

Markus Gabriel

Das radikal Imaginäre und die grundbegrifflichen Grenzen von Castoriadis' Sozialontologie

2022

<https://doi.org/10.25969/mediarep/21805>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gabriel, Markus: Das radikal Imaginäre und die grundbegrifflichen Grenzen von Castoriadis' Sozialontologie. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Radikale Imagination, Jg. 16 (2022), Nr. 2, S. 47–58. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/21805>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 4.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Das radikal Imaginäre und die grundbegrifflichen Grenzen von Castoriadis' Sozialontologie

Markus Gabriel

Die Sozialontologie beschäftigt sich mit der Seinsart sozialer Gegenstände bzw. dem Bestehen sozialer Tatsachen (vgl. die Überblicksdarstellung bei Schmid 2009; Zimmermann 2021). Einiges dessen, was es gibt, ist sozial, anderes nicht. Das wirft die Frage auf, wodurch sich das Soziale spezifisch von anderem unterscheidet, was es gibt, womit die Problematik zusammenhängt, welche Abgrenzungen konstitutiv für das Soziale als solches sind (etwa der Unterschied zum Individuellen oder zum Natürlichen, um nur einige offensichtliche Kandidaten zu nennen).

Die Sozialontologie ist mithin regional: Sie untersucht die Seinsart einer Region des Seienden, ohne daraus abzuleiten, wie das Seiende als Seiendes, das Thema der allgemeinen oder formalen Ontologie, beschaffen ist. Wäre alles sozial, löste sich die Sozialontologie in eine allgemeine oder formale Ontologie auf, was allerdings auf einen ziemlich offensichtlichen Kategorienfehler hinausläuft, welcher die Seinsart desjenigen Lebewesens, dem es um Ontologie gehen kann, mit der Seinsart von allem, was überhaupt existiert oder etwas Seiendes ist, verwechselt.

Castoriadis' am meisten rezipiertes Werk *L'institution imaginaire de la société* (1975, dt. *Gesellschaft als imaginäre Institution* 1990) bearbeitet das Genre der Sozialontologie auf eine sicherlich noch nicht vollständig analysierte Weise. Dabei besteht sein erster Beitrag auf der Metaebene, von der aus ich mich ihm hier nähere, in der Einsicht, dass es die spezifische Seinsart des Sozialen erfordert, eine fundamentale Revision des Seinsbegriffs einzuleiten, der traditionell zum Titel der Ontologie geführt hat. Dieser traditionelle Seinsbegriff, den Castoriadis durchgängig zurückweist, versteht das Seiende als Seiendes als etwas, das immer etwas Bestimmtes ist. Seiendes (ὄν), so paradigmatisch Platon, (ὄν τι), ist irgendein bestimmtes Seiendes (vgl. dazu mit Belegen Gabriel 2011). Wenn es etwas an Bestimmtheit, d.h. an begrifflich-eidetischer Struktur mangelt, ist es demnach nicht wirklich etwas, sondern ein Scheingebilde der Unbestimmtheit, ein ἄπειρον, das in instabile ›Teile‹ zerfällt.

Castoriadis diskutiert dieses Thema der traditionellen Ontologie unter dem Titel der ›logique *identitaire* ou *ensembliste*« (zusammengesetzte oder identitäre Logik) (Castoriadis 1975: 244), die in der gegenwärtigen Ontologie paradigmatisch mit der Idee verbunden

ist, zu sein bzw. zu existieren. Der Grundgedanke besteht darin, mit etwas Bestimmten identisch zu sein:

X existiert =_{df.} $\exists x (x = y)$ (vgl. paradigmatisch Quine 1948)

Sein bzw. Existenz wird also über Identität bestimmt und diese wird als eine Relation verstanden, die etwas nur mit sich selbst verbindet.

Dabei argumentiert Castoriadis gegen diese bis in die Antike zurückgehende Annahme unter Hinweis darauf, dass sie weder das Problem der Pluralität von Gesellschaften (das ich als das *Differenzproblem* bezeichne) noch das *Problem der Geschichtlichkeit*, d.h. hier der ontologischen Genese von neuen sozialen Strukturen erklären kann.

Die zweite große Innovation Castoriadis' besteht darin, mit seinem Begriff des radikalen Imaginären einen Vorschlag zu unterbreiten, wie man beide Probleme lösen kann, ohne in die Falle zu tappen, zwischen einem haltlosen sozialontologischen Atomismus einerseits und einem gleichermaßen haltlosen sozialontologischen Holismus bzw. Organizismus wählen zu müssen.

