

Einführung¹

Wer war Cornelius Castoriadis? Was war er? Revolutionär und Philosoph. Ökonom. Psychoanalytiker. Politischer Denker und Aktivist, der Parrhesia verpflichtet. Lehrer. An der Kreuzung des Chiasmas »Denker der Revolution – Revolution des Denkens« steht der Philosoph des 20. Jahrhunderts, der die Revolution, die er doch nicht selbst erlebte, am gründlichsten und am beständigen durchdachte. Von der gescheiterten oder verpassten antikapitalistischen Revolution herkommend, machte er mit der Psychoanalyse die Revolution des Denkers selbst durch und revolutionierte das Denken als solches, nicht nur durch seine geniale Ontologie. Er verband all die genannten Tätigkeiten unablässig zu einem Lebenswerk, dessen Tragweite erst allmählich auch im deutschsprachigen Raum ermessen wird.²

-
- 1 Ich danke Cristina Beretta, Nina von Korff, Eva Laquièze-Waniek und Martin Weiß für wichtige Anmerkungen.
 - 2 Das lange Radiointerview, das Katharina von Bulow 1996 in der Sendung *Le bon plaisir* mit Castoriadis führte, ist ein guter Einstieg in diesen außergewöhnlichen Lebenslauf eines Zeitgenossen, der das 20. Jahrhundert diagnostizierte, synthetisierte und zu verändern suchte: <https://www.youtube.com/watch?v=sl5xlrQDC9g>. Weiters die Sendung »Castoriadis: un titan dans le labyrinthe, 1922-1997« von Clémence Mary: <https://www.franceculture.fr/emissions/une-vie-une-oeuvre/cornelius-castoriadis-un-titan-dans-le-labyrinthe-1922-1997>. Etwas spezieller ist das Interview, das Chris Marker mit dem Philosophen in der Serie *L'héritage de la chouette* 1989 über die Demokratie führte: *Une leçon de démocratie*: <https://vimeo.com/128666476>. Seine eigenen Darstellungen über seinen intellektuellen Werdegang finden sich in der Einleitung zu *La société bureaucratique*, EP V, SB, Paris 2015, sowie in dem langen Text »Fait et à faire«, in: M. Busino (Hg.), *Autonomie et autoorganisation. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genf 1989, S. 457-511, dt. »Getan und zu tun«, in: AS 4, S. 183-269. Dieser Text ist eine bündige Antwort auf die in dem Band versammelten kritischen Beiträge seiner damaligen Kolleg_innen.

Castoriadis war auch Sohn einer früh verstorbenen Mutter, eines strengen und zugleich liebevollen Vaters, selbst Vater zweier Töchter, Ehemann, Freund, Geliebter und Liebhaber – nicht nur von Musik, obwohl er das gerne betonte; er war mehrmals auf der Flucht, und er war Freund der Flüchtlinge (*sans papiers*), denen er noch in hohem Alter beistand, als die Behörden sie aus ihren Zufluchtsunterkünften in Paris zu jagen suchten. Vertreibung, Flucht, Zuflucht und Angst vor neuerlicher Abschiebung (in den 1950er und 60er Jahren aus Frankreich zurück in das von den Militärs beherrschte Griechenland) prägen sein Leben seit seiner Geburt. Er wohnte zuletzt 1, *rue de l'Alboni* in der Wohnung, in der Bernardo Bertolucci *Der letzte Tango in Paris* drehte.³ In dieser Wohnung, die zum Teil seine Arbeitsstätte war, empfing er auch seine Analysand_innen und uns Student_innen, deren Arbeiten er betreute.

Sein tragischer Tod nach langem Todeskampf Ende 1997 versetzte uns nicht nur in Angst, Trauer und Wut, sondern auch in tiefe Zweifel, was die *Anerkennung des Todes* anlangt. Der Philosoph hatte diese von einer halbwegs aufgeklärten Kultur immer eingefordert, und er hatte mit der kollektiv verbreiteten *Verdrängung des Todes* die Hybris in der von Technobürokratie und Gewinnsucht beherrschten Gesellschaft verbunden. Zugleich hat er immer auch auf die psychische Unmöglichkeit einer solchen Anerkennung verwiesen (die Psyche im radikalen Sinn von Castoriadis – und im Anschluss an Freud – kann sich ihren Tod nicht vorstellen, sie kann ihn auch nicht träumen, geschweige denn anerkennen). Der todkranke Patient wollte weiterleben, riskierte eine hochriskante Operation und verfiel nach postoperativen Komplikationen in eine mehrmonatige Agonie, aus der er am 26. Dezember 1997 erlöst wurde.

Ich kannte Castoriadis zwischen 1988 und 1997 vor allem als Lehrer und Betreuer. Weil ich ihn kannte, kann mein Buch über ihn nicht *nicht* mit einer Frage nach dem Menschen, seinem Leben und seinem Tod beginnen, auch wenn, oder gerade auch weil es ein philosophisches Buch ist, das als solches immer schon vor dem Hintergrund erfahrungsbezogener und nicht bloß abstrakter Fragen entstand.

Castoriadis hat uns gelehrt, dass Kohärenz das Wichtigste und zugleich Schwierigste ist, egal ob wir Philosoph_innen oder politische Aktivist_innen, Dienstleister_innen, Handwerker_innen, und Techniker_innen, Geistes-, Gesundheits-, Hilfs- oder Sexarbeiter_innen bzw. Bauern und Bäuerinnen sind.

³ Italien/Frankreich 1972 mit Maria Schneider und Marlon Brando in den Hauptrollen.

Doch was bedeutet es genau, kohärent zu sein? Dass unsere Entscheidungen und Aussagen möglichst stimmig und gut begründet sind; dass wir den Mut haben, für sie einzustehen, auch wenn sie uns Nachteile bringen. Diese parrhesiastische Kohärenz ist das, was andere Wahrheit im praktischen Sinn nennen, und vor der die meisten gerne einen Haken schlagen, wenn es beginnt, unangenehm und ängstigend zu werden. Dabei geht es genauer darum, einen Gedanken, etwa ein Urteil über eine gesellschaftliche Situation, konsequent weiterzudenken und diese punktuelle Wahrheit auszusprechen, à vos risques et périls oder im Sinne dessen, was Foucault den »Mut zur Wahrheit« bei den Griechen nennt.⁴ Castoriadis war genau das: ein Denker und Aktivist im Zeichen der Kohärenz, so gut es eben geht. Wer mit Rationalisierungen zur Verteidigung der Inkohärenz oder des Totalitären glänzte, wurde von ihm gegeißelt. Das isolierte ihn zwar von vielen »Kolleg_innen«, doch behielt er in der Regel recht. Eine Ausnahme von dieser Regel war die Einschätzung der Aufrüstung während des Kalten Krieges: Hier verschätzte er sich, was die militärische Übermacht der UdSSR und ihren uneingeschränkten Willen zum Krieg anlangt.⁵

Eingededenk der erwähnten Ontologie bedeutet Kohärenz auch, dass wir dem Unbestimmten irgendwie Rechnung tragen und den lebensfeindlichen Kontrollzwang aufgeben. Das sind Trivialitäten, auch wenn es immer seltener wird, dass politische Entscheidungen im großen Stil auf dieser trivialen Ebene kohärent sind: Nehmen wir nur das drängendste Problem, den Klimawandel: Die Entscheidungen der Staatschefs aller Weltmächte ergehen sich angesichts der Lage des Planeten in Inkohärenz; das beginnt schon mit ihren Ankündigungen, nicht erst bei der halbherzigen Umsetzung. Castoriadis hat schon sehr früh und unermüdlich darauf verwiesen, doch er glich – ähnlich wie Günther Anders – einem Mahner in der Wüste. Die ökologische Situation, insbesondere die Klimakrise, die er bereits in den frühen 1970er Jahren als katastrophal einschätzte, hat sich seither arg verschärft, und je mehr sie sich verschärft, desto heftiger wurde sie vom Industrie-Establishment und seinen politischen Handlangern weltweit geleugnet.

4 M. Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*, Berlin 2012.

5 C. Castoriadis, *Devant la guerre*, Paris 1982. Er irrite nicht, was die militärische Selbstüberschätzung und die geopolitischen Verirrungen der unterschiedlichen US-Regierungen anlangt, das belegen der Koreakrieg und der Vietnamkrieg ebenso wie die beiden Golfkriege und vor allem der Krieg in Afghanistan mit dem chaotischen Abzug der US-Truppen 2021.

Auch als Betreuer unserer Arbeiten ließ er mit seiner Forderung nach Kohärenz nicht locker.⁶ Bei aller Freundlichkeit beharrte er auf konsequenter Selbstinfragestellung und auf der ständigen Einbeziehung neuer Erkenntnisse und Erfahrungen in das Denken, das ja erst allmählich zu einem »eigenen« wird. Die mit dieser Selbstinfragestellung einhergehende Veränderung hat mit der Fähigkeit zu tun, Kritik auszuhalten und dabei dennoch an einer konsequenten Denkbewegung festzuhalten. Castoriadis lebte die Beförderung der Autonomie auch als Lehrer, indem er uns ermutigte, unserem eigenen Erkenntnisinteresse zu folgen und dabei möglichst unabhängig von den Moden und Dogmen des Tages, ja von den Zwängen der akademischen Nomenklatur zu werden.⁷

Kohärenz hat zwar formal etwas mit Logik zu tun, aber noch viel mehr mit Charakter, ja mit Mut, denn es ist eines, die Dinge zu verstehen, ein anderes ist es, sie in ihrer ganzen Tragweite anzuerkennen und im Sinne der Parrhesia auch in ihren unangenehmsten Auswirkungen *beim Namen zu nennen*.⁸

6 Weil Kohärenz sich nur entlang der Grenze zur Inkohärenz erproben lässt, versteht es sich von selbst, dass auch er immer wieder die Inkohärenz streift. Gerade in der gegenständlichen Frage nach den biographischen Elementen war Castoriadis durchaus auch inkohärent: Einerseits verurteilt er die biographischen Details und Schnüffeleien zu Autor_innen oder Persönlichkeiten, die für die Welt Wichtigeres hervorgebracht hätten als diese oder jene Trivialität aus ihrem Liebesleben, andererseits gibt er von Bulow das in FN 1 erwähnte Interview, das über drei Stunden geht, und lässt sich auf ihren Hinweis ein, dass er einen schmalen Grat zulasse für ein solches Interview, das schließlich interessant zu hören ist, witzig und voll berührender Episoden aus seiner Kindheit und Jugend. Die intime Sphäre der Liebes- und Heiratssachen sparte er tatsächlich aus.

