang. Die Seele der Gruppe liegt in ihrer emotionalen, sinnbezogenen Verbundenheit, während die äußere Form und die Zielsetzung durch das gesellschaftliche Prinzip bestimmt ist. Das Gesellschaftliche verleiht dem Wir damit den intentionalen Gehalt.<sup>980</sup>

Die Masse zeigt sich für Geiger als spezifische Gruppe, für deren Bezeichnung es bisher keinen Namen gibt. Anknüpfend an das bereits Gesagte lässt sich feststellen, dass diese Gruppe zentral durch ihren Gemeinschaftscharakter getragen wird. Destruktiv scheint sich die Masse gerade gegen das formgebende Äußere – das gesellschaftliche Prinzip also – aufzulehnen, gegen das Prinzip, das ihr in Form von tradierten oder gesetzten Normen entgegentritt und ihr selbst nicht immanent ist. Daraus erscheint nur folgerichtig, dass die

---

<sup>978</sup> Geiger, 1967, S. 9.

<sup>979</sup> Geiger, 1967, S. 10.

<sup>980</sup> Vgl. Geiger, 1967, S. 29.

Masse in einer bestimmten „gesellschaftlich-geschichtlichen Situation“ entsteht. Sie bedingt ein Ungleichgewicht.

Geiger scheidet das Volk von der es repräsentierenden Oberschicht. Diese steht für den Erhalt bestimmter Werte und ihre Aufgabe ist es, diese zu behaupten. Es entsteht zunächst eine Wertegemeinschaft in Form einer Nation. Das Volk bleibt so lange passiv, wie dessen Werte mit der errichteten Wertegemeinschaft übereinstimmen. Diese Werte sind normativ und bilden den Zusammenhalt der Gruppe. Sie stiften die Ordnung. Verändern sich die Werte des Volkes und stimmen diese nicht länger mit den repräsentierten Werten überein, entsteht ein Konflikt. Man kann an dieser Stelle erneut von einer Form der Entfremdung sprechen, wie sie auch bei Castoriadis zu finden ist, obwohl Geiger diesen Begriff hier allerdings nicht nutzt. Die Oberschicht mit dem Interesse, die Einheit der Gruppe zu wahren – ein eigener Lebensdrang der Gruppe selbst, wie Geiger sagt, und der wie auch bei Canetti an die Eigendynamik jeder Institution erinnert –, verteidigt demnach folgerichtig die bestehende Werteordnung, allein um das Überleben der Gruppe und deren Einheit zu bewahren. Die Gültigkeit der bestehenden Werteordnung wird im Äußersten „mechanisch“ und „künstlich“ erhalten, ihre „Gültigkeit“ sogar vorgetäuscht. Geiger spricht von einem „soziale[n] Gesetz der Beharrung“.<sup>981</sup>

„Die Form, durch die Ordnung (die Gesellschaftsseite des Verbandes) dargestellt, lebt nicht mehr aus der Wertvorstellung ständig neu herauswachsend, fortwachsend, sondern sie bedarf der künstlichen Stützung und Erhaltung, um weiter zu existieren; das Ergebnis ist nichts anderes als ein Zunehmen des Macht- ja des Gewaltmoments innerhalb des sozialen Verbandes.“<sup>982</sup>

Aus diesem Konflikt bildet sich eine neue Gruppe, die in Opposition zur herrschenden Klasse steht – für Geiger das Proletariat als historische Idealfigur der Masse.<sup>983</sup> Die revolutionär bewegte Masse *wächst* also aus dem passiven Teil eines Machtverhältnisses heraus und tritt in Opposition zu den als gültig behaupteten Werten einer repräsentativen Oberschicht.<sup>984</sup> Die Opposition schafft neue sinngebende Werte und behauptet dieses gegenüber der Gesellschaft. Geiger spricht von einem Kulturkampf, der sich gegen die bestehenden Symbole und Funktionen einer bereits realisierten Kultur richtet.<sup>985</sup> Die

---

<sup>981</sup> Vgl. Geiger, 1967, S. 39.

<sup>982</sup> Geiger, 1967, S. 39.

<sup>983</sup> Geiger, 1967, S. 40.

<sup>984</sup> Vgl. Geiger, 1967, S. 41.

<sup>985</sup> Geiger, 1967, S. 48.

Masse übernimmt in diesem Kampf nur eine revolutionäre Funktion: die Beseitigung von Bestehendem. Das Aufbauen, als weitere revolutionäre Funktion, übernimmt dagegen die organisierte oppositionelle Gruppe, nicht jedoch die revolutionär bewegte Masse.<sup>986</sup> Die Masse in ihrer zentralen zerstörerischen Funktion gilt damit als wesentlicher – und zwar destruktiver – Bestandteil jeder Revolution.

„Revolution ist Umsturz sinnenleerer und Aufrichtung werterfüllter sozialer Gestalten. (...) Unter Revolution verstehen wir also den jähen Umbruch sozialer Gestaltsysteme.“<sup>987</sup>

Geiger macht eine interessante Bemerkung zu den Gestaltstrukturen verschiedener Epochen. Er benennt verschiedene Reihen, die für bestimmte geschichtliche Epochen stehen:

Gott – Kirche – Fürstentum  
Macht – Staat – Adel  
Freiheit – Wirtschaft – Bürgertum

Diese Aufteilung erinnert nicht zuletzt an die trifunktionale Gliederung von DUBY. Das erste Glied entspricht dem selbstbedingten Wert, das zweite dem Zentrum des Gestaltsystems und das dritte der Repräsentantenschicht, gegen die sich grundsätzlich jede Revolution richtet.<sup>988</sup> Diese Gliederung ließe sich auch mit dem Vokabular von Castoriadis beschreiben: als Abfolge von Imaginärer Bedeutung, symbolischer und funktionaler Repräsentation.

Revolutionäre Massen entzünden sich an dem jeweiligen Wert und richten sich gegen dessen symbolisch-funktionale Repräsentation.<sup>989</sup> Geiger spricht von der „Stellvertretung der Werte durch die Gestalt“.<sup>990</sup> Organisiert sich eine Gruppe auf Grundlage bestimmter Werte, bleibt diese zunächst eingebunden in die gewohnten gesellschaftlichen Bindungen. Die Arbeit dieser Gruppe, Parteien, Verbände, kann organisiert konstruktiv sein. Die Masse, wie Geiger sie beschreibt, bildet sich um ein gezieltes ‚Nein‘ dieser Gruppe. Um ein Nein zu der bestehenden Ordnung und damit zu den zentralen Werten

---

<sup>986</sup> Vgl. Geiger, 1967, S. 53.

<sup>987</sup> Geiger, 1967, S. 58.

<sup>988</sup> Vgl. Geiger, 1967, S. 61.

<sup>989</sup> Geiger, 1967, S. 102.

<sup>990</sup> Vgl. Geiger, 1967, S. 63.

eines formgebenden Prinzips. Sie geht in ihrer zerstörerischen Art gegen diese Ordnung vor und zielt in dieser Gestalt auf nichts anderes als die Zerstörung des Bestehenden.

„[D]ie Geburt der Masse ist spontanes Aufflodern lange darbender Gemeinschaftssehnsucht in der Opposition gegen das Überwuchern des Gesellschaftsprinzips.“<sup>991</sup>

Der Begriff der Masse erfährt bei Geiger eine Wendung, die es erlaubt, diesen Begriff in einem konkreten Verhältnis zu Castoriadis zu denken. Das von diesem oft beschworene *anonyme Kollektiv* scheint genau das zu sein, nämlich eine unbestimmte, im gemeinsamen Bedürfnis gesammelte Einheit, was auf die Zerstörung von als fremd erlebter Institutionen herausläuft. Damit wird dieses Kollektiv getragen von gesellschaftlichen Gruppen, die wiederum neue Werte und Bedeutungen verkörpern, die bereit sind, an die Stelle der zerstörten Imaginären Institutionen gesetzt zu werden. Die Masse scheint, den Boden für das Neue zu bereiten und damit unabdingbare Voraussetzung für gesellschaftliche Transformation zu sein.

---

<sup>991</sup> Geiger, 1967, S. 73.

## 9.6 Mengen

Nachdem zunächst der Begriff der Masse konkretisiert und enger gefasst wurde, soll im Folgenden der Begriff der Menge betrachtet werden. Ob Le Bon, Freud oder Canetti – sie alle betrachten die verschiedenen Erscheinungsweisen der Massen in unterschiedlichen Graden der Organisation. Je stärker die Organisation der Masse, desto wahrscheinlicher zeigt sich ihr Bestand. Die Existenz der Masse manifestiert sich mit Zunahme des Organisationsgrades in Symbolen und eingeschriebenen Funktionsweisen. Die wiederkehrenden Beispiele von Kirche und Militär bestätigen diese Entwicklung.

Mit dem Fortbestehen solcher Institutionen lässt sich eine evolutionäre Weiterentwicklung von Symbolen und Funktionen beobachten, die sich um den ursprünglichen Kern – den Ausgangspunkt der Masse, von dem Canetti als Kristall spricht – ordnen und auf diesen verweisen. Durch die Organisation wird die Masse so letztlich zur Institution oder instituierten Masse. Am deutlichsten wurde diese Dynamik bei Canetti, in der Unterscheidung zwischen der geschlossenen und der offenen Masse. Die Menge entsteht also durch Ordnung der potentiellen Masse, durch Führung und Kontrolle – durch Disziplin. Geiger situiert einen weiteren ordnungsbildenden Moment außerhalb der eigentlichen Masse bzw. deren Basis, der Gruppe. Während die Gruppe als Gemeinschaft durchaus eine bestimmte Ordnung bzw. einen bestimmten Organisationsgrad aufweist, steht diese in einem wesentlichen Verhältnis zu den normativen Regeln und Werten der sie umgebenden Gesellschaft. Sie behauptet ihre Eigenständigkeit, gerade indem sie sich zu diesen Regeln verhält. Die Gruppe, wie Geiger sie versteht, steht in deutlicher Nähe zu dem, was Canetti den *Massenkristall* nennt, „kleine rigide Gruppen von Menschen, fest abgegrenzt und von großer Beständigkeit, die dazu dienen, Massen auszulösen“.<sup>992</sup>

Michel Foucault untersucht in *Überwachen und Strafen* die disziplinierenden Funktionen verschiedenster Institutionen. So widmet er sich der historischen Betrachtung von Einrichtungen wie Krankenhäusern, Schulen und Gefängnissen, um zu zeigen, wie bauliche Besonderheiten und andere Verteilungsformen als bewusste Instrumente der Ausübung von Macht genutzt wurden und werden, um den physischen Körper, wie auch die Psyche, einer Disziplinierung auszusetzen. Unter Disziplin versteht Foucault die gezielte Kontrolle des Körpers, seine Nutzbarmachung.

---

<sup>992</sup> Canetti, E., 2014 [1980]. *Masse und Macht*, S. 84.

„[S]ie besteht in einer durchgängigen Zwangsausübung, die über die Vorgänge der Tätigkeit genauer wacht als über das Ergebnis und die Zeit, den Raum, die Bewegungen bis ins Kleinste codiert. Diese Methoden, welche die peinliche Kontrolle der Körpertätigkeiten und die dauerhafte Unterwerfung ihrer Kräfte ermöglichen und sie gelehrig/nützlich machen, kann man die ‚Disziplinen‘ nennen.“<sup>993</sup>

Folgt man Milner, so ermöglicht die Disziplin, auch bei Versammlungen eine Ordnung einzurichten, die die Bildung von Massen verhindern kann. Die Disziplin sortiert und ordnet, sie unterteilt und schafft kontrollierbare Gruppen. „Die Disziplin ist eine politische Anatomie des Details.“<sup>994</sup> Foucault spricht von der Kunst der Verteilung: Es werden Räume abgeteilt und materielle Grenzen gezogen, sogenannte Barrieren errichtet; ein Gedanke, der sich ähnlich bei Rancière wiederfindet. Selbst Kaufhäuser disziplinieren den Kunden durch die Lenkung sogenannter Besucherströme. Wie bei Canetti spielt die räumliche Aufteilung eine entscheidende Rolle. Denn gerade die Masse entsteht in der Aufhebung dieser Abstände und rebelliert so gesehen gegen die Disziplinierung. Foucault schildert, wie durch die Errichtung großer Kasernen die wahllosen Plünderungen – die sich durchaus als außer Kontrolle geratene Masse beschreiben ließen – der Armeen eingedämmt werden konnten.<sup>995</sup>

Der zweite Schritt ist die Parzellierung, also die noch feingliedrigere Unterteilung. Wie etwa in der Mathematik – wo es in Anbetracht eines überwältigenden Problems zielführend scheint, dieses in überschaubare Teilprobleme zu zerkleinern – scheint auch bei einer Vielheit von Personen die Übersicht leichter, wenn sie untereinander gleichmäßig getrennt werden. *Divide et impera* – teile und herrsche. Es ist naheliegend, dass es so möglich scheint, zumindest einen Teil der spontanen Übertragungen zu vermeiden [*contagion mentale*], die Le Bon nennt und die Bestandteil vieler Massenaufläufe zu sein scheinen. Oder um mit den Worten Canettis zu sprechen: Die Dichte und damit das Gefühl als feste Einheit können so räumlich beeinflusst werden. An dritter Stelle nennt Foucault die Zuweisung von Funktionsstellen.

---

<sup>993</sup> Foucault, M., 1994 [1975]. *Überwachen und Strafen* [frnz. Surveiller et punir. La naissance de la prison; übersetzt von Walter Seitter]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 175.

<sup>994</sup> Foucault, M., 1994 [1975]. *Überwachen und Strafen*, S. 178.

<sup>995</sup> Vgl. Foucault, M., 1994 [1975]. *Überwachen und Strafen*, S. 181, 182.

