



Der attische Keim der Autonomie

Der Sonderweg Europas im Werk von Cornelius Castoriadis in Zeiten des Kulturkampfes

Hendrik Wallat

Zitation: Wallat, Hendrik (2022): Der attische Keim der Autonomie. Der Sonderweg Europas im Werk von Cornelius Castoriadis in Zeiten des Kulturkampfes, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft

© 2022 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Obwohl Cornelius Castoriadis einer der interessantesten und originellsten Sozialphilosophen des zwanzigsten Jahrhunderts sein dürfte, ist er in Deutschland bis heute weitgehend unbekannt geblieben. Castoriadis wird als Sohn griechischer Eltern 1922 in Istanbul (griechisch: Konstantinopel) geboren und wächst in Athen auf. Durch die Metaxas-Diktatur (1936-1941) wird er früh politisiert. Zunächst tritt er in die Jugendorganisation der kommunistischen Partei ein, distanziert sich aber sehr bald von deren stalinistischer Linie und schließt sich dem trotzkistischen Widerstand an, wodurch er für die Stalinisten zum politischen Feind wird. Um 1940 beginnt er in Athen mit dem Studium von Philosophie, Recht und Ökonomie. Während des griechischen Bürgerkriegs 1945 emigriert er nach Paris. 1949 gründet er dort die Gruppe *Socialisme ou Barbarie*. Ihr gehören zeitweilig auch Edgar Morin und Jean Francois Lyotard an. In der gleichnamigen Zeitschrift formulierte die Gruppe ein sozialrevolutionäres radikaldemokratisches Projekt, das bis heute eine dissidente Stellung innerhalb der französischen Linken innehat. In den sechziger Jahren kommt es in der Gruppe zum Bruch. Gleichwohl übte die Zeitschrift, die bis 1965 existierte, entscheidenden Einfluss auf den Mai 68 und die revoltierende Studentenbewegung aus. Nach dieser Phase setzt bei Castoriadis eine stärker sozial- und gesellschaftstheoretisch geprägte Phase ein, in der er sich auch der Psychoanalyse widmet. Er beginnt mit einer psychoanalytischen Ausbildung und arbeitet ab 1973 als Analytiker – ein Beruf, den er bis zu seinem Tod 1997 ausübt -, während er zugleich als Professor an der berühmten École des hautes études en sciences sociales in Paris lehrt. In dieser Phase veröffentlicht er 1975 sein Hauptwerk *Gesellschaft als imaginäre Institution* und viele andere Texte, die in zahlreichen Sammelbänden unter dem Titel *Carrefours du Labyrinthe* veröffentlicht sind. Es ist der hervorragenden Übersetzungs- und Herausgebere Tätigkeit von Michael Halfbrodt und Harald Wolf zu verdanken, dass

mittlerweile ein großer Teil des sehr breit aufgestellten Werks von Castoriadis auf Deutsch vorliegt, womit die Basis für eine angemessene Rezeption gelegt wurde.¹

Auf Max Webers berühmte Frage, welche „Verkettung von Umständen“ dazu führte, „daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gerne vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit lagen“², gibt Cornelius Castoriadis eine dezidierte Antwort: Die Co-Creation von demokratischer Politik und Philosophie, deren gemeinsame Substanz die kritische Selbstreflexion ist, ist hierfür maßgeblich verantwortlich. Castoriadis erklärt den attischen Durchbruch zu einer demokratischen und reflexiven Kultur als politischen Akt und als Erfahrung der Politik selbst. Diese ist für ihn ein welthistorisches Novum, welches das Tor zu einer gänzlich neuen Qualität menschlicher Vergesellschaftung – zur autonomen Gesellschaft –, zu unbekannt Formen der Individuierung – autonomer Subjektivität – und des Denkens – der Kritik und der Selbstreflexion als Substanz der Philosophie – aufgestoßen hat. Dieser einander bedingende und vermittelnde Komplex verschiedener Elemente ist für Castoriadis der attische Keim des europäischen Autonomieprojekts, welches zum ersten Mal in der Geschichte menschlicher Zivilisationen mit den basalen Komponenten heteronomer Vergesellschaftung bricht. Als solche menscheitsgeschichtliche Revolution ist der attische Keim kein klassizistisches verewigtes Paradigma, wohl aber das historisch erstmalige Beschreiten des Pfades der Autonomie, der in und durch die europäische Geschichte führt. Castoriadis ist diesbezüglich nicht bloß bemüht, die Spezifik dieses Sonderwegs Europas herauszustellen und einige seiner Hintergründe aufzuklären, sondern er verteidigt ihn auch als ein Erbe der Gegenwart: Das Autonomieprojekt hat zwar europäische Wurzeln, seinem Wesen nach ist es jedoch von universeller Geltung.

Dieses angesichts der vehementen postkolonialen Kritik am Eurozentrismus unzeitgemäß, ja provozierend anmutende Unternehmen von Castoriadis wird im Folgenden in einem ersten Schritt rekonstruiert, bevor es sich sodann einige kritische Anmerkungen wird gefallen lassen müssen. Diese gelten allerdings nicht seiner Widerlegung, sondern werden mit der Intention vorgebracht, Castoriadis' Deutung der europäischen Geschichte und ihrer attischen Keime argumentativ zu stärken. Nicht an sich ist diese verkehrt, sehr wohl weist sie aber einige Schwächen und Lücken auf, die nicht stehen gelassen werden können, wenn das Fundament der Argumentation denn halten soll. Auf die kritische Diskussion von Castoriadis' Wesensbestimmung, Genealogie und Verteidigung des europäischen Autonomieprojekts folgt abschließend eine politische Positionierung des Sonderwegs Europas, der gegenwärtig zwischen die Fronten von postkolonialer Ideologie und identitären Okzidentalismus geraten ist. Beide zehren von jenem europäischen Erbe, das sie zugleich verkennen und zerstören. Eine linke Antwort, die sich dem von Castoriadis emphatisch verteidigten und philosophisch begründeten Autonomieentwurf der europäischen Geschichte verpflichtet fühlt, erkennt beide Seiten des Kulturkampfes als Kräfte der Heteronomie und somit als politische Gegner.

¹ Die „Ausgewählten Schriften“ von Castoriadis sind in mittlerweile 9 Bänden im Verlag Edition AV erschienen – im Übrigen zu einem sehr leserfreundlichen Preis.

² Weber, Max: Vorbemerkung zu den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie. In: Ders.: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, 6. Aufl. Stuttgart 1992, S. 340.

Die griechische Co-Kreation und Co-Substantialität von Politik und Philosophie

Castoriadis ist einer der wenigen Linken (nach Marx), dem die antike Philosophie und Politik ein lebendiger Gesprächspartner ist. Die postkoloniale Kritik des Eurozentrismus ist seinem Werk fremd. Er stellt vielmehr die Universalität der zugleich geschichtlich einmaligen Erfahrungen Europas heraus: wenigstens in Teilen wie im antiken Athen (vgl. CAS 4, 17ff.)³, später in den Bürger-Städten des hohen Mittelalters (vgl. CAS 3, 283ff.) und in einzelnen Fraktionen der Arbeiterbewegung⁴ die Erfahrung der Autonomie gemacht und eine Kultur der Kritik etabliert zu haben; ein bewahrenswertes Erbe der Menschheit, das in die Zukunft weist, ja alleine diese offen hält (vgl. CAS 4, 113f.).

Castoriadis leugnet nicht die Dominanz von Gewalt, Herrschaft und Ausbeutung in der europäischen Geschichte. Diese macht sie allerdings keineswegs einzigartig, sondern teilt sie mit allen außereuropäischen Klassengesellschaften. Deren brutale rassistische, selbstredend durch nichts zu rechtfertigende Kolonialisierung löscht weder ihren endogenen, keinesfalls aus Europa erst eingeschleppten Herrschaftscharakter aus, noch kann sie die europäische Erfahrung der Autonomie zunichtemachen, deren partikuläre Genesis nicht ihre universelle Geltung affiziert (vgl. 132f.).⁵ Sich der europäischen Tradition des Denkens mittels ihrer immanenten Kritik verbunden zu fühlen, macht daher ein wesentliches Charakteristikum von Castoriadis' sozialrevolutionärer Philosophie der Autonomie aus, die sich durchaus nicht scheut das westliche, mit der griechischen Tradition verbundene Europa als die „fortgeschrittenste[n]“ (CAS 1, 201; vgl. CAS 4, 226f., 230) Gesellschaft der Gegenwart zu bezeichnen. Sie allein hat das Potential sowohl ihre eigene kapitalistische Destruktivität zu überwinden als auch den Sprengsatz der Autonomie in die nach wie vor heteronomen Gesellschaften dieser Welt zu legen. Nicht die westlichen Waren und ein ökologisch autodestruktiver Lebensstil (vgl. CAS 6, 297ff.)⁶ können die Welt erschüttern, sondern alleine die Universalisierung jener kritischen Selbstreflexivität autonomer Theorie und Praxis vermag dies, die in der griechischen Antike ihren co-evolutionären Ursprung hat.

³ Castoriadis wird im Fließtext nach Cornelius Castoriadis, *Ausgewählte Schriften* zitiert: (CAS Bd. Nr., S.). Ich beschränke mich auf das zu Lebzeiten veröffentlichte Material. Zu Castoriadis' Deutung der griechischen Antike sind zudem posthum umfangreiche Seminardokumentationen erschienen: *Ce qui fait la Grèce*, 1. D'Homère à Héraclite. *La création humaine* 2, Paris 2004; *Ce qui fait la Grèce*, 2. La cité et les lois. *La création humaine* 3. Paris 2008; *Ce qui fait la Grèce*, 3. Thucydide, la force et le droit, Paris 2011. Eine kritische Diskussion dieser bietet der Aufsatz: Castoriadis as a civilizational analyst: Sense and non-sense in Ancient Greece. In: *European Journal of Social Theory* 2012 15 (3), S. 295–311 von Johann P. Arnason, der, wenn auch andere Schwerpunkte setzend, meine Interpretation zu bestätigen scheint, auch den Kritikpunkt einer gewissen Einseitigkeit von Castoriadis, die ich ebenfalls aufzeigen werde: „the imaginary articulation of the world seems to gain precedence over the imaginary institution of society. To put it another way, the meta-social dimension of imaginary significations becomes more fundamental than the social one.“ (S. 300)

⁴ Vgl. hierzu den großen Aufsatz von Castoriadis, Cornelius: Die Frage der Geschichte der Arbeiterbewegung. In: *Archiv für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit* Heft 15, S. 15-68.

⁵ Vgl. auch das Interview: Der Niedergang des Westens. In: *Im Labyrinth – Hefte für Autonomie* Nr. 1, 2018, S. 13-40, bes. S. 14-17, 37f.

⁶ Vgl. auch das hell- und weitsichtige Interview mit Castoriadis: Die revolutionäre Kraft der Ökologie. In: *Im Labyrinth – Hefte für Autonomie* Nr. 5, 2021, S. 21-32.

Der griechische Sonderweg

Castoriadis streicht die historisch-kulturelle Exzeptionalität des antiken Griechenlandes im Allgemeinen, im Besonderen aber die der demokratischen attischen Polis heraus, eine Phase, die er in die Zeit zwischen dem 8. und 5. vorchristlichen Jahrhundert ansiedelt (vgl. CAS 4, 97), und deren Ende er mit dem Sieg Spartas im Peloponnesischen Krieg datiert. In der uns bekannten Menschheitsgeschichte habe es vorher nie etwas Vergleichbares gegeben (vgl. CAS 3, 186): eine Gesellschaft und Kultur, die auf dem Wesen der Autonomie basiert. Für Castoriadis steht die griechische Erfahrung für die „politische Revolution in der Weltgeschichte“⁷, die, wie der Althistoriker Christian Meier hervorhebt, an historischer Bedeutung den großen Menschheitswenden der sog. neolithischen und der modernen industriellen Revolution in nichts nachsteht. Die griechische Erfahrung des Politischen und der Autonomie unterscheidet sie qualitativ von allen anderen bisherigen Formen menschlicher Vergesellschaftung (vgl. CAS 4, 17). Auch wenn Castoriadis diese qualitative Differenz vorerst prinzipiell nur analytisch verstanden wissen will, wird doch schnell deutlich, dass ein Denken im Zeichen der Befreiung und Autonomie gar nicht anders kann, als dieses Faktum auch als normative Wertung zu verstehen (vgl. 18f.), wenngleich unmissverständlich von ihm festgehalten wird, dass die Polis nicht nur „Diskussion zwischen Bürgern“ kannte, sondern nicht minder durch „*polemos*, Kampf zwischen Menschen und Gemeinwesen, Exil und Gemetzel“ (CAS 6, 189) geprägt war. Das klassische Athen ist für Castoriadis demnach zwar kein ewiges Muster und Vorbild, wie es in philhellenistischer Manier immer wieder zur okzidentalen Traditionsstiftung stilisiert wird, wohl aber jener „*Keim*“ (CAS 4, 19; vgl. 58), welcher die Spezifik des europäischen Sonderwegs prägte, der durch den andauernden „Kampf[es] zwischen Autonomie und Heteronomie“ (23) bestimmt ist. Diese Geschichte ist durch Extreme und Gegensätze geprägt, die durch herausragende kulturelle und geistige Leistungen nicht weniger sich auszeichnet als durch eine Geschichte von Ausbeutung und Vernichtung. Wenn es auch nicht im geringsten Castoriadis' Anliegen ist, an der Gewaltdimensionen der europäischen Geschichte zu deuteln, so ist es doch entscheidend, dass ihre überzeugende Kritik überhaupt nur auf dem Boden der europäischen Kultur als einer der Autonomie möglich ist. Es kann im Grunde keine Kritik geben, die nicht in der Schuld der griechischen Erfahrung steht, keine Kritik Europas, die nicht selbst europäisch und demokratisch ist, da nur Europa und sein demokratischer Keim überhaupt die kulturelle Selbstkritik als Resultat des geschichtlichen Autonomieprojekts kennen (vgl. 23; CAS 1, 29f., 48). Es kann mit anderen Worten keine Kritik an der Aufklärung geben, die sie nicht selbst zur Voraussetzung hat. Alles, was sich jenseits der kritischen Vernunft der Aufklärung bewegt, muss als eine beliebige wie unbegründete Meinung oder offene Denunziation gelten, die für sich nicht beanspruchen kann, nach den abgelehnten Maßstäben der Vernunft behandelt zu werden. Mit ihnen ist für