Im Folgenden möchte ich in der gebotenen Kürze diese beiden Innovationen im Kontext der gegenwärtigen Theorielage würdigen und dabei sodann den kritischen Punkt markieren, dass das Konzept des Imaginären um eine Konzeption der Fiktionen ergänzt werden muss, die zwar auch sozial produziert sind, die aber auf der Theorieebene als etwas verstanden werden müssen, was sich ähnlich wie das Imaginäre nicht umgehen lässt, ohne deswegen automatisch mit dem Vorwurf konfrontiert zu werden, falsch oder inkohärent zu sein. Nicht alle Fiktionen sind imaginär, sodass der relevante Begriff letztlich nicht die produktive Einbildungskraft (wie bei Castoriadis), sondern der Geist als Selbstbildfähigkeit des Menschen ist, die nicht nur imaginär, sondern mit Gegenständen verwoben ist, die an sich weder notwendig sozial noch notwendig repräsentiert sind (vgl. dazu ausführlich Gabriel 2020).

Im ersten Teil (I.) meines Beitrags skizziere ich Castoriadis' Begriff der sozialontologischen Unbestimmtheit. Sodann (II.) greife ich seine zutreffende Idee auf, dass wir uns damit diessseits der Debattenlage befinden, die das Soziale entweder atomistisch oder holistisch und damit jedenfalls mereologisch aufbaut. Schließlich (III.) entwickle ich den Gedanken, dass der zu unklare, weil nur kritisch markierte Begriff des Magmas theoretisch anders, in der Form einer Sinnfeldontologie, artikuliert werden kann, in deren Zentrum der Begriff der menschlichen Selbstbildfähigkeit steht. Das radikale Imaginäre, das Castoriadis entwirft, kann demnach um ein Portfolio von Begriffen erweitert werden, die es erlauben, seine Theorieanlage unter gegenwärtigen Bedingungen aufzugreifen und weiter zu verarbeiten.

I. Sozialontologische Unbestimmtheit

Der Begriff der »wesentliche[n] Unbestimmtheit« (Castoriadis 1990: 339)¹ übernimmt bei Castoriadis die Funktion, Geschichtlichkeit und damit radikalen sozialen Wandel zu erklären. Radikaler sozialer Wandel besteht darin, dass sich die Geschichte menschlicher

1 Französisches Original: »indétermination essentielle« (Castoriadis 1975: 276)

Institutionen weder physikalisch noch in einem anderen Sinne funktionalistisch aus den Kraftverhältnissen menschlicher Bedürfnisse erklären lässt. Vielmehr ist radikaler sozialer Wandel mit einer umfassenden Veränderung der symbolisch kodierten Vorstellungen dessen verbunden, was die Akteure als Gesellschaft wahrnehmen.

Eines von Castoriadis' Beispiel ist etwa das Ausmaß der Sanktion einer Gesetzesübertretung (vgl. ebd.: 178–180). Während es einen funktionalen Sinn der Institutionen des Rechts geben mag, der sich aus humanen, biologisch erklärbaren Bedürfnissen ableiten lässt, folgt daraus nicht, dass spezifische Sanktionen (etwa körperliche oder Gefängnisstrafen) ebenfalls auf diese Weise erklärbar sind.

Ebenso wenig ist es möglich, die Geschichte finalistisch zu erklären, indem unterstellt wird, ein zu einem bestimmten Zeitpunkt gegebenes gesellschaftliches Ziel (etwa derzeit die Überwindung einer Coronavirus-Pandemie) sei schon im Bauplan von Gesellschaft als solcher, also sozialontologisch vorgezeichnet, sodass wir nur noch dafür Sorge tragen müssten, dass die faktischen gesellschaftlichen Verhältnisse den grundlegenden, konstitutiven Normen entsprechen, die menschliche Handlungen als solche sinnvoll machen (vgl. dazu den unter dem Titel des »*constitutivism*« diskutierten Ansatz bei Korsgaard 2009).

Radikaler sozialer Wandel, paradigmatisch etwa der die Moderne ökonomisch charakterisierende Wandel hin zu einer globalisierten kapitalistischen Ordnung, folgt keiner vorgegebenen Struktur, sodass wir es mit echter Zeitlichkeit zu tun haben.