„Die genaue Festlegung von Plätzen entspricht nicht nur der Notwendigkeit der Überwachung und der Unterbrechung von gefährlichen Verbindungen, sondern auch der Schaffung eines nutzbaren Raumes.“<sup>996</sup>

Hat die Nutzarmachung der Räume bei Foucault weitreichende Möglichkeiten, so genügt hier der Aspekt der Führung: Vielheiten können in bestimmte Richtungen gelenkt werden. Trennungen können so vergrößert werden, aber auch Zusammenführungen sind möglich. Begegnungen werden damit steuerbar. Verschiedenste Funktionsstellen ermöglichen ein immer detaillierteres Bild der Vielheit. Jeder Einzelne kann gezählt werden. Lokalisiert werden bedeutet, an einem bestimmten Ort festgeschrieben zu werden. „In der Disziplin sind die Elemente austauschbar, da sie sich durch ihren Platz in der Reihe und durch ihren Abstand voneinander bestimmen.“<sup>997</sup>

Die Betrachtung im Detail führt also nicht zwingend zu der Wahrnehmung des besonderen Individuums. In erster Linie geht es um die Zuweisung eines Ortes und einer Zeit – und damit einer festen Koordinate im Raum. Architektonisch ist dieser Platz beliebig austauschbar. Es sind die verschiedenen Funktionsstellen, die diesem Platz im Raum eine davon abweichende Bedeutung zuordnen können. Die Aufteilung, d. h. die Ordnung der einzelnen Elemente, ist die erste und wichtigste Bedingung für die „Kontrolle und Nutzarmachung einer Gesamtheit verschiedener Elemente: Die Basis für eine Mikrophysik der Macht, die man >>zellenförmig<< nennen könnte“.<sup>998</sup>

Die Bedeutung der Ordnung und Kontrolle, die durch materielle Grenzen und architektonische Funktionen möglich ist, kann kaum unterschätzt werden. Eyal Weizman spricht von „Elastischer Geografie“ und beschreibt damit den dynamischen Einsatz materieller Grenzen auf politischem Territorium, der in der Lage ist, ganze Bevölkerungen zu kontrollieren und zu disziplinieren. Das Beispiel Israel, welches er hervorragend untersucht, ist für diesen Vorgang äußerst anschaulich.<sup>999</sup> Die Bedeutung des Raumes als ordnungsstiftendes und organisierendes Phänomen ist keineswegs neu und es lassen sich unzählige Beispiele dafür finden. So beschrieb etwa die syrische Architektin Marwa Al-Sabouni, welchen Einfluss die unmittelbare Umgebung auf die Entwicklung bestimmter Gemeinschaften hat; sie sieht nicht zuletzt in der architektonischen Organisation einen Ursprung des Bürgerkriegs in Syrien.<sup>1000</sup> Es lässt

---

<sup>996</sup>Foucault, M., 1994 [1975]. *Überwachen und Strafen*, S. 184.

<sup>997</sup> Foucault, M., 1994 [1975]. *Überwachen und Strafen*, S. 184.

<sup>998</sup> Foucault, M., 1994 [1975]. *Überwachen und Strafen*, S. 187.

<sup>999</sup> Weizman, E., 2008. *Sperrzonen*. Hamburg: Edition Nautilus, S. 13.

<sup>1000</sup> Vgl. Al-Sabouni, M., 2016. *The Battle for Home*. London: Thames&Hudson.

sich dementsprechend begründet behaupten, dass die räumliche Organisation bestimmend für die Bildung von Mengen und die Ausübung einer bestimmten Form von Macht und Kontrolle ist. Bei Massen, die erkennbar versammelt an Orten auftauchen, lässt sich dies beobachten. Doch wie verhält es sich mit dem inneren, dem psychologischen Phänomen der Masse? Mitglieder einer Gruppe sind verbunden durch Werte, Symbole und bestimmte Regeln, Rituale und Praktiken. Wie Geiger sagt, können diese Gruppen zu Massen eskalieren und den zerstörerischen Anfang einer Revolution bilden. Einerseits werden Barrikaden und Symbole der Herrschaft durch die versammelte Masse niedergerissen, andererseits kommt in den gezielten Handlungen Einzelner gegen gesellschaftlich instituierte Ordnungen und Werte die Aggression der Masse genau dann zum Ausdruck, wenn die Handlung des Einzelnen sich nicht gegen eine Person oder ein Symbol richtet, sondern die Bedeutung, die diese verkörpern. So etwa bei den Anschlägen in Paris (2015) oder den Übergriffen auf Vertreter bestimmter Klassen während der Französischen und der Russischen Revolution. Einzelne versammeln sich unter einem bestimmten Sinn, der tragend für die eigene Handlung wird.

Zusammenfassend lassen sich die Begriffe der Menge und der Masse also folgendermaßen skizzieren: Die Masse ist ein Haufen von Einzelnen, die ungeordnet und unbestimmt in eine Einheit verschmelzen. Alle sind sich gleich und darin sind sie Eins. Sie funktionieren wie ein einzelner Körper, der durch Emotionen leicht zu entzünden ist. Die Masse ist bestrebt, zu wachsen und Grenzen zu überschreiten. In diesem Bestreben ist sie unkontrollierbar und kann in grenzenloser Gewalt ausarten. Dadurch, dass sie auf Grenzen zielt, hat sie verheerende und zerstörerische Auswirkungen. Der Ursprung der Masse – verstanden als soziologisches Phänomen – ist die Gruppe. Sie ist als Gemeinschaft der Kern und umschließt deren Werte. Sie bildet eine Ordnung, die sich von der tragenden Ordnung der Gesellschaft unterscheiden kann, und ist der Nährboden für die durch die Masse hervorgerufene Eskalation. Die Menge dagegen ist gleich der wohlgeordneten mathematischen Menge. Ihre einzelnen Elemente sind unterscheidbar und sie haben einen festen, zugewiesenen Platz. Dies ermöglicht Kontrolle und verhindert Unvorhersehbarkeiten. Die Menge funktioniert wohl überlegt und rational. Sie ist einzig über ihren Verstand zu kontrollieren. Die Logik der Ordnung ist ihr Prinzip. Ordnung und Kontrolle disziplinieren die Individuen innerhalb der Menge. Jede Gemeinschaft existiert in einem Spannungsverhältnis aus äußerer und innerer Ordnung. Weicht die innere Organisation erheblich von den Werten der gesellschaftlichen Ordnung ab, droht ein Konflikt. Wird ein bestimmtes Maß an Spannung überschritten, eskaliert die Gruppe und



jede Ordnung wird in der zerstörerischen Masse überschritten. Mit Geiger lässt sich diese Masse als Grundlage jeder neuen Ordnung begreifen – müssen doch zunächst bestehende Ordnungen zerstört werden, um Neues zu schaffen. Diese These findet sich bei Castoriadis bestätigt. Im Rückbezug auf die Ausgangsthese heißt das: Nur die Massen können eine neue Gesellschaft verwirklichen, indem sie die bestehenden Institutionen und deren Symbole erschüttern und zerstören und dadurch den Platz schaffen, um selbst geschaffene Werte zu setzen.

Der Massenbegriff wurde vorab wesentlich geklärt und im Gegensatz zu dem Begriff der Menge verstanden – ein Gegensatz, der sich in Relation zu dem Paar aus Gemeinschaft und Gesellschaft setzen lässt. Bei Castoriadis findet diese wechselseitige Beziehung eine Entsprechung in dem Verhältnis zwischen instituierter und instituierender Gesellschaft, was wiederum auf die Beziehung zwischen dem radikal Imaginären bzw. dem Gesellschaftlich-Geschichtlichen und der Imaginären Institution verweist.

Mit Geiger wurde gezeigt, wie die Masse als verneinender Bestandteil jeder Revolution verstanden werden kann. Im spontanen und zerstörerischen Akt wird eine Gruppe als energiegeladene Masse sichtbar. Wie nicht zuletzt Arendt argumentiert, entsteht Macht genau dann, wenn Menschen sich zusammentun und gemeinsam handeln. Diese Macht steigert sich in der Masse ins Unbegrenzte. Der Akt der gesellschaftlichen Neuschöpfung zerfällt mit Geiger in zwei Momente: in den Moment der Zerstörung und in den des Wiederaufbaus. Der erste ist wesentlich von der Erscheinung der Masse abhängig, der zweite dagegen wird bestimmt durch die die Masse bindenden Kräfte, ihren Imaginären Ursprung, den Geiger in der Gruppe situiert.

Verhindert man die Bildung von Massen durch entgegengesetzte Machtstrukturen und Ordnung, die Gruppen zwar erlauben, aber deren Ausbruch als Massen verhindern, so verhindert man – in letzter Konsequenz – tatsächliche politische Veränderung. Wie Milner argumentiert, müssen Massen gerade aus diesem Grund von der herrschenden Ordnung verhindert werden, nämlich um das eigene Überleben zu sichern. Die zunehmende Partikularisierung und Individualisierung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft begünstigen die Vermeidung von Massen. Die einende Verneinung der bestehenden Ordnung wird im demokratischen Diskurs aufgegriffen und bekommt einen unscheinbaren Raum. Die Masse bleibt latent in der Gruppe erhalten. Alle zitierten Autoren sind sich einig darin, dass in dem Phänomen der Masse eine bestimmte Veränderung am Individuum zu beobachten ist. Es findet eine Verlagerung vom rationalen Bewusstsein zu einer emotionalen Übersteigerung statt. Das Bewusstsein

schwindet zugunsten von etwas anderem. Mit Castoriadis lässt sich diese Verlagerung mit Hilfe seiner Definition des radikal Imaginären verstehen. In der Masse realisiert sich das radikal Imaginäre als prinzipiell jede Ordnung überschreitende bzw. ihr vorausgehende Instanz. Das Gesellschaftlich-Geschichtliche wird als Neuanfang sichtbar, als Wunsch nach radikaler Veränderung. Ein geteilter Wunsch, der zu einer Gleichheit der Wünschenden führt und diese auf ein gemeinsames Ziel hin ausrichtet. Die Unvernommenen werden im Erscheinen der Masse sichtbar und das mit einer radikalen Kritik, die in entfesselter Leidenschaft zum Ausdruck kommt. Das Imaginäre überschreitet jede Ordnung und tritt damit notwendig in Konflikt mit jeder herrschenden Macht. In der Masse kommt das Aufbegehren des gesellschaftlich Imaginären zum Ausdruck, es bereinigt den Boden, um neue Bedeutungen zu säen.

## 9.7 Differenzen des Imaginären – politischer Surrealismus

Die Unterscheidung, die Milner zwischen Menge und Masse trifft, bietet einen erweiterten Blick auf die gesellschaftliche Organisation. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass diese Unterscheidung anschlussfähig ist an die Differenz zwischen Politik und dem Politischen sowie, damit verbunden, an das Gesellschaftlich-Geschichtliche – also das Spannungsverhältnis zwischen dem gesellschaftlich Instituierenden und der Imaginären Institution.

Zeigt sich auf der einen Seite das anonyme Kollektiv als organisierte und durch Ordnung kontrollierte Vielheit, erscheint es auf der anderen Seite als außer Kontrolle geratene Gewalt. In der Unterscheidung zwischen Menge und Masse spiegelt sich eine Dichotomie, deren Akteur eine unbestimmte Anzahl von Menschen ist. Gleiches gilt für die Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen. Thomas Bedorf unterscheidet verschiedene Weisen dieser Differenz. Eine dieser sieht in Anlehnung an Hannah Arendt das Politische als einen normativen Maßstab für die Realisierung der Politik. Eine Beziehung, die sich so auch in dem Spannungsverhältnis zwischen institutierter und instituierender Gesellschaft bei Castoriadis wiederfindet:

„Wenn die Politik mit den historischen Formen der Bestimmung, Legitimation und Durchsetzung von Herrschaft identifiziert wird, wie Arendt es nahelegen scheint, dann ist das Politische nicht mit Politik identisch. Das Politische wäre vielmehr die Potentialität des gemeinsamen Handelns gegenüber der Politik als Ausdruck der Steuerung gemeinsamer Belange, wozu es der Vielen nicht bedarf, weil sie idealtypisch letztlich einem Einzelnen übertragen werden kann.“<sup>1001</sup>

Eine andere Sichtweise, die an Arendts Begriff des Politischen anschlussfähig ist – wengleich sie deutlich weiter geht – ist diejenige von Jacques Rancière.<sup>1002</sup> Das, was bei Arendt das Politische ist, nennt dieser Politik und bezieht sich auf die instituierte Ordnung in Anlehnung an Foucault mit dem Begriff der Polizei. Rancière konkretisiert das Phänomen und erschließt damit, wie weiter oben gezeigt wurde, eine ästhetische Dimension der Differenz.<sup>1003</sup> Die Polizei ist Aufteilung des Sinnlichen,

---

<sup>1001</sup> Vgl. Bedorf, T., 2010. *Das Politische und die Politik – Konturen einer Differenz*. In T. Hrg: Bedorf, & K. Röttgers, *Das Politische und die Politik* (S. 13-38). Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 16.

<sup>1002</sup> Vgl. Bedorf, 2010, S. 24.

<sup>1003</sup> Vgl. Balke, F., 2010. *Zwischen Polizei und Politik*. In T. Hrg: Bedorf, & K. Röttgers, *Das Politische und die Politik* (S. 207-234). Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

„das allgemein inbegriffene Gesetz, das die Formen des Teilhabens bestimmt, indem es zuerst die Wahrnehmungsweisen festlegt, in die sie sich einschreiben (...) einerseits das, was trennt und ausschließt, andererseits das, was teilnehmen lässt“.<sup>1004</sup>

Sie ist damit die grundsätzliche Ordnung der gesellschaftlichen Struktur und bestimmt wesentlich darüber, was sichtbar und unsichtbar ist und was gehört wird bzw. wer sprechen kann.<sup>1005</sup> Die Politik ist der grundsätzliche Dissens, der diese instituierte Aufteilung unterbricht. Sie erscheint im Auftauchen des Anteils der Anteillosen.

„Die politische Tätigkeit ist jene, die einen Körper von dem Ort entfernt, der ihm zugeordnet war oder die die Bestimmung eines Ortes ändert; sie lässt sehen, was keinen Ort hatte gesehen zu werden, lässt eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde.“<sup>1006</sup>

Ein Beispiel dafür ist die amerikanische *Civil Rights Movement*. Als Rosa Parks sich 1955 weigerte, ihren Fahrplatz im Bus für einen weißen Fahrgast zu räumen, gab sie der anhaltenden Diskriminierung in Alabama einen konkreten Ort und eine Stimme<sup>1007</sup> – sie brachte die Ungerechtigkeit, die an einem großen Teil der Bevölkerung verübt wurde, zur Sprache. Was Rancière Polizei nennt, kann auch durch bestimmte Ereignisse sichtbar werden, auf die sich Gruppierungen symbolisch beziehen – etwa der Tod des dreijährigen syrischen Jungen Aylan Kurdi an einem Strand der türkischen Mittelmeerküste, der zum Symbol für das Versagen der europäischen Flüchtlingspolitik wurde.<sup>1008</sup> Zu nennen wäre auch die schwedische Umweltaktivistin Greta Thunberg. Ihr gelang es, die Stimme der Jugend und damit die bewusst erfahrene Angst vor Klimaveränderungen, Krieg und anderen Krisen vor das Europäische Parlament in Straßburg zu bringen.<sup>1009</sup>

---

<sup>1004</sup> Rancière, J., 2008 [2000]. *Zehn Thesen zur Politik*, S. 31.

<sup>1005</sup> Vgl. Rancière, J., 2002 [1995]. *Das Unvernehmen*, S. 41.

<sup>1006</sup> Rancière, J., 2002 [1995]. *Das Unvernehmen*, S. 41.

<sup>1007</sup> Vgl. Britannica, 2022. Biografie Rosa Parks. Von <https://www.britannica.com/biography/Rosa-Parks>, abgerufen am 17.09.2022.