⁷ Meier, Christian: Die Griechen: die politische Revolution der Weltgeschichte. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 1982 Nr. 32, S. 133-147. In seinem 2009 erschienen Werk *Kultur, um der Freiheit willen. Griechische Anfänge – Anfang Europas* greift Meier die Thematik wieder auf. Nochmals unterstreicht er die Bedeutung der attischen politischen Revolution der Weltgeschichte und skizziert auch, dass diese am Anfang der europäischen Geschichte steht. Seine Deutung der attischen Geschichte und ihrer europäischen Bedeutung kommt in vielerlei Hinsicht mit der der von Castoriadis überein: „Jedenfalls haben wir keinen Anlaß, andere Kulturen gering zu schätzen oder gar die europäische, sofern davon heute überhaupt noch die Rede sein kann, zum Ziel der Weltgeschichte zu deklarieren. Gleichwohl wird man schwerlich bestreiten können, daß auf diesem Erdteil nach und nach ungeheuerliche Möglichkeiten freigelegt worden sind [...]. Daß Europa verglichen mit den andern Kulturen der Welt einen Sonderweg eingeschlagen und über weite Strecken zurückgelegt hat. Das aber findet sein Präludium bei den Griechen; eben dadurch, daß nur sie dazu kamen, eine Kultur nicht um der Herrschaft, sondern um der Freiheit willen auszubilden.“ Meier, Christian: *Kultur um der Freiheit willen. Griechische Anfänge – Anfang Europas?*, München 2009, S. 57.

Castoriadis daher – hierzu später mehr – kein ‚kritischer Dialog‘ zu führen, für den jede Voraussetzung fehlt, sondern ein politischer Kampf.

Castoriadis' Frage ist nun, wie die historische Exzeptionalität der griechischen, allen voran aber der attischen Gesellschaft und Kultur zu erklären ist. Seine Antwort lautet vereinfacht: aus der Erfahrung mit dem Bruch naturwüchsiger Herrschaft in heteronomen Gesellschaften, die nach dem „Prinzip strikter Geschlossenheit instituiert“ (17; vgl. 94f.) sind⁸, und den sich aus diesem Bruch ergebenden Herausforderungen der demokratischen Selbstregierung der Gesellschaft. Diese stellten die Menschen vor unbekannte Aufgaben und spornten sie dabei zu Höchstleistungen auf allen Gebieten des menschlichen Daseins an. Worin diese für Castoriadis liegen, wird gleich noch dargestellt werden. Zuvor jedoch gilt es sich dem zuzuwenden, was für ihn die Voraussetzungen und Strukturen der ersten demokratischen Kultur der Weltgeschichte waren. Auf sozialgeschichtliche und politische Besonderheiten, die doch wohl zentrales Antriebsmoment auf dem Weg zur Etablierung der demokratischen Polis waren, geht Castoriadis erstaunlicherweise nur oberflächlich und am Rande ein (vgl. 124ff.), obgleich sie zeigen würden, dass die Praxis sozialer Kämpfe unter historisch spezifischen Vergesellschaftungsbedingungen auch für die Geschichte der Polis entscheidend war; wir werden auf dieses Defizit zurückkommen. Castoriadis' Hinweise fokussieren hingegen primär die Spezifik des frühen griechischen Weltbildes. Ihm ist vor allem die griechische Mythologie als Teil des gesellschaftlichen Imaginären eine wesentliche Vorbedingung der demokratischen Kultur gewesen (vgl. 37).

Das altgriechische „Weltbild“ (37) skizziert Castoriadis offen affirmativ, ohne jedoch damit eine archaisierende Aktualisierung zu betreiben, die er vehement an Heideggers projektiv-gewaltsamen, den Gegenstand verfehlenden Zugriff auf die griechische Philosophie als indiskutabel kritisiert (vgl. 70, 88f., 158f.). In Zentrum von Castoriadis' Deutung steht der tragische Charakter der altgriechischen Gedankenwelt. Dieser bedingt eine Hoffnungslosigkeit, die nicht fatalistisch und weltflüchtig ausschlägt, sondern den Raum für menschliche Praxis öffnet. Das griechische Weltbild gibt auf Kants Frage, was zu hoffen sei, „eine klare und unzweideutige [...] Antwort, nämlich ein kräftiges, hallendes *nichts*. Und offenkundig ist die Antwort richtig.“ (37) Es kennt weder einen ontologischen Optimismus, der von einem Kosmos ausgeht, in dem der Mensch mit dem All harmoniert, noch eine eschatologische Hoffnung auf Erlösung. Die Abwesenheit beider Elemente begründet nicht nur ein tragisches Weltverständnis, sondern auch eins, in dem der Mensch freigesetzt ist: „Da er nichts von einem Leben nach dem Tode oder einem gütigen und mildtätigen Gott zu erhoffen hat, ist der Mensch frei für ein Handeln und Denken im *Diesselts*.“ (37) Erst Platon sei derjenige im nachklassischen Zeitalter gewesen, der es gewagt habe, zu behaupten, dass das Sein „durch und durch gut“ sei, womit er das „Grunddogma der theologischen Philosophie“ (37) aufgestellt habe, welches noch Marx' Geschichtsphilosophie beseelte. Die ursprüngliche griechische Weltsicht ist hingegen die, dass, wie Hesiod überliefert, am Anfang das Chaos als Abgrund des Nichts bestanden hat (vgl. 37f.; 108f.). Aus ihm steigt die Welt hervor, die, an ihren Ursprung gebunden, immer eine fragile Ordnung bleibt, die stets vom Chaos, der Unordnung wie dem Nichts, gleichermaßen bedroht ist. Ihr Diktat, über das die Menschen

⁸ Geschlossenheit fasst Castoriadis in einem „präzisen mathematischen bzw. algebraischen Sinne“ auf: „Man bezeichnet einen algebraischen Körper als geschlossen, wenn jede algebraische Gleichung, die in diesem Körper und mit dessen Elementen aufgestellt werden kann, Lösungen besitzt, die wiederum Elemente desselben Körpers sind. In einer Gesellschaft, in der Geschlossenheit der Bedeutung vorliegt, bleibt keine Frage, die in diesem System, diesem Bedeutungsmagma gestellt werden könnte, innerhalb desselben Magma unbeantwortet. Das Gesetz der Ahnen hat auf alles eine Antwort, die Thora hat auf alles eine Antwort, und ebenso der Koran. Und wollte man darüber hinausgehen, hätte die Frage keinen Sinn mehr in der Sprache der betreffenden Gesellschaft.“ (CAS 4, 95f.; vgl. CAS 1, 47; CAS 3, 335f.)

nicht verfügen, ist die „blinde Notwendigkeit“ (38) des ewigen Werdens, das alles Lebendige dem Gesetz des Todes unterstellt: „Für die Griechen ist das Wesentliche die Sterblichkeit.“ (107) Jede menschliche Ordnung ist demnach ontologisch fragil und endlich, was eine „unitäre Ontologie“ (39) ausschließt, die eine Korrespondenz von einer rationalen und sinnvollen Welt mit der einer ihr entsprechenden politischen Ordnung unterstellt, die das kosmische Paradigma sozial nachbildet – ein Grundgedanke der (anti-)politischen Philosophie Platons, der für Castoriadis implizit immer noch grundlegende „Probleme des modernen politischen Denkens“ (38; vgl. 109) mitbedingt. Die ontologische Falschheit dieser platonischen Annahme ist die Bedingung dafür, dass es Freiheit überhaupt geben kann, die in einer Welt totaler Ordnung weder nötig noch möglich wäre. Die ontologischen Grenzen menschlicher Praxis – dass sie keine absolute Ordnung schaffen kann – sind mit anderen Worten zugleich die Bedingung ihrer Möglichkeit, die jenseits von regellosem Chaos und geschlossendeterminierter Ordnung liegt:

„Die Philosophie, wie die Griechen sie erschufen und praktizierten, ist nur möglich, weil die Welt nicht vollständig geordnet ist. Wäre sie es, gäbe es keinerlei Philosophie, sondern nur ein einziges, letztgültiges System des Wissens. Und wäre die Welt reines Chaos, bestünde keine Möglichkeit, überhaupt zu denken. Doch diese Weltsicht bedingt auch die Schöpfung der Politik. Wäre die menschliche Welt durchweg geordnet [...], wäre kein Platz für politisches Denken, kein Raum für politisches Handeln [...]. Wenn ferner die Menschen nicht durch Aufstellung von Gesetzen eine gewisse Ordnung selber schaffen könnten, gäbe es wiederum keine Möglichkeit für politisches, instituierendes Handeln. Und wäre im menschlichen Bereich ein umfassendes und gesichertes Wissen (episteme) möglich, würde die Politik sofort aufhören und die Demokratie wäre zugleich ein Ding der Unmöglichkeit und eine Absurdität [...]. Die unitäre Ontologie [...] geht zwangsläufig mit Heteronomie einher. Und das Auftauchen der Autonomie in Griechenland war mit einer nicht-unitären Weltsicht verbunden“ (38f.).

Ausgehend von diesen Annahmen sieht Castoriadis in der attischen Tragödie, neben Philosophie und Demokratie, mit denen sie substantiell verbunden ist, den kulturellen Höhepunkt der griechischen Antike. Sie war kein politisches Lehrtheater; ihre kultisch-religiösen Aspekte, die die Polis keinesfalls säkularisiert hatte, sind unbenommen. Ihre spezifische Form der Öffentlichkeit und ihre Inhalte sind aber undenkbar ohne die Erfahrung des Politischen. Sie führt den Griechen nicht nur ihre eigene Geschichte vor Augen, sondern verbindet diese auch mit einer Deutung, in der die neue Erfahrung der Demokratie sich das alte pessimistische Weltbild anverwandelt und somit eine neue Schöpfung kreiert. Ihr politischer Gehalt ist nicht im dezidiert politischen Stoff der Tragödien zu finden, sondern in ihrer gleichsam (sozial-)ontologischen Thematisierung der Erfahrung von menschlicher Praxis auf dem ewig schwankenden Boden des Chaos. Die attische Tragödie ist für Castoriadis grunddemokratisch in ihrer ureigenen Aussage. Sie erinnert uns alle an die Egalität unserer „Sterblichkeit, also die radikale Begrenztheit menschlichen Daseins“ (CAS 4, 103), die auch eine solche der Praxis ist. An diese ergeht daher auch die „Mahnung zur Selbstbegrenzung“ (CAS 4, 103; vgl. 167f.; vgl. CAS 1, 75; CAS 3, 144) – der Fluch der Tantaliden ist hierfür das mythologische Ur-Paradigma, das in den Tragödien aufgenommen wird –, um die stets lauende Gefahr der Hybris abzuwehren. Diese ist keine Erbsünde, sondern thematisiert die Abgründe und die Verführbarkeit des Menschen, von seiner Freiheit einen zerstörerischen Gebrauch zu machen, (vgl. 108, 169f.). Die Möglichkeit des Missbrauchs der Freiheit gründet darin, dass es keine letzten festen Grenzen und ewigen Gesetze für die Freiheit gibt und geben kann. Mit den Gefahren der Irrwege der Praxis wird der Mensch stets leben müssen, weil keine verbindliche „letzte Autorität alle Fragen beantwortet“ (171), womit auch das

Tragische aufgehoben wäre, welches gleichermaßen aus der radikalen Endlichkeit alles Menschlichen, seines Wissens und Handelns, wie aus seinem Freiheitsvermögen entspringt. Nur ein freies Wesen ist und kann ein tragisches Wesen sein, da nur jenes jene Praxis aus Freiheit kennt, die ohne ein unaufhebbares Moment der Unbestimmtheit nicht wäre, das nicht allein aus der Komplexität ihrer Vermittlungen und Bezüge entspringt, sondern ihr substantiell eigen ist. Was dem Menschen angesichts dieser, von der Tragödie ihm vor Augen geführten Ungewissheit der Freiheit bleibt, die ihn ins Offene genauso führt wie in die Schutzlosigkeit, ist allein die Selbstreflexion, die im Praktischen einhergeht mit der politischen Tugend der *phrónēsis* (φρόνησις). Diese impliziert immer auch Selbstbeschränkung (vgl. 170f.), welche jenes autonome Wesen lernen muss, das „sich selbst als“ sein eigener „Schöpfer“ (173) erschafft (vgl. 172-174).