Echte Zeitlichkeit unterscheidet sich von dem Gedanken der Kausalität, wie Castoriadis scharfsinnig ausführt (vgl. Castoriadis 1975: 58–61). Der Gedanke der Kausalität besagt, dass es wiederholbare Strukturen gibt, die dasjenige, was man eine Ursache nennt, mit einer Wirkung verbindet. Ursache und Wirkung fallen in einer Einheit zusammen, die wesentlich reproduzierbar, also gesetzesförmig ist. Wo Kausalität vorherrscht, können diejenigen Elemente, die dank ihrer vernetzt sind, nicht ausscheren. Daher stammt ja die weitverbreitete Intuition, dass Freiheit und kausaler Determinismus inkompatibel sind, dass wir also entweder in einer Wirklichkeit leben, die durchgängig kausal geschlossen ist (und wir dann nicht frei sind), oder eben in einer indeterministischen Ordnung existierend frei sind, sodass die Reichweite kausaler Erklärungen beschränkt sein muss. Aus diesem Grund verbindet Castoriadis Freiheit und Unbestimmtheit (vgl. ebd.: 204f.), wobei beide, genau gesehen, nicht identisch sein können. Doch das steht auf einem anderen Blatt.

Castoriadis liegt sicherlich richtig, wenn er einmal mehr daran erinnert, dass Geschichte und damit radikaler sozialer Wandel nicht sinnvoll als kausales Geschehen oder als finalistische Summe einzelner Handlungen aufgefasst werden kann, dank derer Akteure ihre Intentionen realisieren.

Damit eröffnet er einen Raum für *echte Zeitlichkeit*, worunter ich Prozesse mit offenem Ausgang verstehe, d.h. Prozesse, die nicht von ihrem Ende her schon als vierdimensionale, also raumzeitliche ausgedehnte Ereignisse verstanden werden können, deren Identitätsbedingungen bereits zu Beginn festlegen, wie sie terminieren (vgl. zur Diskussionslage in der Zeitphilosophie die Beiträge in Callender 2013). Insofern ist Castoriadis beizupflichten, dass der Identitätsbegriff schwer von dem Gedanken zu trennen ist, dass zeitlich ausgedehnte Entitäten bzw. Prozesse von ihrem temporalen Ende her gedacht werden müssen, das sie erst zu vollständigen Individuen macht, die *per definitionem* vollständig bestimmt und damit seiend sind.

Die indeterministische Alternative, die Castoriadis vorzieht, um radikalen sozialen Wandel zu denken, der sich nicht auf Prozesse reduzieren lässt, die, sei es im Sinne effizienter Kausalität oder im Sinne finaler Kausalität, vollständig bestimmt sind, ist dabei argumentativ dadurch begründet, dass sie es erlaubt, das Problem der Geschichtlichkeit zu lösen. Denn dieser indeterministischen Theorieanlage zufolge besteht radikaler sozialer Wandel darin, dass er wesentlich unvorhersagbar und damit auch durch kein institutionelles Maßnahmen- und Strukturprojekt kontrolliert hervorgebracht werden kann.

Gleichzeitig bietet Castoriadis ebenfalls eine wegweisende Lösungsstrategie für das Differenzproblem, indem er Differenz temporal verlagert, also insbesondere nicht unter Rekurs auf den Gedanken einer Grenze, sei es einer politischen oder einer Variante der derzeit allzu beliebten Identitätsgrenzen, bestimmt. Dass es mehrere Gesellschaften und nicht eine einzige, allumfassende Weltgesellschaft gibt, in der alle sozioökonomischen Transaktionen zu einem maximalen Ganzen verschmelzen, liegt daran, dass sich die verschiedenen Gesellschaften anhand verschiedener Formen radikalen sozialen Wandels gebildet haben. Da Gesellschaften keine stabilen Entitäten bzw. vierdimensionalen Substanzen sind, bedeutet dies, dass jederzeit Rekonfigurationen möglich sind, sodass der Gedanke, Gesellschaften seien durch Begrenzung und Abgrenzung konstituiert, zur Erklärung ihrer Differenzen überflüssig wird.

Auf diese Weise stellt Castoriadis eine attraktive Option zur Verfügung, gesellschaftliche Pluralität und dasjenige, was man als kulturelle Differenz wahrnehmen mag, über temporale Prozesse der Ausdifferenzierung zu verstehen, die Ausdruck radikalen sozialen Wandels sind, der keinem übergeordneten Muster der Gesellschaftsformation folgt.