<sup>1008</sup> Vgl. Süddeutsche Zeitung, 2015. *Aylan Kurdi, drei Jahre alt, ertrunken im Mittelmeer*; Süddeutsche Zeitung. [sueddeutsche.de](https://www.sueddeutsche.de/politik/fluechtlinge-aylan-kurdi-drei-jahre-alt-ertrunken-im-mittelmeer-1.2633197). Von <https://www.sueddeutsche.de/politik/fluechtlinge-aylan-kurdi-drei-jahre-alt-ertrunken-im-mittelmeer-1.2633197>, abgerufen am 18.09.2022.

<sup>1009</sup> Vgl. Die Welt, 2019. *Wähler sollen für Leute wie mich abstimmen*; Welt.de. Von: [//www.welt.de/vermischtes/article192024495/Greta-Thunberg-zur-Europawahl-Waehler-sollen-fuer-Leute-wie-mich-abstimmen.html](https://www.welt.de/vermischtes/article192024495/Greta-Thunberg-zur-Europawahl-Waehler-sollen-fuer-Leute-wie-mich-abstimmen.html), abgerufen am 18.09.2022. Zur Angst der Jugend, vgl. auch die Trendstudie von Simon Schnetzer: Schnetzer, S., 2022. *Trendstudie Sommer 2022: Deutschlands Jugend im Dauerkrise-Modus Wegen der Kriegsgefahr bröckelt die optimistische Grundstimmung*. Von [simon-schnetzer.com](https://simon-schnetzer.com): <https://simon-schnetzer.com/blog/pressemitteilung-zur-trendstudie-sommer-2022/> abgerufen, am 03.05.2022.

Für Rancière liegt die Bedeutung der Differenz weniger in der Rückgewinnung des Blicks auf die normativen Kräfte, die die Politik bzw. die Polizei formen. Im Anschluss an Carl Schmitt betont dieser den grundsätzlichen Konflikt. Der Anteil der Anteillosen kämpft und streitet um Gehör. Er muss die Polizei herausfordern, die ständig dazu drängt, diesen Konflikt verschwinden zu lassen. „Die Politik ist zuerst der Konflikt über das Dasein einer gemeinsamen Bühne, über das Dasein und die Eigenschaft derer, die auf ihr gegenwärtig sind.“<sup>1010</sup>

Wirklichkeitskonstruierend ist wesentlich die Sprache. Diesen Ansatz teilt Rancière mit Castoriadis, der mit der Beschreibung des *legein* eine vergleichbare Aufteilung der Welt beschreibt. Die Sprache lehnt sich an die natürliche Welt an, indem sie sich auf diese bezieht. Sie erschöpft sich darin allerdings nicht, sondern strukturiert gesellschaftliche Ordnung durch Imaginäre Bedeutungen, die in der Sprache zum Ausdruck kommen. Castoriadis teilt die Unterscheidung, die Merleau-Ponty zwischen sprechender und gesprochener Sprache vornimmt, wobei das Sprechen unmittelbar mit dem Einbruch des gesellschaftlichen Imaginären verbunden werden kann.<sup>1011</sup> Es ist das Aussprechen neuer Bedeutungen, was die gegebene Aufteilung des Sinnlichen, die in der Sprache zum Ausdruck kommt, grundlegend herausfordert. Es ist „das Sagen, das das Unhörbare vernehmbar macht und das Unsichtbare in gewisser Weise sichtbar.“<sup>1012</sup>

Die Politik erscheint mit der Benennung der Unvernommenen, damit, dass diese sich selbst mit einem Namen identifizieren und die instituierte Wirklichkeit herausfordern. Hier liegt der Anfang des Dissens und der Ort des keimenden Konflikts, denn „derjenige, der ohne Namen ist, kann nicht sprechen.“<sup>1013</sup>

Die Aufteilung des Sinnlichen oder das gesellschaftliche *legein* wird durch den Einbruch neuer Bedeutungen infrage gestellt, bzw. neustrukturiert. Dadurch wird sichtbar, was vorher unsichtbar war. Jede Ordnung hat eine Dimension, die durch Sprache strukturiert ist. In den vorhergehenden Betrachtungen wurde gezeigt, dass die Beziehung zwischen Masse und Menge in einer aufdringlichen Form sichtbar ist. Die Masse – zumindest in ihrer üblichen Gestalt – bricht ein in den öffentlichen Raum und besetzt diesen. Ein Beispiel dafür sind die Gelbwestenproteste in Paris (2018), die als geordnete Demonstration begannen, in ihrem Verlauf jedoch in Gewalt und Zerstörung eskalierten

---

<sup>1010</sup> Rancière, J., 2002 [1995]. *Das Unvernehmen*, S. 38.

<sup>1011</sup> Vgl. den Essay zu Ehren von Merleau-Ponty: Castoriadis, C., 1983 [1978]. *Durchs Labyrinth Seele Vernunft Gesellschaft*, S. 118.

<sup>1012</sup> Castoriadis, C., 1983 [1978]. *Durchs Labyrinth Seele Vernunft Gesellschaft*, S. 124.

<sup>1013</sup> Rancière, J., 2002 [1995]. *Das Unvernehmen*, S. 35.

und sich gezielt gegen Symbole der Macht richteten.<sup>1014</sup> Wie weiter gezeigt wurde, erscheint die Masse allerdings auch in den Taten Einzelner, und zwar genau dann, wenn diese die Werte einer bestimmten Gemeinschaft mit irrationaler Gewalt nach außen tragen. Die Anschläge auf die Redaktion des Satiremagazins Charlie Hebdo dienten Milner dafür als Beispiel. Es sind Taten, die fassungslos machen und sich scheinbar dem gesunden Menschenverstand entziehen. Wie Geiger argumentiert, beginnt letztlich jede Revolution mit einem solchen zerstörerischen Akt. Doch wie passt das zu Cornelius Castoriadis? Das so beschriebene Phänomen der Masse ist normativ für jede gesellschaftliche Ordnung – so wie das Politische als normativ für die Politik erkannt wurde. Die Masse kann in diesem Sinn als Akteur des Politischen verstanden werden. Mit den Worten von Castoriadis bedeutet das: Das anonyme Kollektiv ist die Masse. Es geht aus den Entwürfen schmiedenden Gruppen hervor. Die Grenzen der umrissenen Gemeinschaft zerlaufen und das rationale Bewusstsein der debattierenden Versammlung löst sich in ein Kollektiv, das einzig auf die Zerstörung überkommener imaginärer Bedeutungen zielt, um Platz zu schaffen für neue Bedeutungen und Formen des Zusammenlebens, der gesellschaftlichen Organisation und Wirklichkeit. Die Masse verkörpert die radikale Äußerung eines Bedürfnisses und konzentriert sich in ihrer Zerstörung auf all die Institutionen, die der Erfüllung dieses Bedürfnisses im Weg stehen. In Parolen trägt sie dabei neue Bedeutungen mit sich, die aus den Entwürfen der Gemeinschaft hervorgegangen sind, in der Masse selbst jedoch eine unkontrollierbare dynamische Veränderung erfahren. Die Einbildungskraft der Masse, das gesellschaftliche Imaginäre, bildet sich neue Bedeutungen als Antwort auf die eigenen Bedürfnisse; nach dem Abflauen der Masse finden diese ihre Form und Gestalt durch die anschließende Aufbauarbeit der ursprünglichen Gemeinschaft.

Die Masse als soziologisches Phänomen ist so verstanden der notwendige Treiber einer jeden fundamentalen gesellschaftlichen Veränderung. Für die Tatsache, die Arendt beschreibt, dass Revolutionen zunächst mit der Rückbesinnung auf eine Tradition beginnen und dann im Verlauf neue Wege erschließen, als Antworten auf Fragen, die vorher nicht hätten gestellt werden können, bietet das radikale Imaginäre die erklärende Schnittstelle. Dasstituierende der Gesellschaft ist die Gemeinschaft bzw. Gruppe, die sich zusammenschließt und neue Antworten imaginiert, neue Formen des Zusammenlebens entwirft. Erst der Umschlag in die Masse erzeugt die notwendige

---

<sup>1014</sup> Vgl. Die Welt., 2018. Welt.de. *Pariser Wahrzeichen bei Krawallen schwer beschädigt*. Von <https://www.welt.de/politik/ausland/article184835196/Gelbwesten-Proteste-Pariser-Wahrzeichen-bei-Krawallen-schwer-beschaedigt.html> abgerufen am 18.08.2022.

Mehrheit, die es braucht, um neue imaginäre Bedeutungen sichtbar zu machen. Die Masse tritt gesellschaftlich in Erscheinung und ist im wesentlichen Streit. Sie fordert die bestehende Ordnung heraus, oder wie Jan Patočka, der den Streit als *Weltgesetz* begreift, in diesem Sinne treffend sagt: Was die Menschheit nicht verstehen will, ist,

„dass das Leben nicht aus der Perspektive des Tages, aus der Perspektive der bloßen Lebensfristung und des akzeptierten Lebens zu verstehen ist, sondern aus der Perspektive des Streits, der Nacht, aus der Perspektive des *polemos*. Dass es in der Geschichte nicht darum geht, was widerlegt oder wodurch etwas erschüttert werden kann, sondern um die Offenheit für das Erschütternde selbst.“<sup>1015</sup>

Bestehende Institutionen müssen neue imaginäre Bedeutungen leugnen, ausschließen, um ihr eigenes Überleben zu sichern. Das bedeutet aber auch, dass sie die Bildung von Massen ausschließen müssen. Repräsentative Demokratien haben einen Weg gefunden, in einer konsensorientierten Ordnung den verschiedenen Gruppen geordnete Wege aufzuzeigen. Die Aufladung – die es zur Bildung einer emotional gesteigerten Masse unweigerlich braucht – wird durch regelmäßige Mikroentladungen strukturell vermieden.<sup>1016</sup> Der Kapitalismus scheint in seiner Dynamik prädestiniert, um durch die zunehmende Individualisierung und die Betonung des Privaten Massen konsequent zu verhindern. Mit seiner Theorie eröffnet Castoriadis einen Weg, radikale Umwälzungen der Gesellschaft auch unblutig zu denken. Bei ihm geht es weniger um die Zerstörung bestehender Symbole und Funktionsweisen von Institutionen durch rohe Gewalt. Er legt das Imaginäre Fundament der Gesellschaft frei und findet damit einen Blick auf strukturierende Dynamiken unserer Wirklichkeit, die im Wesentlichen durch die Sprache getrieben sind. Jede tatsächliche Revolution ist immer begleitet von einer neuen Sprache, von dem Versuch, Neues auf andere Art und Weise auszudrücken. Jede neue Antwort, die dem Originalitätsanspruch von Castoriadis genügt, muss zwangsläufig in einer neuen bzw. veränderten Sprache formuliert sein. Die zerstörerische Masse wird so denkbar als ikonoklastisches Phänomen, das sich gegen überkommene Bedeutungen und Symbole richtet und in diesem Kampf neue Bedeutungen setzt und erzeugt. In der Masse konstituiert sich eine radikale Gleichheit ihrer Bestandteile, die einen Neuanfang

---

<sup>1015</sup> Patočka, J., 2010. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte* [Kacířské eseje o filosofii dejin; übersetzt von Sandra Lehmann]. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 65.

<sup>1016</sup> Ein Grund, warum es klug ist, etwa Greta Thunberg das Europäische Parlament als Plattform zu bieten und mit ihr in den Dialog zu treten.

behauptet und zugleich dieses Anfangen verkörpert. Gerade in ihrer Unkontrollierbarkeit ist sie dem lebendigen Impuls des Imaginären gleich. Gerade darin, dass sie sich jeder Mengenbildung entzieht, bietet sie die Möglichkeit, die instituierte Ordnung zu überschreiten. Sie ist „politischer Surrealismus“, eine Bewegung, die sich in der unmittelbaren Handlung jeder Kontrolle durch „Vernunft, ästhetische oder ethische Überlegungen“ entzieht und darin eine grenzenlose Überschreitung versucht.<sup>1017</sup> Das Risiko, das mit der Masse untrennbar verbunden ist, lässt sich dabei nicht leugnen oder umgehen; es gilt mit aller Schärfe, was Breton im „surrealistischen Manifest“ erklärt:

„Die einfachste surrealistische Handlung besteht darin, mit Revolvern in den Fäusten auf die Straße zu gehen und blindlings so viel wie möglich in die Menge zu schießen.“<sup>1018</sup>

Letzten Endes ist es häufig die Gewalt, die die Masse ausmacht – und damit scheint es gerechtfertigt, diese aus der Gesellschaft zu verbannen. Es ist der notwendige Selbstschutz jeder Institution. Und doch wird damit ein lebendiger Moment, ein *élan vital*<sup>1019</sup> aus der Gesellschaft verbannt, der in der Lage scheint, verfestigte Strukturen fundamental aufzubrechen und echte Transformation auszulösen. Die Masse ist ein unkontrollierbares Risiko und zugleich die einzige Quelle echter Veränderung. Gerade in den großen Umwälzungen der Geschichte zeigt sich im Erscheinen der Masse die Unmöglichkeit, die Masse auf Dauer zu verhindern. In den Krisen sammelt sie sich und kommt in Revolutionen zum Ausbruch. Mit seiner von der Sprache getragenen Ontologie bietet Castoriadis allerdings die Hoffnung darauf, dass radikale Umwälzungen Imaginärer Institutionen auch von gewaltlosen Massen realisiert werden können – zumindest wenn man den Gewaltbegriff auf das Körperliche beschränkt. Denn eine Umwälzung, die Wahrnehmung und Wirklichkeit eines Menschen verändert, ist nicht zuletzt immer auch eine Verletzung, die erlitten wird; im Zweifel eine Verletzung, die manchmal schwerer wiegt. Die Proklamation des gleichen Einkommens für alle könnte ohne Frage wesentliche Imaginäre Institutionen des Kapitalismus fundamental verändern. Vergessen werden dabei darf allerdings nicht die breite Menge derjenigen, die von der herrschenden Ordnung profitieren oder sich innerhalb dieser bequem eingerichtet haben. Zuletzt bleibt für jede Revolution gültig, dass sie immer als Gewalt in Erscheinung tritt.

---

<sup>1017</sup> Vgl. Breton, A., 2012 [1962]. *Die Manifeste des Surrealismus* [frnz. Manifestes du surréalisme; übersetzt von Ruth Henry]. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, S. 26.

<sup>1018</sup> Breton, 2012 [1962], S. 56.

<sup>1019</sup> Vgl. Bergson, 2013 [1907], S. 107.



