

Auszug aus **MOZ** bei **Context XXI**

(http://contextxxi.org/denken-im-aufbruch.html)

erstellt am: 26. Oktober 2020

Datum dieses Beitrags: April 1990

Interview:

Denken im Aufbruch

Cornelius Castoriadis, geb. 1922, ist griechischer Philosoph und Psychoanalytiker in Paris. Nachdem er in Athen in den Reihen der Kommunisten gegen die deutsche Besatzung gekämpft hatte, verließ er die Partei und schloß sich den Trotzlisten an. Nach dem Krieg ging er nach Paris, wo er sich bald von den Trotzlisten abwandte und gemeinsam mit Claude Lefort u.a. die Zeitschrift „Socialisme ou Barbarie“ gründete. Heute ist er Professor an der École des Hautes Études en Sciences Sociales. In seiner Philosophie entwickelt er die Begriffe des Gesellschaftlich-Geschichtlichen, der radikalen Einbildungskraft und des gesellschaftlichen Imaginären. Dadurch und mit seiner radikalen Kritik sowohl am ererbten Identitätsdenken wie auch an den neoliberalen Polymorphietendenzen aller politischen Richtungen schuf Castoriadis einen originären Denkansatz, der in keine Traditionslinie einzuordnen ist und wohl noch viel(en?) zu denken geben wird. Anlässlich seines Österreichaufenthaltes sprach Alice Pechriggl mit Cornelius Castoriadis.

■ CORNELIUS CASTORIADIS ■ ALICE PECHRIGGL

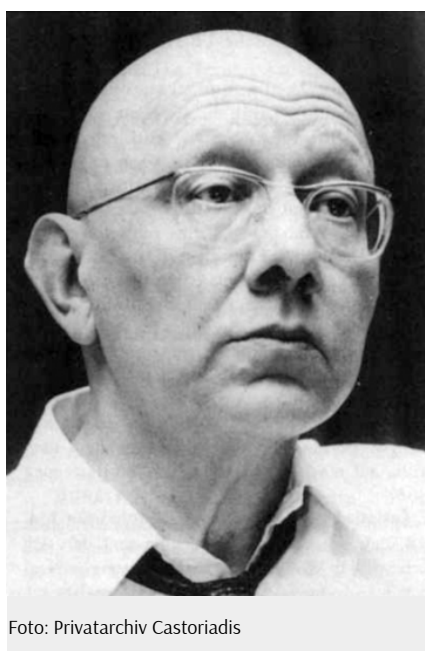


Foto: Privatarchiv Castoriadis

MONATSZEITUNG: Wie kam es, daß Sie noch vor Ihrer Exilierung 1945 nach Paris aus der Kommunistischen Partei ausgetreten und auch in Frankreich nicht lange Trotzlist geblieben sind? Hatte es etwas mit ihrem Philosophiestudium zu tun?

Castoriadis: Es gibt vielleicht indirekt eine Verbindung. Ich bin deshalb nicht Parteikommunist geblieben, weil ich sofort enorme Widersprüche sah zwischen dem, was die Partei sagte — oder die Theorie, auf die sie sich berief —, und dem, was sie real machte. Ihre bürokratische Struktur, ihr Chauvinismus während der Besatzung der Deutschen in Griechenland, die erstickende Qualität ihrer politisch-intellektuellen Produktion ... Das galt dann auch für die Trotzlisten. Dies hat

etwas mit meinem Interesse für die Philosophie zu tun; aber nicht nur. Ich sah bald, daß die trotzkistische Auffassung von Rußland als einem degenerierten Arbeiterstaat, von der stalinistischen Bürokratie als einer reformistischen etc. sowohl der Wirklichkeit wie auch sich selbst widersprach. Ich übte also Kritik daran, die mich zu anderen Auffassungen führte, was sich dann auch auf Marx selbst bezog. Seit 1953 bezüglich der Ökonomie, seit 1955-57 den Sozialismus betreffend, dann den modernen Kapitalismus und danach die allgemeine Theorie, insbesondere die Geschichtsphilosophie.

Worauf stießen Sie dabei?

Ich kam zum einen auf die inneren Widersprüche, auf den enormen Konflikt mit der geschichtlichen Erfahrung, mit den aus der Geschichte hervorgegangenen Begebenheiten und Phänomenen, die mit der Marxschen Theorie unmöglich zu erfassen waren.