II. Diesseits von Atomismus und Holismus

Die gegenwärtige Sozialontologie definiert zwei Extrempunkte auf dem Spektrum möglicher Positionen, die beide *prima facie* plausibel sind, weil sie letztlich verschiedene Aspekte dessen charakterisieren, was Gesellschaft ausmacht.

Auf der einen Seite steht der sozialontologische Atomismus, der eine Art Idealtypus ist, der mit der Idee des methodologischen Individualismus verzahnt ist. Bekannt ist die üblicherweise mit Max Weber verbundene Überlegung, dass Gesellschaft sich von unten nach oben aus Handlungen zusammensetzt, die ihrem Wesen nach nur von Individuen vorgenommen werden können. Akteure wären demnach immer nur individuelle Menschen, die durch institutionelle Rahmenbedingungen normativ eingehegt sind, ohne dass die Institutionen oder andere Kollektive eigentliche Gegenstände der Zuschreibung von Handlungsmacht oder *agency* sind. Die Bundesregierung entscheidet nichts, sondern nur ihre Mitglieder, was durch die reifizierende Rede leicht verdeckt wird, sodass es dann etwa eine der Aufgaben der Sozialwissenschaften wäre, die reifizierende Rede in Einzelanalysen zu überführen, um die eigentlichen kausalen Muster sozialer Prozesse zu identifizieren.

Auf der anderen Seite steht die Extremposition des sozialontologischen Holismus oder Organizismus, die häufig Hegel und Durkheim in die Schuhe geschoben wird, was allerdings exegetisch ebenso problematisch wie die Auffassung ist, Weber sei im heutigen Sinne ein Atomist gewesen (vgl. zu dieser historisch fragwürdigen Zuordnung Searle 2011).

Castoriadis verortet seine Sozialontologie auf eine geschickte Weise diesseits des Spektrums von Positionen, das durch die skizzierte Polarität aufgespannt wird, indem er das Individuum als Psyche versteht, die ganz anders individuiert wird als die verzerrte rationalistische Vorstellung des Akteurs als Kontrollzentrum von Handlungen. Gleichzeitig wird die Psyche aber aufgrund ihrer produktiven Einbildungskraft, auf die ich im nächsten Abschnitt zu sprechen kommen werde, bereits in das soziale Geschehen, d.h. die Geschichte eingespannt. Die Gesellschaft ist deswegen keine Komposition aus Elementen, die ihr entweder vorhergehen oder die von der Logik einer mereologischen Top-Down-Struktur gesteuert werden. An die Stelle dieses Theorieaufbaus, der exakt den Versuchsbedingungen der identitären-mengentheoretischen Überlegung entspricht, die das *legein* als sozialen Faktor übergeneralisiert, tritt das Schema der Koexistenz.

»Doch wie ist die Gesellschaft als Koexistenz oder Zusammenfügung von Elementen zu denken, die ihr doch offenbar vorausgehen müssten beziehungsweise ihre realen, logischen oder teleologischen Bestimmungen anderweitig erhalten müssten? Wie aber sollte das möglich sein, wenn diese Elemente das, was sie sind, erst in der und durch die Gesellschaft, ansonsten aber überhaupt nicht sind?« (Castoriadis 1990: 303)²

Die Vorgängigkeit der Gesellschaft darf dabei nicht als Kausalität missverstanden werden, was aus der Ablehnung der kausalistischen Vorstellungen folgt. Vor diesem Hintergrund verstehe ich Castoriadis so, dass er eine antireduktionistische Unhintergebarkeitsthese vertritt: Gesellschaft ist ein Ausgangspunkt *sui generis* ihrer Selbsterforschung. Da sie sich nicht sinnvoll aus Individuen zusammensetzen lässt, weshalb auch die metaphysische Hilfskonstruktion der Emergenz das Problem des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft nicht behebt, ist sie legitimer Ausgangspunkt und Gegenstand der gesellschaftstheoretischen Forschung.

An dieser Stelle geht Castoriadis freilich einen entscheidenden Schritt weiter, indem er die Opposition von individuellem Teil und Ganzem der Gesellschaft aufgibt, die in die sozialontologische Sackgasse führt. Stattdessen wird der Begriff des Individuums durch den des Magma ersetzt, ein Übergang, den die folgende Passage ausdrückt.