Und wer die Zerstörung fordert, trägt in letzter Konsequenz Verantwortung für deren Opfer. Castoriadis' Entwurf, der sich als basisdemokratisch behauptet, erscheint in letzter Radikalität so als notwendiger – zumindest temporärer – Anarchismus. So muss jede Bewegung, die die fundamentale Transformation Imaginärer Bedeutungen fordert, immer mit einem anarchischen Moment des Anfangens rechnen und diesen billigend tolerieren. Es geht um einen Moment, in dem das gesellschaftliche Imaginäre in das gesellschaftliche Leben gesetzt wird, in dem es einbricht in das feste Netz gefügter Strukturen, Symbole und Funktionen. Die Demokratie folgt dem nach. Als Institution der Autonomie ist sie das Mittel der Wahl, um maximale politische Beteiligung zu ermöglichen und die kontinuierliche Selbstsetzung der Gesellschaft am Leben zu halten. Am Anfang einer neuen Gesellschaft, unabhängig davon, wie sie sich selbst zu bilden beabsichtigt, steht so immer ein agonistischer Moment, „ein Kampf zwischen unvereinbaren hegemonialen Projekten, die niemals rational miteinander versöhnt werden können“.<sup>1020</sup>

Im Gegensatz zu Mouffe kann dieser Kampf – zumindest nicht im Moment der Umwälzung – innerhalb demokratischer Prinzipien oder überhaupt innerhalb irgendeiner Ordnung gedacht bzw. gebändigt werden, stellt er doch jedwede Ordnung selbst infrage. Wie Patocka setzt Castoriadis den *polemos* an den Anfang. Die „Widersacher“ treffen sich dort geeint in der „Erschütterung des gegebenen Sinns“, bereit, sich selbst einen neuen Sinn zu geben – eine neue „Seinsweise des Menschen“ zu entwerfen.<sup>1021</sup> Bei Castoriadis wird die Masse selbst zu dieser *Erschütterung*, die den instituierten Sinn des Seins in seinen Grundfesten ins Wanken bringt und damit den Blick auf die „Fraglichkeit“ des Seins freigibt.<sup>1022</sup>

Geiger macht den Begriff der Masse soziologisch fruchtbar, doch verkürzt er das Phänomen auf die ausschließlich destruktive Seite. Das Entstehen der Masse aus der Gruppe und – ohne Frage – auch ihre unkontrollierbare und zerstörerische Kraft sind nachvollziehbar begründet. Mit Castoriadis bietet sich allerdings – vermittelt durch das Imaginäre – der Blick auf die schöpferische Fähigkeit eines anonymen Kollektivs, also einer unbestimmten Vielheit, die ihre Einheit in der gemeinsamen Identität findet oder, wie Yvonne Niekrenz sagt, im Imaginierten Bild einer Gemeinschaft,<sup>1023</sup> und zwar einer Gemeinschaft von Gleichen. Das Imaginäre ist im Wesentlichen schöpferisch und nicht

---

<sup>1020</sup> Mouffe, C., 2007 [2005]. *Über das Politische* [engl. On the Political; übersetzt von Niels Neumeier]. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp, S. 31.

<sup>1021</sup> Vgl. Patocka, 2010, S. 64.

<sup>1022</sup> Vgl. Patocka, 2010, S. 46.

<sup>1023</sup> Niekrenz, Y., 2011. *Gemeinschaft als Metapher. Das Imaginäre als Ordnungsschema*. In M. Hrsg: *Junge, Metaphern und Gesellschaft* (S. 15-30). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 15.

zerstörerisch. Die Zerstörung und Neuordnung bestimmter gesellschaftlicher Bedeutungen ist vielmehr eine notwendige Begleiterscheinung bei einer Revolution. Die Gruppe schafft neue Symbole und Formen als Ausdruck ihrer Entfremdung und ihres Protests. Erst im Übergang zur Masse allerdings entfesselt sie das eigentliche Potential des radikalen Imaginären. Nur in der Masse lässt sich die gegebene Ordnung temporär überschreiten. Sie ist das Außen jeder Gesellschaft und der Ort, an dem das gesellschaftliche Imaginäre neue Bedeutungen erschafft. Die Masse verkörpert die Gemeinschaft in ihrer reinsten Form, aus ihr entsteht jegliche Ordnung. In der Masse wirkt das Sinnliche, der Affekt, der Trieb, die Bedürfnisse; sie ist eine ästhetische Bewegung im oben beschriebenen Sinn. Damit das, was in der Masse entsteht und in Bewegung gerät bzw. geschaffen wird, einen bleibenden Effekt bewirken kann, muss die Masse zur Form finden, sie muss gestaltet werden. Nur so können Emotionen transformativ in politische Prozesse hineinwirken, wie Josef Früchtl in der „*Demokratie der Gefühle*“ schreibt.<sup>1024</sup> So verstanden erinnert die Unterscheidung zwischen Menge und Masse nicht nur an die Differenz zwischen dem Politischen und der Politik, sondern zugleich an den Lebenstrieb und den Formtrieb bei Schiller. All diese Differenzen scheinen sich auf eine grundsätzliche Spannung zwischen dem affektiv Sinnlichen und dem Rationalen zu beziehen. Friedrich Nietzsche unterscheidet das Apollinische und das Dionysische voneinander, die Welt des Traumes und die Welt des Rausches; darin ist er vielleicht noch am anschlussfähigsten an Castoriadis.<sup>1025</sup> Im Apollinischen kommt der Mensch als Schöpfer seiner eigenen Wirklichkeit zum Ausdruck, er ist Ursache für Form und Gestalt der Welt, die als Schein im Wesentlichen das Leben verbirgt. Das Dionysische dagegen ist das maßlose, rauschhafte Leben, in dessen „Steigerung das Subjective zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet“.<sup>1026</sup> Die Vereinzelung des Menschen wird im dionysischen Taumel überwunden und der Mensch schließt sich mit anderen Menschen zusammen.

„Jetzt ist der Slave freier Mann, jetzt zerbrechen alle die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Noth, Willkür oder ‚freche Mode‘ zwischen den Menschen (...) Singend und tanzend äussert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit (...)“.<sup>1027</sup>

---

<sup>1024</sup> Vgl. Früchtl, 2021, S. 25.

<sup>1025</sup> Vgl. Nietzsche, F., 2015 [1872]. *Die Geburt der Tragödie*. Stuttgart: Reclam Verlag, S. 19.

<sup>1026</sup> Nietzsche, 2015 [1872], S. 22.

<sup>1027</sup> Nietzsche, 2015 [1872], S. 23.

Die vorübergehende Überwindung instituierter Verhältnisse erinnert an das, was über die Masse gesagt wurde. Das Dionysische bricht in die erträumte apollinische Wirklichkeit ein – eine Wirklichkeit, die nicht mehr als Schein ist – und reißt die errichteten Barrieren nieder. Auch der Soziologe Michel Maffesoli schlägt vor, die Orgie als Wurzel des Sozialen in den Fokus zu rücken. Die Unordnung und das Chaos, welche das Kollektiv in die instituierte Gesellschaft trägt, dienen der Gesellschaft auf lange Sicht als eine Art Jungbrunnen.<sup>1028</sup> Weitere Bezüge ließen sich an dieser Stelle problemlos herstellen, würden allerdings durchaus eine eigene Arbeit rechtfertigen. So bringt Niekrenz vollkommen gerechtfertigt auch Émile Durkheim in diesem Zusammenhang in den Vergleich<sup>1029</sup> und es könnten ebenfalls George Bataille und seine Überlegungen zu einer *allgemeinen Ökonomie* zu einem Vergleich herangezogen werden.<sup>1030</sup> Castoriadis spielt mit dem Feuer und er weiß darum. Er versteht das Phänomen der Masse als schöpferisches Kollektiv, das Revolutionen macht. Wenn er von dem gesellschaftlichen Imaginären spricht, dann spricht er genau von dem Phänomen, welches hier skizziert werden sollte – diese Behauptung sollte an dieser Stelle glaubhaft gestützt werden. Nur im schöpferischen Kollektiv können demnach das kreative Potential und die notwendige Macht entstehen, um echte gesellschaftliche Transformationen zu realisieren. Jede Gruppe, die sich durch Ordnung gegenüber diesem Potential verschließt oder der diese Entwicklungsstufe durch Unterdrückung genommen wird, bleibt immer Opfer dieser Ordnung und operiert notwendig innerhalb einer bereits instituierten Ordnung. Nur in der unkontrollierbaren Masse überschreitet das Leben die Ordnung. Bataille beschreibt verschiedenste Grenzüberschreitungen und den Versuch, diesen innerhalb bestimmter Gesellschaften einen Rahmen zuzuschreiben. Die „Verschwendung“ scheint charakteristisch für die moderne Gesellschaft zu sein.<sup>1031</sup> Der Rausch ist heute privat und findet seine Realisierung im Kaufhaus – in einem charakteristischen Ort der absoluten Vereinzelung, an dem viele Menschen zusammenkommen, einzig um ihre privaten Ziele zu erreichen. Der Kapitalismus, so scheint es, hat Institutionen eingerichtet, die das Dionysische erfolgreich verhindern können, es kanalisieren und privatisieren. Die Veränderung, die Castoriadis *wünscht*, muss diese Vereinzelung in einer gemeinsamen Aktion überwinden und die Gleichheit unter einem gemeinsamen Banner herstellen. In der Masse zeigt sich so ein Weg, um mit instituierten Ordnungen und Bedeutungen zu

---

<sup>1028</sup> Maffesoli, M., 1986. *Der Schatten des Dionysos*. Frankfurt am Main: Syndikat.

<sup>1029</sup> Vgl. Niekrenz, 2011, S. 24.

<sup>1030</sup> Bataille, G. (1967). *Die Aufhebung der Ökonomie*. München: Matthes & Seitz Verlag GmbH, S. 42 ff.

<sup>1031</sup> Vgl. Bataille, 1967, S. 58.

brechen. Das, was Castoriadis unter Autonomie versteht, kann nur werden in einer Gesellschaft, die die kontinuierliche Vermittlung zwischen dem affektiv Sinnlichen und dem Rationalen anstrebt und um dessen Dynamik weiß, d. h., Autonomie muss in einer solchen Gesellschaft als zentrale Institution gesetzt werden.

Folgt man der hier vorgenommenen Argumentation, dann ergibt sich ein weiterer Blickwinkel auf Europa. Dieser bestimmt sich im Wesentlichen durch die absolute Abwesenheit der Masse, verstanden im hier beschriebenen Sinn. Die Imaginäre Institution Europas, durchwoben von den Imaginären Bedeutungen des Kapitalismus, bildet eine strukturierende Menge, die jegliche Bildung von Massen verhindert oder zumindest auf das Lokale begrenzt. Die instituierte Ordnung folgt einer Rationalität, die den Einzelnen in letzter Konsequenz immer an die eigenen Interessen bindet, bzw. darauf zurückwirft. Wo diese systematische Vereinzelnung nach dem Prinzip Teile-und-herrsche nicht gelingt, werden die Energien, die in verschiedenen Gruppierungen zeitweise entstehen, in geordnete Bahnen gelenkt oder der lokale Ausbruch wird kurzzeitig geduldet, bevor er mit ordnungsrechtlichen Mitteln gewaltsam unterdrückt wird. Diese geordnete Entladung akzeptiert das Bedürfnis, der Wut Luft zu machen, verhindert jedoch das Umschlagen in eine zerstörerische Masse. Die Initialzündung, die es braucht, um radikale Veränderung Imaginärer Bedeutungen zu bewirken, bleibt dadurch jedoch aus. Einem Europa der Interessen gelingt es erfolgreich, die Leidenschaften zu unterdrücken, der es bedarf, um eine lebendige Gemeinschaft auszubilden. Es ist

„(...) die alte Vorstellung vom Gelderwerb als einer unschuldigen Beschäftigung und Ventil für die menschlichen Triebe, als einer Institution, die die Menschen vom feindseligen Kampf um die Macht ablenkt und sie auf die etwas lächerliche und verächtliche, aber im wesentlichen harmlose Anhäufung von Vermögen verweist.“<sup>1032</sup>

Nicht nur die Ästhetik verfügt über eine transformative Kraft, wie mit Josef Früchtel weiter oben beschrieben wurde. Jede Institution verwandelt, lenkt und konstituiert Bedürfnisse und Erfahrungen – hat also eine ästhetische Dimension. Durch diesen transformativen Aspekt lassen sich nicht zuletzt auch die Kräfte verwandeln, die eine Masse braucht, um eine revolutionäre Wirkung zu entfalten. Begünstigt wird dieser Umstand durch eine weitere Abwesenheit, dem eigentlichen Fundament einer jeden politischen Masse, nämlich der Abwesenheit des Volkes. Wie Peter Mair richtig schreibt, fehlt es Europa an

---

<sup>1032</sup> Hirschman, A. O., 1987 [1977].

einem gemeinsamen Volk und damit zugleich an der Grundlage einer funktionierenden Demokratie – ohne *Demos* keine Demokratie.<sup>1033</sup> Die apolitische Konstruktion der EU trennt systematisch das affektiv Sinnliche von dem Rationalen und verbannt damit die existenzielle Gefahr, der sich jede Institution früher oder später ausgesetzt sieht: Die Infragestellung und Zerstörung durch das radikal Imaginäre des Volkes.<sup>1034</sup>

Die vorgeschlagene Lesart kann an dieser Stelle nur Vorschlag bleiben und soll eine Perspektive auf das Werk eröffnen, die weitere Anschlussmöglichkeiten suggeriert. Insbesondere lässt sich damit der Frage begegnen, wieso manche Bewegungen – unabhängig von ihrer Größe oder ihrer Botschaft – nichts verändern, während es wiederum anderen es gelingt, Revolutionen zu entfachen. Der Schlüssel dazu – das soll an dieser Stelle vorgeschlagen werden – ist ein Verständnis der Masse als ästhetische Erscheinung, der es gelingt neue Formen zu gestalten, vereint unter einer imaginären Identität, unter dem Bild einer Einheit, die ihr die Kraft gibt, überkommene Bedeutungen zu zerstören und ihren Einfluss schlagartig zu vergrößern. Das Problem, dem sich jede veränderungswillige Gesellschaft hier stellen muss, ist von enormer Tragweite. Der Masse die Veränderung zu überlassen, würde bedeuten, dem Unkontrollierbaren die Tür zu öffnen. Die Autonomie als Imaginäre Institution soll hier als Sicherungsmechanismus dienen und ist damit vergleichbar dem, was Schiller den ästhetischen Staat nennt: die gesellschaftliche Vermittlung zwischen Leben und Form, oder, mit Castoriadis gesagt, zwischen dem instituierenden Kollektiv und der instituierten Gesellschaft.

---

<sup>1033</sup> Mair, P., 2013. *Ruling the Void – The Hollowing of Western Democracy*. New York, London. Verso, S. 120.

<sup>1034</sup> Vgl. Mair, 2013, S. 99 und S. 119.