7 Dennoch riet er mir zu einer universitären Karriere und erzählte mir, wie schwer es für ihn gewesen war, als Exilgrieche mit einem anderen Brotberuf als dem eines Universitätslehrers seinem philosophischen Schaffen nachzugehen. Er verwies auch ab und zu auf Spinoza, der in seinem Brotberuf Optiker und nur in seiner Freizeit Philosoph (und politischer Aktivist) gewesen war. Auf die Frage, wie er in der Freizeit so viel schaffen konnte, antwortete er, dass er seine Aufgaben im Amt (Statistik-Abteilung der OECD) immer sehr rasch erledigte, um sich dann der politischen und philosophischen Recherche zu widmen.

8 Auch wenn es in Sachen Post-/Strukturalismus und Iranische Revolution Dissens zwischen Castoriadis und Michel Foucault gab: hierin waren die beiden Philosophen sich einig, genauso wie in ihrer subversiven Haltung und ihrer – durchaus unterschiedlichen – Bezugnahme auf die Griechen. Foucault hat die Parrhesia in seinen letzten Vorlesungen am Collège de France ins Zentrum seines Interesses gerückt. Davor waren es aber vor allem die für Castoriadis wichtigeren Autorinnen Rosa Luxemburg und Han-

Noch einmal etwas anderes ist es schließlich, mit aller Konsequenz im Sinne der Umsetzung frei und verbindlich getroffener Entscheidungen zu handeln. Castoriadis ging es immer um die Kohärenz in diesem weiteren, über die Logik und das Sagbare bzw. die Sprechakte hinausreichenden Sinn der Praxis als *deliberatio* und deren Umsetzung. Kohärenz war für ihn eine praktische, handlungsrelevante Methode von durchaus ethischer Tragweite, die mit Klugheit und Wahrheit im Sinne der antiken Phronesis und Aletheia zu tun hatte; keinesfalls war es eine nur logisch-formalistische Eigenschaft oder das bloße Ausräumen von Widersprüchen. Diese Art von Intelligenz war für ihn instrumentelle Vernunft, Berechnung, die Computer besser bewerkstelligen bzw. die mathematische Logik, welche er im Sinne des Aristotelischen *Organon* (Werkzeug) für unentbehrlich hielt, die ihn aber vor allem ontologisch bzw. magmalogisch in Hinblick auf ihre aporetischen Ränder interessierte.

Was die Kohärenz in der weiter gefassten philosophischen Theoriebildung anlangt, so war Freud ihm nicht nur als Erfinder der Psychoanalyse ein Vorbild, sondern auch aufgrund seiner ständigen Bestrebungen, Theorie und (klinische) Praxis immer wieder miteinander in Einklang zu bringen. Wie dieser versuchte er, seinen klinischen Erfahrungen eine nachvollziehbare theoretische, also begriffliche Kohärenz aus der Aporetik und Alteritätserfahrung heraus zu verleihen.⁹ In seinem Umgang mit Marx lagen die Dinge noch etwas anders: Castoriadis war enger an dessen Texte gebunden, die exegetische Zugangsweise überwog, auch wenn er sich allmählich davon zu befreien begann, was zu einer der kenntnisreichsten und profunden Marxkritiken führte: Er nahm Marx so ernst und genau wie nur möglich und legte ihn Stück für Stück auseinander, bis von dessen Kapitalismuskritik nur noch wenig Brauchbares für ihn übrigblieb: Das hielt er hoch und dafür würdigte er den grandiosen Autor bis zum Ende.

»So gut wie möglich«, *tant que faire se peut*, diese Übersetzung des antiken, vor allem Aristotelischen *dynamic* war sein Motto, nicht das kommandierende »ich muss« oder »wir müssen«, schon gar nicht »Du musst«, am ehesten noch

nah Arendt, die diesen Begriff bzw. die damit verbundene Haltung explizit zu ihrer revolutionären Maxime machten.

⁹ Damit hängt wohl auch seine Art zusammen, die eigene Theoriebildung gelegentlich (anlässlich von Interviews, Einleitungen zu Neuauflagen älterer Schriften, Vorträgen etc.) zu rekapitulieren und neue Wendungen darin zu begründen oder zumindest nachvollziehbar zu machen.

im Verein mit dem Kant'schen Motto »Du sollst, denn Du kannst«. Doch Castoriadis bevorzugte das Motto »nach Möglichkeit« (*tant que faire se peut*), so gut es eben geht, ohne Zwang, denn das Treffliche oder das Gelingende lässt sich nicht erzwingen, aber ohne echte Bemühung lässt es sich auch nicht erreichen. Das mochte ich an ihm besonders. Er war dabei im besten psychoanalytischen und Marx'schen Sinn an den Fähigkeiten der Menschen, nicht an den Zwängen und Beherrschungen orientiert. Darin ähnelte er einem taoistischen Meister, aber auch in seiner Liebe zu Heraklit und dessen kryptischer Metaphysik.¹⁰

Es ist in der Tat nicht einfach, seinen Gedankengefügen in ihrer mäandriernden Komplexität gerecht zu werden, den vielschichtigen Verzweigungen und Querverweisen, die zuweilen plötzlich und unvermutet in einem kleinen Text oder in einem noch unveröffentlichten Seminar zu einem begrifflichen Einfall verdichtet oder zu einem neuen Begriff verknüpft werden. Um der besseren Orientierung willen wird das vorliegende Buch sich daher zuerst mit dem befassen, was Castoriadis seine *idées mères* nannte, also die Pfeiler der Matrix seines Denkens, an der er unablässig wob. Ich werde dabei aber versuchen, diese Ideen nicht nur in ihrer Entwicklung und Verknüpfung bei Castoriadis selbst zu vertiefen, sondern auch, sie weiterzuführen, in neue Richtungen, die mir wichtig oder bei ihm unterbelichtet erscheinen.¹¹

Die Mutter all dieser »Mutterideen« (*idées mères*) ist wohl die Einbildungskraft, denn aus ihr gehen die anderen gleichsam hervor: das »gesellschaftliche Imaginäre«, das »instituierende Imaginäre« und die »Magmalogik« mit

¹⁰ Sein Freund Pierre Vidal-Naquet hatte Castoriadis' Lieblingsfragment von Heraklit über die Seele im Original auf seinen Grabstein setzen lassen: »Unerreichbar sind die Grenzen der Seele, auch nach Abschreiten all ihrer Wege, so tiefgründig ist ihr Logos«, (*ψυχῆς πειρά iôn ouk an exeuroio pasan epiporeuomenos hodon. houtô bathyn logon eche*, DK 22 B 45, übers. v. A. Pechriggl).

¹¹ Auch wenn es im akademischen Betrieb immer ausschließlicher vorkommt, dass Texte toter Philosophen resümiert, bestenfalls exegetisch kommentiert werden, so könnte ich diese Zugangsweise nur um den Preis der Verflachung wieder von meiner Auseinandersetzung abziehen, um eine weitere partielle akademische Studie vorzulegen. Dieser Verflachungseffekt würde sich umso trivialer ausnehmen, als in den letzten Jahren die Castoriadis-Rezeption geradezu explodierte. Der Großteil der Texte wiederholt dabei, was Castoriadis selbst schon oft genug für diverse Vortrags- oder Aufsatz-einladungen wiederholt hatte, nämlich die Zusammenfassung seiner *idées mères* und seines politisch-philosophischen Werdegangs. Da er ein exzelternter Schriftsteller war, kann ein solches Unterfangen nur als redundanter Abklatsch erscheinen.

der Idee vom »Sein als Schöpfung«. Aber auch das Umgekehrte stimmt: Ohne das instituierende gesellschaftliche Imaginäre als radikal schöpferisches wäre die radikale Einbildungskraft schwer nahvollziehbar und ohne dieses Begriffspaar wäre wohl auch Castoriadis' atemberaubender Kommentar zur *phantasia* bei Aristoteles nicht möglich gewesen.¹² Dazu kommen die schon seit langem in der Politik- und Philosophiegeschichte etablierten Ideen der Autonomie und der Revolution, die er in seiner radikalen Demokratietheorie zu dem zusammenfügte, was er nach einigen utopischen Ausführungen in *Le contenu du socialisme* das »Projekt der Autonomie« nannte.¹³ Mit der Frage nach der Schnittstelle von Ethik und Politik in diesem revolutionären Projekt werde ich das Buch abschließen.

Ich werde davor aufzeigen, wie Castoriadis seine Systematizität unermüdlich am Leitfaden seiner Ontologie entlangführte, die er »Magmalogik« nannte, und wie er seinen interdisziplinären Ansatz bis zum Ende durchhielt.¹⁴ Die Magmalogik ist nicht eine vereinheitlichende Logik für all diese durchaus heterogenen Seinsweisen, sondern eine Ontologie, die der Heterogenität aller bekannten Seinsweisen und ihren je spezifischen Logiken Rechnung trägt bzw. sie *nicht denkunmöglich* macht. Im Zentrum dieser Ontologie steht für Castoriadis ein Chiasma, das ebenso mit der Yin-Yang-Figur darstellbar ist. Das Chiasma verbindet das Unbestimmbare mit der Mengen- und Identitätslogik, die selbst von Unbestimmbarem durchzogen und damit letztlich aporetisch ist. Im Unbestimmbaren wiederum sind mengen-/identitätslogisch immer weitere Bestimmungen zu treffen, wobei es sich aber nicht erschöpfend bestimmen lässt. Die nicht restlos aufhebbare Unbestimmtheit inmitten der mengenlogischen Dimension des Seins zeigte er anhand der Grenzen der mathematischen Logik auf, die ihn nicht nur als Statistiker und Mathematiktheoretiker interessierten, sondern vor

12 C. Castoriadis, »La découverte de l'imagination«, in: *Domaines de l'homme*, CL 2, Paris 1986, S. 327–363, dt. »Die Entdeckung der Imagination«, AS 3, S. 47–86.