»Wir können das Gesellschaftliche [...] nicht als bestimmbare Menge bestimmter und wohlunterschiedener Elemente begreifen. Wir haben es vielmehr als *Magma* zu denken, als Magma von Magmen sogar – worunter ich nicht das Chaos verstehe, sondern eine nicht-mengenförmige Organisationsweise einer Mannigfaltigkeit, für die das Gesellschaftliche, das Imaginäre und das Unbewusste als Beispiel dienen können. Da wir keine andere als die bestehende Sprache gesellschaftlich zur Verfügung haben, müssen wir wohl oder übel Begriffe des mengenlogischen *legein* verwenden,

2 Französisches Original: »Mais comment penser la société comme coexistence ou composition d'éléments qui lui préexisteraient ou qui seraient déterminés – réellement, logiquement ou téléologiquement – par ailleurs, lorsque ces prétendus éléments ne sont en général et ne sont ce qu'ils sont que dans et par la société? On ne pourrait composer une société – si l'expression avait un sens – qu'à partir d'individus déjà sociaux, qui portent déjà le social en eux-mêmes.« (Castoriadis 1975: 247)

wenn wir von solchen Themen handeln: ›eines‹ und ›mehrere‹, ›Teil‹ und ›Ganzes‹, ›Zusammenfügung‹ und ›Enthaltensein‹. Aber diese Begriffe dienen hier nur als Merkmale, nicht als wirkliche Kategorien.« (ebd.: 310)³

Die Gesellschaft als Magma (passim verwendet in der Form eines »magma de significations«) oder als Magma von Magmas zu verstehen, lässt sich anhand der folgenden Überlegung motivieren, die helfen kann, den Magmabegriff ansatzweise zu erläutern. Versucht man, eine Gesellschaft als ein maximales Ganzes bestimmter Operationen und Dinge aufzufassen (Individuen + Handlungen + Institutionen + nicht-menschliche Dinge usw.), verliert man umgehend den Zugriff auf diese vermeintlich präexistierenden Entitäten, die man zu klassifizieren sucht. Denn es gilt zu bedenken, dass die beteiligten Akteure ihre Umwelt jeweils anders klassifizieren und erleben. Dieses Erleben ist dabei keineswegs insgesamt rational rekonstruierbar, sondern unterliegt Prozessen, die gesellschaftstheoretisch nicht erfassbar sind, wozu natürliche Prozesse des selektiven Anpassungsdrucks unserer Lebensform, aber eben auch psychoide Vorgänge gehören, für die in Castoriadis' Arbeitsteilung die Psychoanalyse zuständig ist. Zur Gesellschaft gehört eben immer auch, wie sie erlebt wird – wobei die Teilnehmer*innenperspektive prinzipiell nicht sinnvoll in die drittpersonale, womöglich gar statistisch gestützte Beschreibung und Erklärung überführt werden kann. Folglich entzieht sich die Gesellschaft den Zugriffsbedingungen, die für idealisierte Entitäten wie mathematische und reine physikalische Gegenstände gelten, die deswegen nicht als das Paradigma für das Soziale verwendet werden können. Die Anwendungsbedingungen der symbolischen Operationen, dank derer sozialen Lebewesen wie uns die rein logischen Sinnfelder zugänglich sind, verfehlen gerade dasjenige an der Gesellschaft, was sie konstituiert, die imaginären Bedeutungen, die unser Erleben strukturieren, und die jeweils konstitutiv sozial sind.

Allerdings bleibt es weitgehend rätselhaft, worin genau sich ein Magma von einer Menge bzw. von denjenigen diskursiven Formationen unterscheidet, für die sich Identitätskriterien angeben lassen, die in einem traditionellen Sinne logisch sind. Deswegen grenzt der Begriff des Magmas auch an Paradoxien des Unsagbaren, insofern er die Funktion übernimmt, genau denjenigen konstitutiven Aspekt des Sozialen zu bezeichnen, der sich nur symbolisch erfassen, aber nicht derart bezeichnen lässt, dass er etwas Bestimmtes erfasst.⁴

3 Französisches Original: »Nous ne pouvons pas penser le social comme un ensemble déterminable d'éléments bien distincts et bien définis. Nous avons à le penser comme un *magma*, et même comme un magma de magmas – par quoi j'entends non pas le chaos, mais le mode d'organisation d'une diversité non ensemblistable, exemplifié par le social, par l'imaginaire ou par l'inconscient. Pour en parler, ce que nous ne pouvons faire que dans le langage social existant, nous faisons inévitablement appel aux termes du *legein* ensembliste, tels qu'un et plusieurs, partie et tout, composition et inclusion. Mais ces termes ne fonctionnent ici que comme termes de repérage, non pas comme de véritables catégories.« (ebd.: 253)

4 Vgl. zu den Problemen, die der Begriff der Unbestimmtheit an den Grenzen des logisch Sagbaren aufwirft Priest 2002, Moss/Scott 2020.