## 10. Europa als Imaginäre Institution

Der Ausgangspunkt dieser Arbeit war die Ambition, die in Deutschland immer noch relativ unbekanntes Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis auf ihre Tauglichkeit für die Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse hin zu befragen. Dafür musste zunächst der zentrale Begriff der Imaginären Institution rekonstruiert werden. Als Beispiel diente daraufhin die politische Gegenwart der Europäischen Union. Daran sollten die Kernbegriffe bei Castoriadis exemplarisch verdeutlicht und in ihrem Zusammenhang illustriert werden. Es hat sich dabei gezeigt, dass sich die Theorie Imaginärer Institutionen dazu eignet, den Anschluss an einen kapitalismuskritischen Diskurs zu finden. Castoriadis lässt sich also erfolgreich in die Tradition der kritischen Theorie einreihen. Europa in Gestalt der Europäischen Union, so wurde argumentiert, erscheint als Symbol einer viel weitreichenderen Imaginären Institution, nämlich des neoliberalen Kapitalismus. Die grundsätzliche These dieser Arbeit, dass Europa als Imaginäre Institution verstanden werden kann, wurde demnach bestätigt. Einem Europa als eigenständiger Imaginären Institution fehlt es an Fleisch und Blut. Es erscheint vielmehr als Marionette einer entfesselten Marktwirtschaft, bestimmt von vielfältigen Interessen, die sich demokratischer Legitimität entziehen. Indem verschiedene Fäden aufgegriffen wurden, konnten die Verbindungslinien zu der Theorietradition um Friedrich August von Hayek gezogen werden. Anhand derer wurde die Institution des freien Marktes als paradigmatisches Handlungsschema für die Europäische Politik beschrieben, die nicht zuletzt unser Verständnis vom gesellschaftlichen Fortschritt als evolutionäres Fortschreiten bestimmt. Ausgehend davon wurde mit der komplexen Ontologie bei Castoriadis ein alternativer Entwurf skizziert, der im Wesentlichen das Sein als unbestimmt denkt und das beschriebene Paradigma als nur einen möglichen Entwurf von gesellschaftlicher Ordnung markierte. Das, was heute lediglich ein Symbol ist, ist in seiner Potentialität letzten Endes ein Symbol, welches auch mit einem anderen Inhalt gefüllt werden könnte. So verstanden erscheint Europa am Horizont als der Entwurf eines anderen, eines veränderten Europas – als Utopie. Gesellschaftliche Veränderung, so wurde weiter mit Castoriadis argumentiert, ist als die Abfolge revolutionärer Entwicklungssprünge zu verstehen, die sich auf der Ebene fundamentaler Imaginärer Bedeutungen vollzieht. Verschiedene öffentliche Bewegungen und Krisen wurden als Symptom einer Entfremdung beschrieben, die sich gegen die Institutionen des Kapitalismus als herrschaftsbestimmendes System richten und zugleich ein neues Europa, als selbstständige, mit Sinn gefüllte Entität fordern. Diese Beziehung wurde mit

Castoriadis als Spannungsverhältnis zwischen Imaginärer Bedeutung und Imaginärer Institution beschrieben, an dessen Ende die Revolution und damit die Zerstörung wesentlicher Institutionen des Kapitalismus stehen. Als Alternativentwurf wurde die Idee der Autonomie als basisdemokratisches Ideal bei Castoriadis beschrieben und kritisch diskutiert. Insbesondere im Hinblick auf die mögliche dauerhafte Überwindung eines entfremdeten Verhältnisses durch die Institution der Autonomie ergaben sich einzelne Unklarheiten. Den Abschluss des zweiten Abschnitts bildete der Versuch, die Theorie von Castoriadis als ästhetische Gesellschaftstheorie zu skizzieren und diese damit in eine rationalitätskritische Tradition einzuordnen. Der dritte Abschnitt dieser Arbeit war der eigenständige Versuch, die Theorie von Castoriadis aus einer anderen Perspektive fruchtbar zu begreifen. Dafür wurde zunächst das Massenphänomen begrifflich und historisch rekonstruiert, um im Anschluss mit der entwickelten Unterscheidung zwischen Masse und Menge auf das anarchische Moment bei Castoriadis aufmerksam zu machen. Die Theorie Imaginärer Revolution zeigte sich so als eine Theorie, die auf einem unkontrollierbaren Augenblick der Zerstörung aufbaut, und wurde als *surreale Politik* gekennzeichnet. In der Verbindung zwischen Menge und Masse bzw. demstituierenden und der Institution zeigte sich eine Beziehung, die anschlussfähig an den Diskurs über das Politische und die Politik ist. Die nur cursorisch vorgenommene Beschreibung eröffnete den Blick auf die Imaginäre Schöpfung jeder Ordnung, die wesentlich unkontrollierbar und zerstörerisch ist. Das beschriebene Phänomen der soziologischen Masse, die immer auf die ihr zugrunde liegenden Gruppierungen verweist, kann als erstes Symptom einer aufziehenden fundamentalen Imaginären Veränderung einer Gesellschaft gedeutet und analysiert werden. Mit dieser Beziehung, die Castoriadis ermöglicht, lassen sich verschiedenste gesellschaftliche Phänomene nachträglich als Imaginäre Umwälzungen rekonstruieren. Das erfolgreichste Beispiel dafür sind nicht zuletzt die Historiker der *Annales-Schule*, wie etwa Georges Duby, der sich verschiedentlich explizit auf Castoriadis bezieht. Zu nennen wäre auch der Soziologe Zygmunt Baumann. Die Auseinandersetzung mit Castoriadis hat gezeigt, dass dieser eine eigenständige Ontologie entwickelt, die den Umschwung zwischen gesellschaftlichem Werden und Sein im Anschluss an Sigmund Freud begreift und für die Beschreibung gesellschaftlicher Verhältnisse nutzbar macht. Er liefert damit eine politische Philosophie, die problemlos anschlussfähig ist – etwa an Jacques Rancière oder Chantal Mouffe – und dem Diskurs über eine ästhetische Gesellschaftstheorie beigelegt werden

kann, wie ihn etwa Andreas Reckwitz eröffnet.<sup>1035</sup> Zudem lässt sich sein Ansatz als die Grundlegung einer phänomenologischen Soziologie verstehen, wie sie auch Alfred Schütz versucht hat, nämlich als Versuch, die einschränkende Methodik einer rationalen wissenschaftlichen Erkenntnis durch die Einbeziehung einer durch das Imaginäre wesentlich bestimmten *Lebenswelt* zu bereichern. Nicht zuletzt zeigen Ansätze wie die von Johann P. Arnason, wie sich die Theorie von Castoriadis mit anderen Theorien – in diesem Fall die von Shmuel N. Eisenstadt – äußerst interessant verbinden lässt, um so einen Blick auf die Dynamiken der „multiple modernities“ zu gewinnen.<sup>1036</sup> Arnason zeigt überzeugend, wie bedeutend Autonomie – verstanden als Imaginäre Institution – als Dreh- und Angelpunkt verschiedener Gesellschaftsentwürfe der Moderne fungiert.<sup>1037</sup> Die Moderne, so die zentrale These, entfaltet sich innerhalb einer bestimmten Vorstellung von Autonomie und in einem bestimmten Verhältnis dazu. Dabei erstreckt sich die Autonomie als Imaginäre Bedeutung auf ökonomische, politische und kulturelle Sphären und prägt so verschiedene Wege, die unterschiedliche Interpretationsweisen der Moderne genommen haben.<sup>1038</sup> Insbesondere mit Blick auf Europa bietet Arnasons Ansatz die Möglichkeit, Europa im geopolitischen und kulturellen Spannungsfeld verschiedener Entwürfe zu verstehen und zu rekonstruieren. Dies wäre eine Arbeit, die die Imaginären Bedeutungen einer Gesellschaft bzw. einer zentralen Institution, insbesondere mit dem Blick auf Abgrenzungen, Gegen- und Nebenentwürfe, beleuchten und so die situationsbezogene Transformation Imaginärer Bedeutungen in den Blickpunkt rücken würde. Ein lohnenswerter Ansatz, der hier nur erwähnt werden kann.<sup>1039</sup>

Gerade in einem Europa, das von Krise zu Krise taumelt und gegenwärtig kaum in der Lage scheint, adäquate Antworten auf die Herausforderungen der Gesellschaft zu formulieren, scheint die Kritik, die Castoriadis übt, aktueller denn je. Zugleich mag der Appell an das Imaginäre ermutigen, neue Utopien und vielleicht ein neues Europa zu denken, das auch jenseits der Krise Antworten auf die zentralen Fragen unserer Zeit

---

<sup>1035</sup> Vgl. Reckwitz, 2019.

<sup>1036</sup> Vgl. Arnason, J. P., 2020. *The Labyrinth of Modernity*. London: Rowman & Littlefield, S. 6.

<sup>1037</sup> Vgl. Arnason, 2020, S. 10.

<sup>1038</sup> Vgl. Arnason, 2020, S. 184, 185.

<sup>1039</sup> Eine Auseinandersetzung mit der Arbeit von Arnason scheint im Hinblick auf die Weiterentwicklung des Ansatzes von Castoriadis interessant und vielversprechend. Eine vollständige Würdigung der Arbeit kann aufgrund des gesetzten Fokus hier jedoch nicht vorgenommen werden. Es soll lediglich Folgendes angedeutet werden: Der hier vorgenommene Blick auf das Imaginäre des Kapitalismus als Fundament der Europäischen Union und des europäischen Gesellschaftsentwurfs ließe sich mit Arnasons Ansatz noch deutlicher im Kontext alternativer Entwürfe bestimmen und tatsächlich als ein *Verhalten* – im Sinne des Wortes „Verhältnis“ – zu einem bestimmten Verständnis von Autonomie interpretieren. Dies könnte die in dieser Arbeit vorgelegte Argumentation weiter stärken.



findet: Wie wollen wir leben? Was sollen wir tun? Wie wollen wir sein? Nichts scheint dringlicher zu sein.

Den Abschluss dieser Arbeit soll eine handschriftliche Notiz von Castoriadis bilden, die wie eine abstrakte Verdichtung gelesen werden kann und auf eine Enzyklika von Papst Johannes Paul II. Bezug nimmt.<sup>1040</sup> „Der Glanz der Wahrheit“ [*veritatis splendor*] ist der Titel dieser Enzyklika, ein Rundschreiben an die Bischöfe des Erdkreises und damit an die Kirche insgesamt.<sup>1041</sup> Darin unternahm der Papst den Versuch, die moralische Lehre der Kirche zu aktualisieren und den Gegebenheiten der Zeit anzupassen. Ohne im Detail auf den Inhalt eingehen zu wollen, betont der Papst darin gleich zu Beginn die Bedeutung der Gebote als unmittelbare Grundlage der christlichen Moraltheologie, die ihre letzte Begründung in der Wahrhaftigkeit Gottes finden.

„Jeder Mensch muß sich den grundlegenden Fragen stellen: Was soll ich tun? Wie ist das Gute vom Bösen zu unterscheiden? Die Antwort ist, wie der Psalmist bezeugt, nur möglich dank des Glanzes der Wahrheit, die im Innersten des menschlichen Geistes erstrahlt (...)“.<sup>1042</sup>

Dieser Glanz der Wahrheit ist für Johannes Paul II. klar das Antlitz Gottes, das sich gegen gesellschaftliche Strömungen auch in der Morallehre behaupten muss. In den handschriftlichen Hinterlassenschaften befindet sich eine kurze Antwort auf die Enzyklika mit dem Titel „*Veritatis splendor = duplicitatis squalor*“, was sich übersetzen lässt mit „Der Glanz der Wahrheit = Die Doppelzüngigkeit des Elends“. Die Notiz wird hier in der englischen Transkription durch Papastergiadis vollständig wiedergegeben, denn darin finden sich die zentralen Ideen von Castoriadis verdichtet wieder.

„*Veritatis splendor = duplicitatis squalor*

1) *One must not kill; why?*

*Is it because if everybody could kill mankind would disappear, or could become worse than any species of wild beasts?*

*Is it because hatred or an interest capable for murder are ugly?*

---

<sup>1040</sup> Nikos Papastergiadis hat für die 13 documenta (2012) eine Sammlung unveröffentlichter handschriftlicher Notizen zusammengestellt, die in einem kleinen Ausstellungsheft vorliegen. Vgl. Papastergiadis, N., 2011. *Cornelius Castoriadis / 100 Notizen – 100 Gedanken*. Kassel: Hatje Cantz Verlag.

<sup>1041</sup> Vgl. Paul, J. I., 1993. *Veritatis Splendor*. Von Vatikan: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html), abgerufen am 18.09.2022.

<sup>1042</sup> Ebd.

*Is it because if we want to respect humanity inside us, we have to respect 'it' toward everybody?*

*Is it because, it... Nonsense, trifles, at best: secondary arguments all this. No: one must not kill mainly because God said: Thou shalt not kill. Why did God say this rather than the contrary? If it is for the already mentioned reasons or for another one of the same kind, why do we need God? If it is without reason, we must do what God said because God said it, that's all. This is exactly what we must call heteronomy.*

*What if God had said the contrary? Well, it would still be God who said it, so we should obey him too.*

*But, a theologian might say, God could not have said the contrary. Why? Because it would be against his nature, his essence, his being. God is the All-Good. God is the Good. How do you know that God is the All-Good? Because among other things, he said: Thou shalt not kill, and this is a good thing. And why is it good? Because God said it. And since God is the All-Good (...).<sup>1043</sup>*

Was diese Skizze deutlich macht, ist die grundsätzliche Frage, die Castoriadis an den Anfang jeder Ordnung stellt: Warum? Das Beispiel lässt sich so ohne weiteres auch auf die Europäische Union und dessen Einrichtung übernehmen. Der freie Wettbewerb führt zu Wohlstand, Wachstum und Freiheit. Warum? Die Frage ist Teil einer grundsätzlichen Reflexion. Für Castoriadis überschreitet der Begriff der Reflexion den des Denkens. Die Reflexion legt den Fokus nicht auf die Inhalte, sondern auf die Voraussetzungen.

„Wirkliche Reflexion ist also ipso facto eine Anfechtung der bestehenden Institution der Gesellschaft, ein Infragestellen der gesellschaftlich instituierten Vorstellungen (...).<sup>1044</sup>(...) Reflexion ist also definierbar als Bemühen, die Geschlossenheit zu durchbrechen, in der wir als Subjekte jeweils zwangsläufig befangen sind (...).“<sup>1045</sup>

Im reflektierenden Fragen öffnet sich so der Blick auf vermeintliche Wahrheiten und lässt diese in ihrer tautologischen und damit gesetzten Konstruktion erkennen. Der Weg zum Imaginären der Institution führt über genau dieses kontinuierliche Fragen und eben darin sieht Castoriadis die Aufgabe jeder kritischen Philosophie. Diese Arbeit hat den Versuch unternommen, die Antwort, die das kapitalistische Imaginäre auf die Frage nach dem

---

<sup>1043</sup> Papastergiadis, 2011, S. 46.

<sup>1044</sup> Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 340.

<sup>1045</sup> Castoriadis, C., 2010 [1997]. *Imagination, Imaginäres, Reflexion*, S. 345.