Größe und Grenzen der attischen Demokratie

Was Castoriadis bisher vornehmlich im Bereich des Weltanschaulichen und Imaginären darstellt, leitet auch seine Interpretation des institutionellen Charakters der attischen Demokratie an. Castoriadis versteht, wie schon gesagt, die attische Demokratie nicht als statisches Muster für den Begriff der Demokratie. Eine solche Haltung basiert ihm vielmehr auf einer völligen Fehleinschätzung der demokratischen Erfahrung: „Das ist ein Ansatz für Leute, die nach Rezepten suchen [...]. Doch das Wesentliche am politischen Leben im antiken Griechenland – der *Keim* – ist natürlich der instituierende geschichtliche Prozess: die Aktivitäten und der Kampf rund um die Veränderung der Institutionen, die explizite [...] Selbstinstitution der *polis* als permanenten Prozess.“ (39) Das Wesen dieses Prozesses, sein innerer Antrieb, besteht darin, dass der „absolut souverän[e]“ *Demos* um seine Autonomie ringt, wobei er die Gesellschaft einem andauernden Prozess selbstreflexiver „Selbstinstitution“ (40) unterwirft. Im Vergleich zur Moderne hebt Castoriadis vor allem den radikal-demokratischen Charakter der attischen Demokratie hervor, der einerseits in der anti-expertokratischen aktiven Beteiligung der Vollbürger an allen Dimensionen des Politischen besteht und andererseits keine modernen Trennungen von Staat und Gesellschaft, privat und öffentlich kennt (vgl. 98ff.). Zentrale und historisch bis heute wegweisende Resultate der attischen Demokratie bestehen für Castoriadis in der „Gleichheit“ der männlichen Vollbürger „vor dem Gesetz (*isonomia*)“, was nicht allein Rechtsgleichheit impliziert, sondern die „aktive[n] Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten“ (41) bedeutet. Diese hat sich in der *ekklesia* institutionalisiert, in der jeder Redefreiheit und numerische Machtgleichheit genießt. Insbesondere anerkennt die attische Demokratie – bis auf demokratische überwachte Ausnahmen wie den Kriegsführer (*strategoí*) – keine Experten für das Politische außer dem Volk selbst (vgl. 42); ein Punkt, den abermals insbesondere Platon zu revidieren versucht (vgl. 130f.). In Angelegenheiten, die alle betreffen, die also von öffentlichem Belang sind, sind auch alle gleichermaßen zuständig und kompetent. Was die attische Demokratie politisch geschaffen hat, ist kein Staat und keine festgeschriebene Verfassung (vgl. 43f.) – die Übersetzung von *Politeia* als Staat oder Verfassung ist ein modernes Missverständnis –, sondern eine politische Gemeinschaft der Freien und Gleichen mit einem historisch völlig unbekanntem öffentlichen Raum. Dieser besaß zwar auch einen minimalen Verwaltungsapparat, war aber an sich das politische Leben selbst, die aktive Praxis der Bürger der *Polis* als kollektives Unternehmen. Der öffentliche Raum ist folglich keine abgegrenzte Sphäre des Politischen, die sich aus der sozialen Totalität ausdifferenziert, sondern die Demokratie als solche, welche die gesamte sich selbst politisch erziehende *Polis* durchdringt (vgl. 104f.). Diesem neuartigen öffentlichen Raum korrespondiert eine öffentliche Zeitdimension, in der die Menschen die

„Vergangenheit als Resultat des eigenen Tuns begutachten“ und die „ungewisse Zukunft als Handlungsfeld“ (48) erschließen können:

„Die allgemeine Beteiligung an der Politik führt, zum ersten Mal in der Geschichte, zur Entstehung eines öffentlichen Raumes. [...]. Das Auftauchen eines öffentlichen Raumes bedeutet, dass ein öffentlicher Bereich geschaffen wird, der ‚allen gehört‘ [...]. Das ‚Öffentliche‘ hört auf, eine ‚private‘ Angelegenheit – des Königs, der Priester, der Bürokratie, der Politiker, der Spezialisten usw. – zu sein. Entscheidungen, die gemeinsame Angelegenheiten betreffen, müssen von der Gemeinschaft getroffen werden.“ (47)

Am Ende ist die attische Demokratie für Castoriadis nicht allein in formaler, sondern auch in substantieller Hinsicht Keim der autonomen Gesellschaft. Autonomie ist ihm nämlich keineswegs nur Selbstzweck, sondern immer dazu da, um etwas Bestimmtes zu „*tun*“ (56), was explizit kollektivgesellschaftliche Unternehmen umfasst. Die Autonomie kreist nicht allein in sich, sondern ist bezogen auf eine gesellschaftliche Substanz, die sie nach ihren eigenen Maßstäben zu formieren trachtet, so wie die Demokratie insgesamt nicht bloß eine Form politischer Verfahren, sondern durchaus ein substantielles ‚Wertesystem‘ ist (vgl. CAS 1, 43ff.). Letzteres ist allerdings nicht misszuverstehen. Zum einen geht hiermit keine Geringschätzung von formaler Verfahrensrationalität und defensiver Rechte als Voraussetzung demokratischer Gesellschaften einher (vgl. 50, 58f.). Zum anderen hat die demokratische Politik nicht das Glück des Einzelnen (vgl. 48f.), sondern alleine die gesellschaftlichen Bedingungen individueller Autonomie zum Ziel, mit der kein (für griechisches Denken an sich ausgeschlossenes) Glücksversprechen einhergeht, wohl aber die Freiheit zur individuellen Entfaltung: „Das Ziel der Politik ist nicht das Glück, sondern die Freiheit“ (49; vgl. 61), die nicht liberal als Freiheit *von*, sondern attisch-republikanisch als Freiheit *zu*, als egalitäre politische Gestaltungsmacht des gesellschaftlichen Raumes verstanden wird (vgl. 59f.); jene ist zwar die notwendige, keinesfalls jedoch die hinreichende Bedingung demokratischer Freiheit. Dieser substantiellen Idee von Demokratie an sich eine totalitäre Substanz zu unterstellen, vermengt für Castoriadis auf der einen Seite die Idee der kollektiven demokratischen Selbstregierung mit der eines vereinheitlichten und vereinheitlichenden Ethos, was sich nicht nur nicht bedingt, sondern vielmehr ausschließt. Die Demokratie als der dauerhafte Prozess der Selbstregierung kann keine feste und starre Werteordnung begründen, was ihrem Wesen, der Praxis aus Freiheit, widerspräche. Auf der anderen Seite invisibilisiert die vermeintlich antitotalitäre Kritik an der radikalen Demokratie die impliziten politischen Wertungen, die dem liberalen Begriff von Freiheit und Demokratie quasi naturwüchsig zugrunde liegen, ohne überhaupt weiter begründet zu werden (vgl. 60). Castoriadis verweist gegenüber der vorherrschenden liberalen Entsubstantialisierung der Demokratie vor allem auf den politischen Begriff des Gemeinwohls, der die Autonomie mit Substanz anfüllt und sie rückbindet an das gesellschaftliche Leben, womit sie ihren formalistischen Charakter verliert:

„Die Unterscheidung, die es wieder herzustellen gilt, ist sehr alt [...]. Es die zwischen dem Glück als einer rein privaten Angelegenheit und dem Gemeinwohl (oder dem guten Leben), das undenkbar ist ohne Bezug auf den öffentlichen [...] Bereich [...]. Oder, um noch andere Begriffe einzuführen, die aber die Diskussion bereichern werden, es ist die Unterscheidung zwischen der eudaimonia, der Glückseligkeit, die nicht eph’hemin ist, nicht von uns abhängt, und dem eu zen, dem guten Leben, das zum großen Teil von uns abhängt, individuell oder kollektiv [...]. Doch wer bestimmt oder definiert das gute Leben? [...]. Keine Philosophie kann zu irgendeinem Zeitpunkt ein wesenhaftes ‚Gemeinwohl‘ definieren [...]. Die substantielle

Auffassung des Gemeinwohls ist die jeweils gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung – und natürlich ist sie es, die hinter jedem Recht und jedem Verfahren steht." (61-63)

Wenn auch die Gemeinwohl-Substanz der Demokratie nicht durch die Philosophie heteronom vorgegeben werden kann, so ist es doch das Wesen der Demokratie selbst, die Autonomie, die sich selbst verpflichtet und somit keinesfalls „relativierbar“ (63) ist. Sie muss in formaler und inhaltlicher Hinsicht „essentiell“ die Gesellschaft derart gestalten, dass sie den Bürgern größtmögliche Autonomie gewährt, die in der Fähigkeit zur Selbstregierung besteht, welche die „unbedingte Voraussetzung für das gute Leben eines jeden“ ist, „das von der ‚Qualität‘ der anderen abhängt.“ (63) Autonomie ist folglich nicht auf eine demokratische Verfahrensform zu reduzieren. Ohne demokratische *paideia* ist das demokratische Gemeinwohl genauso unmöglich zu erringen wie ohne die Zweckbestimmung der Politik als Autonomie. Diese besteht inhaltlich darin, „den enormen Anteil des Zufalls, der unser Leben bestimmt, durch freies Handeln zu begrenzen oder besser zu verwandeln“ (65), worunter für Castoriadis stets an vorderster Stelle gerade auch die bewusste gesellschaftliche Organisation der Ökonomie bzw. der materiellen (Re-)Produktion gehört (vgl. 100f.). Der griechische Horizont der Autonomie akzeptiert zwar das ontologisch Unverfügbare des menschlichen Lebens (vgl. 64) und erliegt nicht dem Phantasma der totalen Planbarkeit des gesellschaftlichen Seins. Hieraus leitet sich aber nicht der Fehlschluss auf die Affirmation von Heteronomie ab, deren historisch kontingente Seite zu „Bewusstsein“ (65) gebracht werden muss und politisch überwunden gehört durch die selbstreflexive Selbstinstitutionierung der autonomen Gesellschaft. Auch wenn Castoriadis es ablehnt, die attische Demokratie als „Vorbild“ (70) heranzuziehen, ist diese in seinem Werk am Ende doch *das* Paradigma einer „substantielle[n] Auffassung von Demokratie“, wie sie insbesondere in der von Thukydides überlieferten Gefallenenrede des Perikles, dem „bedeutendsten Dokument des politischen Denkens“, das er „je gelesen habe“ (CAS 4, 57), sich selbst darstellt:

„Der Zweck der Institution der polis ist in seinen Augen die Schöpfung eines Menschen [...], der in und dank der Einheit der drei folgenden Elemente lebt und existiert: der Liebe und ‚Pflege‘ der Schönheit, der Liebe und ‚Pflege‘ der Weisheit, der verantwortungsvollen Hinwendung zum Gemeinwohl [...], zur polis [...]. Zwischen diesen dreien ist keine Trennung möglich. [...]. Der Athener Bürger ist kein ‚Privatphilosoph‘ und kein ‚Privatkünstler‘, er ist ein Bürger, dem Kunst und Philosophie zur Lebensform geworden sind. Das ist meiner Meinung nach die wahre, die konkrete Antwort der antiken Demokratie nach dem ‚Zweck‘ der politischen Institution.“ (58)

Die historische Bedeutung, die Castoriadis der attischen Demokratie attestiert, führt allerdings nicht dahin, einen Wettstreit zwischen Antike und Moderne zu inszenieren, in dem jene den Sieg davonträgt. Die attische Demokratie war zwar in vielerlei Hinsicht radikaler als die moderne liberale Demokratie, weniger verlogen und von einem Bewusstsein vom Wesen der demokratischen Politik erfüllt (vgl. 104-107), das in der Moderne nicht nur nicht wieder erreicht wurde, sondern obendrein strukturell behindert wird. Zugleich jedoch war die attische Demokratie nicht nur deutlich anti-individualistischer, sondern auch partikularistischer und beschränkter (vgl. 105ff.). Politik war tatsächlich zum einen auf den explizit öffentlichen Raum beschränkt, womit die elementaren sozialen und kulturellen Verhältnisse der politischen Gestaltung entzogen blieben. Diese blieben, wie etwa die Sklaverei, die unhinterfragten naturwüchsigen Voraussetzungen politischen Handelns (vgl. 133). Zum anderen war der Kreis derjenigen, die überhaupt als vollwertige Personen unter die Freien und Gleichen gezählt wurden, sehr restriktiv, und zwar gerade in Athen, welches sich in diesem Punkt

von der inklusiven Politik des römischen Imperiums deutlich unterschied (vgl. 129). In beiden Punkten geht die Moderne über die Antike mit ihrem Autonomieprojekt qualitativ hinaus. Jene ist zwar in den repräsentativen Demokratien – für Castoriadis ein modernes Oxymoron – durch eine Fernhaltung der Massen von aktiver Politik und ihrer (bürokratisch-expertokratischen) Absonderung vom gesellschaftlichen Leben charakterisiert. Gleichzeitig hat die Moderne im Laufe der Geschichte einen Zug zum Universalismus entwickelt, welcher auch der demokratischen *Polis* fremd war, und in der Antike allenfalls unter imperialen Vorzeichen in Ansätzen von historischer Bedeutung wurde. Die moderne Demokratie erfasst im Laufe ihrer Geschichte potentiell alle Menschen und politisiert auch zunehmend alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens; der Liberalismus arbeitet gegen diesen Zug, indem er insbesondere die Ökonomie und das Eigentum als private Sphären dem politischen Zugriff entziehen will. Die Moderne ist jedoch durch eine „unvollständig gebliebene[n] Universalisierung“ (109) gekennzeichnet, zu der, neben den kapitalistischen Eigentumsverhältnissen, insbesondere die bleibende Bedeutung der Nationalstaaten beiträgt. Die formale Universalität gilt es daher überhaupt erst noch in eine „reale und substantielle Universalität“ (109) zu überführen, die virtuell bereits in der „griechischen Erfindung eines *logos* mit universellem Geltungsanspruch enthalten“ ist, „dessen Universalität aber bei ihnen niemals in eine wirkliche politische Praxis umgesetzt wurde. Der große Beitrag der Moderne ist, dass wir die Demokratie für alle wollen.“ (CAS 4, 117; vgl. 132f.)