III. Castoriadis und der fiktionale Realismus

Ähnlich wie und teilweise in expliziter Anlehnung an Castoriadis habe ich in einer Reihe von Publikationen dafür argumentiert, dass Gesellschaft eine unüberwindliche mythologische Dimension aufweist (vgl. Gabriel 2006, 2009, 2020). Diese Position bezeichne ich als fiktionalen Realismus, weil die Fiktionen kausal wirksame, aber nicht in anonyme Prozesse überführbare, Ausübungen unserer sozial produzierten Selbstbildfähigkeit ist.

Diesem Umstand trägt auf der ontologischen Ebene die Sinnfeldontologie Rechnung, die, ebenfalls ähnlich wie Castoriadis, mit einem mengentheoretischen Paradigma in der Sozialontologie bricht, das annimmt, wir könnten die soziale Wirklichkeit als (und sei es irgendwie komplexe) Punktstruktur auffassen, die mittels logischer Funktionen Relationen zwischen Elementen herstellt, die sich mengentheoretisch oder in irgendeiner anderen diskreten Form darstellen lassen (vgl. dazu ausführlich Gabriel 2016: §§ 3f.). Die Sinnfeldontologie versteht Existenz als Erscheinen in Sinnfeldern, deren Strukturen nicht sinnvoll quantifiziert werden können, weil sie über jedes Maß hinausreichen, das sie in ein homogenes, metaphysisches Weltbild integrieren könnte.

Dabei bestehen soziale Tatsachen nur dann, wenn Akteure ihre Vorstellungen (sei es bewusst, sei es nichtbewusst) abgleichen. Das setzt voraus, dass sie sich bezüglich eines Gegenstandes (der seinerseits eine soziale Tatsache sein kann) in einem Dissens befinden, worunter ich eine Perspektivendifferenz verstehe, die nicht sprachlich bzw. propositional artikuliert sein muss (Gabriel 2020: §§ 12f.). Ein Dissens in diesem technischen Sinne kann darin bestehen, dass mehrere Personen denselben mesoskopischen Gebrauchsgegenstand aus einem verschiedenen Winkel betrachten und ihn jeweils anders in ihre Lebensvollzüge einbinden. Gesellschaft gibt es nicht ohne Gegenstände, an denen sich Dissens entzünden kann, der stets Konfliktpotenzial aufweist, das durch Institutionen des Dissensmanagements eingehegt, aber niemals in einem strukturellen ewigen Frieden überwunden werden kann.

Die Wirklichkeit ist dabei nicht etwa ein irgendwie organisierter Haufen von durchgängig bestimmten Entitäten, die in soziale Relationen eingebunden werden. Das ist schon deswegen eine unsinnige Idee, weil die sozialen Relationen ihrerseits etwas Wirkliches sind, ohne auf durchgängig bestimmte Entitäten reduziert werden zu können – ein Gedanke, den Castoriadis sicherlich unterschreiben würde.

Wo ich von Sinn rede, spricht Castoriadis von »*signification*«, also von Bedeutsamkeit, die sich als Magma der deterministischen Logik der durchgängigen Individuation entzieht. Auf dieser Basis versteht er Institutionen als »symbolisches Netz« (Castoriadis 1990: 200)⁵:

»Eine bestimmte Organisation der Ökonomie, ein juridisches System, eine instituierte Macht oder eine Religion existieren als gesellschaftlich anerkannte Symbolsysteme. Ihre Leistung besteht darin, Symbole (Signifikanten) mit Signifikaten (Vorstellungen, Ordnungen, Gebote oder Anreize, etwas zu tun oder zu lassen, Konsequenzen – also Bedeutungen im weitesten Sinne) zu verknüpfen und ihnen als solche Geltung

5 Französisches Original: »réseau symbolique« (Castoriadis 1975: 162)

zu verschaffen, das heißt diese Verknüpfung innerhalb der jeweiligen Gesellschaft oder Gruppe mehr oder weniger obligatorisch zu machen.« (Castoriadis 1990: 200)⁶