13 C. Castoriadis, *Über den Inhalt des Sozialismus*, AS 2.1.

14 »Die gegenwärtige philosophische und wissenschaftliche Situation, die eine direkte Folge der wissensbezogenen Tätigkeiten der letzten 75 Jahre ist, gebietet eine Reflexion über die Seinsweise und die Organisationslogik folgender neuer Objekte: der Elementarteilchen und des kosmischen Feldes, der Selbstorganisation des Lebendigen, des Unbewussten und des Gesellschaftlich-Geschichtlichen, welche allesamt die ererbte Logik und Ontologie radikal in Frage stellen.« IIS, S. 457 (übers. v. A. Pechriggl; GII, S. 559)

allem in Hinblick auf die Weiterentwicklung seiner neuartigen Ontologie (Magmalogik) – auch im Rahmen seiner Ontologie-Seminare.

Castoriadis war der Erfinder des Begriffs des *gesellschaftlichen Imaginären*, der mich auf Anhieb faszinierte und ohne den heute kein_e Sozial- oder Kulturwissenschaftler_in auskommt, ob er_sie Castoriadis kennt oder nicht.¹⁵ Das gesellschaftliche Imaginäre ist ausnahmslos in allen (menschlichen) Gesellschaften anzutreffen, und ähnlich wie die Sprache, die Körper oder das Unbewusste ist es irreduzibel, nicht ableitbar von einem anderen gesellschaftlichen oder anthropologisch relevanten Phänomen. Castoriadis hat unmissverständlich erläutert, warum er nicht von »kollektiven Vorstellungen« spricht: Erst die gesellschaftliche Bedeutung oder Relevanz, welche Vorstellungen durch bestimmte Praktiken, Habituierungen, Diskursivierungen und Institutionen erlangen, machen sie zu gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen oder zu Bedeutungen *tout court*; erst durch diese erlangen Vorstellungen Bedeutung, werden signifikant, um einen Terminus aus der eben erwähnten Statistik zu bemühen.¹⁶ Wir werden weiter unten sehen, wie das im Detail zu verstehen ist, und welche Implikationen das für unsere sozial- und kulturwissenschaftliche Begriffsbildung hat.

Castoriadis bleibt für mich nach über 30 Jahren einer der systematischsten und originellsten Philosophen des 20. Jahrhunderts und es wird noch lange, immer von neuem zu sehen sein, wie dieser Geist unser Denken, die Art des philosophischen und kulturwissenschaftlichen Nachdenkens verändert hat und weiter verändern wird. Er war nicht nur ein herausragender Universalgelehrter, wie sie nicht mehr existieren, sondern er war vor allem ein Revolutionär, und diese beiden Seiten waren untrennbar miteinander verwoben, ja sie sind die meist fließende, zuweilen aber auch klaffende Grundlage für sein unablässiges Benennen und Verschränken der Gegensätze. Auch das verbindet seine Haltung mit jenem taoistischen Zugang, den ich oben ansprach und den ich methodologisch mit der Figur des Chiasmas weiterzuführen suche.

15 Die Zahl der so genannten Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaftler_innen, die ohne Castoriadis zu nennen bzw. zu kennen, über das »gesellschaftliche Imaginäre« und das von diesem Begriff ausgehende »städtische Imaginäre«, das »politische Imaginäre« oder das »KZ-Imaginäre« (*»imaginaire concentrationnaire«*) schreiben, ist mittlerweile unüberschaubar, so sehr hat sich der Begriff eingebürgert.

16 Als Mitglied und zeitweiliger Direktor der Statistik-Abteilung der OECD war er zwar ein Kenner dieser Disziplin, aber gerade als solcher wusste er genau, wie beschränkt ihre Aussagekraft und wie schamlos die Manipulationen durch die politische Oligarchie sind, die ideologisch und fast immer stümperhaft mit Zahlen jonglierte.

Dass er zwar in ein Zeitalter der Revolutionen hineingeboren worden war, aber selbst an keiner großen Revolution teilnahm, war nicht nur eine weitere Tragik seines Lebens, es war wohl die *conditio sine qua non* seiner Revolution des Denkens. Denn wäre er Revolutionär geworden, wäre er nicht Philosoph geblieben, eine Tätigkeit, zu der er sich schon als Schüler hingezogen fühlte. Seine politische Urteilskraft und sein Engagement waren von seiner Gelehrtheit nicht beeinträchtigt, wie dies so oft der Fall ist. Castoriadis war auch deshalb der griechischen Antike verbunden, die er kannte wie seine Westentasche und jedenfalls besser als die meisten akademischen Gelehrten, die sich darauf spezialisiert hatten. In ihr fand er die Verknüpfung von Philosophie und Politik/Demokratie, ja den Keim dieser Verknüpfung, die er eigentlich als gemeinsame Hervorbringung beschrieb. Trotz seiner herausragenden Antikekenntnisse holte er bei den besten Antikeforschern Rat, wenn er sich nicht sicher war.¹⁷

Sehen wir noch einmal zurück auf einige Episoden im Leben von Castoriadis. Er entstammte einer in Trapezunt, der heutigen Türkei lebenden griechischen Familie und wurde 1922 im damaligen Konstantinopel geboren. Drei Monate nach seiner Geburt flohen seine Eltern mit ihm vor der Vertreibung der Griechen durch die Türken und siedelten sich in Athen an. Vor bzw. während der deutschen Besetzung Griechenlands (1941-1945) trat er zuerst der Kommunistischen Jugend und dann der Partei bei, aus der er wegen seiner kritischen Haltung gegenüber den stalinistischen Tendenzen bald wieder austrat, um sich der trotzkistischen Internationale anzuschließen. Er wurde nach dem Krieg und der deutschen Besatzung, die er nur knapp überlebte, von drei Lagern verfolgt: Von den Leuten der stalinistischen KP Griechenlands, die einige seiner Kameraden töteten; von den mit den ultrarechten Royalisten verbündeten britischen Besatzern und von den Militärs, die nach dem Krieg eine

17 Bei der Verteidigung meiner *thèse Corps transfigurés*, bei der Castoriadis seit knapp 2 Monaten nicht mehr am Leben war, wurde dieser von einigen Jurymitgliedern gewürdigt. So erzählte der Aristoteles-Spezialist Pierre Pellegrin, dass er sich immer geehrt fühlte, wenn Castoriadis ihn um Rat in der einen oder anderen spitzfindigen Frage bat. Der Althistoriker Vidal-Naquet, der für Castoriadis als Vorsitzender der Jury einsprang, erzählte über seinen regen Austausch mit dem Verstorbenen im Antike-Angelegenheiten (siehe dessen Vorwort zu Castoriadis' *Sur le Politique de Platon*, Paris 1999). Von den Seminaren zur Antike sei neben diesem veröffentlichten zum *Staatsmann (Politikos)* die Reihe von Seminaren hervorgehoben, die er von 1981 bis 1985 hielt und die posthum 2002-2011 unter dem Titel *Ce qui fait la Grèce* in drei Bänden erschienen sind.

Militärdiktatur zu errichten versuchten, was ihnen schließlich gelang. Ende 1945 floh er mit Unterstützung seines Vaters aus seinem Versteck in Athen und ging nach Frankreich ins Exil.¹⁸

Nachdem er in Athen Wirtschaftswissenschaften, Jura und Philosophie studiert hatte, war er im französischen Exil zum Mitarbeiter der OECD geworden. Daneben verfasste er unter diversen Pseudonymen revolutionäre Texte in einer Zeitschrift, die er mit seinem Kollegen Claude Lefort begründete und bis 1967 herausgab. Diese Zeitschrift war nach einem Ausspruch von Rosa Luxemburg benannt: *Socialisme ou Barbarie (SouB)*, Sozialismus oder Barbarei. Die schillernden und verwirrend zahlreichen Pseudonyme verwendete der noch nicht Eingebürgerte vor allem, um einer Abschiebung zu entgehen: Pierre Cardan (Cardano), Pierre Chaulieu, Barjot, Jean-Marc Coudray, Jean Delvaux (ein Mönch, der 1595 wegen Hexerei enthauptet wurde), Marc Noiraud. Castoriadis, den seine Freund_innen Corneille¹⁹ nannten, war lange auf der Flucht; ein Verfolgter, der unter diesem Status gewiss zu leiden hatte, insbesondere in der rigiden und hierarchischen akademischen Welt Frankreichs; doch ist mir nicht bekannt, dass er sich mit diesem Status identifiziert oder besonders darauf verwiesen hätte.

Bei aller Ambivalenz gegenüber Interviews war ihm das in den USA gängige Selbstouting mit den Worten »I identify as...« fremd, zumal er gerade als Psychoanalytiker mit der Veränderlichkeit und Fluidität von personaler Identität vertraut war. Ich sehe allerdings in der auf das gesamte Imaginäre ausgeweiteten Verschränkung zwischen Instituierendem und Instituiertem eine sublimierte Form dieses A/Topos: Die Frage nach der radikalen Veränderung im Kontext von Ent- und Verwurzelung; ja überhaupt stellt die Frage nach der Wurzel und damit nach der Physis (gr. für Wurzel) ein zentrales Motiv seiner Arbeit an der politischen wie auch psychoanalytischen Radikalität (*radix* lat. für Wurzel) und am »radikalen Imaginären« dar, der Wurzel revolutionären Handelns.²⁰

18 In dem genannten Interview mit K. v. Bulow sowie in einem Interview 1984 erzählt er, dass er einer der Passagiere des mythenbehafteten Schiffs *Mataroa* war, das viele später berühmt gewordene Griechen über Taranto ins Exil nach Frankreich brachte. Siehe auch »Paraskinion«, ET1 1984, <https://www.youtube.com/watch?v=hs9ZsKj-01k>.