Während der Jahre, in denen Sie in der Zeitschrift „Socialisme ou Barbarie“ schrieben, deren Mitbegründer und wohl wichtigster Redakteur Sie waren, schien es, als ob kaum jemand derer, die zu gesellschaftlicher Kritik und Veränderung bereit waren, sich mit den von Ihnen und der gesamten Gruppe entwickelten Theorien auseinandersetzen mochte. Die Hauptursache dafür war wohl die Polarisierung im Zuge des Kalten Krieges, wodurch jede Kritik am Stalinismus als kapitalistische US-Propaganda ausgelegt wurde.

Ja, die Aufmerksamkeit, die wir mit ein-

er solchen Kritik zu erwecken vermochten, war nicht groß. Aber wir kritisierten Rußland und den Stalinismus keineswegs so, wie es die Amerikaner taten. Vielmehr kritisierten wir beide Systeme und stellten sie gewissermaßen auf eine Ebene. Wir sprachen einerseits von einem fragmentierten bürokratischen Kapitalismus im Westen und von einem totalitären sowie total bürokratischen Kapitalismus im Osten. Und das war es, was niemand hören wollte. Ich glaube, daß darin der wichtigste Grund liegt, warum die Zeitschrift über lange Zeit ein verhältnismäßig kleines Publikum hatte.

Und doch gab es einen nicht geringen Einfluß der Zeitschrift, vor allem ihrer Kritik, auf die Inhalte der Pariser Mai-Bewegung 1968.

Es gab einen untergründigen Einfluß, den wir nachher entdeckten und der sich auch im Mai 1968 und mit der Bewegung in Nanterre manifestierte. Die Leute in diesen Kreisen haben die Zeitschrift gelesen.

1978 schrieben Sie, daß der Terminus Sozialismus für ihren Gesellschaftsentwurf nicht mehr haltbar sei, und setzten an seine Stelle den einer „autonomen Gesellschaft“. Warum erst dann, wo Sie sich doch seit mehr als zwanzig Jahren der Vereinnahmung des Begriffes durch diejenigen, welche Sie so entschieden verurteilten, bewußt waren?

Ja — auf diese Frage fehlt mir die Antwort. Es gibt einen Moment, in dem die Ideen, die Begriffe reif werden; in dem ich befand, daß es nicht der Mühe wert ist, in den Köpfen der Leute das zu verändern, was sie unter Sozialismus verstanden; daß dieser Begriff endgültig ruiniert ist und von den Leuten mit dem identifiziert wird, was sich in Rußland ... abspielt. Andererseits drückt der Terminus „Autonome Gesellschaft“ besser aus, was ich sagen will. Kurz: eine Gesellschaft, die sich selbst instituiert und in der die Freiheit und Gleichheit aller in ihrer gleichen Teilnahme an der Macht besteht, wodurch allein eine kollektive Selbstbestimmung möglich ist. Die Autonomie einiger weniger macht keinen Sinn. Es gab also einen Moment, in dem ich den Wechsel machte. Es ist, wahr, daß ich das früher tun hätte können. Ich war nicht intelligent genug, es schneller zu

machen.

Die Autonomie steht ja wider den sogenannten Zeitgeist — auch im Zentrum Ihrer Philosophie. Ich war übrigens ob der Tatsache verwundert, daß die französische Ausgabe der „Gesellschaft als imaginäre Institution“ nicht den Untertitel trägt, der in der deutschen Ausgabe steht ...

Das ist die Verantwortung des deutschen Verlags, der das Buch mit dem Untertitel „Entwurf einer politischen Philosophie“ versah. Das war nicht ich, und das Buch ist auch nichts dergleichen. Vielmehr ist es — insbesondere der zweite und neuere Teil — eine Philosophie der Gesellschaft und der Geschichte, die eher einem politischen Denken Raum läßt, als es eine politische Philosophie ist.

Ich denke dennoch, daß eine wichtige Verbindung besteht zwischen Ihrer Philosophie und dem gesellschaftlichen Entwurf. Wo ziehen Sie da die Grenzen?

Das überschreitet natürlich den Rahmen eines Interviews. Ich denke, daß die Philosophie eine Reihe von Problemen erhellen kann. Sie kann beispielsweise aufzeigen, daß wir in unserem politischen Handeln nicht durch geschichtliche Gesetze, durch Transendenzen gebunden sind. Sie kann aufzeigen, daß die menschlichen Wesen ihre Institutionen schaffen. Daß sie sie immer in und unter gegebenen Bedingungen schaffen, aber daß diese nicht zwingend sind. Sie kann auch die Begriffe Autonomie und Heteronomie erhellen. Doch von da an kann sie erstens niemanden dazu zwingen, die Autonomie als von größerem Wert denn die Heteronomie anzunehmen. Denn dies anzunehmen hieße schon, den Wert der Philosophie zu akzeptieren; damit befinden wir uns in einem Teufelskreis: wir müssen frei denken wollen, um einer philosophischen Beweisführung zu folgen, wenn es eine gibt; d.h. wir müssen schon autonom sein, um die Autonomie zu bevorzugen. Wenn jemand kommt und mir sagt, daß schon alles im Koran oder im Evangelium steht — was soll ich dann noch sagen? Es gibt kein philosophisches Verwerfen solcher Wahrheiten. Die Philosophie kann diesbezüglich erhellen, aber nicht beweisen. Die andere Grenze ist die, daß, wenn die Autonomie einmal angenommen ist,