Und genau an dieser Stelle kommt der Begriff des radikalen Imaginären ins Spiel, d.h. »die elementare und nicht weiter zurückführbare Fähigkeit, ein Bild hervorzurufen« (ebd.: 218).⁷ Diesen Gedanken kann man folgendermaßen rekonstruieren. Unser mentales Leben besteht wesentlich darin, dass wir über Geist verfügen. Darunter verstehe ich die Fähigkeit, sein Leben im Licht einer Vorstellung seiner selbst zu führen, d.h. etwas zu tun, indem man sich ein Bild davon macht, wie die eigenen Handlungen in ein Wirklichkeitsgefüge passen, das Menschen, andere Lebewesen, die unbelebte Natur, die Geschichte usw. umfasst. Kurzum: Geist ist eine Selbstbildfähigkeit, deren Ausübungen soziale Tatsachen produziert. Denn die Fähigkeit wird nur dadurch aktiviert, dass andere anders denken, sehen, urteilen und handeln. Gesellschaft produziert daher elementare Formen der Normativität, weil ihre Mitglieder nur dann am sozialen Geschehen teilnehmen, wenn ihre Handlungen Alternativen aufweisen, die unter bestimmten Bedingungen sanktioniert werden können. Die Sanktionen beziehen sich auf Ausübungen unserer Selbstbildfähigkeit, die dadurch nicht mehr nur individuell ist, sondern geteilte Bilder produziert, die in der Form von Mythologie, Kunst, Religion, Ideologie, medialer Berichterstattung usw. zirkulieren.

»Jede bisherige Gesellschaft hat versucht, einige Grundfragen zu beantworten: Wer sind wir, als Gemeinschaft? Was sind wir, die einen für die anderen? Wo und worin sind wir? Was wollen wir, was begehren wir, was fehlt uns? Die Gesellschaft muß ihre ›Identität‹, bestimmen, ihre Gliederung, die Welt, ihre Beziehungen zur Welt und deren Objekten, ihre Bedürfnisse und Wünsche. Ohne eine ›Antwort‹, auf solche ›Fragen‹, ohne solche ›Definitionen‹, gibt es keine menschliche Welt, keine Gesellschaft und keine Kultur – denn alles bliebe ununterschiedenes Chaos. Die Rolle der imaginären Bedeutungen liegt darin, eine Antwort auf solche Fragen zu liefern [...].« (ebd.: 252)⁸

6 Französisches Original: »Une organisation donnée de l'économie, un système de droit, un pouvoir institué, une religion existent socialement comme des systèmes symboliques sanctionnés. Ils consistent à attacher à des symboles (à des signifiants), des signifiés (des représentations, des ordres, des injonctions ou incitations à faire ou à ne pas faire, des conséquences, – des significations, au sens lâche du terme) et à les faire valoir comme tels, c'est-à-dire à rendre cette attache plus ou moins forcée pour la société ou le groupe considéré.« (ebd.: 162)

7 Französisches Original: »la capacité élémentaire et irréductible d'évoquer une image« (ebd.: 178)

8 Französisches Original: »Toute société jusqu'ici a essayé de donner une réponse à quelques questions fondamentales: qui sommes-nous, comme collectivité? qui sommes-nous, les uns pour les autres? où et dans quoi sommes-nous? que voulons-nous, que désirons-nous, qu'est-ce qui nous manque? La société doit définir son ›identité‹; son articulation; le monde, ses rapports à lui et aux objets qu'il contient; ses besoins et ses désirs. Sans la ›réponse‹ à ces ›questions‹, sans ces ›définitions‹, il n'y a pas de monde humain, pas de société et pas de culture – car tout resterait chaos indifférencié. Le rôle des significations imaginaires est de fournir une réponse à ces questions [...].« (ebd.: 205)

Allerdings differenziert Castoriadis den Begriff des Imaginären nicht weiter aus. Insbesondere kann es als Problem betrachtet werden, dass er unser mentales und soziales Leben auf der imaginären Institution aufbaut, was übersieht, dass es einen allgemeineren Begriff der Fiktion gibt, der davon abstrahiert, dass das Imaginäre, Bildhafte, als ein Fall von Fiktion verstanden werden kann.