Wesensgleichheit von Politik und Philosophie

Als ein wesentliches Merkmal des klassischen Athen, das es von jeder anderen historischen Gesellschaftsformation unterscheidet, stellt Castoriadis dessen Vernunftcharakter heraus. Dieser ist nicht mit einer „abstrakt-mechanischen Rationalität“ zu verwechseln, die nur die eine Seite der von der Postmoderne denunzierten „Vernunft der Aufklärung“ (CAS 1, 187; vgl. 193) ist; erst in Verbund mit dem modernen „kapitalistische[n] Projekt“ der „pseudorationalen Pseudokontrolle“ (25) hat jene historisch die Oberhand gewonnen. Das griechische Vernunftdenken, das die schon in den Mythen thematisierte Tragik menschlichen Daseins reflektiert, widerspricht hingegen dem modernen Herrschaftsanspruch blinder und einseitiger Rationalität. Zentral ist für die alten Griechen die historisch erstmalige Erfahrung der Freiheit, die zum selbstständigen Denken, zu permanenter und unabschließbarer (Selbst-)Kritik nötigt, was zugleich den Prozess der Aufklärung und die Entstehung theoretischer Wissenschaften anstößt. Das Aufkommen der Geschichtswissenschaft (vgl. CAS 4, 48), die erst in den Zeiten der bürgerlichen Revolutionen auf der Bühne der Geschichte wiedererscheint, ist nur eines von vielen Beispielen, das für die rationale Selbstvergewisserung einer Gemeinschaft steht, die sich nicht mehr (allein) auf Mythen und Traditionen verlassen kann. Einher geht mit dem kritischen Blick auf die eigene Geschichte das „ausgeprägte Interesse am Anderen“ (18) und Fremden. Sicherlich kannte das antike Griechentum die axiologische Gegenüberstellung von (zivilisierten) Hellenen und (wilden) Barbaren. Diese partikularistische Konstitution der Gruppenidentität durch das ‚Othering‘ ist aber nahezu ein sozio-kulturelles Universal menschlicher Vergesellschaftung (vgl. 214f.) und sicher keine Erfindung des ‚Westens‘. Die ‚objektive‘ Darstellung des Feindes, wie es Aischylos in beispiellos humaner Manier in seiner Tragödie *Die Perser* den Athenern vorführte, setzt hingegen eine empathische Vernunft mit transzendierender Vorstellungskraft voraus (vgl. 20), die mit jeder Partikularität zu brechen vermag und die Universalität des Menschlichen geistig bezeugt. Sie ist auch die notwendige Bedingung dafür, dass überhaupt in einem philosophischen Sinne geurteilt werden kann, was erst eine genuine Errungenschaft der griechisch-europäischen Geschichte ist,

die im grunddemokratischen Charakter der Philosophie zum Ausdruck kommt. Dieser kommt darin zum Erscheinen, dass sie allein auf die egalitäre Suche nach Wahrheit vereidigt ist, die von keiner höheren Instanz als bekannt und verbindlich gesetzt wird, wie es in allen heteronomen Gesellschaften der Fall ist:

„Die Griechen hingegen erschaffen die Wahrheit als unabschließbare Bewegung des Denkens, das ständig seine eigenen Grenzen überprüft und zu sich selbst zurückkehrt (Reflexivität) und sie erschaffen sie als demokratische Philosophie: Denken ist keine Sache von Rabbinern, Priestern, Mullahs, Höflingen oder Mönchen – sondern von Bürgern, die in einem durch diese Bewegung überhaupt erst geschaffenen öffentlichen Raum diskutieren wollen.“ (CAS 1, 150; vgl. CAS 3, 166f.; 171)

Das Herausstellen dieses Sachverhaltes ist keine Apologie der europäischen Geschichte, kein abendländischer Triumphalismus, wohl aber die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Humanität, die in dem historisch kontingenten und partikularen Einbruch der Autonomie in die antik-griechische Geschichte begründet liegt, deren Wesen jedoch von universeller Geltung ist. Das ist das griechische Erbe, der Keim, der sich noch zu entfalten hat und deren zwei Seiten die demokratische Politik und die Philosophie sind, deren gemeinsame Substanz die Freiheit ist:

„Politik und Philosophie und die Verbindung beider sind hier und nur hier erschaffen worden. [...] So, wie das politische Handeln in Griechenland die bestehenden Institutionen der Gesellschaft erstmals in Frage stellt und verändert, so ist die griechische Gesellschaft auch die erste, die explizit das instituierte, kollektive Weltbild hinterfragt, d.h. die erste, die Philosophie betreibt.“ (CAS 4, 35f.)

Dieses Unternehmen fordert beständig sich selbst heraus, ist doch der Preis der Freiheit zugleich eine nie wieder restlos zu beseitigende Unsicherheit. Die Gefahr, Philosophie und Autonomie zugunsten von Religion und (totaler) Herrschaft aufzugeben, bleibt stets virulent und ist von Anfang an Streitgegenstand der griechischen Philosophie, die seit jeher um die sowohl ontologische als auch politische Frage kreist, wie sich *nomos* und *physis* zueinander verhalten. Castoriadis selbst führt dieses Problem zu der Frage nach den Grenzen der Freiheit, deren Antwort in das Zentrum seines Begriffs einer autonomen Gesellschaft führt. Die demokratische Gesellschaft hat für ihn keine Norm außer sich. Sie kennt keine andere „Sinnquelle als das tätige Miteinander der Menschen“ (CAS 1, 47), womit alles Gesellschaftliche sich der Rechenschaft durch vernünftige Gründe unterwerfen muss. Schlicht Gegebenes wie alte Hierarchien und Traditionen werden verworfen und politisiert, wodurch zugleich notwendig die Frage nach der gerechten Gesellschaft und Politik aufkommt, die sich nicht mehr auf heteronome Quellen stützen kann. Die Demokratie ist somit gleichermaßen egalitär, vernunftzentriert und substantiell frei, das heißt stets offen-unabgeschlossen, aber eben auch gefährdet (vgl. 47f.), oder mit einem Wort: tragisch. Dafür, dass das Abenteuer der Autonomie gut geht, kann es keinen Garanten geben, wäre doch sonst die Autonomie selbst heteronom bestimmt und somit sich selbst widersprechend. Was vor allem bleibt und gerade deswegen von überragender Bedeutung ist, ist, wie Castoriadis hervorhebt, die demokratische Selbsterziehung aller Bürger: Autonomie, die Autonomie zugleich fördert und fordert. Keine autonome Gesellschaft kann auf diese soziale Substanz umfassender Bildung ihrer Mitglieder verzichten, was nur dann nicht heteronom geschieht, wenn diese selbst ihrem Wesen nach durch die Erzeugung und Stärkung des Kritik- und Urteilsvermögens, also der Vernunft als Grundlage und Resultat der Autonomie, bestimmt ist: „Es kann keine demokratische Gesellschaft ohne demokratische *paideia* geben.“ (CAS 1, 55; vgl. 56-58, 163f.), da es eine

historische und strukturelle Koinzidenz von Gesellschafts- und Individuationstypen gibt, „die sich wechselseitig bedingen“ (CAS 1, 157). Die „Entstehung von wahrer *Subjektivität*“ (155) verläuft co-evolutionär mit der Genese autonomer Gesellschaften (vgl. 154ff.), und ist dementsprechend allein ein Resultat der europäischen Geschichte und ihres Autonomieentwurfs (vgl. 135).

Die Selbstreflexivität ist für Castoriadis das gemeinsame Wesen von Philosophie und Politik (vgl. CAS 4, 194f.), die permanente theoretische und praktische (Selbst-)Kritik, die Philosophie nicht nur formal, sondern substantiell mit demokratischer Politik verbindet. Zum einen ist die Freiheit des vernünftigen Denkens an eine freie Öffentlichkeit gebunden, zum anderen sind Philosophie und demokratische Politik, jeweils auf der Ebene der Theorie und des Handelns, Ausdruck derselben selbstreflexiven Praxis: „Demokratie ist das Projekt, diese Geschlossenheit [des Heteronomen; HW] auf kollektiver Ebene zu durchbrechen. Die Philosophie, welche die reflektierende Subjektivität erschafft, ist das Projekt die Geschlossenheit auf Ebene des Denkens zu durchbrechen“ (76). Diese Doppelbewegung bringt einen Prozess der Kritik in Gang, der als selbstreflexiver unabschließbar ist; er würde sich sonst selbst aufheben. Dennoch ist er kein inhaltslos in sich kreisender Selbstzweck. Philosophie und Politik sind auf substantielle Resultate aus, was sich in Castoriadis' substantiellem Begriff der Demokratie widerspiegelt. Ihr Zustand misst sich stets am Maß verwirklichter individueller und kollektiver Autonomie, die *Voraussetzung, Weg und Ziel von Praxis* gleichermaßen sind. Das Verhältnis von demokratischer Politik und Philosophie ist daher nicht nur das einer Co-Kreation, sondern auch einer Co-Substantialität: „Somit fallen die Entstehung der Philosophie und die der Demokratie nicht einfach zusammen, sie haben eine gemeinsame Bedeutung [...]. Sie sind zentrale Äußerungen und Verkörperungen des Autonomieentwurfs“ (CAS 4, 76f.), dessen mächtigster Gegner zugleich „der größte aller Philosophen“ (74) ist: Platon (vgl. 78). Kurzum: Es besteht eine „grundsätzliche Entstehungs- und Wesensgleichheit“ von Philosophie und Politik, die jedoch nicht mit einer „Identität“ (CAS 1, 113) beider zu verwechseln ist, die es genau so wenig gibt, wie eine bruchlose Einheit von Theorie und Praxis.

Lücken und Probleme von Castoriadis' Sonderwegsthese

Castoriadis' emphatisch vorgetragene These von der Co-Kreation und Co-Substantialität von Politik und Philosophie muss sich einige historische Hinweise gefallen lassen, die ihre Plausibilität nicht unberührt lassen können. Hier ist nicht der Ort den verschiedenen Erklärungsversuchen des griechischen Wunders und ihren Aporien detailliert nachzugehen.⁹ Drei kritische Anmerkungen sind dennoch unvermeidlich. Erstens funktioniert eine Ableitung des Geistes und der Vernunft aus einem anderen prinzipiell nicht, wie gegenüber politizistischen Deduktionen nicht weniger als gegenüber anderen reduktiven Ansätzen zu betonen ist.¹⁰ Mehr als eine Korrelation lässt sich nicht belegen, wobei Castoriadis mit seinen Ausführungen auch nicht mehr beansprucht haben dürfte, lehnt er doch kausale

⁹ Vgl. hierzu die Studie von Heit, Helmut: Der Ursprungsmythos der Vernunft. Zur philosophiehistorischen Rekonstruktion des griechischen Wunders, Würzburg 2007. Castoriadis wird von Heit nicht diskutiert, wohl aber jene Theorien, die den Zusammenhang von Philosophie, Polis und Demokratie betonen. Vgl. ebd., S. 169ff. Die dort vorgebrachten Kritikpunkte wären auch in Bezug auf Castoriadis eingehender (und selbst kritisch) zu diskutieren.

¹⁰ Vgl. am Beispiel materialistischer Deduktionen knapp, aber systematisch präzise: Schmidt, Karl W.: Rudolf Wolfgang Müllers ‚Geld Und Geist‘: Eine neue Perspektive Marxistischer Erkenntniskritik? In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 1980/4, S. 498–517.

Erklärungen im Gesellschaftlich-Geschichtlichen prinzipiell als dem ‚Gegenstand‘ inadäquat ab. Zweitens ist eine Verabsolutierung der Verbindung von Demokratie und Philosophie historisch nicht haltbar. Die ionischen Ursprungsstätten der Philosophie ragten durch entwickelte Ware-Geld-Beziehungen, nicht aber politisch aus ihrer sozialen Umwelt heraus; demokratisch waren sie allemal nicht und Athen blieb ein gefährliches Pflaster für Philosophen. Für die Verbindung von „Geld und Geist“¹¹ dürfte es nicht weniger viele Anhaltspunkte geben¹² als für die von Demokratie und Philosophie. Dieses Faktum könnte, weitergesponnen, auch zu der Annahme führen, dass freies Denken an abstrakte und egalisierende Medien der Vergesellschaftung gebunden ist, wie es das Geld par excellence ist. Auch wenn diese geschichtsphilosophische These hier nicht diskutiert werden soll, und die Vorstellung, dass das logische Denkvermögen und der selbstreflexive Geist *an sich* erst Resultate der Schöpfungen einer spezifisch abendländischen Sozial- und Kulturgeschichte sind, nicht haltbar ist, wird doch wenigstens deutlich, dass auch Spekulationen, wie sie Castoriadis vornimmt, mit der uns bekannten historischen Empirie abgeglichen werden müssen, wenn sie nicht ein beliebiges Narrativ sein wollen. Dies betrifft drittens auch das Politische im antiken Griechenland selbst. Castoriadis interpretiert dieses einseitig als radikal-demokratisch geprägt, womit das Element des Rechts vernachlässigt wird. Er macht zwar dessen Bedeutung in metaphysischer Hinsicht bezüglich der ontologischen Fundamentaldifferenz von *nomos* und *physis* explizit (vgl. CAS 3, 263f.; CAS 6, 187), nicht aber hinsichtlich des sich im Recht ausdrückenden Formwandels der Herrschaft. Diesbezüglich wäre stärker das juristische Element, nicht nur das Demokratisch-, sondern auch das *Abstrakt-werden* von Herrschaft, als Voraussetzung der Entwicklung autonomer Theorie zu betonen.¹³ Auch dieses zentrale Moment der griechischen Geschichte, das doch so offensichtlich in der forensischen Terminologie der griechischen Philosophie zum Vorschein kommt, spart Castoriadis zugunsten seiner These von der Co-Kreation von demokratischer Politik und Philosophie weitgehend aus, die dem Abstrakter-werden der Vergesellschaftungsbedingungen, das sich in den sozialen Formen des Geldes und des Rechts zeigt, nicht jene Beachtung schenkt, die ihm real-geschichtlich zugemessen werden muss.