„Warum“ gibt, nachzuzeichnen und dadurch die Imaginäre Wurzel dieser Behauptung aufzuzeigen. Die Erkenntnis der Willkürlichkeit dieser instituierten Ordnung ist das Ergebnis dieser Befragung und bildet zugleich den Anfang eines möglichen Neuentwurfs, mit einer neuen Frage zum Ausgangspunkt: Was soll Europa in Zukunft für uns sein?

## Literaturverzeichnis

- Alkmeyer, T., & Buschmann, N. (2019). *Das Imaginäre der Praxis*. Österreichische Zeitschrift für Soziologie 44, S. 117-138.
- Al-Sabouni, M. (2016). *The Battle for Home*. London: Thames&Hudson.
- Arendt, H. (1981 [1958]). *Vita activa*. München: Piper Verlag GmbH.
- Arendt, H. (2016 [1963]). *Über die Revolution*. München: Piper Verlag GmbH.
- Aristoteles. (2017). *De anima – über die Seele*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Arnason, J. P. (2020). *The Labyrinth of Modernity*. London: Rowman & Littlefield.
- Attac (2022). *Attac / Allgemein*. Von <https://www.attac.de/was-ist-attac/>, abgerufen am 17.09.2022.
- Attac (2022). *Attac / Mitglieder*. Von <https://www.attac.de/was-ist-attac/mitglieder>, abgerufen am 17.09.2022.
- Attac (2022). *Attac / Prinzipien*. Von [https://www.attac-netzwerk.de/fileadmin/user\\_upload/AGs/EU\\_AG/dokumente/10\\_Prinzipien\\_0703.pdf](https://www.attac-netzwerk.de/fileadmin/user_upload/AGs/EU_AG/dokumente/10_Prinzipien_0703.pdf), abgerufen am 17.09.2022.
- Attac (2022). *Attac / Erklärung*. Von [https://www.attac.de/fileadmin/user\\_upload/bundesebene/attac-strukturen/Attac\\_Erklaerung.pdf](https://www.attac.de/fileadmin/user_upload/bundesebene/attac-strukturen/Attac_Erklaerung.pdf), abgerufen am 17.09.2022.
- Balke, F. (2010). *Zwischen Polizei und Politik*. In T. Hrg: Bedorf, & K. Röttgers, *Das Politische und die Politik* (S. 207-234). Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Barroso, M. (2010). *Rede zur Lage der Union*. Webseite der Europäischen Kommission. Von [https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/SPEECH\\_10\\_411](https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/SPEECH_10_411), abgerufen am 15.09.2022.
- Barroso, M. (2012). *Rede zur Lage der Union*. Webseite der Europäischen Kommission. Von [https://ec.europa.eu/soteu2012/index\\_de.htm](https://ec.europa.eu/soteu2012/index_de.htm), abgerufen am 15.09.2022.
- Bataille, G. (1967). *Die Aufhebung der Ökonomie*. München: Matthes & Seitz Verlag GmbH.
- Baudelaire, C. (2011 [1868]). *Die Blumen des Bösen* [frz. *le fleur du mal*, übersetzt durch Friedhelm Kemp]. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Bauer, M., & Knöll, R. (2003). *Die Methode der offenen Koordinierung. Zukunft europäischer Politikgestaltung oder schleichende Zentralisierung?* Aus *Politik und Zeitgeschichte*, H. 01-02, 34-39.
- Baumann, Z. (2016 [2000]). *Flüchtige Moderne* [engl. *Liquid Modernity*, Übersetzt von Reinhard Kreissl]. Frankfurt am Main: edition Suhrkamp.
- Baumgarten, A. G. (1983). *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Bedorf, T. (2010). *Das Politische und die Politik – Konturen einer Differenz*. In T. Hrg: Bedorf, & K. Röttgers, *Das Politische und die Politik* (S. 13-38). Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Belyj, A. (2021 [1912/13]). *Petersburg* [Aus dem Russischen übersetzt von Gabriele Leupold]. Frankfurt am Main und Leipzig: Suhrkamp Verlag.
- Bergmann, F. (2017). *Neue Arbeit, Neue Kultur*. Freiamt: Arbor Verlag.
- Bergson, H. (2013 [1907]). *Schöpferische Evolution* [frnz. *L'évolution créatrice*; übersetzt von Margarethe Drewsen]. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Biebricher, T. (2021). *Die politische Theorie des Neoliberalismus*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

- Billeter, J. F. (2019). *Europas Zukunft*. Berlin: Mathes & Seitz.
- Bohm, D. (2018). *Die implizite Ordnung*. Amerang: Crotona Verlag GmbH & Co. KG.
- Breton, A. (2012 [1962]). *Die Manifeste des Surrealismus [frnz. Manifestes du surréalisme; übersetzt von Ruth Henry]*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Britannica (2022) *Biografie Rosa Parks*. Von <https://www.britannica.com/biography/Rosa-Parks>, abgerufen am 17.09.2022.
- Brown, W. (2018 [2015]). *Die schleichende Revolution [engl. Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution; übersetzt von Jürgen Schröder]*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Brumlik, M. (2006). *Sigmund Freud*. Weinheim und Basel: Beltz.
- Brunkhorst, H. (2014). *Das doppelte Gesicht Europas*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Bundesregierung (2020). *Binnenmarkt*. Von <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/binnenmarkt-615726>, abgerufen am 25.03.2022.
- Bundesregierung (2022). *Europäischer Wirtschaftsraum*. [bundesregierung.de](https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/europaeischer-wirtschaftsraum-ewr--616360). Von <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/europaeischer-wirtschaftsraum-ewr--616360>, abgerufen am 02.08.2022.
- Bundeszentrale für politische Bildung (2020). *Der Europäische Binnenmarkt und seine vier Freiheiten*. Von <https://www.bpb.de/internationales/europa/europaeische-union/42858/grafik-binnenmarkt>, abgerufen am 16.09.2022.
- Bundeszentrale für politische Bildung (2021). *Schuman Plan*. Von <https://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/pocket-europa/16943/schuman-plan>, abgerufen am 16.01.2022.
- Bundeszentrale für politische Bildung (2021). *Vor 65 Jahren: Ungarischer Volksaufstand*. Von <https://www.bpb.de/kurz-knapp/hintergrund-aktuell/342325/vor-65-jahren-ungarischer-volksaufstand/>, abgerufen am 05.08.2022.
- Canetti, E. (2014 [1980]). *Masse und Macht*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Castoriadis, C. (1976). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Éditions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1983 [1978]). *Durchs Labyrinth Seele Vernunft Gesellschaft [Les carrefours du labyrinthe; übersetzt durch Horst Brühmann]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Castoriadis, C. (1990 [1975]). *Gesellschaft als imaginäre Institution [L'institution imaginaire de la société; übersetzt von Horst Brühmann]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Castoriadis, C., (1994). *Kultur und Demokratie*. Lettre International, Heft 27, 14-17.
- Castoriadis, C., (1996 [1982]). *Die Krise der westlichen Gesellschaften [frz. La crise des sociétés occidentales; übersetzt durch Michael Halbrodt]*. In M. Hrg: Halbrodt, & H. Wolf, Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft Band 2 (S. 221-240). Lich/Hessen: Verlag Edition AV.
- Castoriadis, C., (2007 [1955]). *Über den Inhalt des Sozialismus I [frnz. Sur le contenu du socialisme; übersetzt von Michael Halbrodt]*. In M. Hrg: Halbrodt, & H. Wolf, Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft (S. 65-95). Lich/Hessen: Verlag Edition AV.

- Castoriadis, C. (2010 [1982]). *Institution der Gesellschaft und Religion* [frnz. *Institution de la société et religion; übersetzt durch Michael Halfbrodt*]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung* (S. 87-109). Lich/Hessen: Verlag Edition AV.
- Castoriadis, C. (2010 [1986]). *Die Logik der Magmen und die Frage der Autonomie* [frz. *Le logique des magmas et la question de l'autonomie; übersetzt durch Michael Halfbrodt*]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung* (S. 111-149). Lich/Hessen: Verlag Edition AV.
- Castoriadis, C. (2010 [1990]). *Zeit und Schöpfung* [frnz. *Temps et création; übersetzt von Michael Halfbrodt*]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung* (S. 227-263). Lich/Hessen: Verlag Edition AV.
- Castoriadis, C. (2010 [1997]). *Imagination, Imaginäres, Reflexion* [frnz. *Imagination, imaginaire, réflexion; übersetzt von Michael Halfbrodt*]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung* (S. 293-352). Lich/Hessen: Verlag Edition AV.
- Castoriadis, C. (2011 [1986]). *Die griechische polis und die Schöpfung der Demokratie* [La polis grecque et la création de la démocratie; übersetzt durch Michael Halfbrodt]]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Philosophie, Demokratie, Poiesis* (S. 17-69). Lich: Verlag Edition AV.
- Castoriadis, C. (2011 [1989]). *Getan und zu tun* [frnz. *Fait et à faire; übersetzt von Michael Halfbrodt*]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Philosophie, Demokratie, Poiesis* (S. 183-270). Lich/Hessen: Verlag Edition AV.
- Castoriadis, C. (2014 [1978]). *Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns* [frnz. *De Marx à Aristote e d'Aristote à nous; übersetzt von Michael Halfbrodt*]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Kapitalismus als imaginäre Institution* (S. 167-249). Lich/Hessen: Verlag Edition AV.
- Castoriadis, C. (2014 [1981]). *Von der Ökologie zur Autonomie* [frnz. *De l'écologie à l'autonomie; übersetzt durch Michael Halfbrodt*]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Kapitalismus als imaginäre Institution* (S. 297-313). Lich/Hessen: Verlag Edition AV.
- Castoriadis, C. (2016 [1979]). *Die ungarische Quelle* [frnz. *La Source hongroise; übersetzt von Michael Halfbrodt*]. In A. Hrg: Gabler, M. Halfbrodt, & H. Wolf, *Ungarn 56 – Die ungarische Revolution* (S. 67-105). Lich/Hessen: Verlag Edition AV.
- Castoriadis, C. (2021 [1981]). *Hässlichkeit und der absolute Hass auf das Schöne* [La laideur et la haine affirmative du beau; übersetzt von Michael Halfbrodt]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Ausgewählte Schriften Band 9: Fenster zum Chaos* (S. 37-42). Bodenburg: Verlag Edition AV.
- Castoriadis, C. (2021 [1992]). *Fenster zum Chaos* [Fenêtre sur le chaos; übersetzt von Michael Halfbrodt]. In M. Hrg: Halfbrodt, & H. Wolf, *Ausgewählte Schriften Band 9: Fenster zum Chaos* (S. 103-129). Bodenburg: Verlag Edition AV.
- Cervantes Saavedra, M. d. (2016). *Don Quijote von der Mancha*. München: dtv Verlagsgesellschaft .
- Condoleo, N. (2015). *Vom Imaginären zur Autonomie*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Cowles, M. G. (2001). *The Transatlantic Business Dialogue and Domestic Business-Government Relations*. In M. G. Hrg: Cowles, J. Caporaso, & R. Thomas, *Transforming Europe* (S. 159-180). Ithaca and London: Cornell University Press.

- Crouch, C. (2011). *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus [engl. The Strange Non-Death of Neoliberalism; übersetzt von Frank Jakubzik]*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Cupers, K. (2020). *Die Gespenster Eurafrikas*. Arch+; Europa – Infrastrukturen der Externalisierung (Nr. 239), S. 25-32.
- CVCE (1946). *Winston Churchill Zurich Speech*. Von [https://www.cvce.eu/en/recherche/unit-content/-/unit/02bb76df-d066-4c08-a58a-d4686a3e68ff/e8f94da5-5911-4571-9010-cdcb50654d43/Resources#7dc5a4cc-4453-4c2a-b130-b534b7d76ebd\\_en&overlay](https://www.cvce.eu/en/recherche/unit-content/-/unit/02bb76df-d066-4c08-a58a-d4686a3e68ff/e8f94da5-5911-4571-9010-cdcb50654d43/Resources#7dc5a4cc-4453-4c2a-b130-b534b7d76ebd_en&overlay), abgerufen am 25.03.22.
- CVCE (1950). *Schuman Erklärung*. Von [https://www.cvce.eu/obj/erklarung\\_von\\_robert\\_schuman\\_paris\\_9\\_mai\\_1950-de-9cc6ac38-32f5-4c0a-a337-9a8ae4d5740f.html](https://www.cvce.eu/obj/erklarung_von_robert_schuman_paris_9_mai_1950-de-9cc6ac38-32f5-4c0a-a337-9a8ae4d5740f.html); abgerufen am 16.09.2022.
- Dahrendorf, R. (2008). *Europa – oder die irische Frage*. Von Neue Züricher Zeitung: [https://www.nzz.ch/europa\\_\\_oder\\_die\\_irische\\_frage-ld.495924](https://www.nzz.ch/europa__oder_die_irische_frage-ld.495924), abgerufen am 04.03.2022.
- De La Boétie, É. (2016). *Abhandlung über die freiwillige Knechtschaft*. Innsbruck: Limbus Verlag.
- Deckwirth, C. (2008). *Die Europäische Union als Triebkraft der Privatisierung*. WSI Mitteilungen 10/2008, 534-540. Von Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliches Institut der Hans-Böckler-Stiftung: [https://www.wsi.de/data/wsimit\\_2008\\_10\\_deckwirth.pdf](https://www.wsi.de/data/wsimit_2008_10_deckwirth.pdf), abgerufen am 16.09.2022.
- Delitz, H. (2015). *Bergson-Effekte: Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Der Bundeswahlleiter, 2022. *Europawahl 2019*. Von Der Bundeswahlleiter: <https://www.bundeswahlleiter.de/europawahlen/2019/ergebnisse/bund-99.html>, abgerufen am 09.01.2022.
- Derrida, J. (1992). *Das andere Kap*. Frankfurt am Main: edition Suhrkamp.
- Die Bibel (2011) Einheitsübersetzung. Freiburg im Breisgau. Herder Verlag.
- Die Welt (2018). *Pariser Wahrzeichen bei Krawallen schwer beschädigt*. Von <https://www.welt.de/politik/ausland/article184835196/Gelbwesten-Proteste-Pariser-Wahrzeichen-bei-Krawallen-schwer-beschaedigt.html>, abgerufen am 18.08.2022.
- Die Welt (2019). *Wähler sollen für Leute wie mich abstimmen*. Von <https://www.welt.de/vermischtes/article192024495/Greta-Thunberg-zur-Europawahl-Waehler-sollen-fuer-Leute-wie-mich-abstimmen.html>, abgerufen am 18.09.2022.
- Die Zeit (2015). *Eine Uni wird geräumt*. Von [https://www.zeit.de/2015/17/uni-amsterdam-besetzung-sparmassnahmen?utm\\_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com](https://www.zeit.de/2015/17/uni-amsterdam-besetzung-sparmassnahmen?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com), abgerufen am 08.08.2022.
- DiEM25 (2022). *Über uns*. Von Webseite DiEM25. <https://diem25.org/ueber-uns/>, abgerufen am 09.01.2022.
- DiEM25 (2022). *Übersicht*. Von Webseite DiEM25. Von <https://diem25.org/ap/>, abgerufen am 09.01.2022.
- DiEM25 (2022). *Manifest*. Von Webseite DiEM25. [https://diem25.org/wp-content/uploads/2018/09/diem25\\_german\\_long.pdf](https://diem25.org/wp-content/uploads/2018/09/diem25_german_long.pdf), abgerufen am 09.01.2022.
- DIHK (2021). *Rede von Eric Schweitzer*. Von <https://www.dihk.de/de/themen-und-positionen/europaeische-wirtschaftspolitik/deutsche-eu-ratspraesidentschaft/-weichen-stellen-fuer-die-wettbewerbsfaehigkeit-der-eu--25422>, abgerufen am 11.05.2021.