Daher möchte ich meine Überlegungen zu Castoriadis damit abschließen, die Grundzüge des fiktionalen Realismus ins Spiel zu bringen, was erlaubt, sinnhafte Artefakte (und letztlich auch nicht-menschlichen Sinn) als konstitutives Element der Gesellschaft zu verstehen. Denn damit es zum Vorstellungsabgleich in der Form eines immer auch symbolisch repräsentierten Dissensmanagements kommen kann, bedarf es einer Gegenstandsschicht, die an sich nicht sozial ist, aber in sozialen Relationen zum Tragen kommen muss, damit diese überhaupt auf etwas Bezug nehmen können. Gesellschaft ist wesentlich verkörpert, sodass soziale Tatsachen etwa ohne physikalische und biologische Tatsachen keinen Bestand hätten, deren Bedeutsamkeit (nicht aber ihre Faktizität) freilich ihrerseits sozial vermittelt ist.

Weil wir jede Szene kognitiv überschreiten, an der wir als soziale Akteure jeweils teilhaben, produzieren wir fortlaufend Fiktionen (und nicht Imaginäres), die nur teilweise die Form des radikalen Imaginären haben, das zu sozialem Wandel führen kann. Nicht aller soziale Wandel findet auf der Ebene des Imaginären statt. Die Gesellschaft ist kein offenes, historisches Vorstellungssystem, sondern auch auf Ebenen wirklich, die Castoriadis in der formlosen Form des Magmas nur negativ, als ein unbestimmbares Anderes thematisieren kann. Dieses unbestimmbare Andere verweist uns an die Natur und damit auf unsere eigene Animalität, die in ihrer Überlebensform sozial produziert und reproduziert wird, ohne deswegen jemals gänzlich in das Imaginäre aufgelöst werden zu können, was ich als »fiktional« einstupe (vgl. Gabriel 2022).

Der Begriff des radikalen Imaginären bleibt also letztlich zu unbestimmt, um ohne weitere Stützen als Grundlage einer durchführbaren Sozialontologie zu dienen. Damit kommt Castoriadis zwar das Verdienst zu, mit seinen kritischen Überlegungen einen wegweisenden Beitrag zur Rekonfiguration der Sozialontologie geleistet zu haben. Insbesondere sollte man seine Einsicht, dass Gesellschaft sowohl diachron als auch synchron im Plural existiert, nicht mehr unterbieten. Auch seine These, dass die allgemeine Ontologie aus dem Standpunkt der sozialen Produktion von Theorie überhaupt rekonstruiert werden muss, sodass die Bestimmtheitslogik für die Gesellschaft ausgeschlossen werden muss, kann als innovativer Beitrag zur gegenwärtigen Sozialontologie aufrechterhalten werden. Gleichwohl bleiben die zentralen Begriffe des Imaginären und des Magmas weitgehend uneingelöste begriffliche Versprechen, weshalb sie als kritische Wegmarken, aber noch nicht als erfolgreiche Weichenstellungen für eine sozialontologisch tragfähige Gesellschaftstheorie dienen können/gesehen werden können.

Literatur

- CALLENDER, Craig (Hg.) (2013): *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, Oxford: Oxford University Press.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975): *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Éditions du seuil. Dt. (1990): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- GABRIEL, Markus (2006): *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings »Philosophie der Mythologie«*, Berlin u.a.: DeGruyter.
- GABRIEL, Markus (2011): »Unvordenkliches Sein und Ereignis. Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger«. In: *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings »Freiheitsschrift« (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*, hg. v. Lore Hühn/Jörg Jantzen, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog: 81–112.
- GABRIEL, Markus (2016): *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin: Suhrkamp.
- GABRIEL, Markus (2020): *Fiktionen*, Berlin: Suhrkamp.
- GABRIEL, Markus (2022): *Der Mensch als Tier. Warum wir trotzdem nicht in die Natur passen*, Berlin: Ullstein.
- GABRIEL, Markus/ŽIŽEK, Slavoj (2009): *Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, New York u.a.: Continuum.
- KORSGAARD, Christine (2009): *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford: Oxford University Press.
- MOSS, Gregory/SCOTT, Robert H. (Hg.) (2020): *The Significance of Indeterminacy. Perspectives from Asian and Continental Philosophy*, London: Routledge.
- PRIEST, Graham (2002): *Beyond the Limits of Thought*, Oxford: Clarendon Press.
- QUINE, Willard van Orman (1948): »On What There Is«. In: *The Review of Metaphysics* 2: 5, 21–38.
- SCHMID, Hans Bernhard/SCHWEIKARD, David (Hg.) (2009): *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Berlin: Suhrkamp.
- SEARLE, John (2011): *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford: Oxford University Press.
- ZIMMERMAN, Stephan (2021): *Vorgängige Gemeinsamkeit. Zur Ontologie des Sozialen*, Freiburg/Breisgau: Alber.