Castoriadis' geschichtsphilosophischer Konstruktion – nur als solche ist sie halt- und vertretbar – ist dennoch zu konzedieren, dass sie die der Politik wie der Philosophie gemeinsame Erfahrung der Freiheit auf den Begriff bringt. In der Tat, es besteht zwischen ihnen „[k]eine Term-für-Term-Entsprechung“ (CAS 6, 188), wohl aber auch keine „zufällige empirische Konstellation“ (187). In beiden waltet die gleiche historische Erfahrung, was sich auch darin ausdrückt, dass die „großen philosophischen Texte der Griechen“ zumeist „*auch politische Texte sind*“ (189), was bis in die „politisch entzweit[e]“ (187) Ontologie hinein reicht, die zwar keinesfalls aus dem Politischen ableitbar, dennoch

¹¹ Vgl. Müller, Wolfgang R.: Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike, Frankfurt u.a. 1977.

¹² Vgl. Seaford, Richard: Money and the early Greek mind. Homer, philosophy, tragedy, Cambridge u.a. 2004, S. 175ff.; Pahl, Hanno: Geld, Kognition, Vergesellschaftung. Soziologische Geldtheorie in kultur-evolutionärer Absicht, Wiesbaden 2021, S. 355ff. Auch Pahl betont in seiner beeindruckenden Studie zu Recht den notwendig nicht-reduktiven Charakter einer evolutionär-kulturellen Analyse der Genese der Philosophie: „Wie immer wieder betont, muss sich eine an Formzusammenhängen orientierte historisch-genetische Theorie nicht auf einen Ableitungszusammenhang festlegen, relevant ist vielmehr die Passförmigkeit der Elemente bzw. Abstraktionsweisen. Die gesellschaftsweite Geltung und Bedeutung von Münzgeld war, wie gezeigt, in Griechenland eng an die politische Struktur der Polis gebunden.“ (Ebd., S. 374) Das von Pahl mit gewaltigem soziologisch-historischen Aufwand betriebene Unternehmen hat somit durchaus enge Grenzen, die es prinzipiell nicht überschreiten kann. Weder kann eine noch so komplexe Analyse von historischen Umständen erklären, was die Philosophie zu denken genötigt ist, noch ist das reflexive Vermögen des Geistes Produkt einer Geschichte von Gesellschaften, die zunehmend durch abstrakte Medien vermittelt werden.

¹³ Vgl. hierzu (allerdings ebenfalls mit vereinseitigendem Gestus) Reichardt, Tobias: Recht und Rationalität im frühen Griechenland, Würzburg 2003.

aber nicht von den realen politischen Konflikten in der Polis abspaltbar ist. Am deutlichsten offenbart diesen Sachverhalt Platons Hauptwerk. Selbst dessen abstraktesten erkenntnistheoretischen und ontologischen Reflexionen, deren ‚Gegenstände‘ an sich eine irreduzible Objektivität aufweisen, offenbaren zugleich eine politische Dimension.¹⁴ Der *lógos* hat auch politische Wurzeln, wie die demokratische Politik einen prinzipiell reflexiven, Vernunft voraussetzenden Charakter hat. Dieser ist zwar nicht mit dem der konkreten politischen Praxis zu verwechseln, die selbstredend irrational sein kann, bricht an sich aber mit jeder naturwüchsigen Herrschaft. Die griechische Erfahrung geistiger und praktischer Selbstreflexivität offenbart den Zusammenhang von demokratischer Politik und Philosophie als in sich unterschiedene Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft. Zwischen geistiger und praktischer Selbstreflexivität besteht zwar weder ein Deduktionsverhältnis noch ein notwendiger kausaler Zusammenhang, sehr wohl aber eine immanente historische Verbindung, die sich als nicht-kontingent zu erkennen gibt und das unabgeoltene Erbe des attischen Keims der Autonomie darstellt.

Leider unterlässt es Castoriadis weitestgehend die historischen Gründe für den attischen Durchbruch zur Politik und Philosophie näher auszuleuchten. Auch wenn er die Bildung der demokratischen Polis explizit als langwierigen historischen Prozess menschlicher Praxis versteht, analysiert er diesen selbst kaum und liefert allein eine Phänomenologie seiner Resultate (vgl. CAS 4, 39ff., 124ff.). Die konkrete soziale und politische Praxis, die den griechischen Schöpfungen zugrunde lag, wird von ihm eigenartiger Weise und in einseitiger Form zugunsten der Bedeutung imaginärer Komponenten für die Herausbildung der demokratischen Polis und der Philosophie vernachlässigt. In diesem Kontext kann Castoriadis Schützenhilfe von vermutlich eher unerwarteter Seite erhalten: dem Politischen Marxismus Ellen M. Woods.¹⁵ Nahezu zeitgleich machte die zwanzig Jahre jüngere Marxistin sich seit den späten 1970ern daran, die Geschichte der attischen Demokratie im Besonderen und des europäischen Sonderwegs im Allgemeinen einer neuen materialistischen Deutung zu unterziehen, die eine beträchtliche Nähe zu den Ausführungen von Castoriadis aufweist. Auch für Wood stellt die attische Demokratie einen welthistorischen Einschnitt dar, den sie ebenfalls als Entdeckung der Politik selbst versteht, deren größter geistiger Widersacher auch ihr der Antidemokrat Platon war. Zum ersten Mal in der Geschichte der Zivilisationen stehen sich nicht mehr kommandierende Herrscher, die sich das Mehrprodukt abhängiger Produzenten aneignen, und ausgebeutete und von der politischen Macht ausgeschlossene Untertanen und Befehlsempfänger gegenüber. Stattdessen begegnen sich die Bauern-Bürger als Freie und Gleiche, um autonom über ihre Geschicke in einer demokratischen Öffentlichkeit politisch zu entscheiden. Wood widerspricht hiermit nicht nur explizit der traditionsmarxistischen Typologisierung der klassischen Antike als Sklavenhaltergesellschaften und der Bestimmung des Staates als Instrument der herrschenden Klasse; das Gegenteil war in der attischen Demokratie der Fall. Sie unterstreicht zudem nicht weniger als Castoriadis, dass das attische Niveau der

¹⁴ Dies ist selbstredend kein spezifisch antikes Phänomen. Die Verbindung von (zumeist uneingestandener) Metaphysik und Politik ist beispielsweise auch Poppers liberalen Falsifikationismus, der geschlossenen ‚wissenschaftlichen‘ Weltanschauung des Marxismus-Leninismus oder dem faschistischen Seinsdenken Heideggers eigen.

¹⁵ Woods Deutung der griechischen Geschichte und des Sonderwegs Europas findet sich insbesondere in Wood, Ellen Meiksins/Wood, Neal: *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context*, New York 1978; Wood, Ellen Meiksins: *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*, London 2015 (ursprünglich 1988); Dies: *Demokratie contra Kapitalismus. Beiträge zur Erneuerung des historischen Materialismus*, Köln/Karlsruhe 2010 (ursprünglich 1995), S. 185ff.; Dies.: *Citizens to lords. A social history of western political thought from Antiquity to the late Middle Ages*, London/New York 2011 (ursprünglich 2008), S. 28ff. Eine ausführliche Darstellung und Diskussion ihrer Argumentation finden sich in meiner Studie: *Politischer Marxismus. Ellen M. Woods Beitrag zur Aktualisierung des historischen Materialismus*, Münster 2021, S. 32ff. u. 132ff.

Demokratie im Sinne direkter Selbstbestimmung historisch einmalig und vorbildlich war. Fraglos war die attische Demokratie exklusiver als die liberalen Demokratien in westlichen Gesellschaften des entwickelten Kapitalismus. Sie schloss nicht bloß Frauen und Fremde aus, sondern forcierte oben drein noch die Sklaverei. Der Preis der Universalisierung der Demokratie in liberalen Gesellschaften, die im Übrigen gegen diese selbst erkämpft werden musste und kein Gratisgeschenk des (kapitalistischen) Fortschritts ist, ist jedoch ihre Entkernung und Depontenzierung: personell erweiterte Teilhabe, die zugleich die demokratische Selbstbestimmung von Gesellschaften strukturell restringiert und autonome Selbstregierung ausschließt.

Was Wood in diesem Zusammenhang nun so attraktiv macht, ist, dass sie sehr viel stärker die sozialgeschichtlichen Voraussetzungen der attischen Geschichte materialistisch herausarbeitet, als dies bei Castoriadis der Fall ist. Wood verfolgt weder den Ansatz eines monetaristischen Materialismus, der die Bedeutung der Ware-Geld-Beziehung für die antike griechische Geschichte in den Mittelpunkt stellt, noch steht sie in derjenigen marxistischen Tradition, die den historischen Materialismus technizistisch verkürzt, indem die Entwicklung der technologischen Produktivkräfte zum Motor der geschichtlichen Entwicklung stilisiert wird. Erstere überschätzt für Wood die Bedeutung marktwirtschaftlicher Elemente in der antiken Gesellschaft, letzterer ist ihr generell ungeeignet, um gesellschaftlich-geschichtliche Prozesse zu erklären, wie ihr gerade auch die attische Geschichte lehrt; durch eine besondere Produktivkraftentwicklung ist diese nicht ausgezeichnet. Woods politischer Marxismus vernachlässigt diese Elemente nicht, als zentrales Moment, welches die verschiedenen Elemente von Gesellschaften synthetisiert, stellt sie aber die politisch konstituierten und rechtlich kodifizierten Eigentumsverhältnisse sowie die Klassenkämpfe heraus. Der Zentralbegriff ihres politischen Marxismus ist der der Praxis, welche stets unter historisch spezifischen sozialen Voraussetzungen agiert, welche zugleich durch Praxis (re-)produziert und verändert werden. Das ist der Kern ihres materialistischen Begriffs der Geschichte, den sie nicht weniger vehement gegen den strukturalistischen Marxismus herausstellt und verteidigt, als dies Castoriadis getan hat.¹⁶

Wood interpretiert die demokratische attische Polis dementsprechend als Resultat eines langen geschichtlichen Prozesses der Selbstbefreiung der Untertan-Bauern zu Bürger-Bauern. Dieser war ihr zufolge vermittelt mit einem ersten, eher kontingenten Bruch mit der sog. asiatischen Produktionsweise, deren Einheit von staatlicher Herrschaft und ökonomischer Macht der Normalfall der Zivilisationsgeschichte gewesen ist; die asiatische Produktionsweise spielt bei Wood eine vergleichbare Rolle für die Bestimmung des Sonderwegs Europas wie bei Castoriadis der Terminus der heteronomen Gesellschaft. Nach dem Untergang der mykenischen Palastwirtschaften gelang es den griechischen Bauern in Jahrhunderten des Klassenkampfes im ‚dunklen‘ homerischen Zeitalter die Fundamente der *Polis* zu legen, die in Athen in die Demokratie führen sollten. Sozialstrukturelle Voraussetzung hierfür war die Überführung des ursprünglichen Staatseigentums in fragmentiertes adliges Eigentum und die Zerstörung einer zentralen Herrschaftsgewalt. Die unzähligen verschiedenen, nicht aber

¹⁶ Woods Werk im Allgemeinen und ihre Deutung der griechischen Antike im Besonderen sind denn auch der beste Beleg dafür, dass es sich, anders als es Castoriadis' wohlbegründete wie vereinseitigende Polemik suggeriert, mit dem Marxschen Erbe komplexer verhält und es sich dementsprechend auch für überaus produktive Anschlüsse offen erweist. Die bahnbrechenden sozialgeschichtlichen Studien von E.P. Thompson, auf denen Castoriadis ganz wesentlich seine Deutung der Geschichte der Arbeiterbewegung aufbaute, waren auch für Wood vorbildlich und richtungsweisend. Thompson war der von ihr am meisten verehrte marxistische (Geschichts-)Wissenschaftler, obgleich sie auch gegen ihn den kritischen Gehalt von Marx' reifer *Kritik der politischen Ökonomie* verteidigte, die Thompson (wie Castoriadis) einseitig als ökonomistisch und strukturalistisch missverstand.

völlig voneinander unabhängigen Faktoren¹⁷, die von der griechischen Mythologie über die Schrift bis zu technischen Innovationen und Bevölkerungszuwachs reichen, wurden von der menschlichen Praxis in Gestalt politischer und sozialer Kämpfe auf dem Boden historisch spezifischer Eigentumsverhältnisse in ihrer Entwicklungsrichtung geformt und zusammengeführt, wie Wood in ihren Studien überzeugend darstellt. Das Resultat dieser unbewussten und unter naturwüchsigen sozialen Bedingungen agierenden menschlichen Praxis als zentralem Faktor historischer Prozesse war die Konstitution der *Polis* als historisch neuartiger Vergesellschaftungsform, die in ihrer demokratischen Gestalt die erste politische Form von Vergesellschaftung in der Menschheitsgeschichte war: eine weltgeschichtliche Revolution, zu deren geschichtlichen Voraussetzungen fraglos auch der von Castoriadis herausgestellte kulturell-spezifische Imaginations-Kosmos von mythologischen Traditionen gehört, der für sich aber nicht hinreichend ist, die Geschichte der attischen Demokratie und ihrer Voraussetzungen zu erklären.

Bis hierher wurden nur Kritikpunkte und Differenzierungen bezüglich Castoriadis' Deutung der attischen Geschichte vorgebracht. Diese selbst ist jedoch nur *ein*, wenngleich zentraler Punkt seiner weitergehenden These vom Sonderweg Europas als einziger Kultur, die das Projekt der Autonomie kennt und geschichtlich verfolgt hat; eine Ansicht, die Wood ebenfalls teilt und von ihr auf die spezifisch abendländische Geschichte des Privateigentums zurückgeführt wird, welches sich aus den Klauen des Staates gelöst hat und eine ganz eigene Dynamik von Klassenkämpfen bedingte, welche einen außereuropäischen Gesellschaften unbekanntem gesellschaftlichen Raum von gesellschaftlicher Freiheit generierten. Dass Castoriadis mit seiner Sonderwegthese nicht meint, dass Europa nur die Seite der Autonomie kennt, ist schon angemerkt worden. Die Autonomie liegt im beständigen Kampf mit der Heteronomie, die gerade in Europa düsterste Schöpfungen hervorgebracht hat; Auschwitz und der Gulag sind europäische Produkte. Gleichwohl spricht Castoriadis außereuropäischen Kulturen apodiktisch ab, das Projekt der Autonomie auch nur denken zu können, was wohl die kontroverseste Seite seines offensiven Eintretens für das europäische Erbe der Autonomie sein dürfte, dessen letzte Gestalt die revolutionäre Arbeiterbewegung gewesen ist und dessen erstes Produkt die griechische Co-Schöpfung von Politik und Philosophie war.