- Duby, G. (1986 [1978]). *Die drei Ordnungen [frnz. Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme; übersetzt von Grete Osterwald]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Duden (2022). *Duden.de*. Von <https://www.duden.de/rechtschreibung/imaginaer>, abgerufen am 23.03.2022.
- ERT (2022). *European Round Table for Industry*. Von <https://ert.eu>, abgerufen am 05.08.2022.
- Europäische Kommission (2022). *Website der Europäischen Kommission*. Von [https://ec.europa.eu/regional\\_policy/de/information/logos/](https://ec.europa.eu/regional_policy/de/information/logos/), abgerufen am 11.05.2022.
- Europäische Kommission (1957). *Römische Verträge*. Von Webseite des Europäischen Parlament: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:11957E/TXT&from=DE>, abgerufen am 16.05.2021.
- Europäische Kommission (2011). *Euro-Sondergipfel*. Von Europäische Kommission: [https://ec.europa.eu/archives/commission\\_2010-2014/president/news/speeches-statements/2011/07/20110721\\_speeches\\_1\\_de.htm](https://ec.europa.eu/archives/commission_2010-2014/president/news/speeches-statements/2011/07/20110721_speeches_1_de.htm), abgerufen am 07.01.2022.
- Europäische Kommission (2012). *Joint statement of José Manuel Barroso, President of the European Commission, and Herman Van Rompuy, President of the European Council on the award of the 2012 Nobel Peace Prize to the EU*. Von [https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/MEMO\\_12\\_779](https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/MEMO_12_779) abgerufen am 16.09.2022.
- Europäische Kommission (2022). *Next Generation EU*. Von Webseite der Europäischen Kommission: [https://ec.europa.eu/info/live-work-travel-eu/health/coronavirus-response/recovery-plan-europe/pillars-next-generation-eu\\_de](https://ec.europa.eu/info/live-work-travel-eu/health/coronavirus-response/recovery-plan-europe/pillars-next-generation-eu_de) abgerufen, am 11.05.2022.
- Europäische Union (2020). *Recht*. Von [https://europa.eu/european-union/law\\_de](https://europa.eu/european-union/law_de), abgerufen am 11.11.2020.
- Europäische Union (2004). *Vertrag über eine Verfassung für Europa*. Offizielle Website der Europäischen Union. Von <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/HTML/?uri=OJ:C:2004:310:FULL&from=EN>, abgerufen am 18.09.2022.
- Europäische Union (2017). *Spanien: Jugend ohne Garantien*. Von <https://www.boeckler.de/de/magazin-mitbestimmung-2744-spanien-jugend-ohne-garantien-5833.htm>, abgerufen am 03.08.2022.
- Europäische Union (2022). *Mitmachen, mitreden und wählen*; Von [https://european-union.europa.eu/live-work-study/participate-interact-vote\\_de](https://european-union.europa.eu/live-work-study/participate-interact-vote_de), abgerufen am 18.09.2022.
- Europäischer Rat (2011). *Sitzungsprotokoll vom 20.04.2011*. Webseite des Europäischen Rates. Von [https://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms\\_data/docs/pressdata/en/ec/120296.pdf](https://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/en/ec/120296.pdf), abgerufen am 16.09.2022.
- Europäischer Rat (2022). *Weltweite Solidarität in der COVID-19-Pandemie*. Von <https://www.consilium.europa.eu/de/policies/coronavirus/global-solidarity/> abgerufen am 03.08.2022.
- Europäisches Parlament (2020). *Arbeitsweise EU*. Von <https://www.europarl.europa.eu/factsheets/de/chapter/209/arbeitsweise-der-europaischen-union>, abgerufen am 16.09.2022.
- Europäisches Parlament (2018). *Enhancing EU actions on economic, social and cultural rights within its human rights policy*. Von Europäisches Parlament:



- [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2018/603838/EXPO\\_STU\(2018\)603838\\_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2018/603838/EXPO_STU(2018)603838_EN.pdf), abgerufen am 06.01.2022.
- Europa-Recht. (2020). München: Beck-Texte im dtv.
- Eurostat (2022). *Eurostat Statistics Explained*. Von [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Glossary:Open\\_method\\_of\\_coordination\\_\(OMC\)/de](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Glossary:Open_method_of_coordination_(OMC)/de), abgerufen am 11.05.2022.
- Featherstone, K. (1994). *Jean Monnet and the 'Democratic Deficit' in the European Union*. Journal of Common Market Studies Volume 32, No. 2.
- Felber, C. (2018). *Gemeinwohl-Ökonomie*. München: Piper Verlag GmbH.
- Festinger, L. (2012 [1978]). *Theorie der Kognitiven Dissonanz*. Bern: Huber Verlag.
- Foucault, M. (1994 [1975]). *Überwachen und Strafen [frnz. Surveiller et punir. La naissance de la prison; übersetzt von Walter Seitter]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, M. (2014 [2004]). *Die Heterotopien [frnz. Les hétérotopies; übersetzt von Michael Bischoff]*. Berlin: Suhrkamp.
- Früchtl, J. (2021). *Demokratie der Gefühle*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung (2012). *Kontinent des Friedens: Europäische Union erhält Friedensnobelpreis. faz.net*. Von <https://www.faz.net/aktuell/politik/kontinent-des-friedens-europaeische-union-erhaelt-friedensnobelpreis-11923121.html>, abgerufen am 16.09.2022.
- Frankl, V. E. (2014). *Ärztliche Seelsorge*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG.
- Freud, S. (1933). *Neue Folgen der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse*. In *Gesammelte Werke Band XV*. Leipzig: S. Fischer Verlage.
- Freud, S. (1993). *Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Freud, S. (1993). *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Freud, S. (2020 [1923]). *Das Ich und das Es*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Frontex (2021). *Frontex Europa*. Von <https://frontex.europa.eu/de/>, abgerufen am 08.12.2021.
- Gabler (2022). *Gabler Wirtschaftslexikon / Kapitalismus*. Von <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/kapitalismus-37009>, abgerufen am 16.09.2022.
- Gehm, F. (2019). *Die wahren Kostentreiber für Deutschlands Wirtschaft sitzen in Brüssel*. Von <https://www.welt.de/wirtschaft/article202289576/Normenkontrollrat-So-teuer-ist-die-EU-Buerokratie-fuer-die-Wirtschaft.html>, abgerufen am 16.09.2022.
- Geiger, T. (1967 [1926]). *Die Masse und ihre Aktion*. Darmstadt: Ferdinand Enke Verlag.
- Goytisolo, J. (1985 [1966]). *Identitätszeichen [span. Señas de identidad; übersetzt von Joachim A. Frank]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Grimmel, A., & Jakobeit, Cord. (2009). *Politische Theorien der Europäischen Integration*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Haas, E. B. (1958). *The Uniting of Europe*. Stanford University Press.
- Habeck, R. (2020). *Nach der Zeit der Corona-Verbote: Zu welcher Normalität wollen wir hin?* Internetblog. Von <https://www.robert-habeck.de/texte/blog/nach-der-zeit-der-corona-verbote/>, abgerufen am 05.08.2022.
- Habermas, J. (2016). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hagemeier, M. (2014). *Dem Chaos eine Form geben*. Norderstedt: BoD – Books on Demand.

- Hansen, P., & Jonsson, S. (2020). *Die Geschichte der europäischen Integration als Entkolonialisierungskompromiss*. Arch+; Europa – Infrastruktur und Externalisierung (Nr. 239).
- Hayek, F. A. (1969). *Arten der Ordnung*. In F. A. Hayek, *Freiburger Studien* (S. 32-47). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hayek, F. A. (1969). *Bemerkungen über die Entwicklungen von Systemen von Verhaltensregeln*. In F. A. Hayek, *Freiburger Studien* (S. 144-161). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hayek, F. A. (1969). *Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren*. In F. A. Hayek, *Freiburger Studien* (S. 249-266). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hayek, F. A. (1969). *Die Sprachverwirrung im politischen Denken*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hayek, F. A. (1969). *Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hayek, F. A. (1986). *Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung*. München: Verlag Moderne Industrie.
- Hayek, F. A. (2005). *Die Verfassung der Freiheit (4. Auflage)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hegel, G. W. (1986 [1807]). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Hegel, G. W. (1969 [1805/1806]). *Jenaer Realphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Heidbrink, L., Kny, J., Köhne, R., Sommer, B., Stumpf, K., Welzer, H., & Wiefek, J., 2018. *Schlussbericht für das Verbundprojekt Gemeinwohl-Ökonomie im Vergleich unternehmerischer Nachhaltigkeitsstrategien* (GIVUN). Flensburg und Kiel. <https://www.uni-flensburg.de/fileadmin/content/zentren/nec/dokumente/downloads/givun-schlussbericht.pdf>, abgerufen am 17.09.2022.
- Heidegger, M. (2006 [1927]). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Helbich, L. (2020). *Inseln der Ökonomie*. Springer VS.
- Hellenic League for Human Rights (2014). *Downgrading rights: the cost of austerity in Greece*. Von International Federation for Human Rights: [https://www.fidh.org/IMG/pdf/downgrading\\_rights\\_the\\_cost\\_of\\_austerity\\_in\\_greece.pdf](https://www.fidh.org/IMG/pdf/downgrading_rights_the_cost_of_austerity_in_greece.pdf), abgerufen am 05.01.2022.
- Henning, C. (2020). *Theorien der Entfremdung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Heraklit (2007). *Fragmente*. Zürich: Artemis & Winkler.
- Hindrichs, B. (2022). *"Die EU ist doch nur eine große Bank, die Kredite vergibt"*. Von Zeit Online: [https://www.zeit.de/gesellschaft/2021-12/griechenland-schuldenkrise-eurokrise-eu-deutschland-europe-talks?utm\\_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com](https://www.zeit.de/gesellschaft/2021-12/griechenland-schuldenkrise-eurokrise-eu-deutschland-europe-talks?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com), abgerufen am 04.01.2022.
- Hirschman, A. O. (1987 [1977]). *Leidenschaften und Interessen [engl. The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph; übersetzt von Sabine Offe]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Hirschman, A. O. (1995 [1991]). *Denken gegen die Zukunft [engl. The Rhetoric of Reaction; übersetzt von Daniel von Recklinghausen]*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Huber, F. (2001). *Friedrich A. von Hayeks Philosophie der Ordnung*. Berlin: dissertation.de.

- Jaeggi, R. (2019). *Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- James, W. (2000). *The Stream of Consciousness*. In J. William, *Pragmatism and Other Writings* (S. 171-191). New York: Penguin Classics.
- Jefferson, T., Franklin, B., & Adams, J. (1776). *The Declaration of Independence*. U.S. National Archives and Records Administration. Von <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration>, abgerufen am 18.09.2022.
- Joas, H. (2016 [1992]). *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Juncker, J.-C. (2015). *Rede zur Lage der Union*. Webseite der Europäischen Kommission. Von [https://ec.europa.eu/commission/priorities/state-union-speeches/state-union-2015\\_de](https://ec.europa.eu/commission/priorities/state-union-speeches/state-union-2015_de) abgerufen am 11.05.2022.
- Juncker, J.-C. (2017). *Rede zur Lage der Union*. Webseite der Europäischen Kommission. Von [https://ec.europa.eu/commission/priorities/state-union-speeches/state-union-2017\\_de](https://ec.europa.eu/commission/priorities/state-union-speeches/state-union-2017_de), abgerufen am 05.11.2022.
- Kant, I. (1999 [1784]). *Was ist Aufklärung?* Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (2013 [1795]). *Zum ewigen Frieden*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Keynes, J. M. (1936). *The General Theory of Employment Interest and Money*. London: Macmillan.
- Krause, R. (2002). *Affekte und Gefühle aus psychoanalytischer Sicht*. Psychotherapie im Dialog. Zeitschrift für Psychoanalyse, Systemische Therapie und Verhaltenstherapie, S. 120-126.
- Kuhn, T. S. (2020 [1962]). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen [engl. The Structure of Scientific Revolutions; übersetzt von Hermann Vetter]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Lacan, J. (1949). *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*. Von Hypothesen: [https://europhilomem.hypotheses.org/files/2013/07/Lacan\\_Schriften\\_Spiegelstadium-als-Bildner-der-Ichfunktion.pdf](https://europhilomem.hypotheses.org/files/2013/07/Lacan_Schriften_Spiegelstadium-als-Bildner-der-Ichfunktion.pdf), abgerufen am 23.03.2022,
- Lakoff, G., & Johnson, M. (2018 [1980]). *Leben in Metaphern [engl. Metaphors we live by; übersetzt von Astrid Hildebrand]*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.
- Lang, H. (1986). *Die Sprache und das Unbewusste*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Le Bon, G. (2014 [1895]). *Psychologie der Massen [Psychologie de foules; übersetzt von Rudolf Eisler]*. Hamburg: Nikol Verlag.
- Lessenich, S. (2016). *Neben uns die Sintflut – Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*. Berlin: Carl Hanser Verlag.
- Möller, A., 2022. *Offene Methode der Koordinierung*. Von Bundeszentrale für Politische Bildung. <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/das-europalexikon/177166/offene-methode-der-koordinierung-omk/>, abgerufen am 11.05.2022.
- Maas, H. (2018). *Von Mut zu Europa – #EuropeUnited*. Von Auswärtiges Amt, <https://www.auswaertiges-amt.de/de/newsroom/maas-europeunited/2106420> abgerufen am 13.07.2022.
- Maffesoli, M. (1986). *Der Schatten des Dionysos*. Frankfurt am Main: Syndikat.