eine politische Reflexion beginnt. Diese kann sagen: „Wenn ihr die Autonomie wollt, dann könnt ihr bestimmte Dinge nicht wollen und müßt bestimmte andere Dinge wollen.“ Diese Bestimmungen aber gehen nicht so weit, ein komplettes Programm zu machen, eine Utopie vorzugeben. Es ist ein Prinzip, das gewollt werden muß.

Abgesehen von der philosophischen Kritik als Erhellung gibt es eine tiefere Verbindung. Ich meine damit Ihre Auffassung von Philosophie, die ebenso im Zeichen der Autonomie steht, nämlich als permanente Selbstinfragestellung, als Vermögen und Anstrengung, die Grenzen im Bewußtsein ihrer Gesetzmäßigkeit zu überschreiten. Was bliebe dann als Wahrheit?

Die Wahrheit ist die kohärente Bewegung des Durchbruchs der Abgeschlossenheit. Und in diesem Sinne sind auch Demokratie und Philosophie zwei Formen dessen. Denn Philosophie ist nicht, ein Wahrheitssystem zu haben. Sie ist diese Bewegung permanenter Infragestellung, die nicht im Vakuum oder im Abstrakten gemacht wird. Für eine sinnvolle Infragestellung bedarf es schon der Setzung von etwas, sonst hat nichts einen Sinn. Und so ist auch die wirkliche Demokratie — also die Politik der Autonomie keine ein für allemal gegebene Verfassung oder ein Regelsystem oder das bloße Menschenrecht „... Es ist die kollektive Tätigkeit, reflektierend und klar immer wieder zu fragen, welche die besten Gesetze und Orientierungen für die Gemeinschaft sind. Daraus wird die gemeinsame Wurzel ersichtlich, insofern sind beide Ausdruck des Autonomieentwurfs.

Wir stehen zur Zeit einerseits der Proklamation der Vollendung der Geschichte durch den Kapitalismus gegenüber, zum anderen gab und gibt es sehr wohl noch Widerstandsbewegungen. Sind Sie der Ansicht, daß deren cliphafte Auftreten und Wiederverschwinden mit ersterem zusammenhängt?

Auch hier gibt es indirekte Verbindungen. Ich denke, die Tatsache, daß Protestbewegungen gemacht werden und gleich wieder aufhören, zeigt etwas von der Krise der wirklichen Politik in der gegenwärtigen Gesellschaft. Die Leute verspüren die größte Schwierigkeit, einen ganzheitlichen En-

twurf zu verfolgen. Das ist ein Problem der Gesellschaft und der Macht in ihrer Gesamtheit.

Es ist unerlässlich, die konkreten, partiellen Kämpfe, die eine bestimmte Anzahl von Menschen mobilisieren, mit der Einsicht zu verbinden, daß es ein globales Problem der Gesellschaft gibt. Solange dieses besteht, riskieren alle partiellen Lösungen, wieder ihres Sinnes beraubt zu werden. Die Clip-Bewegungen haben also an dieser Nichtvorhandenheit eines die gesamte Gesellschaft betreffenden Entwurfes teil.

Es gibt ja auch kein Hauptinteresse mehr, um das sich Menschen versammeln würden, um gemeinsam zu handeln und die Macht zu ergreifen.

Ja, unter Marxens Einfluß schien dieser Interessenschwerpunkt die ökonomische Frage, die Ausbeutung, die Erhöhung der Löhne, die Arbeitszeitverkürzung ... zu sein. Mit der Entwicklung des Kapitalismus wurde dies zwar keineswegs aufgehoben, hat aber bei uns an Akutheit verloren. Es gibt diese Art Anhebung des sogenannten Lebensstandards. Und es ist zweifellos ein zentrales Problem, daß es für die Menschen nichts unmittelbar Lebendiges gibt, das zugleich eine allgemeine Stellungnahme erfordern würde. Ich denke, daß das ökologische Problem mit der Zeit so etwas wird. Aber das ist keineswegs automatisch.