In der Tat, nichts dergleichen haben außereuropäische Kulturen hervorgebracht. Völlig unbesehen kann die These von Europa als einziger Kultur der Autonomie dennoch nicht übernommen werden. Auch sie bedarf, um ihren wahren Kern zu retten, der Erweiterung und Differenzierung. Wer sich nicht unnötig den postkolonialen Vorwurf des eurozentrischen und graecophilen Provinzialismus einhandeln will, hätte die Arbeiten der historischen Ethno-Soziologie zur Kenntnis zu nehmen, die von dem reichhaltigen Fundus außereuropäischer Herrschaftskritik Zeugnis ablegen. Auf die Versuche, dass ‚griechische Wunder‘ dadurch zu entmystifizieren, dass auf die vielfältigen außergriechischen Einflüsse der griechischen Kulturentwicklung verwiesen wird, lässt sich noch mit Recht im Geiste Castoriadis' antworten: Die überhaupt nicht zu leugnenden außereuropäischen Einflüsse – selbstverständlich ist auch die griechische Geschichte, wie jede andere auch, nicht unvermittelt-endogen – können nicht das qualitativ Neue der griechischen Schöpfung erklären; man könnte es allenfalls als solches schlicht leugnen, was der uns bekannten historischen Empirie aber widerspricht. Zudem haben die vielen außergriechischen Komponenten der griechischen Geschichte in ihren vermuteten

¹⁷ Eine knappe, aber sehr präzise Skizze des Prozesses der Poliskonstitution und seiner Faktoren bietet Fatheuer, Thomas: *Ehre und Gerechtigkeit. Studien zur Entwicklung der gesellschaftlichen Ordnung im frühen Griechenland*, Münster 1988, S. 103ff.

Herkunftskulturen und -gesellschaften nichts mit der griechischen Entwicklung Vergleichbares hervorgebracht. Kurzum, die Griechen „bauten nicht weiter, sondern neu.“¹⁸ Noch so viele Einflüsse und Teilkomponenten erklären nicht die Schöpfung des qualitativ Neuen, welches mehr und anderes als die Gesamtheit jener ist, wie Castoriadis unter anderem am Beispiel der mittelalterlichen Stadt als weiterem Phänomen des europäischen Autonomieprojekts und seiner Geschichte verdeutlicht (vgl. CAS 3, 282ff.).

So weit, so richtig. Was Castoriadis tatsächlich in einer nicht nachvollziehbaren Einseitigkeit übergeht, sind allerdings die vielen Dokumente der Herrschaftsfeindlichkeit früher außereuropäischer Kulturen, die von herrschaftslosen vorgeschichtlichen Wildbeuterhorden und indianischen Staatsfeinden über die afrikanische regulierte Anarchie und den Irokesenbund bis hin zur jüdischen Herrschaftskritik im Namen Gottes reichen.¹⁹ Ihre Geschichten offenbaren einen ganzen Kosmos, wie Rüdiger Haude und Thomas Wagner zeigen, an Kulturtechniken und politischen Institutionalisierungen der Herrschaftsvermeidung und der Anarchisierung von Macht, die zu ignorieren es für eine Philosophie der Autonomie keinen guten Grund geben kann. Diese hätte sich vielmehr zu fragen, ob, und wenn ja, warum, es Sinn macht, die außereuropäischen Gesellschaften der Herrschaftsfeindschaft von dem europäischen Autonomieprojekt qualitativ zu unterscheiden; persönliche Vorliebe für die klassische Antike wären hierfür jedenfalls kein Argument, sondern tatsächlich provinzialistisches Vorurteil. Was sich mit Recht anführen lässt, ist, dass all diese herrschaftsfreien Kulturen keine Gesamtentwicklung wie das antike Athen aufzuweisen haben. Ihre Herrschaftskritik führte sie nicht auch zur Schöpfung von Philosophie, Wissenschaft und ausdifferenzierter Kunst, also zu jenem spezifisch okzidentalen Rationalismus, der für das europäische Projekt der Autonomie so entscheidend ist. Die außereuropäischen Beiträge zur radikalen Herrschaftskritik deswegen vollständig zu übergehen und eine rigide Dichotomie zwischen Europa und Nicht-Europa aufzumachen, ist allerdings nicht angezeigt und spielt dem postkolonialen Angriff auf Europa unnötig in die Hände.

Castoriadis` Sonderwegthese im Zeitalter des Kulturkampfes von Postkolonialismus und identitärem Okzidentalismus

Die apodiktische Unterscheidung von außereuropäischer Heteronomie und europäischer Autonomie bekommt, so viel ist allemal festzuhalten, empirische Risse und ist nur zu rechtfertigen, wenn ihr geschichtsphilosophischer Charakter – wie in Bezug auf die Co-Creationsthese von Politik und Philosophie – eingestanden und ihre systematische Voraussetzung deutlich herausgestellt wird. Sie ist nur aufrechtzuerhalten, wenn Autonomie mehr ist als Herrschaftslosigkeit und an einen normativen Begriff von Kultur und gesellschaftlicher Entwicklung gebunden wird. Genau dies tut Castoriadis – mit guten Gründen, wenn auch wider den Zeitgeist. Der Fortschrittsgrad von Kulturen lässt sich an

¹⁸ Meier: Kultur, um der Freiheit willen, S. 57.

¹⁹ Vgl. Helbig, Jürg: Theorie der Wildbeutergesellschaft. Eine ethnozoologische Studie, Frankfurt/M. u.a. 1987; Clastres, Pierre: Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie, Frankfurt/M. 1976; Sigrist, Christian: Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Olten u.a. 1967; Amborn, Hermann: Recht als Hort der Anarchie. Gesellschaften ohne Herrschaft und Staat, Berlin 2016; Wagner, Thomas: Irokesen und Demokratie. Ein Beitrag zur Soziologie interkultureller Kommunikation Münster 2004; Haude, Rüdiger: Das richterzeitliche Israel: eine anarchistische Hochkultur. In: Ders./Wagner, Thomas: Herrschaftsfreie Institutionen. Studien zur Logik ihrer Symbolisierung und zur Logik ihrer theoretischen Leugnung, Baden-Baden 1999, S. 143-166.

dem Grad der Verwirklichung individueller und kollektiver Autonomie messen. Diese ist kein willkürlicher Wert, kein kulturell bedingtes Geschmacksurteil oder Kulturchauvinismus, sondern entspringt der Selbstreflexion der Vernunft, die sich selbst als zwingend und universell erkennt, was jede Form der Heteronomie ausschließt; man kann diese wählen, nicht aber aus vernünftigen Gründen.²⁰ Es handelt sich nicht darum, einen besonderen Lebensstil oder eine Kultur zu präferieren und anderen aufzuzwingen. Es geht nicht um die Apologie und Verbreitung eines (überhaupt nicht existenten) europäischen Ethos, sondern um eine universelle Moral und Politik, welche die Voraussetzung dafür sind, dass Menschen frei über das entscheiden und diskutieren, was für sie individuell und gesellschaftlich ein gutes Leben ist. Niemand, der für das (europäische) Projekt der Autonomie eintritt, will Menschen auf französische Küche und Mode, freie Fahrt für freie Bürger oder gleich auf die ominösen Werte der ‚abendländisch-christlichen Kultur‘ vereidigen. Das Gegenteil ist der Fall. Was sich in der europäischen Kultur zuerst historisch herausbildete und ihr universelles Erbe ist, ist der Bruch mit jeder heteronomen ‚Sittlichkeit der Sitte‘ (Nietzsche) und die Einsicht, dass jede Gesellschaft und Kultur Selbstschöpfungen des Menschen sind. Diese Einsicht in die Autonomie des Menschen impliziert die Anerkennung der Individuen als Freie und Gleiche. Individuelle Autonomie und kollektive Autonomie, ein zwingend reziprokes soziales Verhältnis, bedingen sich derart, wie die Vernunft ein universelles wie strikt egalitäres Vermögen ist, das allen Menschen gleichermaßen zukommt und sich politisch realisieren muss. Den Menschen ist daher das unbedingte Recht zuzusprechen, so frei wie möglich – dass auch ‚das westliche Individuum‘ ein durch und durch gesellschaftlich-kulturell vermitteltes Produkt ist, versteht sich (gerade für Castoriadis) von selbst – autonom entscheiden zu können, nach welcher Façon sie (un-)glücklich werden wollen. Hier gibt es keine Garantien, weder eine abschließende Wahrheit noch eine tiefere, privilegierte Einsicht. Gerade auch Wissenschaft und Philosophie können die Menschen nicht davon entlasten, selbst für ihre Geschicke und ihr Leben zu entscheiden. Die tragische Natur der Freiheit und ihre Last kann ihnen niemand nehmen. Immer aufs Neue werden sie, in der Einsicht, dass sie die gemeinsamen Urheber ihres Lebens sind, diskutieren und entscheiden müssen, wie sie dieses kollektiv und individuell gestalten wollen. Was den Menschen somit eine dauerhafte und nicht abschließbare Aufgabe bleibt, ist ihre gegenseitige Anerkennung als freie und gleiche autonome Subjekte auf der einen, und eine ihnen korrespondierende Institutionalisierung von politischen Formen auf der anderen Seite. Diese gestalten in einer autonomen Gesellschaft den offenen Prozesscharakter des gesellschaftlichen Lebens selbstreflexiv und achten, wahren und stärken die gleiche Autonomie eines Jeden.

Die demokratische Politik und Philosophie substantiell verbindende Basis-Norm ist die selbstreflexive Vernunft als der einzigen Macht, der sich autonome Menschen unterwerfen. Diese anerkennt weder politische Macht und offene Gewalt noch (heilige) Traditionen als Argumente, sondern lässt nur die Überzeugungskraft von Gründen gelten: das „Gebot des *logon didonai*“ (CAS 4, 84 u.132). Politisch institutionalisiert sich diese Selbstreflexivität der Vernunft als kollektive Autonomie in Form einer universellen Demokratie. In dieser beraten und bestimmen die Menschen in offener Diskussion – weder kann diese je zum Abschluss kommen, noch hat sie Grenzen, die sie sich nicht autonom selbst setzt – frei über ihr gesellschaftliches Leben. Der kollektiven Autonomie ist damit substantiell das schon angesprochene Moment der Ungewissheit eingeschrieben, das nicht Ausdruck eines Mangels,

²⁰ Worauf hier und im Folgendem nicht eigens eingegangen werden kann, ist die systematische Begründungsproblematik der Autonomie bei Castoriadis. M.E. weist diese bei ihm eine dezisionistische Schlagseite auf, die das Begründungsvermögen der Vernunft unterschätzt und die voluntative Seite des Autonomieprojekts zu stark von ihrer kognitiven-rationalen Seite abtrennt und priorisiert.

sondern Erscheinung der Freiheit selbst ist, die für die heteronomen Gesellschaften ein *horror vacui* darstellt, vor dem sie in falsche Gewissheiten fliehen. Niemand kann gezwungen werden, diesen Weg der Autonomie mitzugehen. Wer sich ihr nicht öffnet und in Heteronomie verharren will oder diese bewusst wählt, stellt sich allerdings selbst außerhalb der Autonomie und kann nicht nach ihren Maßstäben der Vernunft behandelt werden. Das betrifft nicht nur außereuropäische Apologeten weiblicher Genitalverstümmelung oder militante Mullahs, sondern auch europäische Faschisten oder reaktionäre Christen wie den *Opus Dei*. Ein *Dia-logos* auf Augenhöhe, ein beidseitiger Austausch von begründeten Argumenten, ist nicht möglich, wenn die Voraussetzung hierfür nicht anerkannt wird: dass die Vernunft, nicht Gewalt, Glaube, offenbarte Wahrheiten, Macht usw. die oberste Entscheidungsinstanz zwischen Menschen ist (vgl. CAS 4, 35f.). Wer dem Autonomieprojekt aus den zwingenden, durch Willkür aber stets negierbaren Gründen der Vernunft folgt, kann daher keinen (Kultur-)Relativismus vertreten, der alle Gesellschaften gleich (wert-)schätzt oder meint nur neutral positivistisch klassifizieren zu können:

„Die Menschen von heute ‚mit Vernunftgründen zu überzeugen‘, bedeutet ihnen dabei zu helfen, ihre eigene Autonomie zu erlangen. [...] Wir behaupten nicht die Überlegenheit der westlichen Kultur, sondern einer Dimension dieser Kultur, die wir auch [...] gegen eine andere, entgegengesetzte Dimension derselben Kultur verteidigen. [...] Es liegt auf der Hand, dass ich, entgegen der heutzutage weit verbreiteten Larifarieinstellung, die Differenz der Anderen nicht um ihrer selbst willen respektiere, ohne Rücksicht auf das, was diese anderen sind und was sie tun. Ich respektiere nicht die Differenz des Sadisten, eines Eichmann oder Beria – ebenso wenig wie den von Kopfgeldjägern oder Handabhackern [...]. 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.“
(230)

Es gibt in diesem alles entscheidenden Punkt qualitative Unterschiede zwischen Gesellschaften – nochmals es geht dabei nicht um Lebensstile oder kulturelle Leistungen –, die selbstredend nicht dazu legitimieren, mit imperialer Gewalt der Heteronomie zu begegnen, wie sie in links-bellizistischen Kreisen immer wieder begrüßt wird. Die Vernunft verträgt keine Gewalt, die vielmehr ihr Widerpart ist. Autonomie kann nicht verordnet, kritisches Denken nicht erzwungen werden. Das traurige Schicksal Afghanistans ist nur das jüngste Beispiel unter unzähligen anderen, dass Autonomie weder aufgezwungen noch geschenkt werden kann; wer sie nicht will, bekommt sie auch nicht. Befreiung ist als glückende stets Selbstbefreiung, kritisches Denken immer Selbstdenken. Dies erkannt, gibt es aber auch keinen vernünftigen Grund mehr, die Heteronomie nicht intransigent zu kritisieren oder ihren Vertretern mit falschem Respekt zu begegnen. Die Vernunft ist universell und verträgt keine Form der Relativierung. Wer sich (aufgrund vernünftiger Einsicht und der Einsicht in das Vernunftvermögen) der Autonomie verpflichtet fühlt, ist dies nicht weniger gegenüber dem Kampf gegen die Heteronomie auf allen Ebenen und in allen Gestalten. Gerade in der geistigen Auseinandersetzung mit der Heteronomie kann es keine taktischen und strategischen Kompromisse geben, die der Praxis aufgrund von politischen und kulturellen Kräfteverhältnissen zumeist dennoch aufgenötigt werden.