19 Nicht so sehr nach dem französischen Dichter (1606-1684), sondern, weil das die übliche Übersetzung von Cornelius ist.

20 Eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte ist für eine_n Psychoanalytiker_in selbstverständlich.

Castoriadis sprach und schrieb aufgrund seiner Schulbildung und einer frankophonen Hauslehrerin perfekt Französisch, doch die Tatsache, dass er noch nicht französischer Staatsbürger war, verunmöglichte ihm lange Zeit eine universitäre Karriere in Frankreich.²¹ Seine politische Tätigkeit verband er mit einer politikphilosophischen Reflexion. *SouB* wurde zwar 1967 eingestellt,

-
- 21 Die Verfahren für die mit einer akademischen Stelle verbundene Verbeamtung erforderten die Staatsbürgerschaft. Die Sichtung des Nachlasses zeigte, dass das französische akademische Milieu Castoriadis auch noch nach dem internationalen Erfolg seines Buches *Gesellschaft als imaginäre Institution* zu ignorieren tendierte bzw. ihn nicht als Quelle nannte, obwohl – wie vor allem die Geschichtsschreibung zeigt – seine Theorie des gesellschaftlichen Imaginären großen Einfluss auf dieses Milieu hatte. Einige von Castoriadis' politischen und intellektuellen Weggefährten sind davon auszunehmen, allen voran Edgar Morin und Vidal-Naquet, aber auch Michel Foucault, Nicole Loraux und Paul Ricœur. Castoriadis selbst hat sich dazu in der Öffentlichkeit nur lapidar geäußert, im Vordergrund stand seine polemische Kritik an den Autoren der so genannten Postmoderne bzw. dessen, was er die französische Ideologie nannte. Auch seine streitbare Art und die Zerwürfnisse in der Zeit von *Socialisme ou Barbarie*, die zu einer wüsten Polemik zwischen ihm und seinem langjährigen Weggefährten Jean-François Lyotard führten, sind Elemente für dieses Verstehen. Auf meine Frage, warum er nie zitiert werde, wenn seine Begriffe verwendet werden, antwortete er mit einem ironischen Lächeln: »C'est mon *schicksal*«. Der Historiker François Dosse hat das besser zu verstehen versucht. In seiner großen Castoriadis-Biographie schreibt er dazu: »Wieso ein derartiges Aufmerksamkeitsdefizit? Wieso diese Wüstendurchquerung, im Laufe derer er mit einer Handvoll Gefährten aus *SouB* predigte, ohne wirklich vernommen zu werden? Und doch wurde dieser Randgänger, dieser *outsider* von dem Althistoriker Pierre Vidal-Naquet als Genie bezeichnet. Er sah in ihm einen großen Philosophen, mit dem er auf Augenhöhe über das antike Griechenland diskutieren konnte, für das er Spezialist war. Morin hat nicht aufgehört, ihn als einen Waffenbruder in ihrem gemeinsamen Kampf für eine bessere Welt zu bezeichnen. Er sah in seinem Freund einen »Titanen des Geistes« und einen »brünnstigen Aristoteles«. Der Psychoanalytiker André Green, der nicht gerade zur Emphase neigt, vertraute seiner Kollegin Eleni Mangriotis an »niemals einen derart intelligenten Menschen getroffen zu haben: Die Strahlkraft seiner Intelligenz und die Stärke seiner Argumentation haben nie aufgehört, mich zu überraschen.« *Castoriadis. Une vie*, Paris 2014, S. 7, übers. v. A. Pechriggl. Heute steht es um die internationale Rezeption seines Werks ganz anders; sie umfasst 20 Sprachen, und die Auffassung, dass sie überschaubar sei, ist eine anglo- bzw. germanozentrische Illusion. Allein die Bibliographie der französischsprachigen Beiträge über Castoriadis umfasst an die 200 Seiten: <http://agorainternational.org/fr/frenchworks.html> (Aktualisierungsstand 20.08.2020), die der spanischsprachigen an die 150 Seiten: <http://agorainternational.org/es/spanishworks.html> (Aktualisierungsstand 20.08.2021).

doch schon 1968 machte sich der starke Eindruck bemerkbar, den die Zeitschrift bei jüngeren Leser_innen hinterlassen hatte; einer der Slogans von Mai 68, den Cohn-Bendit verbreitete, nämlich »*l'imagination au pouvoir*« (die Einbildungskraft an die Macht)«, geht auf Castoriadis zurück, den damals aufgrund seiner Pseudonyme tatsächlich nur wenige kannten.

Seine politische Biographie zeigt ihn als einen Menschen, der um und für die Freiheit aller kämpfte, eine positive Freiheit, die sich in deren Selbstbestimmung zu verwirklichen habe: Die Autonomie im Denken und die Autonomie im Handeln, die Autonomie der Einzelnen und die kollektive Autonomie sind dabei aufs engste miteinander verschränkt. Ich denke, dass diese konsequente Verknüpfung ihm die Entwicklung seiner folgenreichen Begriffe erst ermöglichte. Das soll nicht nur auf die Personalunion des Philosophen und Sozialwissenschaftlers mit dem politischen Aktivisten und Psychoanalytiker verweisen, des Theoretikers mit dem Praktiker, sondern auch auf seinen Außenreiterstatus. Durch seine interdisziplinäre Ausrichtung war er den Eliten einer Technokratie suspekt, die Exzellenz schon damals nur in der eingeengten disziplinären Expertise denken und anerkennen konnten, und deren szenistische Borniertheit inmitten von Vielwisserei Castoriadis als Teil des von ihm als heteronom beschriebenen Imaginären reflektierte.

Es kann also mit dem Ende der Zeitschrift und dem Beginn der 1970er Jahre zwar nicht von einer Abkehr vom politisch-revolutionären Projekt die Rede sein, doch er ändert seinen Stil sowie die Einschätzung der Art und Weise, wie die Revolution konzipiert und – zumindest ansatzweise – verwirklicht werden könnte. Er sah die Revolution in späteren Jahren nicht mehr als die von einem oder einigen wenigen ausgemalte Utopie, wie dies in *Le contenu du socialisme* noch tendenziell der Fall war, sondern als von vielen gewünschte, vorgestellte, gewollte und durch gemeinsames Handeln hervorbringende. Für ihn blieb stets unbestritten, dass die Revolution der Organisation und klarer Institutionen bedarf und dass die herrschenden Eliten, die an einem oligarchischen Raubausystem festhalten, von dem sie profitieren, ihre (Vor)herrschaft nicht freiwillig aufgeben. Doch wie diese Organisation einer gerechten und nicht mehr auf Ausbeutung von Menschen und Natur gründenden Gesellschaft genau umzusetzen sei, müssen die Menschen, die die Revolution oder die politische Veränderung vollziehen, durch entsprechende Entscheidungsprozesse selbst bestimmen, das sei geradezu der erste Schritt in die effektive, nicht nur theoretisierte Freiheit.

Noch wichtiger aber ist in seiner veränderten Einschätzung der Revolution die Unberechenbarkeit ihres zentralen Elements, das er in der radika-

len Veränderung des vorherrschenden gesellschaftlichen Imaginären ortete, allen voran der »zentralen imaginären Bedeutungen«. Am Beginn einer solchen Veränderung siedelte er eine massive psychosoziale Abkehr vom kapitalistischen Konsumimaginären und vom technowissenschaftlichen Allmachtbarkeitsimaginären an. Besonders deutlich spricht er dies in seiner Einschätzung der ökologischen Krise aus. Auf die Frage von Pascale Égré, ob er ein Revolutionär sei, antwortet er in einem Interview 1992:

»Revolution bedeutet nicht, dass Blut fließt, der Winterpalast gestürmt wird etc. Revolution bedeutet eine radikale Transformation der Institutionen der Gesellschaft. In diesem Sinn bin ich gewiss ein Revolutionär. Doch für eine derartige Revolution bedarf es tiefgreifender Veränderungen in der psycho-sozialen Organisation des westlichen Menschen, seiner Haltung gegenüber dem Leben, kurz: seines Imaginären. Die Idee, dass der einzige Lebenszweck immer mehr Konsum und Produktion ist – eine ebenso absurde wie degradierende Idee –, muss aufgegeben werden; das kapitalistische Imaginäre einer pseudorationalen Pseudobeherrschung und unbegrenzten Expansion muss aufgegeben werden. Ein einzelnes Individuum oder eine Organisation kann bestenfalls vorbereiten, kritisieren, anregen, oder mögliche Orientierungen aufzeigen.«²²

Der Stil ändert sich vor allem dahingehend, dass Castoriadis dem Unbestimmbaren nicht nur in seiner Ontologie gerecht zu werden sucht, sondern auch in der Art und Weise, wie er Begriffe bildet und Autor_innen behandelt: freier als vor seiner psychoanalytischen Ausbildung, nicht mehr so umfassend exegetisch und nicht – um es in Bezug auf die universitär

22 »Révolution ne signifie pas les torrents de sang, la prise du palais d'Hiver etc. Révolution signifie une transformation radicale des institutions de la société. En ce sens je suis certes un révolutionnaire. Mais pour qu'il y ait une telle révolution, il faut que des changements profonds aient lieu dans l'organisation psychosociale de l'homme occidental, dans son attitude à l'égard de la vie, bref dans son imaginaire. Il faut que l'idée que la seule finalité de la vie est de produire et de consommer davantage – idée à la fois absurde et dégradante – soit abandonnée; il faut que l'imaginaire capitaliste d'une pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle, d'une expansion illimitée, soit abandonnée. Cela, seuls les hommes et les femmes peuvent le faire. Un individu seul, ou une organisation, ne peut, au mieux, que préparer, critiquer, inciter, esquisser des orientations possibles.« C. Castoriadis, »La force révolutionnaire de l'écologie« in: *Écologie et politique*, EP VII, Paris 2020, S. 194 (übers. v. A. Pechruggl).

vorherrschende philosophische Strömung zu formulieren – im neoscholastischen Debattenhoheits-Stil, den vor allem amerikanische und deutsche Philosophen (seltener Philosophinnen) pflegen, die sich zuweilen als nationale Dominanzdenker gerieren und medial auch so präsentiert werden. Das heißt nicht, dass Castoriadis aufgehört hätte, so präzise, scharfsinnig, kenntnisreich und umsichtig wie möglich zu argumentieren und zu arbeiten. Er argumentierte allerdings nicht sosehr, oder jedenfalls nicht nur, um des Argumentierens willen oder um auf der Seite des stärkeren Arguments zu stehen, sondern um seine Auffassung von Wahrheit und Revolution voranzubringen. Dabei war es seit den Anfängen der Philosophie, nicht nur der Sophistik, eine wichtige Praxis, dem schwachen Argument zu helfen. Diese Praxis pflegte auch Castoriadis, zumal er neue Einsichten eröffnete. (Zu Beginn einer neuen Einsicht sind die Argumente für den Blickwinkel, den diese eröffnet, noch schwach im Vergleich zu jenen, welche die etablierten Dogmen stützen.)