- Mair, P. (2013) *Ruling the Void – The Hollowing of Western Democracy*. New York, London. Verso.
- Majetschak, S. (2007). *Ästhetik*. Hamburg: Junius Verlag.
- Marcuse, H. (1969). *Versuch über die Befreiung [engl. An Essay on Liberation; übersetzt von Helmut Reinicke und Alfred Schmidt]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Marcuse, H. (1973 [1972]). *Konterrevolution und Revolte [engl. Counterrevolution and Revolt; übersetzt von Alfred Schmidt]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Marx, K. (2005 [1844]). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Marx, K. (2007 [1852]). *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Marx, K. (2008 [1890]). *Das Kapital*. Berlin: Dietz.
- Max Weber Stiftung (1969). *Jean Monnet an Willy Brandt; Schreiben vom 31. Oktober 1969*.  
*Perspectivia.net*. Von [https://perspectivia.net/receive/ploneimport\\_mods\\_00011062](https://perspectivia.net/receive/ploneimport_mods_00011062), abgerufen am 16.09.2022.
- Melville, H. (2019 [1851]). *Moby-Dick [Übersetzt von Thesi Mutzenbecher und Ernst Schnabel]*. Zürich: Diogenes.
- Miller, S. (2019). *Social Institutions*. Von Stanford Encyclopedia of Philosophy:  
<https://plato.stanford.edu/entries/social-institutions/>, abgerufen am 15.09.2022.
- Milner, J.-C. (2015 ). Rechtsstaat und Kalifat. *Lettre International (LI 111)*, 19-25.
- Monnet, J. (1982). *Erinnerungen eines Europäers*. Carl Hanser Verlag.
- Monopol (2022). *Pussy Riot*. Von Monopol Magazin <https://www.monopol-magazin.de/dossiers/kuenstler/pussy-riot>, abgerufen am 08.08.2022.
- Mouffe, C. (2007 [2005]). *Über das Politische [engl. On the Political; übersetzt von Niels Neumeier]*. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp Verlag.
- Niekrenz, Y. (2011). Gemeinschaft als Metapher. Das Imaginäre als Ordnungsschema. In M. Hrsg: Junge, *Metaphern und Gesellschaft* (S. 15-30). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nietzsche, F. (2015 [1872]). *Die Geburt der Tragödie*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Noller, J. (2018). Autonomie oder Heautonomie. In V. L. Waibel, M. Ruffing, & D. Wagner, *Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses* (S. 3313-3320). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Nussbaum, M. C. (2014 [1999]). *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Offe, C. (2016). *Europa in der Falle* . Berlin: Suhrkamp Verlag.
- O'Hara, M., & Leicester, G. (2012). *Dancing at the Edge*. Devon, UK: Triarchy Press.
- Ortega y Gasset, J. (2012 [1929]). *Der Aufstand der Massen [span. La rebelión de las masas; übersetzt von Helene Weyl]*. München: Deutsche Verlags-Anstalt (DVA).
- Orwell, G. (1994). *Politics and the English Language*. In G. Orwell, *Essays* (S. 348-360). London: Penguin Books.
- Pagel, G. (2019). *Jacques Lacan*. Hamburg: Junius Verlag GmbH.
- Papastergiadis, N. (2011). *Cornelius Castoriadis / 100 Notizen – 100 Gedanken*. Kassel: Hatje Cantz Verlag.
- Paret, C. (2022). *Lückenbüßer-Philosophie*. In H. Hrsg: Bajohr, & E. Geulen, *Blumenbergs Verfahren* (S. 269-288). Wallstein Verlag.

- Patocka, J. (2010). *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte [Kacirské eseje o filosofii dejin; übersetzt von Sandra Lehmann]*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Paul, J. I. (1993). *Veritatis Splendor*. Von Vatikan : [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html), abgerufen am 18.09.2022.
- Piela, I. (2012). *Walter Hallstein – Jurist und gestaltender Europapolitiker der ersten Stunde*. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.
- Piodi, F. (2010). *Von der Schuman-Erklärung zur Gründung der EGKS: die Rolle von Jean Monnet*. Von Schriftenreihe Archiv- Dokumentationszentrum (CARDOC): [http://www.epgencms.europarl.europa.eu/cmsdata/upload/c14fddb2-b386-41f0-abb-391b9cd3c511/24663-5531\\_DE-CARDOC\\_JOURNALS\\_No6-complet\\_low\\_res.pdf](http://www.epgencms.europarl.europa.eu/cmsdata/upload/c14fddb2-b386-41f0-abb-391b9cd3c511/24663-5531_DE-CARDOC_JOURNALS_No6-complet_low_res.pdf), abgerufen am 11.05.2022.
- Polanyi, K. (2019 [1944]). *The Great Transformation*. Wien: Suhrkamp Verlag.
- Ramonet, I. (1997). *Die Märkte entschärfen*. Von Le monde diplomatique: <https://web.archive.org/web/20150415003855/http://www.monde-diplomatique.de/pm/1997/12/12/a0363.text.name,askTNIKjh.n,163>, abgerufen am 17.09.2022.
- Rancière, J. (2002 [1995]). *Das Unvernehmen [Le Mécontentement. Politique et Philosophie; übersetzt von Richard Steurer]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Rancière, J. (2008 [2000]). *Zehn Thesen zur Politik [Dix thèses sur la politique; übersetzt von Marc Blankenburg]*. Zürich-Berlin: diaphanes.
- Rancière, J. (2010). *Das Fleisch der Worte*. Zürich: Diaphanes.
- Reckwitz, A. (2019). *Ästhetik und Gesellschaft – ein analytischer Bezugsrahmen*. In A. Reckwitz, S. Prinz, & H. Schäfer, *Ästhetik und Gesellschaft* (S. 13-52). Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Ritschl (1951). *Der Schumanplan. Die neue Ruhrbehörde*. Spiegel.de: <https://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/20833254>;; abgerufen am 11.06.2020.
- Rodrik, D. (2000). *How Far Will International Economic Integration Go?* Journal of Economic Perspectives Volume 14, Nr.1, 177-168.
- Rorty, R. (2021 [1989]). *Kontingenz, Ironie und Solidarität [engl. Contingency, irony, and solidarity; übersetzt von Christa Krüger]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Rousseau, J.-J. (2008 [1762]). *Gesellschaftsvertrag [Du contract social; übersetzt von Hans Brockard]*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Süddeutsche Zeitung (2015). *Aylan Kurdi, drei Jahre alt, ertrunken im Mittelmeer*; Süddeutsche Zeitung. [sueddeutsche.de](https://www.sueddeutsche.de/politik/fluechtlinge-aylan-kurdi-drei-jahre-alt-ertrunken-im-mittelmeer-1.2633197). Von <https://www.sueddeutsche.de/politik/fluechtlinge-aylan-kurdi-drei-jahre-alt-ertrunken-im-mittelmeer-1.2633197>, abgerufen am 16.07.2022.
- Schütz, A. (1945). *On Multiple Realities*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 5, No. 4, S. 533-576.
- Schäfer, A. (2015). *Der Verlust politischer Gleichheit: Warum die sinkende Wahlbeteiligung der Demokratie schadet*. Frankfurt a. M.: Schriften aus dem Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung Köln, No. 81, Campus Verlag.

- Scheinert, C. (2019). *Communitarisation of the euro plus pact on competitiveness*. Von <https://www.europarl.europa.eu/legislative-train/carriage/communitarisation-of-the-euro-plus-pact-on-competitiveness/report>, abgerufen am 11.05.2022.
- Schiller, F. (1994 [1793]). *Kallias oder über die Schönheit*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Schiller, F. (2013 [1794]). *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Schmidt, H. (1999). *Jean Monet und das Neue Gesicht Europas nach dem Zweiten Weltkrieg*. In A. Hrgs: Wilkens, Jean Monet und die europäische Integration der Bundesrepublik Deutschland (Band 50). Bonn: Bouvier-Verlag.
- Schnitzer, S., 2022. *Trendstudie Sommer 2022: Deutschlands Jugend im Dauerkrisen-Modus Wegen der Kriegsgefahr bröckelt die optimistische Grundstimmung*. Von [simon-schnitzer.com](https://simon-schnitzer.com): <https://simon-schnitzer.com/blog/pressemitteilung-zur-trendstudie-sommer-2022/>, abgerufen am 03.05.2022.
- Shusterman, R. (2018). *Pragmatismus und Liberalismus*. In C. Demmerling, & T. Rentsch, Die Gegenwart der Gerechtigkeit (S. 155-180). Berlin, Boston: Akademie Verlag.
- Simmel, G. (1989). *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Simmel, G. (1996). *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*. In G. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie Philosophische Kultur (S. 385-417). Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Spiegel (2009). *Weitere Ratingagentur stuft Griechenland herunter*. Von Spiegel online: <https://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/kreditwuerdigkeit-weitere-ratingagentur-stuft-griechenland-herunter-a-667548.html>, abgerufen am 05.01.2022.
- Spiegel (2016). *Ai Weiwei schafft Rettungssäulen für Flüchtlinge*. Von Spiegel.de: <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/ai-weiwei-erinnert-in-berlin-mit-schwimmwesten-an-fluechtlinge-a-1077251.html>, abgerufen am 08.08.2022.
- Statista (2022). *Geschätzte Anzahl der im Mittelmeer ertrunkenen Flüchtlinge in den Jahren von 2014 bis 2022*. Von <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/892249/umfrage/im-mittelmeer-ertrunkenen-fluechtlinge/>, abgerufen am 03.08.2022.
- Steigenberger, K. (2013). *Gemeinwohlökonomie auf dem Prüfstand*. Von Wirtschaftskammer Österreich: [https://web.archive.org/web/20160404145311/https://www.wko.at/Content.Node/Interessenvertretung/Standort-und-Innovation/Gesellschaftspolitik/Dossier\\_2013-08\\_Gemeinwohlökonomie.pdf](https://web.archive.org/web/20160404145311/https://www.wko.at/Content.Node/Interessenvertretung/Standort-und-Innovation/Gesellschaftspolitik/Dossier_2013-08_Gemeinwohlökonomie.pdf), abgerufen am 17.09.2022.
- Stergiou, A. (2012). *Anatomie eines Niedergangs? Griechenland und die Europäische Union*. Von Bundeszentrale für politische Bildung: <https://www.bpb.de/apuz/142837/griechenland-und-die-europaeische-union?p=all>, abgerufen am 05.01.2022.
- Streeck, W. (1999). *Korporatismus in Deutschland – Zwischen Nationalstaat und Europäischer Union*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Streeck, W. (2017). *Narrative über Europa*. Lettre International (117), 59-61.
- Streeck, W. (2018). *Gekaufte Zeit*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Tassis, T. (2007). *Cornelius Castoriadis – Disposition einer Philosophie*. Dissertation FU Berlin. Dritter Teil: Lacankritik, Entdeckung des Imaginären und Subjektbegriff. <https://refubium.fu->

- berlin.de/bitstream/handle/fub188/13006/08\_DRITTER\_TEIL.pdf?sequence=9&isAllowed=y, abgerufen am 15.09.2022.
- Trawny, P. (2011). *Medium und Revolution*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Troitiño, D. R. (2017). Jean Monnet before the first European Community: A Historical Perspective and Critic. *Trames Journal of the Humanities and Social Sciences* 21(3), 193-213.
- Tschernyschewski, N. G., 1986 [1863]. *Was tun? [russ. chto delat; übersetzt von Dr. M Hellmann und Hermann Gleistein]*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag.
- Turner, J. (1997). *The Institutional Order*. New York: Longman.
- Van Rompuy, H., & Barroso, M. D. (2012). *Rede anlässlich der Verleihung des Friedensnobelpreises an die Europäische Union*. Von [https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/SPEECH\\_12\\_930](https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/SPEECH_12_930), abgerufen am 17.09.2022.
- Varoufakis, J. (2020). „Das ist Demokratie, wie ich sie verstehe.“. Von <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/das-ist-demokratie-wie-ich-sie-verstehe-a-5167e153-1a04-45c5-bae6-978bf4b95aab>, abgerufen am 05.08.2022.
- Vodafone (2020). *Views on the EU digital agenda*. Von Vodafone.de: [https://www.vodafone-institut.de/wp-content/uploads/2020/01/DEPulse\\_VFI\\_Web.pdf](https://www.vodafone-institut.de/wp-content/uploads/2020/01/DEPulse_VFI_Web.pdf) [, abgerufen am 11.11.2020.
- Von der Leyen, U. (2019). *Eine Union, die mehr erreichen will – Meine Agenda für Europa*. Von Europäische Kommission: [https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/political-guidelines-next-commission\\_de.pdf](https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/political-guidelines-next-commission_de.pdf), abgerufen am 15.09.2022.
- Von der Leyen, U. (2020). *Rede zur Lage der Union*. Webseite der Europäischen Kommission. Von [https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/SPEECH\\_20\\_1655](https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/SPEECH_20_1655), abgerufen am 18.09.2022.
- Wörler, F. (2015). *Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale*. Bielefeld: transcript.
- Waldenfels, B. (2015). *Sozialität und Alterität*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Weisenfeld (2020). *Der Architekt Europas*. Zeit.de. Von <https://www.zeit.de/1965/19/der-architekt-europas/seite-2>, abgerufen am 16.09.2022.
- Weizman, E. (2008). *Sperrzonen*. Hamburg: Edition Nautilus.
- Wessels, W. (2001). *Jean-Monnet – Mensch und Methode*. Reihe Politikwissenschaft / Political Science Series (74). Institut für Höhere Studien (IHS), Wien.
- White, J. (2015). *Emergency Europe*. Political Studies, Volume 63, Issue 2: Von <https://journals.sagepub.com/doi/10.1111/1467-9248.12072>, abgerufen am 16.09.2022.
- Wildschut, H. (2017). *Ville de Calais*. Von <http://www.henkwildschut.com/work/calais-from-jungle-to-city-2/ville-de-calais-photo/>, abgerufen am 03.08.2022.
- Williams, J. (2018). *Stand out of our light*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winkler, H. A. (2017). *Europas falsche Freunde*. Von Spiegel Online: <https://www.spiegel.de/spiegel/heinrich-august-winkler-ueber-robert-menasse-europas-falsche-freunde-a-1174045.html>, abgerufen am 25.06.2022.
- Wittgenstein, L. (2006). *Philosophische Untersuchungen*. In L. Wittgenstein, Werkausgabe Band 1 (S. 225-591). Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

- Wixforth, S. (2021). *Wasser: Gemeingut – oder doch Industriekapital?* Von Deutscher Gewerkschaftsbund: <https://www.dgb.de/themen/++co++9251b330-4444-11ea-9379-52540088cada>, abgerufen am 16.09.2022.
- Young, I. M. (2011). *Responsibility for Justice*. New York: Oxford University Press.
- Zeit online (2015). *Zahl der Suizide in Griechenland gestiegen*. Von Zeit online: <https://www.zeit.de/wissen/gesundheit/2015-02/suizid-griechenland-wirtschaftskrise-sparpolitik/komplettansicht>, abgerufen am 22.05.2022.
- Zeitler, C. (1996). *Spontane Ordnungen, Freiheit und Recht*. München: Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften.
- Zentrum für Politische Schönheit (2022). Von <https://politicalbeauty.de/ueber-das-ZPS.html>, abgerufen am 08.08.2022.