In der Gegenwart herrscht freilich zunehmend ein ganz anderer Umgang mit dem europäischen Erbe der Autonomie vor. Es wird, zumeist unbefleckt von jeder Kenntnis, ausgeschlagen und denunziert, die aufklärerische Vernunft als okzidentalistisch-kolonialistisch und der Universalismus als

imperialistisch gebrandmarkt. Dem postmodern-postkolonialen Weltbild²¹, das dieser Zerstörung der Vernunft zugrunde liegt, ist es scheinbar unmöglich einfache historische Wahrheiten und ihre vermeintlichen Widersprüche auch nur wahrzunehmen, geschweige begreifen zu können: (a) Kolonisierte Kulturen und Gesellschaften können selbst brutale Kolonialisten und Rassisten sein (islamischer Kulturkreis von Anfang an bis heute).²² (b) Beherrschte Kulturen und Gesellschaften können intern selbst extreme Herrschaftsverhältnisse begründen (alle bisherigen Klassengesellschaften, am evidentesten die Kastengesellschaft auf dem vom britischen Empire kolonisierten indischen Subkontinent).²³ (c) Massiv kolonialisierende Gesellschaften und Kulturen können selbst Produkt interner Kolonisation sein und sind keine unhistorischen Kulturentitäten (das christlich-abendländische Europa).²⁴ (d) Zugleich können kolonisierende Gesellschaften solche sein, die alleine fähig waren, die eigene historische Praxis universalistisch zu kritisieren (bis heute nur der europäische Westen und sein amerikanischer Ableger).

Ein Beispiel kann letzteren Sachverhalt veranschaulichen. In meiner Heimatstadt Hannover gibt es, wie an einigen anderen deutschen Orten auch, ein Denkmal für einen kriminell-gewalttätigen und rassistischen Kolonisator wie Carl Peters. Jüngst wurde die Initiative unternommen, dieses von den Nationalsozialisten 1935 errichtete Dokument der Verherrlichung der Barbarei dem Abriss freizugeben, wenngleich bereits das Denkmal seit langem mit kritischen Informationen zu Peters versehen ist. Auf die schwierige Frage, ob ein Abriss, den das (auch ästhetisch hässliche) Denkmal sicherlich mehr als verdient hätte, selbst wieder dazu beiträgt, unliebsame Geschichte unhistorisch zu entsorgen, kann hier nicht eingegangen werden. Von Interesse ist allein ein anderer Punkt, welcher bezüglich der Person und Geschichte Carl Peters hier nur exemplarisch den im Raume stehenden Sachverhalt verdeutlichen soll. Die historische Wahrheit verlangt es, daran zu erinnern, dass die kolonialistische Barbarei eines Carl Peters selbst im Land der Untertanen von seinen Zeitgenossen kritisiert

²¹ Hierzu gehören auch die akademischen postkolonialen Theorien, die selbstredend differenzierter urteilen (können), als hier unterstellt wird. Mit dem Weltbild ist eine ganze politische, nicht allein akademisch bestimmte Diskursformation gemeint, die um geistige Hegemonie kämpft und sich selbst als links versteht. Das letzteres ein Irrtum und ersteres nicht wünschenswert ist, wird zu zeigen sein. Es geht also nicht um eine kritische Analyse der postkolonialen Theorien, sondern um eine politische Intervention in ein gegenwärtiges Diskursfeld.

²² Vgl. Flaig, Egon: Weltgeschichte der Sklaverei, 3. Aufl. München 2018, S. 83ff. Auch Castoriadis verweist bereits auf diese Tatsachen, die durch islamische und postkoloniale Geschichtsklitterung zum Verschwinden gebracht werden sollen: „der islamische Integritismus oder ‚Fundamentalismus‘ ist stärker denn je [...]. Er wird begleitet von einem tief sitzenden Hass auf den Westen, was verständlich ist, denn ein Wesensunterschied des Westens ist gerade die Trennung von Religion und politischer Gesellschaft. Der Islam aber beansprucht – wie nahezu alle Religion – eine *totale* Institution zu sein, er lehnt eine Unterscheidung zwischen dem Religiösen und dem Politischen ab. Diese Strömung gipfelt bzw. berauscht sich an einer ‚antikolonialistischen‘ Rhetorik, von der man, zumindest in Bezug auf die arabischen Länder, behaupten kann, dass sie, gelinde gesagt, fadenscheinig ist. Denn wenn sich heute Araber in Nordafrika befinden, dann weil die Region ab dem 7. Jahrhundert von den Arabern kolonisiert wurde. Das gleiche gilt für den Nahen Osten. Und die ersten nicht-arabischen ‚Kolonisatoren‘ des Nahen Ostens (und Nordafrikas) waren keine Europäer, sondern andere Muslime. [...] Ich will die Verbrechen des westlichen Imperialismus nicht kleinreden, sondern nur die irreführende Behauptung korrigieren, dass die muslimischen Völker keinerlei Verantwortung für ihre eigene Geschichte trügen, dass sie nie etwas anderes gemacht hätten, als passiv zu ertragen, was andere, nämlich die westlichen Länder, ihnen aufgezwungen haben.“ Castoriadis: Der Niedergang des Westens, S. 14f.; vgl. CAS 1, 30.

²³ Dies zeigt Marx in seinen Artikeln zur Indienfrage, die hart mit dem bornierten britischen Kolonialismus ins Gericht gehen, ohne deswegen die kolonisierte Gesellschaft und Kultur Indiens zu glorifizieren. Abgesehen von der notwendig mangelhaften Kenntnis über diese, ist Marx' Position freilich noch durch eine hegelianische Geschichtsphilosophie abgesichert, die die Kolonialgewalt als geschichtlich notwendig und somit legitim rechtfertigt: Ohne die Zerstörung der alten Gemeinwesen kein Weg in die moderne bürgerliche Gesellschaft und von hier aus weiter in den Sozialismus. Ein solches Fortschrittsdenken, das Castoriadis nicht teilt, ist selbstredend anachronistisch, was aber nicht den falschen Umkehrschluss auf romantische Idealisierungen kolonialisierter Gesellschafts- und Herrschaftsverhältnisse zulässt.

²⁴ Vgl. Bartlett, Robert: Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350, München 1998.

werden konnte und auch kritisiert wurde. Im deutschen Reichstag hat die damalige Sozialdemokratie, selbst nicht frei von der Unterstützung des deutschen Kolonialismus, entsprechend agiert. Kein geringerer als August Bebel intervenierte unmissverständlich gegen die Barbarei der deutschen Kolonisatoren (vgl. bspw. Bebels Rede vom 26. Januar 1889, am 13. März 1896 griff er Peters direkt an). Dass er und die Sozialdemokraten dies taten und auch tun konnten, ist Teil der europäischen Geschichte, die eben nicht nur koloniale Herrschaft hervorbrachte, sondern auch als einzige Kultur die Möglichkeit von Kritik und Autonomie produzierte. Eine solche Kritik an der Herrschaftspraxis der *eigenen* Kultur findet sich nicht in außereuropäischen Gesellschaften; weder in islamisch geprägten noch in staatssozialistischen Diktaturen oder gar in den in Korruption, Kriminalität und Bandenherrschaft versinkenden ‚failed states‘ des ‚global south‘ gibt es Vergleichbares. Sie alle teilen mit Europa das geschichtliche Universal von Herrschaft und Heteronomie, kennen aber nicht das Projekt der Autonomie. Diese europäischen Wurzeln immanenter Kritik ignoriert der Postkolonialismus genauso beflissentlich wie sein vermeintlicher Gegenpart: der identitäre Okzidentalismus.

Wenn der jugendlich-aktivistische Zweig des identitären Okzidentalismus sich Symbole aus Sparta verherrlichenden Comics für seine Ikonographie aneignet, so ist das nicht nur Ausdruck einer kulturindustriellen Halbbildung, sondern lässt vielmehr die Gemeinsamkeiten von rechten Abendländern und den außer-europäischen Kulturen der Heteronomie offen erscheinen. Dass die Wahl Sparta traf, ist konsequent und verräterisch zugleich. Wenn es um die symbolische Repräsentanz jener Universalität geht, die europäischen Ursprungs ist, passt kein auf Sparta gemünztes Artefakt. Sie steckt nicht im Kriegerischen, das alle Kulturen gleichermaßen verherrlicht haben, sondern weit mehr in der Eule, deren scharfe Augen die Dumpfheit der Heteronomie aufklärt. Sie macht, auch wenn sie europäischer Herkunft ist, keinen Unterschied zwischen europäischen und außereuropäischen Erscheinungen der Heteronomie, von welcher der identitäre Okzidentalismus nur eine weitere Spielart ist. Gerade dieser verrät selbst das genuin Europäische: den Universalismus. Der Okzidentalismus reiht sich somit in die schlechte Universalie der Heteronomie ein, deren eigene Erscheinung nur gegen die aus der Fremde verteidigt wird.

Die identitär-okzidentale Beschwörung eines christlich-jüdischen Abendlandes ist daher auch in zweifacher Hinsicht eine mit Heuchelei vollgesogene Ideologie. Erstens war das christliche Abendland nur selten eine freundliche Heimstätte für Juden. Die (katholische wie die protestantische) Kirche war zumeist substantiell antijüdisch eingestellt; die Eingemeindung des Judentums in das christliche Abendland ist allemal geschichtsvergessen, wenn nicht infam. Zweitens waren die christlichen Kirchen und der institutionalisierte Glaube stets vorderste Vertreter der Heteronomie, die Europa ja, wie Castoriadis unmissverständlich deutlich macht, keineswegs wesensfremd ist, sondern sich in einem beständigen Kampf mit seinem Autonomieprojekt befindet; dass sie in Russland und Spanien priorisierte Ziele sozialrevolutionärer Gewalt wurden, ist kein Zufall und historisch überaus legitim. Nicht weniger abstrus und verlogen als die Eingemeindung des Judentums in das christliche Abendland ist denn auch die gegenwärtige (gegen den Islam gerichtete) Verteidigung der Würde ‚Evas‘ als eine dem ‚Adam‘ ebenbürtige, als wäre die christliche Kulturgeschichte nicht eine zutiefst misogyne. Wer derart naserümpfend mit dem moralischen Zeigefinger auf den Islam zeigt, beraubt sich jeder Glaubwürdigkeit, wenn er sich nicht zugleich auch an die eigene Nase fasst. Allerdings muss diese Kritik des Okzidentalismus zwei Aspekte in sich aufnehmen, wenn sie nicht ihrerseits ideologisch daherkommen will. Zum einen waren (und sind) die Kirchen zwar Bastionen der Gegenaufklärung, mit denen Herrschaftskritik keinen falschen Frieden schließen kann. Dessen ungeachtet ist die abendländische Theologie (des Mittelalters), in ihrem Bestreben Glauben und Wissen zu vereinen, dennoch

ein nicht wegzudenkender Bestandteil des europäischen Aufklärungsprozesses und eine der historischen Voraussetzungen der klassischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts gewesen.²⁵ Die christliche Theologie ist ein gleichsam sich selbst subvertierendes Unternehmen, das zu einer zentralen Quelle okzidentaler Rationalität wurde. Zum anderen hat sich die christliche Glaubensstradition im Okzident nicht nur mit dem griechischen Rationalismus vereint, sondern weist darüber hinaus auch einen eigenständigem religiösen Kernbestand an Herrschaftskritik aus, der nicht von der Geschichte des europäischen Autonomieprojekts zu trennen ist. Die Worte des ‚heiligen Anarchisten‘ Jesu, wie ihn der Antichrist und Anarchistenhasser Nietzsche ehrfurchtsvoll und ironiefrei nannte, lieferten vielen sozialrevolutionären Bewegungen im Mittelalter und der frühen Neuzeit die geistige Begründung für ihren Angriff auf die herrschende Gesellschaftsordnung. Deren geistliche und weltliche Stützen antworteten hierauf, wie zu erwarten war, mit nichts anderem als Vernichtungs(kreuz)zügen nach innen, die nicht nur gegen das Projekt der Autonomie gerichtet waren, sondern auch in die (Vor-)Geschichte der europäischen Eroberung der Welt gehören. Der Europäisierung der Welt ging die Okzidentalisation Europas voraus. Jene ist zwar im Namen Jesu Christi erfolgt, aus dessen Geist sie zugleich aber auch, was der springende Punkt ist, fundamental kritisiert werden konnte und auch wurde.

Dies ist ein Sachverhalt, der auch gegenüber Castoriadis' an sich sympathischen militanten Atheismus in Anschlag zu bringen ist. Seine Religionskritik bleibt eine Formkritik. Sie kapriziert sich darauf, Religion als Gestalt der Heteronomie zu kritisieren, welche die Bodenlosigkeit der menschlichen Selbstschöpfung verdeckt und Autonomie strukturell blockiert (vgl. CAS 3, 87ff.). Inhaltliche Differenzen zwischen Religionen kommen bei dieser Kritik nur unzureichend zu Gesicht. Der Islam etwa bietet keine mit der jüdisch-christlichen Tradition vergleichbaren Ansatzpunkte für radikale Herrschaftskritik. Im Gegenteil, sein innerer Kern ist die Apologie von totaler Herrschaft, der sich zu unterwerfen dadurch belohnt wird, die Ungläubigen lustvoll in Namen Allahs vernichten zu dürfen.²⁶ Während der Islam ganz sicher nicht zu Europa gehört, gibt es hingegen jüdisch-christliche Quellen des Autonomieprojekts, die von Castoriadis nicht angemessen gewürdigt wurden. Athen gebührt fraglos der Ehrenplatz in der Genealogie der europäischen Autonomiekultur, welche ohne Beigaben aus Judäa allerdings anders aussehen würde und auch geschichtlich anders verlaufen wäre.²⁷

Kurzum, sich zuspitzende Kulturkämpfe sind kein Grund für vereinfachende und einseitige Argumentationen, so sehr sie auch zur politischen Positionierung und Pointierung zwingen. Europäisch ist

²⁵ Vgl. Mensching, Günther: Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter. Stuttgart 1992.

²⁶ Vgl. die linke und aufklärerische Islamkritik von Heinz Gess und Hartmut Krauss: Heinz Gess, Kollektive Zwangsneurose Islam oder Straftatbestand Islamophobie in: Kritiknetz – Zeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft. Link: <https://www.kritiknetz.de/religionskritik/577> - und andere islamkritische Artikel unter dem Topos „Religionskritik“ im www.Kritiknetz.de. Hartmut Krauss, Der Islam als grund- und menschenrechtswidrige Weltanschauung: Ein analytischer Leitfaden, Osnabrück 2013.

²⁷ In seinem gedankenreichen und in vielerlei Hinsicht treffenden Aufsatz *Der Westen liegt im Abendland. Über die Grenzen von Religionsfreiheit und Religionskritik* (Bahamas 79/2018) überpointiert Thomas Maul diesen Sachverhalt, um die abendländischen Wurzeln des Westens herauszustreichen. Seine Synthese des Abendlandes zu einem christlich-jüdischen ruht auf einer Spekulation, die die antisemitische Empirie der Geschichte zu arg überfliegen muss. Aber nicht nur dies. Mit Castoriadis wäre darauf zu insistieren, dass die christlichen (und jüdischen) Quellen des Westens nicht einseitig dem Autonomieprojekt zuzurechnen sind. Abermals: empirisch sind sie mindestens so sehr in die Geschichte der europäischen Heteronomie verstrickt. Systematisch ist das religiöse Erbe des Abendlandes zudem Bestandteil einer fragwürdigen Emanzipationskonzeption, welche um ihren politischen, strikt innerweltlichen Kern gebracht ist, der dem griechischen Logos und seinem politischen Wesen entspringt. Es ist kein Zufall, dass in sog. ideologiekritischen Kreisen der Kommunismus, die versöhnte Gesellschaft, der Verein freier Menschen, oder wie immer der Ehrentitel lauten mag, nie politische Begriffe, sondern stets mit dem ‚Bilderverbot‘ belegte Beschwörungsformeln sind. Dies ist *auch* eine Folge des christlich-jüdischen Erbes, das mit den attischen Keimen der Autonomie in einem konflikthaften, wenn auch nicht unvermittelbaren Verhältnis steht.

gerade nicht die Verdinglichung der Kultur zu einer starren Identität, sondern das Bewusstsein der Nichtidentität. Mit dieser Erkenntnis geht die Möglichkeit der Kritik der eigenen Kultur und ihrer Gesellschaften einher. Diese sind nicht mehr ewigen Gesetzen unterworfen, sondern der Autonomie der Menschen zu unterstellen, die, wie ihr Vernunft-Medium, unbedingt wie universell ist. Die Verteidigung Europas ist daher auch nicht die einer partikularen Kultur und ihrer ominösen Werte, erst recht nicht die einer bestimmten Religion, sondern die Verteidigung der Universalität und Unbedingtheit der Autonomie und der Vernunft. Das eigentliche und universelle Erbe Europas, was alleine seine historische Exzeptionalität bezeugt und ausmacht, ist daher mit dem identitären Okzidentalismus wie mit der postkolonialen Ideologie gleichermaßen unvereinbar. In ihrer gegenseitigen Feindschaft teilen beide die ihnen gemeinsame Grundlage, den Universalismus der Vernunft zu negieren. Während der identitäre Okzidentalismus somit gerade Europa verrät, zehrt die postkoloniale Europakritik unbewusst von jenem europäischen Erbe, das sie zugleich kulturrelativistisch zu zerstören gedenkt. Dass letztere sich auch in ihrer offen irrationalen Gestalt des ‚woken‘ Antirassismus zunehmend gerade an der Universität²⁸ als einer genuin abendländischen Schöpfung breit machen kann, sagt im Übrigen einiges über den Zustand westlicher Gesellschaften aus. Sie laufen Gefahr sich selbst aufzugeben und somit auch die Idee der Autonomie zu begraben: ‚Keep on rotting in the free world...‘²⁹

²⁸ Vgl. die Streitschrift von Fourest, Caroline: Generation beleidigt. Von der Sprachpolizei zur Gedankenpolizei. Über den wachsenden Einfluss linker Identitärer. Eine Kritik, Berlin 2020 (vgl. hierzu die Rezension von Heinz Gess: <https://www.kritiknetz.de/politischeundkulturkritischeeingriffe/1487>). Die von der Autorin angeführten Beispiele beziehen sich auf den franko- und anglophonen Universitätsraum, wo die Querfront von identitären Anti-Rassisten und politischem Islam, der den postmodernen Kulturrelativismus und Anti-Okzidentalismus dankend aufnimmt, weit fortgeschritten ist; in Frankreich ist das Phänomen seit längerem als Islamo-Gauchisme bekannt. In Deutschland herrschen noch nicht vergleichbare Zustände. Welchen Fortschritt die Zerstörung der Vernunft aber auch hierzulande macht, lässt sich abermals an einem lokalen Beispiel zeigen. Einer kleinen anti-rassistischen Initiative ist es gelungen, dass die Stadt Hannover den Historiker und Afrikanisten Helmut Bley wieder eingeladen hat, einen Vortrag zu halten (18.3.2021). Bley war einer der ersten west-deutschen Historiker, der die Kolonialverbrechen des deutschen Kaiserreichs aufarbeitete und zwar zu einer Zeit, als dies noch nicht karrierefördernd war; zudem hat er mit seiner wissenschaftlichen Expertise (im Auftrag der Stadt Hannover) für die Umbenennung der hiesigen Lettow-Vorbeck-Allee gesorgt. All das setzt wissenschaftliche Arbeit voraus, deren Basis, die freie und kritische Diskussion, von den Anti-Rassisten substantiell beschädigt wird. Ticketmentalität ersetzt Reflexion, Sprechverbote und Denunziationen zerstören die Aufklärung.

²⁹ „The threads of global fabric are united,
The role of the western free world is in decline,
Still free to consume, free to breathe,
Free to exist, free to dream, your life of dreams,

Keep on rotting, keep on rotting, keep on hoping, dreaming, one day maybe,
Keep on rotting, keep on hoping, whilst in the real world you...

Consumer or consumed, your life is cheap,
Economic salvation in sweatshops returned from the east,
Despair the only quality of strife,
A reason for existence if you can afford the price,
If your price is right,

Keep on rotting, keep on hoping, keep on dreaming, one day maybe,
Keep on rotting, keep on hoping, keep on dreaming,
Whilst in the real world you...
Keep on rotting, keep on hoping, keep on dreaming, one day maybe,
Keep on rotting, keep on hoping, keep on dreaming,
Whilst in the real world you...
...rot!!!!!!“ (Jeffrey Walker, Carcass 1995)

Castoriadis selbst hat mehrfach den Niedergang des Westens und einen Anstieg der Bedeutungslosigkeit diagnostiziert und beklagt. Vgl. CAS 1, 17ff., sowie Castoriadis: Der Niedergang des Westens. Der sich ausbreitende Nihilismus des ‚letzten Menschen‘ (Nietzsche/Zarathustra) ist eine zentrale Gefahr für die Zukunft des europäischen Autonomieprojekts. Wo kein Streben mehr nach Autonomie existiert, verkommen Kultur und Gesellschaft

Was im gegenwärtigen Kulturkampf (um Europa und sein Anderes) auf dem Spiel steht, dürfte somit klar sein. Das Projekt der Autonomie hat es nicht verdient, an zwei sich feindlich gesonnene, in ihrem Herzen aber in der Apologie der Heteronomie vereinte Kräfte verraten zu werden.

zur Beutemasse expandierender Heteronomie. Hier und in vielen anderen Hinsichten gibt es übrigens eine ganze Reihe von Übereinstimmungen mit der soziologischen Zeitdiagnostik der klassischen kritischen Theorie, etwa derjenigen des spätkapitalistischen Verfalls des Individuums.

Literatur

Amborn, Hermann: Recht als Hort der Anarchie. Gesellschaften ohne Herrschaft und Staat, Berlin 2016.

Arnason, Johann P.: Castoriadis as a civilizational analyst: Sense and non-sense in Ancient Greece. In: European Journal of Social Theory 2012 15 (3), S. 295–311.

Bartlett, Robert: Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350, München 1998.

Castoriadis, Castoriadis: Ausgewählte Schriften, Lich 2006 ff.

Castoriadis, Cornelius: Die Frage der Geschichte der Arbeiterbewegung. In: Archiv für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit Heft 15, S. 15-68.

Ders.: Der Niedergang des Westens. In: Im Labyrinth – Hefte für Autonomie Nr. 1, 2018, S. 13-40.

Ders.: Die revolutionäre Kraft der Ökologie. In: Im Labyrinth - Hefte für Autonomie Nr. 5, 2021, S. 21-32.

Clastres, Pierre: Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie, Frankfurt/M. 1976

Fatheuer, Thomas: Ehre und Gerechtigkeit. Studien zur Entwicklung der gesellschaftlichen Ordnung im frühen Griechenland, Münster 1988.

Flaig, Egon: Weltgeschichte der Sklaverei, 3. Aufl. München 2018.

Fourest, Caroline: Generation beleidigt. Von der Sprachpolizei zur Gedankenpolizei. Über den wachsenden Einfluss linker Identitärer. Eine Kritik, Berlin 2020.

Gess, Heinz: Kollektive Zwangsneurose Islam oder Straftatbestand Islamophobie in: Kritiknetz – Zeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft. Link: <https://www.kritiknetz.de/religionskritik/577>

Ders.: Rezension zu Caroline Fourest „Generation beleidigt“. Link: <https://www.kritiknetz.de/politischeundkulturkritischeeingriffe/1487>

Haude, Rüdiger: Das richterzeitliche Israel: eine anarchistische Hochkultur. In: Ders./Wagner, Thomas: Herrschaftsfreie Institutionen. Studien zur Logik ihrer Symbolisierung und zur Logik ihrer theoretischen Leugnung, Baden-Baden 1999, S. 143-166

Heit, Helmut: Der Ursprungsmythos der Vernunft. Zur philosophiehistorischen Rekonstruktion des griechischen Wunders, Würzburg 2007

Helbig, Jürg: Theorie der Wildbeutergesellschaft. Eine ethnozoziologische Studie, Frankfurt/M. u.a. 1987

Hartmut Krauss, Der Islam als grund- und menschenrechtswidrige Weltanschauung: Ein analytischer Leitfaden, Osnabrück 2013.

Maul, Thomas: Der Westen liegt im Abendland. Über die Grenzen von Religionsfreiheit und Religionskritik. In: Bahamas 79/2018. Link: <http://redaktion-bahamas.org/artikel/2018/79-der-westen-liegt-im-abendland/>

Meier, Christian: Die Griechen: die politische Revolution der Weltgeschichte. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 1982 Nr. 32, S. 133-147.

Ders.: Kultur um der Freiheit willen. Griechische Anfänge – Anfang Europas?, München 2009.

Mensching, Günther: Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter. Stuttgart 1992.

Müller, Wolfgang R.: Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike, Frankfurt u.a. 1977.

Pahl, Hanno: Geld, Kognition, Vergesellschaftung. Soziologische Geldtheorie in kultur-evolutionärer Absicht, Wiesbaden 2021.

Reichardt, Tobias: Recht und Rationalität im frühen Griechenland, Würzburg 2003.

Schmidt, Karl W.: Rudolf Wolfgang Müllers ‚Geld Und Geist‘: Eine neue Perspektive Marxistischer Erkenntniskritik? In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 1980/4, S. 498–517.

Seaford, Richard: Money and the early Greek mind. Homer, philosophy, tragedy, Cambridge u.a. 2004.

Sigrist, Christian: Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Olten u.a. 1967.

Wagner, Thomas: Irokesen und Demokratie. Ein Beitrag zur Soziologie interkultureller Kommunikation Münster 2004

Wallat, Hendrik: Politischer Marxismus. Ellen M. Woods Beitrag zur Aktualisierung des historischen Materialismus, Münster 2021.

Weber, Max: Vorbemerkung zu den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie. In: Ders.: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, 6. Aufl. Stuttgart 1992, S. 340-356.

Wood, Ellen Meiksins: Demokratie contra Kapitalismus. Beiträge zur Erneuerung des historischen Materialismus, Köln/Karlsruhe 2010.

Dies.: Citizens to lords. A social history of western political thought from Antiquity to the late Middle Ages, London/New York 2011.

Dies.: Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy, London 2015.

Wood, Ellen Meiksins/Wood, Neal: Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context, New York 1978.