Eine kapitalistisch verwaltete Wissenschaftlichkeit ist mit ihren Messungsmaschinerien seit Jahrzehnten das Hauptinstrument im System der Entfremdung und Ausbeutung von Mensch und Natur. Diese Entwicklung vollzog sich in seinen Augen nicht nur trotz, sondern gerade auch wegen der technischen und vor allem medizinischen Fortschritte, die jede Kritik im Keim erstickten (wer möchte nicht von einer schweren Krankheit geheilt werden? Castoriadis selbst erkrankte schwer, als er knapp über 50 war). Er zeigte dabei die Hybris des vom Wachstums- und Gewinnmaximierungsdiktat angekurbelten Imaginären auf, das sich weitgehend unwidersprochen zu immer surrealeren Gebilden aufbläht. Sein letzter von ihm für die Publikation vorgesehener Text ist eine bis heute aktuelle Kritik dieser Ausbeutungsspirale und erschien kurz nach seinem Tod unter dem Titel »La ›Rationalité‹ du capitalisme«. Darin bezieht er sich auf den Begriff der instrumentellen Vernunft von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, um daran genau das Gegenteil der Vernünftigkeit aufzuzeigen.²³

23 *Revue internationale de psychosociologie. La Résistible Emprise de la rationalité instrumentale*, 8/1997, S. 31-51, dt. *Archiv für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit*, 16/2001, S. 425-446, AS 6. Die bei Adorno und Horkheimer überbordende Vernunftkritik im Sinne des gerade in der aktuellen Pandemie so fatal sich auswirkenden Vernunft- und Wissenschaftsbashings war nicht sein Ziel, sondern eine differenziert/differenzierende Hinterfragung der vorherrschenden Bedeutung von Vernunft und Wissenschaft.

Die Psychoanalyse faszinierte Castoriadis schon früh. 1964 wurde er Mitglied der von Lacan begründeten *Société Psychanalytique de France* und 1969 beteiligte er sich, mehr im Hintergrund, an der Abspaltung von Lacan und der Gründung des *Quatrième groupe* durch seine damalige Ehefrau Piera Aulagnier sowie François Perrier und Jean-Paul Valabrega.²⁴ Ab 1973 arbeitete er als Psychoanalytiker in freier Praxis. 1980 wird er – fünf Jahre nach Erscheinen von *Gesellschaft als imaginäre Institution* – als *directeur d'études* für das PhD-Studium »Philosophie et Sciences Sociales« an die EHESS²⁵ berufen, wo er bis zu seiner Pensionierung 1995 neben Jacques Derrida und Louis Marin Philosophie lehrte und bis Mitte 1997 seine Doktorand_innen betreute. Castoriadis hatte sich durch seine Bewerbung um die späte akademische Anerkennung bemüht; seine psychoanalytische Praxis führte er nachmittags weiter. Ohne diese klini-

-
- 24 Es ging dabei vor allem um die »Passe«, also die Frage nach der Graduierung der künftigen Psychoanalytiker_innen. Während Lacan alle Graduierungsverfahren kontrollieren wollte, pochten Aulagnier, Perrier und Valabrega auf faire und transparente Verfahren mit gewählten Gremien. Lacan wich nicht – die anderen gingen. <https://www.quatrieme-groupe.org/histoire/fondation> (13.11.2020).
- 25 Die *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS) wurde von Claude Lévi-Strauss und anderen als eine Graduiertenschule für PhD-Studien gegründet. An dieser Reformuniversität wurden die berufenen Habilitierten nicht *professeurs* sondern *directeurs d'études* genannt, also Dissertationsbetreuer. *Sciences Sociales* war damals eine im französischsprachigen (wie auch im anglophonem) Kontext neue Bezeichnung, die Studien wie Geschichte, Geographie, Ökonomie, Linguistik, Literatur, Philosophie, Ästhetik, Politik, Soziologie sowie Sozialanthropologie... umfasste und die an der EHESS bestmöglich miteinander verbunden werden sollten. Eine der neueren, aus dieser Interdisziplinarität hervorgegangenen »Disziplinen« war die historische Anthropologie, insbesondere die der Antike im *Centre Louis Gernet* der EHESS, wo auch an der Geschichte des Imaginären im Anschluss an Castoriadis gearbeitet wurde. Die New School of Social Research in New York, an der Lévi-Strauss während seiner Zeit im Exil arbeitete, war Vorbild für die Gründung der EHESS. Die *Sciences Sociales* werden meist mit den *Sciences Humaines (Humanities)* verbunden. Die Bezeichnung *Sciences Culturelles* für Kulturwissenschaften hat sich nicht durchgesetzt, zuweilen ist aber von *Sciences de la Culture* die Rede, eine Übersetzung der germanophonen Kulturwissenschaften, die sich am ehesten als Bezeichnung der – auch stark von der Semiotik und der Analyse des gesellschaftlichen Imaginären geprägten – Erforschung der Wissenschaftskulturen bzw. der »politischen Kultur« durchgesetzt hat. Siehe die Disziplinen der EHESS heute: <https://www.ehess.fr/fr/docteurat-spécialités> (09.08.2020). Die Zeitschrift *für Kulturwissenschaften* legt zum 100. Todestag von Castoriadis eine Jubiläumsnummer auf, was die Relevanz seines Werks für die Verbindung von Kultur- und Sozialwissenschaften aufzeigt.

sche Erfahrung hätte er vieles, was nun im Zentrum seines Begriffsgefüges steht, nicht denken können.

In zahlreichen Interviews und Aufsätzen hat Castoriadis seinen intellektuellen und biographischen Werdegang erzählt, mir ist jedoch keine Ausführung zu ihm als Lehrer bekannt, weder von ihm noch von anderen, obwohl er wiederholt auf die Relevanz der Bildung und Erziehung für das Projekt der Autonomie verwies. Von 1981 bis 1994 hielt er ein Seminar an der EHESS ab, das zwischen November und Mai fast jeden Mittwoch zwischen 11 und 13 Uhr stattfand und als Vorlesung angelegt war: Er trug dort stets schriftlich vorbereitete Ausführungen zum jeweils für ein Studienjahr angekündigten Thema vor und ließ ab und an am Ende der Vorlesung Raum für eine Diskussion. Ein kleineres Seminar für die Doktorand_innen, wie bei Derrida, gab es nicht; Castoriadis führte aber vor allem gegen Ende der Arbeiten lange Einzelgespräche mit den PhD-Kandidat_innen. Insgesamt interessierte ihn die Betreuung von Studierenden gewiss nicht mehr als seine anderen Tätigkeiten. Seine Aufgabe sah er mehr in der Vermittlung seiner Methodologie und seiner ausgefeilten philosophisch-politischen Botschaften, ja ihrer Verkündung, ganz im Sinne des *professer*.²⁶ In diesem Sinne gehörte er einer schon damals im Verschwinden begriffenen Welt an. Er fand sich schwer zurecht in der nahenden Jahrtausendwende, für die er den unaufhaltsamen »Anstieg der Bedeutungs- und Belanglosigkeit«²⁷ und einen »allgemeinen Konformismus«

26 Ich erinnere Castoriadis einseitig als geschäftigen, ja chronisch gestressten Mann, der immer viel zu viel zu tun zu haben schien, andererseits als ruhig und geduldig zuhörenden Lehrer, der lange überlegt, bevor er etwas sagt, dazwischen als geselligen Menschen, der auch noch in höherem Alter auf Partys ging und mit uns trank und lachte.

27 *La montée de l'insignifiance* war der Titel des 5. Bandes der *Carrefours du Labyrinthe*, in dem er diese harsche Kritik der Kultur seiner Zeit vorbrachte, allen voran der politischen Kultur Frankreichs und der anderen »Pseudodemokratien« – von den anderen Regimen ganz zu schweigen, denn dass jene diesen vorzuziehen seien, blieb nicht unerwähnt. Für Castoriadis zählte vor allem, dass die Menschen zu besseren Regimen fähig seien. Es war ihm ein Greuel, dass sich schon damals Lehrende der Philosophie möglichst auf das niedrigste Niveau der anwesenden Hörer_innen zu begeben hatten, damit sie diese »dort abholen, wo sie stehen« (wehe die Konsument_innen dieser Art von Unwissen müssen sich in eine wie auch immer geartete geistige Bewegung setzen): Er hat sich eigentlich nicht darauf eingelassen und wer nicht mitkam, musste eigenständig aufholen oder eine andere Veranstaltung besuchen. Die EHESS war vor allem eine Hochschule für Graduierte ohne den geringsten Zwang, irgendwelche »Scheine« zu machen, auch von der Studienplatzbewirtschaftung, die nunmehr die

konstatierte. Diese Welt war für ihn etwas liberaler als die vorige, technowissenschaftlich entzauberter und philosophisch wie auch politisch ambitionslos. Castoriadis beklagte vor allem eine grassierende politische Apathie der Regierten, die mit resignierter Gelassenheit ihre Beherrschung hinnehmen, weil ihnen Wohlstand im Reich des uneingeschränkten Konsums gesichert und versichernd scheine. In dieser Diagnose ersetzt der Konsum die herkömmliche Religion als Opium des Volkes bzw. gesellt sich ihr hinzu, denn der religiöse Glaube an das technowissenschaftliche Allmachbarkeitsimaginäre habe den an frühere Gottheiten abgelöst.

Politische Einstellungen und Haltungen sind nicht logisch-systematisch zu erklären, doch sie bedürfen – ebenso wie andere Einstellungen in einer der Aufklärung verbundenen Welt – der Begründung, des *logon didonai*, das nicht nur der Nachvollziehbarkeit von Handlungen, sondern auch der Wissenschaftlichkeit als solcher zugrunde liegt. In diesem Spannungsfeld zwischen letztlicher Unbestimmbarkeit von Haltungen und Geschmäckern einerseits, Begründbarkeit und systematischer Argumentation im Zuge von politischem Handeln andererseits werde ich Castoriadis als Philosophen und als politischen Denker diskutieren.

Mit dieser Unterscheidung zwischen »Philosoph« und »politischen Denker« möchte ich keine Kluft fixieren, die Castoriadis zeitlebens bewusst war und die er stets zu überbrücken suchte. Am deutlichsten kam dieses Bewusstsein in seiner Unzufriedenheit über den Untertitel zur deutschen Ausgabe von *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* zum Ausdruck. Dieser Untertitel scheint in der französischen Originalausgabe nicht auf, er wurde vom deutschen Verlag aus verkaufstechnischen Gründen hinzugefügt. Castoriadis bedauerte, dass dieser Untertitel missverständlich sei und suggeriere, dass seine Philosophie nicht philosophisch, sondern politisch sei; ihm ging es philosophisch aber darum, eine eigene Philosophie, zum Teil auch eine Philosophie der Politik und allenfalls eine Philosophie *in Hinblick auf* eine bessere Politik vorzulegen.²⁸

»kleinen Fächer« (mit wenigen Studierenden) in die Knie zwingt, waren die Universitäten damals noch relativ weit entfernt. In Frankreich fiele es aber bis heute keiner Universitätsleitung ein, ein Philosophie-Institut zu schließen. Der für den Band 5 der CL namengebende Aufsatz »Der Anstieg der Bedeutungslosigkeit« ist nun in AS 1 abgedruckt.

28 C. Castoriadis, »Denken im Aufbruch«, Interview mit A. Pechriggl, *Monatszeitschrift* 51/1990, <http://contextxxi.org/denken-im-aufbruch.html>. Castoriadis wollte auch nicht

Die hegelo-marxistischen Illusionen von der Theorie-Praxis-Versöhnung waren seine Sache nicht, vielmehr vermochte er die kritische Distanz beizubehalten, derer es bedarf, um sich beständig von bestimmten Dogmen zu emanzipieren. Hier findet sich die methodologisch wichtigste seiner *idées mères*, die er mit der unauflösbar Verknüpfung von Philosophie und Demokratie in Verbindung brachte: die bereits erwähnte Selbstinfragestellung als Grundhaltung in einer der Autonomie verbundenen Gesellschaft.

Wie ich im ersten und im letzten Kapitel zeigen werde, war Philosophie für Castoriadis eine Angelegenheit im Zeichen des Denkens im Allgemeinen, sie war weder als politische noch als theoretische oder praktische und schon gar nicht als amerikanische, kontinentale oder national markierte zu spezifizieren – auch nicht als phänomenologische oder analytische. Philosophie bestand für ihn nicht nur darin, Begriffe und Begriffsgefüge zu bilden. Insgesamt ging es ihm philosophisch darum, das Denkbare zu denken oder zumindest es denkbar zu halten, das heißt nichts Denkbares undenkbar zu machen. Die Politik war für ihn eine radikal andere Art von Tätigkeit, die zwar von den Erhellungen der Philosophie profitieren könne, die aber nicht von der Philosophie letztbegründet, legitimiert oder gar angeleitet werden könne bzw. müsse.

Auf die Schriften von Castoriadis stieß ich im Jahr 1987.²⁹ Während meines Philosophie- und Politologiestudiums in den 1980er Jahren war zwar von politischen Ideen die Rede, es gab in der Politologie sogar ein eigenes Fach »Politische Ideengeschichte«, das hauptsächlich die philosophische Seite der Politikgeschichte abdeckte und den Ideen eine gleichsam stellvertretende Macht im Bezug zu den Institutionen zuschrieb, von »Imaginärem« oder von für die Kultur konstitutiven Vorstellungen war dabei nie die Rede, geschweige denn von den psychischen Aspekten des bzw. im Politischen, die bestenfalls über die Sozialpsychologie und Freuds Beitrag zur Kulturtheorie gestreift wurden. Das Einzige, was in die Nähe dieser Dimension kam, war

mit Leo Straus, dem rechtskonservativen Star der »politischen Philosophie« in einen Topf geworfen werden.

²⁹ Sowohl Ludwig Nagl als auch Urs Richli stellten damals in ihren Lehrveranstaltungen am Institut für Philosophie der Universität Wien die Grundzüge der Philosophie von Castoriadis vor, während Michael Benedikt sich etwas sporadischer auf Castoriadis bezog.

Gramscis Begriff der »*cultura politica*«, der in den 1960er Jahren von Sidney Verba und anderen weiterentwickelt wurde.³⁰

Mit der Lektüre von *L'institution imaginaire de la société* eröffnete sich mir also eine neue Welt des Denkens und Begreifens: Da war es jemandem gelungen, die Wirklichkeit des Imaginären zu ermessen und den ontologischen Bruch zwischen Vorgestelltem und Materiell-Gegenständlichem im Bereich des »Gesellschaftlich-Geschichtlichen« mit einem durchwegs kohärenten Begriffsgefüge zu überbrücken, ohne dem idealistischen Märchen von der Stellvertretung des realen Seins durch die Ideen aufzusitzen.³¹ Die Wirkmächtigkeit von Ideen wie Freiheit oder Gerechtigkeit, von Fortschritt oder Allmacht Gottes, von Geschichtsdeterminismus oder revolutionärer Praxis liegt in der psychischen Kraft der Imagination, der Vorstellungskraft und der affektiven Besetzung von bestimmten zu Bedeutungen verbundenen Vorstellungen und Praktiken des Kollektivs. Diese Auffassung war nicht neu, sie war schlicht revolutionär. Die einfältige Widerspiegelungstheorie im Basis-Überbau-Modell hatte ausgedient und war einer lebendigen Philosophie gewichen, die der einfallsreichen, kreativen, zuweilen subversiven und Wirklichkeit neu instituierenden Praxis des Demos Rechnung trug.

Castoriadis war damals – gemeinsam mit Lefort – der einzige universitär rezipierte Philosoph aus der Nachfolgegeneration der radikaldemokratischen Denker_innen John Dewey, Aleksandra Kollontai und Rosa Luxemburg, der seine radikaldemokratische Einstellung explizit und konsequent beibehalten hat. Jacques Rancière wurde noch kaum rezipiert und die meisten anderen hielten sich von der Analyse der explizit politischen Sphäre fern, verstiegen sich in postmodernen Relativierungen oder hatten sich der Ideologie totalitärer Regime im Osten Europas unterworfen, mit denen sie – entweder aus Naivität oder aus narzisstischer Not *against all odds* – sympathisierten, ohne später jemals die Hämme zu erfahren, mit der sie jede_n unerbittlich überzogen, der als junger Mensch der Nazipropaganda oder der kapitalistischen

-
- 30 Die britischen *Cultural Studies*, die diesen Gramsci-Bezug ausbauten, wurden in der Politologie damals weder in Wien noch in Florenz rezipiert, Gramsci sehr wohl, wobei im deutschsprachigen Raum die Rezeption seiner *società civile* jene der *cultura politica* überschattete.
- 31 Dieses Märchen und seine Wirkmächtigkeit korreliert vielleicht nicht nur mit dem, was Castoriadis »psychische Monade« nennt, sondern auch mit dem aufgeblähten Neocortex des Menschen, aber es wird weder seiner ungeselligen Geselligkeit, noch der körperlichen Verfasstheit seines Daseins gerecht, auch nicht den sozial- und naturwissenschaftlichen Anforderungen an die Begriffe der philosophischen Anthropologie.

Ideologie aufgesessen war. Selbst Arendt befand sich in dieser Zeit des Kalten Krieges noch fest in den Rezeptionsnetzen der Konservativen, vor allem an den Instituten für Politikwissenschaften.

Nicht nur, weil Castoriadis sich maßgeblich auch auf Frauen bezog (auf Aulagnier, Luxemburg und Kollontai, kritischer auf Arendt), sondern auch, weil er immer wieder die revolutionäre Kraft der feministischen Bewegung hervorhob und vor allem, weil er sich auch für queer-feministische Ansätze interessierte, ohne sie unbedingt zu teilen, kann ich Agnes Hellers Behauptung, Castoriadis hätte die Tatsache des Ausschlusses der Frauen und Sklaven aus der Demokratie, also aus der Regierung des Demos negiert, nicht nachvollziehen (ich komme am Ende des Buches darauf zurück).³² Seine Bewunderung für die Athenische Instituierung der Demokratie galt dem Prinzip der kollektiven Selbstregierung und nicht dem Ausschluss der Frauen, Sklaven und Metoiken aus diesem Kollektiv – ein Ausschluss, der ihr in dieser konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Formation immanent war, aber nicht dem demokratischen Prinzip als solchem (ich zeigte früh anhand der Französischen Revolution auf, dass das Gegenteil der Fall ist). Eben dieses Prinzip war es, das Castoriadis in den späteren Formen radikaler und durchaus inklusiverer Demokratie wiederfand.

Selbstverständlich hat seine Marxkritik nicht sofort alle Marxist_innen überzeugt. Durchschlagend waren seine Überlegungen zur Marx'schen Aporie zwischen Geschichtsdeterminismus und revolutionärer Praxisphilosophie (GII Kap. I.4) und vor allem sein Aufsatz »Von Marx zu Aristoteles, von Aristoteles zu uns«,³³ in dem er seine Marxkritik mit einer Analyse der Gerechtigkeitstheorie in der *Nikomachischen Ethik* verband. In den politischen Schriften von Castoriadis ist vor allem die libertär-anarchistische Wendung des systematisch weiterentwickelten Autonomiebegriffs sowie die Analyse der erfindungsreichen Praxis unterschiedlicher revolutionärer Bewegungen³⁴ bemer-

32 A. Heller, »Von Castoriadis zu Aristoteles, von Aristoteles zu Kant, von Kant zu uns«, in: A. Pechriggl, K. Reitter, *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Wien 1991, S. 174-188.

33 C. Castoriadis, »Von Marx zu Aristoteles, von Aristoteles zu uns« in: *Durchs Labyrinth*, Frankfurt a.M. 1981, S. 231-276.

34 Ich spreche hier nicht von den reaktionären Bewegungen, für die zuweilen auch das Adjektiv »revolutionär« bemüht wird, beispielsweise von Martin Heidegger, der die Nazi-Bewegung für revolutionär hielt. Wichtig sind für Castoriadis die radikaldemokratischen Bewegungen und Aufstände, welche sofort Formen der kollektiven Selbstregierung und Arbeiterselbstverwaltung instituierten (Ungarn 1956, 1968), der Be-

kenswert, die auch Michel de Certeau für seine Arbeit zum Handlungsbegriff inspiriert hatte.³⁵ Schließlich ist es die Verbindung von Psychoanalyse und Kulturphilosophie im Begriff des gesellschaftlichen Imaginären, noch virulenter in jenem des instituierenden Imaginären, die dieses Denken heute interessant macht.

Fasziniert von seiner radikalen Kritik am tradierten Geschichtsdeterminismus, die er weitgehend mit Arendt teilte, und seiner »institutionalistischen« Auffassung von Geschlecht, konnte ich den offenen Sinnhorizont dieses Denkens für meine Auseinandersetzung mit Veränderung und dem Zeitbegriff, die ursprünglich von Ernst Bloch und Walter Benjamin ausgegangen war, weiterentwickeln, ohne die Leiblichkeit radikalkonstruktivistisch ausblenden oder gar verleugnen zu müssen. In meiner von Castoriadis betreuten Arbeit *Corps transfigurés*³⁶ über die »Schichtungen des geschlechtsspezifischen Imaginären« versuchte ich einerseits die erwähnten Hypostasierungen der Weiblichkeit als »Projektionsimaginäres der Weiblichkeit« (*imaginaire-écran de la féminité*) im Rahmen dessen, was ich das transzendentale Imaginäre nenne, anzusiedeln und zugleich den umfassenderen Begriff des gesellschaftlichen Imaginären zum Körper hin zu vertiefen. Das drängte sich in Bezug auf die Geschlechtlichkeit geradezu auf. Ich stieß dabei auf die nicht nur vorstellungsgenerierende *vis formandi* der Einbildungskraft, sondern auf eine psychosomatische *vis formandi* und auf das Psyche-Soma des Menschen als »aporetische Einheit«. Von da aus begann meine kritische Weiterführung von Castoriadis' Begriff des Psyche-Soma, die ich im 2. Kapitel des vorliegenden Buches ausführte, und die mich schließlich auf den kreativen Aspekt des transfigurierenden Körpers als *res extendenda* führte. Ohne Castoriadis wäre ich niemals auch nur in die Nähe solcher Begriffssfügungen gekommen, die nicht in seinem Betätigungsgebiet lagen, deren frühe Entwicklungen er aber wohlwollend begleitete, ja zu denen er mich Anfangs durchaus ermutigte.

Das vorliegende Buch ist, wie bereits angemerkt, keine philologische Exegese, obschon einige Kapitel während meiner Mitarbeit an der posthumen

ginn der Französischen Revolution sowie der Beginn der Russischen Revolution, bevor sie von der Partei der Bolschewiki vereinnahmt wurde. Noch 1991 skizziert er seine Einschätzung einer sinnvollen Rätedemokratie unter den Bedingungen einer verfassungsgemäßen Rechtsstaatlichkeit: »Les problèmes d'une démocratie des conseils«, in: EP IV, QD 2, S. 389-395. Siehe unten Teil III.

35 M. d. Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988.

36 A. Pechriggl, *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres*, 2 Bände, Paris 2000.

Herausgabe einiger Seminar-Transkripte von Castoriadis entstanden und sehr ins Detail gehen. Es ist auch keine Kritik im Sinne der »Kampfplätze der Philosophie« (Kurt Flasch). Schon gar nicht ist es eine Einführung, obschon manche Aufsätze, die ich darin teilweise aufgenommen habe, durchaus beim Einstieg in dieses auf den ersten Blick sehr komplexe Denken im Sinne eines Heranführens hilfreich sein können.³⁷

Der hier gewählte Zugang zu Castoriadis ist also zuweilen ein kritischer,³⁸ vor allem aber steht er im Zeichen einer Vertiefung und Weiterführung seines Denkens und seiner Ontologie. Im ersten Kapitel werde ich diese Ontologie, also die Magmalogik, kurz skizzieren, doch sie findet in jedem Kapitel ihre Anwendung und an bestimmten Stellen führe ich sie anlassbezogen weiter. Auch wenn die Magmalogik bis auf weiteres hinreichend sein mag, betone ich neben den schöpferischen und imaginären Elementen insbesondere den Aspekt der Leiblichkeit und jenen der Emergenz im und durch das Handeln, das den menschlichen Körper in seiner Spezifität voraussetzt, verändert und aufs Spiel setzt. So begann ich seit 2005 immer expliziter und systematischer, mich auf die Verwendung der methodologischen Figur des Chiasmos zu konzentrieren.³⁹ Diese meines Wissens nirgends systematisch eingesetzte Begriffsfigur erlaubt es nicht nur, begriffliche Gegensatzpaare miteinander als produktives Spannungsfeld zu verschränken, aus dem heraus neue Begriffsfelder entwickelt werden können, sie ist auch die methodologische Figur, die Ontologie und Erkenntnistheorie als untrennbar miteinander verwoben über

37 Siehe hierfür M. Hagemeier, *Dem Chaos eine Form geben. Eine Einführung zu Cornelius Castoriadis*, Norderstedt 2014, ein Buch, das einen guten Überblick unter Einbeziehung der meisten Schriften, auch der Französischen, gibt.

38 Unsere Auseinandersetzungen im Feld der herrschaftskritischen Geschlechteranthropologie waren vor allem von Uneinigkeiten bezüglich der Wirkmächtigkeit der somatisch-anatomischen Geschlechtsmerkmale sowie der Relevanz der zweigeschlechtlichen Fortpflanzung für die Instituierung des Geschlechterimaginären und der gesellschaftlichen Geschlechterherrschaftsverhältnisse geprägt. Dazu kam, dass ich das »anonyme Kollektiv« als Subjekt des instituierenden Imaginären etwas genauer bestimmt wissen wollte; er pochte dagegen, bei aller Bestimmbarkeit einzelner Gruppen etc., auf dem allgemein anonymen Charakter des instituierenden Kollektivs als Ganzem, den ich nun in Kap. I.3 mit dem städtischen Imaginären und mit Benjamin verknüpfte, wodurch die Anonymität für mich konkreter Sinn macht. Für die Diskussion ad Geschlecht, siehe Kap. III.1.

39 A. Pechriggl, *Chiasmen*, Bielefeld 2006, Einleitung. Das Chiasma findet sich bei posthegelianischen Autoren wie Adorno, Heidegger (Geviert) oder, schon ein wenig expliziter aber nicht systematisch-methodologisch, bei Maurice Merleau-Ponty.

dieses Begriffsmobile ins Werk zu setzen vermag. Als *ontognoseologische Figur* hebt das Chiasma den begrifflichen Unterschied zwischen Sein und Erkennen ebenso wenig auf, wie jenen zwischen Theorie und Praxis oder zentrale Gegensatzpaare, auf denen das Chiasma geradezu herakliteisch aufbaut.⁴⁰ In ihm sind auch Logik/Logos und Phantasie/Einbildungskraft miteinander verwoben, und so ist es als aktives, das Denken ins Werk setzendes Begriffswerkzeug geeignet, jenem von Castoriadis aus dem Hinter- bzw. Untergrund philosophischer Begriffsbildung geholten Unbestimmbaren, sowie der *vis formandi* als schöpferischer Kraft, angemessener Rechnung zu tragen als eine »Ontologie« oder eine »Logik«, und sei es eine nicht-deterministische. Darüber hinaus lässt diese Figur, wird sie richtig eingesetzt, das Unbestimmbare wie auch das Unbewusste zur Wirkung kommen, ja zuweilen aktiv in Erscheinung treten.

Bei Castoriadis ist das Chiasma vor allem implizit am Werk, und zwar in der Metapher der *carrefours du labyrinth* (Kreuzungen im Labyrinth). Es ist auch in seiner je spezifischen Verschränkung der Gegensätze zu finden, die er damit über die Dialektik der Aufhebung hinausführt, ähnlich wie Derrida, obschon nicht leicht mit diesem vergleichbar. Doch seine Haltung gegenüber Metaphern und Begriffsfiguren ist ambivalent: Einmal war es nicht nach seinem Geschmack, wenn in der Philosophie zu viele Bilder, Figuren oder Metaphern verwendet werden, ein anderes Mal setzte er das Labyrinth und die Kreuzungen in ihm als die zentrale Metapher seines Denkens ein.⁴¹

40 In der Folge verwende ich den Ausdruck gnoseologisch statt erkenntnistheoretisch, wenn ich diese Dimension mit der ontologischen Dimension verbinde (beide Male die eingedeutschten griechischen Termini). Castoriadis hatte den Term *gnoséologie* für Erkenntnistheorie der im Französischen dafür oft gebräuchlichen *épistémologie* vorgezogen, weil diese korrekter die Wissenschaftstheorie bezeichnet.

41 Er hätte das gewiss zu »klären« oder zu erläutern versucht, aber ich habe diese Frage erst nach seinem Tod aufgeworfen. Dass gerade die poetisch-bildhafte Passage in der Einleitung zum ersten Band von *Durchs Labyrinth* zu den meistzitierten von ihm gehört, mag als weitere Ironie des Schicksals erscheinen; ebenso, dass er alle darauffolgenden Bände seiner zu Lebzeiten veröffentlichten Aufsatzsammlungen mit dem Untertitel *Carrefours du labyrinth* versah. In einem Gespräch, das ich 1990 mit ihm führte, kritisierte Castoriadis die Prävalenz der Metapher in der postmodernen Philosophie, und er fragte mich, was ich von Hans Blumenberg hielt, dem er interessiert skeptisch gegenüberstand. Ich ziehe für die philosophische *mise en scène* der Verschränkung von Gegensatzpaaren oder Gegensätzen das »Chiasma« den »Kreuzwegen des Labyrinths« vor, weil es keine Metapher mehr ist, sondern eine philosophische Begriffsfigur, zu der ich zwar beitragen, die ich systematisch weiterentwickeln und an der ich philo-

Ich hatte lange Zeit nicht vor, eine Monographie zu Castoriadis zu schreiben, doch entstanden auf Anfrage von Kolleg_innen immer mehr Aufsätze, die ich aus einer Mischung von eigenen Weiterführungen bestimmter Aspekte seines Denkens und einer genaueren Rezeption seiner Texte bzw. Seminare verfertigte. Nun schien mir der Moment geeignet, diese Aufsätze nach mehr oder weniger umfangreicher Bearbeitung in einem solchen Buch zusammenzuführen und damit zu einer systematischeren Rezeption der Philosophie von Castoriadis vor allem im deutschsprachigen Raum beizutragen.

Zwar waren die Anlässe, zu denen ich die erwähnten Aufsätze verfasste, teilweise contingent und unterschiedlich, ich versuchte jedoch stets jenen Aspekten im Denken von Castoriadis auf den Grund zu gehen, die mich philosophisch gerade am meisten interessierten.⁴²

Das Buch gliedert sich in drei Teile, die kurz mit *Logos*, *Psyche-Soma* und *Polis* betitelt werden könnten.⁴³ Der erste Teil rückt des Philosophen innovative und für die Sozialwissenschaften bahnbrechende Magmalogik und Ontologie der Veränderung sowie des gesellschaftlichen Imaginären zwischen Wirklichkeit, Imaginärem und Realem ins Zentrum. Darin untersuche ich zuerst die Rolle, die Castoriadis der Einbildungskraft als schöpferische *vis formandi* im Anschluss an Aristoteles und Kant beimisst. Er hatte seine Ontologie unter

sophisch partizipieren kann, die aber nicht der poetisch-subjektiven Sinnlichkeit der schmucken Metapher verhaftet bleibt.

- 42 Zentral für die beständige Weiterführung meiner Auseinandersetzung war das internationale Forschungsnetzwerk »Imaginaire social et création/Gesellschaftliches Imaginäres und Schöpfung«, ein Zusammenschluss von Forscher_innen der Universitäten Brüssel/St. Louis, New York/Columbia, Klagenfurt, Ottawa, Paris/Denis Diderot, Stockholm/Södertörn sowie des IMEC und der Association Castoriadis, die sich seit über einem Jahrzehnt der Aufbereitung und Weiterführung der Ideen von Castoriadis widmen. Ich möchte mich bei diesem Anlass vor allem bei folgenden Mitgliedern dieses Netzwerks bedanken: Sophie Klimis, Laurent van Eynde, Florence Giust-Desprairies, Zoé Castoriadis und François Bordes, die in den letzten 20 Jahren die Tagungen des Forschungsnetzwerks beherbergten. Ihre anregenden Vorträge und unsere Diskussionen waren für dieses Buch ebenso wichtig wie jene von Philippe Caumières, Olivier Fresnard, Stefano Profumi, Mats Rosengren, Stéphane Vibert und Sophie Wustefeld. Weiters bedanke ich mich bei Nikos Illiopoulos, Xavier Lemaire und Pascal Vernet, meinen damaligen Kollegen an der EHESS für ihre Unterstützung.
- 43 Castoriadis wählte diese und andere griechischen Begriffe immer wieder zur Intitulierung von Abschnitten seiner Aufsatzsammlungen, um die »Bereiche« (*domaines*) oder Seinsweisen (*modes d'être*) zu kennzeichnen, die er darin behandelte. »Logos« verwendete er im weitesten Sinne von begrifflicher Sprache auch für ontologische Fragen (Magmalogik).

Bezugnahme auf die Mathematiker-Gruppe Bourbaki als »Magmalogik« bezeichnet, eine Logik, die wesentlich der Hervorbringung von radikal Neuem und der nicht auflösbarer Unbestimbarkeit Rechnung trägt. Sie mündet in einer Wahrheitstheorie, in der Castoriadis »die unabsließbare Bewegung, das Denkbare zu denken« als Horizont einer philosophischen Tätigkeit bzw. einer wissenschaftlich argumentierenden Gemeinschaft setzt; und sie kann nicht abgelöst von den jeweils vorherrschenden, aber immer wieder neu instituierten gesellschaftlichen (imaginären) Bedeutungen verstanden werden.

Während Castoriadis auf der expliziten Ebene die Differenz zwischen instituierendem und instituiertem Imaginären betont (hierin an Emile Durkheims bzw. an Merleau-Pontys Unterscheidung zwischen instituierender und instituierter Gesellschaft bzw. Sprache anschließend), geht es mir darum, die in seinem Werk eher latent wirkende Dynamik von Destituierung, Instituierung und Konstituierung vor allem auch in Hinblick auf das revolutionäre politische Imaginäre genauer herauszuarbeiten.⁴⁴ Schließlich zeige ich anhand einer Verschränkung der Gesellschaftsphilosophie von Castoriadis mit Benjamins »Passagen-Werk«, wie der Begriff des instituierenden Imaginären für die Analyse der Stadt als anonymes Kollektiv fruchtbar gemacht werden kann.

Der zweite Teil widmet sich der bereits erwähnten aporetischen Einheit des *Psyche-Soma*, für deren Theoretisierung Castoriadis weniger bekannt ist als für seine frühe Bürokratiekritik, seine Theorie der kollektiven Autonomie und vor allem die des gesellschaftlichen Imaginären. Systematisch betrachtet erscheint dieses Thema allerdings der Schlüssel zu seinem Begriffsgefüge und zum Chiasma seines revolutionär/revolutionierenden Denkens. Als einen solchen Schlüssel versuche ich, die immer wiederkehrende Bearbeitung des Leib-Seele-Problems durch sein gesamtes Werk hindurch nachzuziehen und an der Schnittstelle von Freiheit und Heteronomie sowie Bedingtheit (nicht Determiniertheit!) einerseits, von radikal Unbewusstem (bzw. psychischer Monade) und Kultur (insbesondere gesellschaftlichem Imaginären) andererseits zu erhellen. Das Denken von Castoriadis ist nicht nur an diesen begrifflichen Schnittstellen angesiedelt, es hat sie seit Erscheinen von *Gesellschaft als imaginäre Institution* auch mitgeprägt. Es geht mir in meiner Bearbeitung vor allem um den Primat des Psychisch-Kognitiven gegenüber dem

44 Siehe zu dieser Trias: A. Pechriggl, »Instituierung, Destituierung, Konstituierung... und die de/formierende Macht affektiver Besetzung«, in: *transversal* 1/2007, eipcp.net/transversal/0507/pechriggl/de (20.08.2021).

Leiblichen bei Castoriadis, das heißt genauer, wie der Philosoph und Psychoanalytiker dem Leib zwar Rechnung zu tragen versucht, ihn dann aber wieder beiseiteschiebt.

Der dritte und letzte Teil schließlich widmet sich dem politischen Denken von Castoriadis, dessen Verschriftlichung in die 1940er Jahre zurückreicht. Im Mittelpunkt dieses Denkens steht wie erwähnt die Revolution, und es stellt sich die Frage, wie diese sich in sein Denken eingeschrieben hat. Was Castoriadis »das Projekt der Autonomie« nannte, wird hierfür über die auch verfassungstheoretisch relevante Frage nach einer radikal demokratischen und der Freiheit aller verbundenen Gesellschaft skizziert, wobei ich u.a. auf eher untergründige und bislang noch nie bearbeitete Verbindungen zur Demokratietheorie von Hans Kelsen verweise.

Da Castoriadis in der ständigen Selbstinfragestellung, Selbstbestimmung und Selbstbegrenzung der Menschen die wichtigsten Aufgaben einer möglichst autonomen Gesellschaft sieht, werfe ich – entgegen Hellers Behauptung, der Philosoph hätte sich nicht für Ethik interessiert – die Frage nach der Verschränkung von Ethik und Politik in seinem Leben und Werk auf. Denn erst im Kontext dieser Verschränkung wird die abschließende Frage nach dem Subjekt der Revolution sinnvoll behandelbar.

Abschließend verweise ich auf die Verbindung zwischen »Ökologie und Revolution« (ein in den 1970er Jahren veröffentlichter Text von Castoriadis) bzw. von »Ökologie und Autonomie«, was die Aktualität seines Denkens noch zusätzlich unterstreichen soll. Castoriadis hat darin früh auf den Punkt gebracht, wie drastisch, ja katastrophal sich das zentrale spätkapitalistische Imaginäre der »technischen Allmachbarkeit« und der Profitmaximierung mit dazugehörigem Wachstumsdiktat auf die Menschen und ihre Lebensbedingungen auf diesem Planeten auswirkt. Mit seiner psychoanalytisch inspirierten Anthropologie hinterließ er uns dafür hilfreiche Instrumente der Erhellung, die von den Nachfolgegenerationen zunehmend aufgegriffen und politisch wie auch philosophisch weitergedacht werden.⁴⁵

45 Z.B. die Zeitschrift *International Social Imaginaries* (davor *Social Imaginaries*) oder M. Cervera-Marzal, E. Fabri (Hg.), *Autonomie ou barbarie*, Neuilly-en-Champagne 2015.