Was hat es diesbezüglich mit der Unangreifbarkeit der Herrschaft auf sich, insofern, als diese nicht mehr nur oder kaum noch an Personen festzumachen ist?

Vielleicht ist auch diese Unmöglichkeit, den Gegner zu personalisieren, ein Grund für die derzeitige Krise. Doch denke ich nicht, daß das wesentlich ist. Grundlegend ist da vielmehr, was im Englischen „issues“ genannt wird. Also Probleme, welche die Menschen zu mobilisieren vermögen; und die von sich aus zugleich eine allgemeine Relevanz haben. Die Politik erschöpft sich nicht im Freund-Feind-Schema. Die Frage nach der Politik ist die nach der Institutionierung der Gesellschaft.

Nun ist die Technik ein — wenn nicht das — grundlegende Problem unserer Gesellschaft. Es gibt zwar viele Kommentare dazu. Aber es ist längst klar, daß die Technik sich in einer Weise verselbständigt hat, daß die Menschen jegliche Macht darüber verloren zu haben scheinen.

Die Technik hat sich im Rahmen einer gegenwärtigen gesellschaftlichen und anthropologischen Struktur verselbständigt. Und zwar deshalb, weil sie für die zeitgenössischen Menschen als Fatalität akzeptiert und zugleich als etwas in sich Gutes angesehen wird. Das steht in Verbindung mit dem Konsumverhalten, mit den Zielsetzungen des menschlichen Lebens bis hin zum Verhalten gegenüber dem Tod. Es genügt, die Haltung der Menschen zum Tod ihrer Nächsten oder zum Schmerz in Betracht zu ziehen. Ich sage nicht, daß man leiden soll, aber die Verdrängung ist automatisch. Und eben das hängt mit dem tiefen Glauben an die erlösende Technik zusammen. Diese Illusion erlaubt eine derartige Verselbständigung. Die Menschen sind sehr wohl Komplizen dieser Entwicklung, die nicht wider ihr Wollen fortschreitet.

Würde das heißen, daß, angesichts dieser Verdrängung, es zur Bewußtwerdung eines Krankheitsausbruches der Gesellschaft bedürfte, die ja längst chronisch krank ist?

Nein, ich glaube nicht, daß das die Lösung ist. Die Gesellschaft könnte dann eine noch schlimmere Lösung finden. Dennoch ist es wahrscheinlich, daß Erschütterungen durch die ökologische Situation dazu führen werden, daß Menschen die gegenwärtigen Orientierungen in Frage stellen.

Bedarf es nicht zu allem einer gewissen Leidenschaft? Auch zur Philosophie, zur Politik der Autonomie ...

Natürlich. Aber die Vielfalt verschwindet ja gerade hinter jener der Konsumgüter. Es ist diese psycho-soziologisch-anthropologische Orientierung um ganz bestimmte Typen des Lusterlebens, die meiner Ansicht nach Pseudo-

lust ist. Sich die Entwicklungen der Sexualität oder der Erotik anzusehen, zeigt sehr gut, was das heißt: die völlige Vermarktung — aber nicht im Sinne der Prostitution. Es kann kaum mehr eine Automarke verkauft werden, ohne daß eine nackte Frau dafür abgebildet würde.

Abgesehen von den berechtigten Protesten der Feministinnen ist dies zugleich Trivialisierung von etwas, das doch im Leben immerhin wichtig war. Erotik ist zur abgebildeten Oberflächlichkeit geriert, die sogar schon über Minitel [1] konsumierbar ist. Auch das ist Teil des gegenwärtigen gesellschaftlichen Imaginären.

Ich danke für das Gespräch.

[1] *Minitel: Ein in Frankreich von der Post installiertes telekommunikatives Vernetzungssystem, das über Bildschirmtext funktioniert und ohne das kaum noch eine Theaterkarte zu reservieren ist. (BTX)*

Vom Autor sind im Suhrkamp Verlag erschienen:

- Gesellschaft als imaginäre Institution (stw 867, Neuauflage 1990)
- Durchs Labyrinth (stw 435)

Alice Pechriggl: Philosophin und Gruppenpsychoanalytikerin. Sie studierte Philosophie, Politikwissenschaft und Alte Geschichte in Wien, Florenz und Paris, wo sie mehrfach Gastprofessorin war. Sie ist seit 2003 Professorin am Institut für Philosophie der Universität Klagenfurt und arbeitet u.a. zum politischen Imaginären sowie zum Körperimaginären im Anschluss an Castoriadis (siehe vor allem *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres*, Paris 2000). Seit 2007 ist die Mitglied des AK Visuelle Kultur an der Universität Klagenfurt.

Lizenz dieses Beitrags
Copyright

© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels