

radikaler Demokratietheorie widmen, denn die Verwirklichung egalitärer Geschlechterverhältnisse ist untrennbar mit jener der Demokratie verbunden.

Anders als in den vorangegangenen Kapiteln, verfahre ich in den folgenden nicht akribisch philologisch auf Basis bestimmter Primärtexte und relevanter Kommentare dazu, sondern ich führe Castoriadis' politisches Denken im Kontext seines Gesamtwerks kritisch weiter. Dabei beziehe ich mich sowohl auf die mehr akademischen Schriften als auch auf die früheren politischen Schriften, und ich beziehe auch Briefwechsel mit ihm ein, sowie Gespräche, die ich zwischen 1989 und 1997 mit ihm führte.

1 Geschlechterwandel im Kontext des »instituierenden Imaginären«⁹

Die Pfeiler in der Theorie des »gesellschaftlichen Imaginären« sind die imaginären Bedeutungen mit der Differenzierung zwischen zentralen und sekundären Bedeutungen sowie die Vermittlung von Theorie und Praxis. Der Begriff der Revolution erhält damit eine neue Bedeutung, durch welche Castoriadis die Kreativität der Menschen, die Handlungsspielräume sowie die (Selbst-)Entfremdungsmodi des anonymen Kollektivs im Kontext des Begriffs des »instituierenden Imaginären« in den Mittelpunkt seiner späteren Arbeiten rückt. Dieser Begriff steht auch im Zentrum der folgenden Ausführungen zur Frage nach dem Wandel in den Geschlechterverhältnissen als implizite und explizite Instituierung neuer Verhältnisse und neuer Auffassungen von Geschlecht.

Castoriadis befasste sich mit dem Problem der Selbstorganisation (*autoorganisation*) und der Selbstinstituierung (*autoinstitution*) als kollektive Autonomie bzw. als radikal verstandene Demokratie. Dabei stellt der Geschlechterwandel für ihn nur einen Aspekt unter mehreren dar. Während für manche die feministischen Bewegungen und die von ihnen erkämpften Freiheiten bzw. rechtlichen Gleichstellungen auf allen gesellschaftlichen Ebenen als die Revolution des 20. Jahrhunderts gelten, haben diese Veränderungen für Castoriadis keine Revolution im umfassenden Sinne hervorgebracht, sehr

⁹ Dieses Kapitel ist eine stark überarbeitete Fassung des Aufsatzes: »Geschlechterwandel im Kontext des >instituierenden Imaginären<«, in: *kultuRRevolution. zeitschrift für angewandte diskurstheorie: Cornelius Castoriadis' politische Theorie*, 71 – 2/2016, S. 23–30.

wohl aber radikale Veränderungen in den gesellschaftlich instituierten Herrschaftsverhältnissen. Möglicherweise hätte er konzidiert, dass es sich dabei um eine Art kulturelle Revolution vor allem im affekt-ökonomischen Sinn und auch in gewisser Hinsicht um eine grundlegende politische Veränderung (Frauenwahlrecht) handelte; er sah darin keine Revolution als umfassende Aufhebung der politischen Arbeitsteilung zwischen Herrschenden und Beherrschten, also des partitokratischen Regimes der Repräsentation, und schon gar nicht im politisch-ökonomischen Sinn einer gerechten Verteilung der Ressourcen, welche der verwirklichten Demokratie seiner Auffassung nach zugrunde liegen müsste.

Wenn wir die Annahme akzeptieren, dass die feministischen Bewegungen in allen Schichten des Geschlechterimaginären, der politischen Kultur und der Lebenswirklichkeiten massive Verstörungen der Männervorherrschaft nach sich gezogen haben, sowie Veränderungen zentraler imaginärer Bedeutungen, dann ist zu deren Analyse der Begriff des »instituierenden Imaginären« angemessener als die herkömmlichen hegel-marxistischen Theorien der Revolution mit ihren Grundannahmen objektiver historischer Gesetze. Und wenn die politische Bewegung des Feminismus auch kein Keim ist, dann doch eine weitgehend radikaldemokratische und auf kollektive Autonomie ausgerichtete Bewegung, in der zeitig die eigenen Heteronomietendenzen thematisiert wurden, also das, was Castoriadis als Selbstinfragestellung charakterisiert.¹⁰

Zwei weibliche, wenn auch nicht explizit feministische ›Verbindungsfiguren‹ sind auch für die Frage nach dem Geschlechterwandel im Kontext des instituierenden Imaginären im 20. Jahrhundert relevant: die Revolutionärinnen Kollontai und Luxemburg, die beide sowohl für Castoriadis als auch für die europäische und US-amerikanische Frauenbewegung der 1970er Jahre wichtig waren. Die älteren Texte von Castoriadis beziehen sich stark auf ihre Bürokratie- und Herrschaftskritik sowie auf das, was Rosa Luxemburg als Selbstkritik der Sozialdemokratie von dieser einforderte. Ähnliches findet

¹⁰ So wurden etwa die vermeintlichen Befreiungsangebote vieler weib-weißlicher Autoritäten (Theorie des *affidamento* u.a.) nicht nur nachgebetet, sondern ebenso kritisch untersucht; dasselbe gilt für die unterschiedlichen Dogmatismen (Hypostasierung der Differenz im »Differenzfeminismus« vs. Gleichheit im feministischen Egalitarismus oder die radikalkonstruktivistische Tendenz zur Verleugnung des Leiblichen in manchen queer-feministischen Theorien).

sich bei Kollontai in ihrem ungebrochenen Widerstand gegen die diktatorialen Tendenzen innerhalb der Russischen Revolution bzw. die Tendenz der Eliten, sich von der Basis abzukoppeln und diese zu unterdrücken bzw. auszubeuten.¹¹

Die Räte, die Sektionen der Französischen Revolution, die Sowjets/Arbeiterräte, die deliberativen Streikversammlungen oder Plena waren die Zentren einer radikaldemokratischen Macht, die es zu etablieren gegolten hätte, und zwar als verlässliche Form der gerechten und gleichen Verteilung der Machtkompetenzen, nicht als Scheindemokratie wie in der zunehmend bürokratisierten und totalitär regierten Sowjetunion. Diese Formen der ständigen, *expliziten Instituierung* der Gesellschaft sind wie gesagt der eine Bereich des instituierenden Imaginären, Castoriadis nannte ihn *die Politik*.

Geschlechterwandel zwischen expliziter und impliziter Instituierung

Der weitläufigere semantische Raum im Begriff des instituierenden Imaginären bezieht sich hingegen auf die *implizite Instituierung*. Castoriadis suchte in diesem Phänomen vor allem die durchaus auch subversive Kreativität der Arbeiter_innen auf, die er als genuinen Beitrag der Imagination analysiert.¹² Inmitten eines heteronomen, von Herrschaftsgesten, Kontrollzwang und Bürokratisierung dominierten Systems sei die Imagination im positiven Sinn eines instituierenden Imaginären vor allem als Widerstand bemerkbar – als passiver oder als aktiver; als vereinzelter oder als kollektiver Widerstand. Genauso bei dieser Verschränkung verschiedener Formen des Widerstands knüpft Castoriadis mit der Hervorhebung der Kreativität der Menge bzw. des anonymen Kollektivs an.¹³

In der frühen feministischen Bewegung der späten 1960er- und beginnenden 1970er Jahre lässt sich eine Permeabilität der Grenzen zwischen expliziter und impliziter, zwischen privater, öffentlicher und politischer Instituierung

¹¹ Die Februarrevolution wurde im Oktober durch einen Putsch der Bolschewiki beendet, das hat nicht erst Castoriadis gesehen und ausgesprochen, sondern vor ihm viele demokratisch gesinnte Revolutionäre; darüber legen dogmatische Kommunist_innen bis heute einen Schleier des Vergessens.

¹² Dass die Leser_innen der ersten Nummer von *SouB 1949* als *Industrie- wie auch Wissens-Arbeiter_innen* angesprochen wurden, ist ein weiterer Hinweis auf die antizipatorische Kraft dieser Zeitschrift im Hinblick auf den Pariser Mai 68 und darüber hinaus auf das Aufkommen des akademischen Prekarats vor der Jahrtausendwende.

¹³ Siehe oben Kapitel I.2.

bemerken, die zur Entwicklung von neuen Kunst- und Aktionsformen führte, etwa zu Frauenräten, improvisierten Happenings, in denen Frauen, vereinzelt auch Männer und Inter- sowie Transpersonen, ihre Unterdrückungs- und sogar Missbrauchserfahrungen, vor allem aber ihre Rebellion gegen einengende Geschlechtersettings künstlerisch publik und somit zum Politikum machten (Niki de St. Phalle, Valie Export, Nico, Maria Lassnig, Louise Bourgeois, Monika Treut, Orlan, Renate Bertlmann u.v.a.).

Das Projektionsimaginäre der Weiblichkeit, das die gleichsam heilige und heiligende Folie für die permanente Re/instituierung bzw. Destituiierung und Re/konstituierung eines die Geschlechterherrschaftsverhältnisse libidinös-gewalt(fä)ig arrangierenden Geschlechterimaginären darstellt, wird durch solche widerständigen Aktionsformen immer wieder zerrissen, besudelt, karikiert und ins Gegenteil verkehrt. Die von einer männlich dominierten Welt instituierte *Weiblichkeit* wird ins Surreale hinein hypostasiert und wieder destituiert, bevor es mit der reaktiven Restauration durch den substanzialistischen Differenzfeminismus wiederbelebt wird, um schließlich banalisiert als ephemere Werbefläche wieder zur Verfügung zu stehen oder neuerlich subvertiert zu werden. In diesem Zusammenhang geht es mir darum, ausgehend von Castoriadis' Instituierungsbegriff, die begriffliche Trias von Destituiierung, Instituierung und Konstituierung systematischer zu verknüpfen. Dies ermöglicht nicht nur eine klarere Differenzierung zwischen den Sphären und Handlungsweisen, sondern auch ein besseres Verständnis der darin jeweils ins Werk gesetzten Affektökonomie. Sie hilft auch dabei, das Oszillieren zwischen Veränderung und Stabilisierung, zwischen Kosmos und Chaos sowie zwischen Konzentration bzw. Assoziation und Dissoziation im Prozess der Instituierung besser zu verstehen.

Wenn wir heute von *queer* und *transgenre* sprechen und immer mehr Menschen sich dieser Perspektive der Überschreitung von Geschlechterfixierungen auch im Sinne von Genre-Entgrenzungen bzw. von Über- und Durchschreitungen fixierter Begriffe (gr. *genos*) und Geschlechterklassen zuwenden, dann, weil die Fixierungen durch die Grenzziehungen zwischen den Gattungen, Geschlechtern und Begriffen längst brüchig geworden sind. Genauer genommen waren sie es schon im Moment ihrer Instituierung. In ihrer einengenden Gewalt, welche geschlechtsspezifischen Gehorsam erzwingt, wurden und werden sie immer von Neuem durchschaut, destituiert oder dekonstruiert. Sie werden auch deshalb immer von Neuem destituiert, weil das Geschlechterherrschaftssystem sich über diverse Akteure immer wieder zu konstituieren sucht, ähnlich wie das rassistische und, damit eng verbunden,

das kapitalistische System maximaler Ausbeutung von Menschen, Tieren und Umwelt.

Überschritten wird das Geschlechterherrschaftssystem als solches auch durch spielerisch-polysemische Begriffe wie *transdrag* oder *drag-in-trance*, die als Figuren des instituierenden Geschlechterimaginären in Kunst und Philosophie, Cultural-Feminist-Queer-**Studies, Geschlechtergleichstellungspolitik und in der Auseinandersetzung um Heteronormativität, Homo- bzw. Transphobie, *Nomophobie*¹⁴ und Homonationalismus seit den 2000er Jahren performiert und in Szene gesetzt wird.¹⁵

Castoriadis hat zu diesen Themen nicht viel geschrieben, aber er war stets an neuen Widerstands- bzw. Veränderungsbewegungen interessiert, offen für neue Perspektiven, Begriffe, politische Strategien, Entwicklungen. In einem Briefwechsel mit mir erläuterte er seine Position, nachdem ich ihn gefragt hatte, ob er sich nicht widerspreche, wenn er früher den revolutionären Impetus der feministischen Bewegung begrüßte und nun die Auflösung der Geschlechterrollen als Zeichen des gesellschaftlichen Zerfalls zu kritisieren scheint:

- 14 Von »Nomophobie« spreche ich im Zusammenhang einer pauschal verdammten Norm (*nomos*), in dem die Norm (egal ob als verfassungsrechtlich verstandene Grundnorm im Sinne Kelsens oder als soziologische Norm) pauschal bekämpft und als Begriff verabschiedet wird. Konkreter ist damit die Aufblähung jeglicher Normativität zum a priori heteronomen/heteronormativen Verfügungszusammenhang gemeint. Siehe A. Pechriggl, »Psychoanalytisch-naturelle Heteronormativität versus politische Normsetzung«, in: Rainer Bartel u.a. (Hg.), *Heteronormativität und Homosexualitäten*, Innsbruck, Wien, Bozen 2008, Studienverlag, S. 25-42 (das war vor dem Aufkommen der gleichnamigen Angst, ohne *mobile-phone* zu sein).
- 15 Cristina Berettas Weiterführung des Begriffs der *performance* von Marie-José Mondzain und des daran anknüpfenden Begriffs der »réversibilité des registres« ist nicht nur für das nationalistische Geschlechterimaginäre im Epos und im Krieg von Bedeutung, sondern generell für die Analyse der erwähnten Transfigurationsprozesse und der dafür relevanten zirkulären Mimesis zwischen Sinnlichem und Ideellem, Physis und Nomos, Natur und Kultur, Realem und Fiktionalem etc.: »Der Krieg wird literarisch so verarbeitet, »per laboré«, »durchgearbeitet«, dass ihm eine Form zuteil wird, die er realiter als Chaos und Destruktion nicht hat, da er in erster Linie mit der Zerstörung von Körpern operiert.« C. Beretta, *Krieg, Literatur und Agency. Post-Jugoslawische Kriegsliteratur und das nationalistische Geschlechterimaginäre* (Habilitationsschrift Universität Klagenfurt), Klagenfurt 2020, S. 17, siehe auch S. 36f. Für den Begriff der zirkulären Mimesis siehe A. Pechriggl, *Chiasmen*, S. 40.

»Ich werde nur versuchen, einige Missverständnisse aufzuklären: Ich denke nicht, dass eine Geschlechterordnung, welche es auch immer sei, dem aktuellen Zerfall (*délabrement*) vorzuziehen ist. [...] Ich sage nur: Jahrtausende hindurch haben die Gesellschaften mehr oder weniger strikte »Geschlechterordnungen« erlebt. Unsere zeitgenössische Gesellschaft ist die erste, in der eine solche »Ordnung« dazu tendiert, sich aufzulösen. Das ist an sich noch keine »Befreiung«, eine solche hängt davon ab, was man daraus macht. Es kann durchaus das Risiko eines Zerfalls und eines Niedergangs nach sich ziehen (siehe Rom zur Kaiserzeit). Ich habe vor dreißig Jahren (»Recommencer la révolution«, *SouB* 34) die Frauenemanzipationsbewegung begrüßt, in einem bestimmten Kontext. Es muss aber festgestellt werden, dass dieser Kontext nicht mehr existiert, die Bewegung auch nicht, und es ist eine tiefe Verstörung inmitten noch nie da gewesener Verwirrung zu beobachten.«¹⁶

Kritisch sowohl gegenüber differenzfeministischen als auch gegenüber radikalkonstruktivistischen Ansätzen, bot sein Werk Anknüpfungspunkte für übergreifende Bezugnahmen, insbesondere hinsichtlich der Verwirklichung der Autonomie aus feministischer Perspektive,¹⁷ hinsichtlich der Verbindung zwischen Geschlecht und Handlungstheorie¹⁸ oder hinsichtlich der Verbindungen zwischen Magmalogik und metaphilosophischen Aspekten der *Queer Theory*.¹⁹

¹⁶ »Je vais seulement tenter d'éclairer quelques malentendus. Je ne pense pas qu'un ordre sexuel, quel qu'il soit, soit préférable au délabrement contemporain. [...] Je dis seulement: pendant des milliers d'années, les sociétés ont vécu des »ordres« sexuels plus ou moins stricts. La société contemporaine est la première où un tel ordre tend à ne plus exister. Cela, en soi, n'est pas une »libération«. Cela dépend de ce que l'on en fait. Cela peut parfaitement être le risque d'un délabrement et d'une décomposition de la société (cf. Rome impériale). J'ai salué il y a trente ans (*SouB*, n° 34) le mouvement vers l'émancipation des femmes dans un certain contexte. Force est de constater que ce contexte n'est plus là, ce mouvement non plus, et ce qu'on voit c'est le désarroi profond dans une confusion sans précédent.« Mein Brief vom 25. Juli und Castoriadis' Antwort vom 25. August 1994, Fonds Castoriadis, IMEC, übers. v. A. Pechriggl, zit.n. F. Dosse, *Castoriadis. Une vie*, S. 324.

¹⁷ Siehe *Autonomie in Bewegung. Dokumentation der 6. Österr. Frauensommeruniversität* (Hg. von Verein zur Förderung von Frauenbildungsprojekten), Wien 1990.

¹⁸ L. McNay, *Gender and Agency. Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Cambridge and Oxford 2000.

¹⁹ Siehe hierzu C. Perko, *Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen pluralqueeren Denkens*, Köln 2005.

Castoriadis stellt in *Gesellschaft als imaginäre Institution* die gesellschaftliche Geschlechterfrage mit der Fortpflanzungs- und der Begehrungsfrage in einen Zusammenhang. Dazu verknüpft er alle drei Ebenen (Gesellschaft, Bios, Psyche) im Begriff der Anlehnung miteinander. In dem Kapitel »Die Anlehnung der Gesellschaft an die Natur« schreibt er:

»Männer und Frauen leben in einer Gesellschaft; sie können ohne Ambiguität als (biologische) Weibchen und Männchen ausgemacht werden. Sie zeugen Buben und Mädchen, die immer und überall überlebensunfähig wären, wenn sie nicht von Erwachsenen eine relativ lange Zeit über umsorgt werden. All das röhrt weder von der Gesetzgebung durch das transzendentale Bewusstsein noch von der Instituierung der Gesellschaft her... Dieser Aufteilung des (als eine Menge von Köpfen betrachteten) Kollektivs in eine Teilmenge von Männchen und eine Teilmenge von Weibchen muss die Institution der Gesellschaft immer und überall Rechnung tragen; aber dieses Rechnung-Tragen geschieht durch die Verwandlung der natürlichen Tatsache des Männchen-Seins oder des Weibchen-Seins in gesellschaftlich imaginäre Bedeutungen von Frau-Sein und Mann-Sein, die ihrerseits auf das Magma aller imaginären Bedeutungen der betreffenden Gesellschaft verweisen. Weder kann diese Verwandlung als solche, noch der je spezifische Gehalt der jeweiligen Bedeutung von der natürlichen Tatsache geschlossen, aus ihr produziert oder von ihr abgeleitet werden.«²⁰

20 Hier auch im Original: »Des hommes et des femmes vivent dans une société; ils peuvent être repérés sans ambiguïtés comme (biologiquement) mâles et femelles. Ils engendrent des garçons et des filles, qui sont, partout et toujours, incapable de survivre à moins qu'il ne soit pris en charge par des adultes pendant un temps assez long. Tout cela ne procède ni de la législation de la conscience transcendantale, ni de l'institution de la société. Les ensembles des mâles et des femelles, ou des enfants n'ayant pas atteint un degré donné de maturation biologique, sont, considéré strictement comme tels, données naturellement; de même que sont donnés naturellement des attributs certains ou extrêmement probables qui les affectent. De cette partition (de la collectivité considéré comme un ensemble de tête) en un sous-ensemble mâle et un sous-ensemble femelle, l'institution de la société est toujours et partout obligée de tenir compte; mais ce tenir compte à lieu dans et par une transformation du fait naturel d'être-mâle et d'être-femelle en signification imaginaire sociale d'être-homme ou d'être-femme, laquelle renvoie au magma de toutes les significations imaginaires de la société considérée. Ni cette transformation comme telle, ni la teneur chaque fois spécifique de la signification en question ne peuvent être déduites, produites, dérivées à partir du fait naturel, partout et toujours le même.« IIS, S. 313, übers. v. A. Pechriggl (GII, S. 385).

Was Castoriadis hier »natürliche Tatsache (*fait naturel*) der geschlechtlichen Differenzierung« nennt, ist einerseits an die Fortpflanzung gebunden, insoweit sie zweigeschlechtlich ist, andererseits an die anatomischen Geschlechtsmerkmale, welche die Zuordnung der Menschen in die jeweilige Teilmenge erlauben bzw. anstoßen. Von einer Schnittmenge ist hier keine Rede, weil es um die Fortpflanzung und den bio-logischen Standpunkt geht, der für seine grobe Klassifikation nur zwei Teilmengen erfordert und zulässt. Die aus dieser Klassifikation ausgeschlossenen Dritten, die genannt werden, sind die nicht geschlechtsreifen jungen Menschen, von intergeschlechtlichen oder nicht fortpflanzungsfähigen Erwachsenen ist nicht die Rede.

Gerade diese – zahlenmäßig gar nicht so geringe – Teilmenge aber ist es, die begrifflich Probleme für die soeben zitierte Formulierung und für fast alle Gesellschaften schafft (das Römische Recht erkannte implizit Hermaphroditen, also ein drittes Geschlecht an, doch in der Historiographie wurde das Thema erst in den 1980er Jahren untersucht, dasselbe gilt für das dritte Geschlecht bzw. *Berdache* in der Ethnologie bzw. Sozial- und Kulturanthropologie). Dennoch, die Plastizität des in dieser Theorie enthaltenen Geschlechterimaginären ist schier unendlich: Die »natürlichen Tatsachen« stellen Anstöße dar für die Einbildungskraft und das instituierende Imaginäre, aber in welche Richtung diese von der Gesellschaft ausgestaltet und umgesetzt werden, welche Prägnanz sie haben, bleibt letztlich unbestimmt, ja dieser Gestaltungsprozess ist nicht einmal im Nachhinein klar darstellbar, schon gar nicht erschöpfend erklärbar.

Fast fünf Jahrzehnte nach Erscheinen von *Gesellschaft als imaginäre Institution* ist – durch Klonen von Tieren, vielleicht auch schon oder bald von Menschen – sogar die Zweigeschlechtlichkeit der Fortpflanzung relativiert.²¹ Das Begehen, das in der bürgerlichen Gesellschaft mit der Fortpflanzung und der kleinfamiliären Sorgepflicht der Eltern bzw. des *pater familias* aufs engste verknüpft war, mäandert unaufhörlich über die Grenzen der Fortpflanzung und der biopolitisch verordneten Heterosexualität hinaus.

Wenn Castoriadis die menschliche Sexualität über die Homosexualität bzw. das nicht in der Fortpflanzung mündende Begehen aus der bio-logischen Sicht (Überleben der Gattung) heraushebt, dann als zugleich einem an-

²¹ Spätestens hier, aber auch angesichts des rasanten Anstiegs von operativen Geschlechtsumwandlungen (vor allem von Frauen zu Männern), sowie der Polemik zwischen manchen Differenzfeministinnen und »cis-Frauen«-feindlichen Transpersonen, könnte die im oben zitierten Brief versuchte Antwort von Castoriadis zu denken geben.

deren Register, nämlich dem des sexuellen Eros zugehöriges. Er eröffnet damit das Spektrum dessen, was ich in Anknüpfung an sein Denken als *Schichtungen des geschlechtsspezifischen Imaginären* genauer zu verstehen suchte. Dieses Spektrum ist unabgeschlossen und verändert sich mit jeder neuen Institutionierung geschlechter- oder sexualitätsspezifischer Bedeutungen, Tendenzen, Agierens- und Handlungsweisen.

Die philosophische Begriffsbildung von Castoriadis ist, wie in Teil I ausgeführt, mit einer *imaginationsontologischen* Zugangsweise verknüpft, in der es um das Explizitmachen der Einbildungskraft in ihrer seinskonstitutiven Dimension geht. Das wirkt sich auch auf das Verständnis der Vorstellungslust und des Verhältnisses zwischen Geschlecht und Begehrten aus. Sein Begriff des Imaginären und der *imaginatio* als ontologisch relevante *vis formandi* rief den Körper, und damit auch den geschlechtlichen Körper auf den Plan, der in den 1980er Jahren gerade durch *Artificial Intelligence* und virtuelle Realitäten, plastische Chirurgie, Cyborgs und Radikalkonstruktivismus sowie Immaterialisierungen aller Art verabschiedet zu werden schien. Nun ist der Körper als real-gegenständlicher, als meditativ zugänglicher Leib, als Begriff oder als konkretistischer Akteur und Patient unumgänglich; dies gilt umso mehr, wenn die Einbildungskraft bzw. die Vorstellungslust ins Zentrum des philosophischen Interesses gerückt wird. Der im vorigen Kapitel bereits vorgestellte Begriff der somatischen *vis formandi* soll den Geschlechterwandel im Kontext des instituierenden Imaginären über Castoriadis hinaus besser verständlich machen.

Castoriadis setzt die Einbildungskraft an der Schnittstelle zwischen Psyche und Soma, zwischen präkognitiver psychischer Monade und ebenso präkognitivem Soma des Neugeborenen an. Er beschreibt diese Schnittstelle (analog zu Kants transzendentalem Schema) als etwas, woraus, womit und wodurch Einbildungen oder Produkte der Einbildungskraft (ob als Phantasmen, Vorstellungen/Kognitionen, Gedanken etc.) ins Sein treten. Dabei stößt man unweigerlich auf den Begriff der Anlehnung, der das für Castoriadis paradigmatische ontologische Verhältnis für die Erläuterung der Frage nach der Instituierung der Geschlechterverhältnisse ist.

Mit der für die Autonomie/Freiheit zentralen Frage nach dem (unbewussten) Agieren im Handeln stoßen wir allerdings an die Grenze des von Freuds Denken stark geprägten Anlehnungsbegriffs, bei dem es um die Anlehnung der Struktur psychischer Tätigkeiten und Produkte an jene des Leiblich-Triebhaften im Menschen geht. Hinsichtlich des instituierenden Imaginären möchte ich zwar nicht von einer ontologischen Erblast dieses

Begriffs sprechen, aber doch vom Ballast eines den Körper nur vermessenden philosophischen Erbes vor allem bei Freud, zum Teil auch bei Castoriadis. Ich denke, dass dieser Ballast der Metapher des (Substanz-bezogenen) An-Lehnens mit der Schwerkraft des Körpers und mit den darauf reagierenden Körper-Abkoppelungstendenzen in der Psyche und in der genannten philosophischen Tradition zusammenhängt. Dieser Ballast löst sich in den Begriffsbildungen und philosophischen Phantasmagorien, die dem Körper Rechnung zu tragen versprechen, keineswegs auf; vielmehr verdichtet er sich zuweilen zu einer Neigung des philosophischen Nachdenkens über den Körper, welches diesem auch dort schon Bedeutungslosigkeit attestiert, wo er noch im Zentrum der Metaphernbildung zur Darstellung des Denkens steht, wie etwa bei Platon oder bei Hegel.

Vorstellungen wie Männlichkeit, Weiblichkeit oder Geschlechtscharakter lehnen sich vielleicht an vorige Begriffe und Sprachgebräuche an, sie verflüchtigen sich im Vergessen von Begriffsmoden, modischen Begreifens-Praktiken und Begriffsgebraüchen aber oft ebenso schnell wie sie aufgetaucht sind; sie erscheinen bald als abgegriffen, vergriffen, archiviert, ad acta gelegt, vergessen. In jedem Fall sind sie – ephemera oder dauerhaft – Teil eines instituierenden Geschlechterimaginären, mit seinen Dogmen, seinen Kommentator_innen, seinen Institutionen und allen Formen des Widerstands dagegen.

Wenn wir der »unendlichen Alchimie des Begehrens«, wie Castoriadis es nannte, ernsthaft Rechnung tragen wollen, und zwar im Kontext des instituierenden Imaginären und nicht im Kontext eines Bio-logos, dann erweist sich der Anlehnungsbegriff als zu starr. Er bleibt einer Geschlechterontologie und ihren Geschlechtermarkern verhaftet, die doch immer wieder im Sinne einer Art der Verursachung von Geschlechterinszenierungen und -Bedeutungen durch die Anatomie vorgestellt, ausagiert, theoretisiert und re/konstituiert wird, während gleichzeitig die radikale Andersheit des Leibs bzw. des Unbewussten in der herkömmlich wachbewussten Erfahrungswelt der Menschen tendenziell negiert oder zumindest unter die Paradigmen der gerade vorherrschenden »Geschlechterordnung« subsumiert wird.

Das Verhältnis zwischen anatomischer, fortpflanzungsbiologischer, sexueller und vorstellungsbezogener Geschlechtlichkeit ist also immer schon Teil gesellschaftlich instituierter Geschlechtlichkeit und Geschlechterverhältnisse; doch Wandel gibt es durch die mehr oder weniger an die Institution Geschlecht angepassten, in sie eingefügten Menschen immer. Manchmal vollzieht sich der Wandel unergründig, manchmal radikal und weitreichend, wie durch die oben genannte radikale Veränderung in den Geschlechterherr-

schaftsverhältnissen und im Anschluss daran durch Praktiken, welche die traodierte Geschlechterordnung destituierten und durch politische Normsetzungen neu konstituierten. In dieser Hinsicht kann für viele Länder, nicht nur in Europa oder auf dem amerikanischen Kontinent, gesagt werden, dass die feministischen und in ihrer Nachfolge die geschlechterpolitischen Bewegungen durchaus zur demokratischen Instituierung einer neuen, auf Basis der Prinzipien von Nicht-Diskriminierung und Entfaltung sexueller Freiheit konzipierten Geschlechterordnung geführt haben. Dass diese den Menschen angemessener sind als die hergebrachten patriarchalen Ordnungen mit ihren verschiedenen Missbrauchsfundamenten, das heißt mit ihrer Fundierung durch Gewalt gegen Frauen (und Kinder), hat zuletzt die türkische Regierung explizit gemacht.²²

Andersheit/Veränderung bezüglich der Geschlechterverhältnisse

Die Abstrahierung von Leib und Körper geschah insbesondere auch bezüglich der Geschlechterdifferenzproblematik als »Allegorisierung des Weiblichen«, wobei sich hier die Frage stellt, ob das Denken der Andersheit den ontologischen Ansprüchen der »geschlechtlichen Andersheit« bzw. der Veränderung des Geschlechterverhältnisses gerecht werden kann. Castoriadis geht – wie erwähnt – für das Begreifen der Geschlechterverhältnisse von den gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen aus, die ihrerseits durch die »erste natürliche Schicht« der biologisch-sexuellen Differenz *angestoßen (oder induziert)*, *nicht aber kausal determiniert* seien. Als zwischengeschlechtliche Verhältnisse sind sie in dieser Konzeption nicht bloße Differenz, sondern Teil der je instuierten Geschlechterklassen oder -gruppen. Diese überschreiten allerdings das biologisch-Differentielle im oben erläuterten Sinn der Anlehnung.

Gehen wir nun vom ontologischen Aufbruch durch das Ins-Sein-Bringen von neuen Gestalten aus, dann stoßen wir unweigerlich auf die Frage nach der Art und Weise, wie die unterschiedlichen Gesellschaften zu je unterschiedlichen Zeiten Männer, Frauen und allenfalls andere (Berdache, Hermaphroditen, divers geschlechtliche Menschen...) als relationale Klassen instituierten.

²² Präsident Recep Tayyip Erdogan legitimierte 2021 den Ausstieg der Türkei aus der internationalen Istanbul-Konvention zum Schutz von Frauen vor Gewalt damit, dass dies der Homosexualität Vorschub leiste. Nach dieser nicht weiter argumentierten »Logik« macht die gewaltsame Unterwerfung von Frauen das Mann-Sein und die heterosexuelle Matrix aus.

Diese Instituierung trage, wie wir lasen, überall den biologischen Bedingtheiten der Fortpflanzung und der Sterblichkeit Rechnung; sie trägt auch den gesellschaftlich existenziellen Tätigkeiten des Gebärens und des gleichsam komplementär instituierten »Wehrens«, sowie dem sexuellen Begehrten Rechnung, insofern es in dieses weiter gefasste Imaginäre eingebettet ist.

Dabei stoßen wir auf eine im gesellschaftlich-geschichtlichen Vergleich schier unüberschaubare Vielfalt und Andersheit, die im Kontext einer Ontologie der Veränderung besser analysiert werden kann als in einer teleologischen. Das Novum und die Andersheit als solche sind, wie in Kapitel I.1 ausgeführt, logisch-ontologische Grenzbegriffe bzw. Grenzbegriffe für die Identitätslogik, die wir nicht willkürlich über- bzw. unterschreiten können. Castoriadis denkt sie stets in Bezug auf die Wirklichkeit und öffnet seine Ontologie auf alle – auch zukünftig – denkbaren Veränderungen hin. Wenn wir die imaginäre Vermitteltheit von Geburt und Tod, von Gebären und Wehren im Geschlechterimaginären aufsuchen, dann geht es nicht zuletzt darum, die Beherrschungsmechanismen besser zu verstehen, die darin am Werk sind. Die Entwertung des Kindergebärens und der darauf festgeschriebenen und reduzierten Frauen ist seit Platon explizit, gleichsam rationalisiert; zugleich zeigt Platon die Aneignung der Gebärfähigkeit durch die Männer unter dem Vorzeichen der Verschiebung ins Militärisch-Technokratische, aber vor allem ins Geistige auf.²³ Diese Hierarchisierungsdispositive prägen jede für uns historisch oder gegenwärtig nachvollziehbare Geschlechterordnung und Sexualität, ja das menschliche Begehrten als solches.

Zur gesellschaftlich-imaginären Vermittlung der Geschlechterdifferenz bei Castoriadis²⁴ stellt sich also die Frage, ob es in Bezug auf »Mann-Sein« und »Frau-Sein« – insbesondere für unsere Gesellschaft – ausreicht, von einer – wenngleich zentralen – »Bedeutung« zu sprechen. Darüber hinaus droht die neutrale Feststellung einer Teilung in zwei Kategorien gerade bei einem Theoretiker der Klassen- und Herrschaftsverhältnisse die männliche

23 Siehe: A. Pechriggl, *Corps transfigurés*, Band 1, Kap. 1.2 sowie Band 2.1 zu Platon: Platon wertet im Symposium den Gebärakt zwar gegenüber dem Denkakt als niedrigere Art der Poiesis ab, dennoch lässt er keinen Zweifel daran, dass dieser Akt paradigmatisch ist für alle höheren Formen, die sich an ihn im Sinne der bei ihm auch zirkulär gedachten Mimesis gleichsam anlehnen. Nämliches gilt für das Verhältnis zwischen körperlicher Tätigkeit und Denken. Wir können hier nicht streng wissenschaftlich arbeiten, sondern sind auf die psychoanalytisch erhelle philosophische und kulturhistorische Erforschung von Mythen und kollektiven Phantasmen angewiesen.

24 Siehe Zitat oben aus GII, S. 385.

Vorherrschaft in der Sinn- und Bedeutungsschöpfung zu unterschlagen. Durch diese ergibt sich nämlich genau jene Art der imaginär-wirklichen Heteronomie, durch welche ein rein männlich dominiertes anonymes Kollektiv Repräsentationsformen und imaginäre Bedeutungen des Weiblichen als Projektionsimaginäres der Weiblichkeit phantasiert und instituiert. Diese sind für das Frau-Sein ebenso wirksam wie verbindlich, zugleich dienen sie dem Ausschluss der Frauen und der Perpetuierung ihrer Entwertung sowie der Geschlechterherrschaftsverhältnisse als System und als Dispositiv.

Dennoch ist diese Analyse auch ein möglicher Ausgangspunkt für die Überschreitung vermeintlich fixierter Formen des Frau-Seins (und damit auch des Mann-Seins und des Divers-Seins oder des »genderqueer«-Seins), ohne dass dadurch die Differenzen und Andersheiten zwischen den Polen der je instituierten Geschlechtlichkeit negiert würden; diese wirken unvermeidlich in jedem einzelnen Menschen, insofern er ein sexuierteres Wesen ist, gleichgültig ob weiblich, männlich oder zwischendrin.²⁵ Diese Differenzen sind nirgends nur Differenzen im identitären bzw. klassifikatorischen Sinn, wie ein Blick in die vergleichende Anthropologie unschwer darlegt. Das Geschlechterimaginäre wirkt über die Sprache in jedem Menschen *spezifisch* und individuell. Deshalb ist die Annahme eines essentialistisch interpretierten, geschlechtsspezifischen Sprachverhaltens, das im Zuge artifiziell-privatsprachlicher Versuche die unvermittelte Instaurierung einer ganz anderen Frauensprache veranschlagt oder zumindest zu suggerieren sucht, inkonsistent. Nicht nur, dass dabei die Problematik der permanenten, meist unterschweligen Neuinstaurierung von Sprache ausgeblendet wird, sitzen solche Tendenzen darüber hinaus eben jener Aporetik des bereits erwähnten hypostasierten Verhältnisses zwischen dem Selben und dem (ganz) Anderen auf. Zugleich überschreiten sie es insofern, als sie ja immer schon über die Sprache auf diese selbst Bezug nehmen und Weibliches (wie immer das definiert sein mag) nicht vollständig dem schlechthin Anderen der Sprache assimilieren können.

25 Bei der Lektüre der Kommentare zum *I Ging* oder zum *Dao De Djing* fällt auf, wie stark die instituierten Geschlechterherrschaftsverhältnisse in der taoistischen Tradition wirken, obwohl diese wie kaum eine andere die Entwertung des Weiblichen und die Polarisation der Geschlechterdifferenz durch ständige Verschränkung der Gegensätze und Auf/wertung des Empfangenden/Weiblichen/Erdigen über die Figur des Yin-Yang aufzulösen sucht/e. Sobald die Welt der Menschen berührt wird, drängt sich die Geschlechterasymmetrie auf und hebt sogar dieses fundamentale Prinzip der Verschränkung immer wieder aus.

Menschen agieren und handeln ständig als immer schon sozialisierte Psychen, als intelligible Wesen, als Akteure (und als Patienten) der Sprache, als Leiber, Körper, als Gruppen, Nationen etc... Obschon die anatomische Differenz vor ihrer Benennung für die vorsprachlichen Menschen existiert haben mochte, »Weibchen« und »Männchen« waren als komplementär benannte Mengen nicht vor dieser klassifikatorischen Benennung da, aber auch nicht vor den dazugehörigen Phantasien.²⁶ Wie dem auch sei: Relevanter ist die Differenzierung nach tendenziell real-gegenständlichen oder tendenziell imaginären, nach tendenziell gewachsenen (*physei*, Natur kommt von wachsen) oder tendenziell instituierten (*nomō*) Dimensionen in allen Bereichen des gesellschaftlichen Seins. In diesem Kontext ist es wichtig, zu verstehen, wie diese Dimensionen einander vermittels der kulturellen und instituierenden Praxis unterschiedlich durchdringen, gestalten, begrenzen, verändern, beeinflussen, hemmen, befreien etc.

Implizit, so scheint es, treibt die Freude am politischen Phantasieren und das Wissen um die Notwendigkeit politischer Organisierung alle innovativen, revolutionären, subversiven und dissident(itär)en Bewegungen an. Teile von ihnen werden auch ohne handelnde Organisation allmählich – da und dort – institutionalisiert oder greifen in den bestehenden, mehr oder weniger heteronomen Institutionen (Parteien, Universitäten und Schulen, Kunsträume, Gemeinderäte, Gewerkschaften, Kirchen, Sportereignisse etc.) Platz. Sie vermögen so zu einer subliminalen Revolution der Kultur und in manchen Fällen ganzer Staaten beizutragen.

Die drei Sphären der Gesellschaft und die Neuordnung der Geschlechterverhältnisse

Die Relevanz der Philosophie von Castoriadis für die philosophische Geschlechteranthropologie hängt, wie in der Einleitung zu diesem dritten Teil erwähnt, von einer systematischen Verknüpfung mit der Frage nach der

26 Es kann gesagt werden, dass Gesellschaften seit jeher klassifizieren, aus dem einfachen Grund, dass es über die Ur-Benennung und Ur-Geschlechterklassifizierung kein Zeugnis geben kann; implizit »klassifiziert« die Natur, das Lebendige auch an sich und als solche, diesen Hinweis finden wir auch bei Castoriadis immer wieder, siehe z.B. weiter unten zu seinem Begriff des »Für sich« (*pour soi*) als Eigenwelt auf der Ebene des Bios, des Menschen und der Gesellschaft in: »Der Zustand des Subjekts heute«.

kollektiven Autonomie ab. Mit seinem Aufsatz »Macht, Politik, Autonomie«²⁷ stellte er diese Frage in den Kontext einer neuen Differenzierung der Sphären der Gesellschaft. Diese war in den 1990er Jahren überfällig, nachdem eine irreführende Rezeption des Nazijuristen Carl Schmitt, amalgamiert mit stark soziologisch gewendeten Versatzstücken aus den Werken Arendts und Habermas' in der westeuropäischen Philosophie zu einer Dichotomisierung der Sphären »privat« und »öffentlich« geführt hatte. Paradoxerweise wurde zeitgleich, also im Moment postmoderner Depolitisierung, in vielen Ländern gerade gemäß dem Slogan »das Private ist politisch« an der Destituiierung patriarchaler Strukturen und Rechtsformen gearbeitet.²⁸

Die politische ist für Castoriadis eine Sphäre, die man weder mit jener der offiziellen Politik der herrschenden Parteieliten, noch mit *dem* – ebenfalls tendenziell depolitiserten – *Politischen* identifizieren könne. Zwar hatte bereits Jahrzehnte davor Gramsci eine Dreiteilung in *società privata*, *società civile* und *società politica* vorgenommen, doch die Gramsci-Rezeption durch die britischen *Cultural Studies* war noch nicht am Kontinent angekommen, es sei denn bei einigen romanischsprachigen Denker_innen. Castoriadis schrieb zwar Kants Universalismusprinzip in seinen an die unterschiedlichen politischen Bewegungen anknüpfenden Gebrauch des Autonomiebegriffs ein, ansonsten verließ er Kants politiktheoretische Holzwege (trotz beider Affinitäten zu Rousseaus *Contrat social*). Das moderne Universalismusprinzip verknüpfte er mit den antiken Begriffen *isegoria* (gleiches Recht zu reden) und *isonomia* (Gleichheit vor dem Gesetz und die erste Bezeichnung des demokratischen Regimes) sowie mit dem von Aristoteles hervorgehobenen wechselseitigen *archein kai archesthai*, regieren und regiert werden, das die Freiheit (*eleutheria*) als Selbstbestimmung charakterisiert und nicht nur als individuelle Freiheit zu reden und zu denken, was man, ganz jemeinig, will. Castoriadis

- 27 AS1. Castoriadis veröffentlichte diesen Aufsatz zuerst in der *Revue de métaphysique et de morale*, 93/1988, S. 81-104, danach in CL 3.
- 28 Dies hat die Frauenbewegungen vor allem mit dem Verweis auf Herrschaftsverhältnisse, also auf politische Angelegenheiten, inmitten des Privaten klar ins Bewusstsein der Menschen in vielen Teilen der Welt gerufen. Diesbezügliche Veränderungen reichten vom Zivilrecht über das Strafrecht bis hin zum Verfassungs- und Verwaltungsrecht. In Österreich wurde das meiste durch die von Frauenministerin Johanna Dohnal implementierte Strafrechtsreform 1989 geändert; seither gilt Vergewaltigung auch in der Ehe als Strafdelikt, was sie davor nicht war, weil juristisch als private Angelegenheit erachtet.

hat diese Prinzipien im Sinne kollektiver Selbstinstituierung (*autoinstitution*) und Selbstgesetzgebung (Autonomie) politisch reformuliert.

Mit der ökologischen Krise kommt ab den 1970er Jahren immer akzentuierter die Selbstbegrenzung und damit ein weiteres Aristotelisches Motiv hinzu, die bereits erörterte Mesotes-Lehre aus der *Nikomachischen Ethik*, bei der es um die Suche nach einer Mitte über das Ausloten der ethischen Extreme (z.B. Feigheit/Tollkühnheit) geht. Für Castoriadis ist die Politik im Sinne dieses Autonomieentwurfs und im Unterschied zu *dem Politischen* so zu verstehen, dass sie die größtmögliche Transparenz und die beste Verteilung von Machtkompetenz verwirklicht, indem Beratung und Entscheidung als explizite Machtausübung möglichst aller formalisiert ist (in größeren und komplexen politischen Entitäten natürlich à *tour de rôle*, also vermittels abwechselnder Delegation). In diesem Sinn ist zwar auch wieder die negative Formulierung der Abwesenheit von Heteronomie letztlich maßgeblich, doch sie ist es nicht mehr nur hypothetisch oder potentiell, sondern als politisch wirksames Prinzip der Verhinderung von Machtmonopolen bzw. von Herrschaft durch ein institutionalisiertes demokratisches Rotations- und Machtverteilungsprinzip, das allen die Teilhabe an der Machtausübung *de jure* und *de facto* garantiert. Insofern die abwechselnde Teilhabe an der Machtausübung und der expliziten Instituierung durch Gesetzgebung die Verwirklichung der Autonomie/Demokratie ist, verwandelt sie sich in eine positive »Freiheit zu...«.

Castoriadis nennt diese Sphäre der Politik *ekklesia*, ursprünglich die Bezeichnung der antiken griechischen Vollversammlung der Bürger, die er von der Sphäre der nur erst impliziten Machtausübung abhebt, welche er *agora* (Marktplatz) nennt. Die *ekklesia* ist öffentlich/öffentlich, also möglichst transparent; in ihr wird beraten und entschieden, und hier findet die für alle verbindliche Gesetzgebung statt. Die Sphäre, die er *agora* nennt, ist öffentlich/privat und gleichsam ein Zwischenreich oder das, was ich den Vorhof der expliziten Machtausübung nenne, der nunmehr den Großteil der Politik, insbesondere in Form von *lobbying* ausmacht. Hier wird gemäß dieser Einteilung nur vordiskutiert und -beraten, es werden noch keine gemeinschaftlich verbindlichen Entscheidungen getroffen und wenn, dann stelle dies eine Privatisierung, also eine politisch unzulässige Aneignung dessen dar, was allen gehört und alle betrifft, wofür also alle gehört werden sollten oder worüber sie zumindest informiert werden müssen (tatsächlich wurde dieser Bereich in einigen Ländern dahingehend effektiv demokratisiert, dass die Möglichkeiten zur Stellungnahme zu Gesetzesentwürfen ausgebaut und die Fristen wieder ein wenig verlängert wurden). Schließlich gibt es die

dritte Sphäre, die Castoriadis *oikos* nennt, bzw. privat/privat. Hierher gehört das, was nicht die Öffentlichkeit angeht, also das Intime und so genannte Privatangelegenheiten im Gegensatz zu *ta politika pragmata* also.

Für die Frage nach der politischen Relevanz der Geschlechterbeziehungen, die von den Vertreter_innen des Status Quo als Privatangelegenheiten bezeichnet und aus der politischen Debatte herausgehalten wurden, ist diese Dreiteilung erhellend. Der Slogan »Das Private ist politisch« war die klare Antwort seitens der feministischen Bewegungen auf diese offensichtliche Strategie politischer Tabuisierung von geschlechtsspezifischen Angelegenheiten. In einer effektiv demokratischen Verfasstheit der Politik und des Politischen ist jeder Bereich, jedes zwischenmenschliche Verhältnis, in dem Herrschaft ausgeübt wird, implizit politisch und kann, ja sollte explizit, das heißt zum Thema politischer Deliberation gemacht werden. Das ist der Sinn sowohl der »politischen Ökonomie« seit Marx als auch der politischen Affektkonomie im Anschluss an Freud.²⁹ Die feministische Bewegung verfolgte, ohne sich in die gleichen, oftmals dogmatischen Debatten wie die mehrheitlich männlichen Mitglieder von *SouB* zu verstricken³⁰, analoge Ziele.³¹

Übergang

Geschlecht ist keine substantielle Differenzkategorie, sondern immer auch schon ein Klassenbegriff – das geht auch aus Castoriadis' Beispiel für die Anlehnung ganz deutlich hervor. Diese Ausgangsthese, die wir bereits bei Engels finden,³² wurde vor allem von feministischen Theoretiker_innen und Sozialwissenschaftler_innen wie Nicole-Claude Mathieu, Monique Wittig, Colette Guillaumin und Claire Michard ausgeführt.³³ In zahlreichen Aufsätze

29 Sie hierzu ausführlicher A. Pechriggl, *Agieren und Handeln*, Kap. 6b, S. 218-223.

30 Es gab damals in der Demokratiebewegung außerhalb Frankreichs verhältnismäßig viele Frauen, die für die Zeitschrift relevant waren, insbesondere für Castoriadis; genannt seien vor allen Raya Dunayevskaya und Rita Stone. Siehe M. Van der Linden, *Socialisme ou Barbarie*, S. 53f.

31 In Österreich wurde die Umsetzung von Frauenrechten »der lange Marsch (der Feministinnen) durch die Institutionen« genannt, der mit der *autonomen* Frauenbewegung begonnen wurde.

32 F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, Berlin 1990.

33 Für eine konzise Darstellung siehe D. G. Crowder und D. Griffin, »From the Straight mind to Queer theory: Implications for Political Movement« in: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 13/4/2007, S. 489-503.

zen der Zeitschrift *Questions féministes* siedelten die Autorinnen ihren Ansatz im Rahmen einer historisch-materialistischen Zugangsweise an, die von de Beauvoirs Satz »*on ne naît pas femme, on le devient*«, das heißt wörtlich »man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es« ausging. Der Praxisbegriff wurde damit auf die Herrschafts- und Klassentechnologien ausgeweitet, und zwar durchaus angeregt von Texten aus der Zeitschrift *SouB*. Diese Theorie von Geschlecht als kulturell bzw. durch soziale Technologien naturalisierter Klasse führte Guillaumin zu dem Neologismus *sexage*, eine Abwandlung des Begriffs Sexismus in Anlehnung an das Wort *esclavage* (Versklavung, Sklaverei). Er bezeichnet die erzieherische, sozio-politische und juristische Praxis der Zurichtung, Unterwerfung und Aneignung von Frauen, deren markantestes Symptom die oben erwähnte Straffreiheit für Vergewaltigung in der Ehe war, die aber vor allem in den täglich wiederholten Akten der Deklassierung, Unterwerfung und Abhängigmachung von Frauen bestehe.³⁴

Wittig geht so weit, die Frage der Hierarchisierung zu isolieren und alle Herrschaftsverhältnisse miteinander gleichzusetzen.³⁵ Diese postmarxistische Perspektive kommt dem als intersektional bezeichneten integrativen Standpunkt nahe, allerdings dachte Wittig poetischer und weniger klassisch bzw. mengen- und identitätslogisch als die sozialwissenschaftlichen Vertreter_innen der »Intersektionalität«. Deren Ansatz postuliert nämlich

³⁴ C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris 1992 (die meisten der darin versammelten Texte waren in den 1970er Jahren in der Zeitschrift *Questions féministes* veröffentlicht worden). Wer sich wie ich in den 1980er Jahren mit diesen Theoretiker_innen befasste und dann Judith Butlers *Gender Troubles* las, wissend, dass sie einige Zeit in Frankreich zugebracht hatte, kann sich nur darüber wundern, dass sie außer Wittig, die ja im anglophonen Raum bekannt war, keine von ihnen zitierte. Dies wiegt umso schwerer, als diese Theoretiker_innen aufgrund ihrer radikalfeministischen, antikapitalistischen bzw. herrschaftskritischen Haltung in der universitären Hierarchie außen vor (oder unter-drückt) blieben. Erst 2000 wurde in Paris eine große Tagung von *queeren* Männern, insbesondere Didier Eribond, veranstaltet, in deren Zentrum das Werk von Wittig stand. Die anderen bleiben im akademischen Diskurs weiterhin verborgen. Der Kultur- und Sozialanthropologin Sabine Strasser, kommt das Verdienst zu, einen Band mit wichtigen Texten von Mathieu in deutscher Übersetzung angeregt und mit einem Vorwort versehen zu haben: N.-C. Mathieu, *Nachgeben ist nicht zustimmen: ethnologische Überlegungen zum Geschlechterverhältnis*, Wien 1995. Über die feministische Kritik als blinden Fleck bei Foucault und dem größten Teil seiner Gefolgschaft gäbe es auch viel zu sagen.

³⁵ M. Wittig, »Les Tchiches et les Tchouches« in: *Le Genre humain*, 6/1985, S. 136-147.

Individuen als Schnittmengen diverser Unterdrückungs- bzw. Ausbeutungachsen. Damit wird zwar von der die Ebenen verwechselnden Diskussion um Haupt- und Nebenwidersprüche oder um Differenz und Gleichheit abgegangen, doch mit seiner substanzial klassifizierenden Zugangsweise negiert dieser Ansatz die Kreativität, Eigenheit sowie das permanente Diffundieren der Menschen in unklassifizierbare Zusammenhänge und Prozesse, allen voran den schöpferischen Prozess, den Castoriadis mit dem Begriff des instituierenden Imaginären beschreibt. Anders als im Konzept der Intersektionalität werden für diese unklassifizierbaren Zusammenhänge in Wittigs Text mit seinem absurdem Titel »*Les tchiches et les tchouches*« Denk- und Handlungsspielräume offen gehalten. Und so ist die Frage, wie eine demokratische Revolution mit der radikalen Veränderung der Geschlechterverhältnisse als Macht- bzw. Herrschaftsverhältnisse und der damit verbundenen sexuellen Revolution vereinbart werden kann, immer von neuem zu beantworten.

Für Castoriadis wäre dies – wie für Luxemburg oder Kollontai – nur im Rahmen einer radikaldemokratischen Revolution möglich, die der antibürokratischen Kritik und Subversion (vor allem auch als Kunst) Raum gibt und allen Bürger_innen nicht nur *de jure*, also per Verfassung, sondern auch *de facto* Machtausübungskompetenzen einräumt und garantiert. Sinnstiftungsprozesse und die unterschweligen Ebenen des instituierenden Imaginären können allerdings nicht im gleichen Maße formalisiert werden wie die Prozesse und die Organisation der Machtverteilung durch eine Verfassung bzw. ein Grundgesetz. Und wenn die politischen Veränderungen nicht gleich wieder hinter den *arcana imperii* verschwinden sollen, bedürfen sie derartiger grundrechtlicher Verankerungen. Nun sind aber die subliminalen Prozesse als kulturelle Revolution im Sinne der Bildung, der Freiheit der Kunst, der Meinungsäußerung oder als Gesamtkunstwerk nur teilweise institutionalisierbar und stark fluktuierend dabei ist es gleichgültig, ob sie einfallsreich-performativ, künstlerisch-sublimierend, reproduktiv, reaktionär, surreal-komisch, akribisch vorbereitet oder improvisiert, kritisch oder affirmativ, homäopathisch, minimalistisch oder theoretisch-systematisch, wissenschaftlich oder spirituell sind – die Modi der Veränderung und Gestaltung auf dieser Ebene sind vielfältig.

Wie Menschen unbewusst und vorbewusst, also nicht nur explizit und deliberativ handelnd, ein neues, von Gleichberechtigung und Freiheit geprägtes Verhältnis zwischen den Geschlechtern mitinstituieren und -konstituieren ist schwer zu verstehen und kaum zu erklären; keinesfalls ist dieser Prozess als ganzer planbar. Es bedarf immer auch schon der Freiheit, welche durch diese

die Freiheit weiter befördernde Praxis zugleich erst hervorgebracht werden muss bzw. unterschwellig schon wird. Aus der Akzeptanz dieser Zirkularität in der Verwirklichung der Freiheit heraus beharrt Castoriadis auf der Rolle des (kollektiven) Willens zur Autonomie, statt sich in illusionärer Gelassenheit auf vermeintliche historische »Gesetzte« oder auf die Vorsehung zu verlassen.

Dass die feministischen Bewegungen in der Welt keine scharfe Grenze zogen zwischen Kultur und Politik, zwischen implizit und explizit instituierendem Imaginären, zwischen politischen Eliten (»Avant-Garden«) und Basis (»Nachhut«) wie das frühere bzw. von Männern dominierte Befreiungsbewegungen taten, mag daran liegen, dass Frauen aus den militant-militärischen Institutionen ausgeschlossen waren und weitgehend bleiben. Es kann aber auch daran liegen, dass gerade die zweite Frauenbewegung in Europa und den USA aus der 1968er-Bewegung hervorging, die ja auch eine kulturelle Revolution zu sein beanspruchte. Jedenfalls wurde gerade in ihr das Bewusstsein für die unterschwellige Kraft der Veränderung immer deutlicher artikuliert. Das betrifft vor allem die Sexualmoral, die kulturelle Unterdrückung der Triebe und der Frauen, die aus männlich-heterosexueller Perspektive mit diesen oftmals gleichgesetzt wurden. Aus der Perspektive der Frauen zu Beginn der zweiten Frauenbewegung sah dies etwas anders aus, wie vor allem die zahlreichen Klagen über ihre Unterwerfung durch die studentischen Führer bezeugten, die schließlich zur Bildung von »Frauenräumen« führten.³⁶

Menschen instituieren selten aber doch ab und zu Neues; oftmals glauben sie, Neues zu erfinden und entdecken doch nur etwas wieder, was andere davor bereits erfunden, entdeckt oder wiederaufgegriffen haben. Castoriadis hat die Bedeutung, welche eine Auseinandersetzung mit der Erfindung der noch exklusiv männlichen Demokratie durch die antiken Griechen für seine radikale Demokratietheorie hatte, immer wieder erläutert. Es ging ihm als Revolutionär nicht um Neues um des Neuen willen, sondern um Neuerrfindung und Veränderung im Sinne der Autonomie. Dies bedeutet vor allem auch Befreiung der damit verbundenen Kreativität durch neue, ihr angemessene Handlungsweisen und Institutionen; es bedeutet sicher nicht per-

³⁶ O. Kortas, L. Holzki, »Frauen zwischen Kaffeekochen und Tomatenwerfen« in: *Süddeutsche Zeitung*, 1. Juni 2017 <https://www.sueddeutsche.de/karriere/68er-bewegung-frauen-zwischen-kaffeekochen-und-tomatenwerfen-1.3512039> (18.02.2021). Für Österreich siehe vor allem: G. Geiger, H. Hacker, *Donauwalzer Damenwahl. Frauenbewegte Zusammenhänge in Österreich*, Wien 1989.

manente Erfindung neuer, immer umfassenderer Kontrollmechanismen wissenschaftlich perfektionierter Technobürokratie oder neuer Werbeslogans.

Wenn wir uns heute fragen, worin die Potentiale für revolutionäre Handlungen und Bewegungen im Sinne kollektiver Autonomie liegen, dann kann die aus der radikalen Bürokratiekritik von Castoriadis hervorgebrachte Theorie des instituierenden Imaginären Aufschluss geben. Auch wenn es nicht um die Instituierung von Neuem um der Instituierung von Neuem willen geht, so ist es doch unumgänglich, zwischen dem Neuen *und* dem Alten in den aktuellen Formen kultureller Praxis und politischer Organisation zu unterscheiden. Ansonsten fixieren sich die alten Formen in einer Weise, welche die Hervorbringung neuer Formen der Gestaltung des Zusammenlebens tendenziell unterbindet. Das heißt nicht, dass es nicht um die Vermittlung von Kontinuität und Veränderung ginge, aber diese Vermittlung ist nur möglich, wenn wir das anachronistische Spannungsfeld von Rückgriff und Entwurf effektiv bespielen und reflektieren, das heißt wenn sich das Bewusstsein der Menschen von ihrer instituierenden Macht über die Trägheit der Unterdrückungs- und Entfremdungsgewohnheiten aktiv hinwegsetzt: Wenn es in kritischer Theoriebildung, aber vor allem in Handlungsweisen mündet, welche durch politische Organisation die explizite Instituierung der Gesellschaft verwirklichen.

Die Bewegungen, Aktionen, Theorien und Normsetzungsprozesse im Zuge des radikalen Geschlechterwandels stoßen denn auch nicht zufällig all jene vor den Kopf, die auf die alten Formen fixiert sind. Bis heute wird das Aushebeln der hergebrachten Geschlechterherrschaftssettings bekämpft; zur Zeit wird es von jenen, die besonders auf ihre (sexuelle, geschlechtliche, religiöse und nationale) Identität und die daraus abgeleitete vermeintliche Überlegenheit pochen müssen, sogar als Gender-Wahn bezeichnet. Die dazugehörige Alarm-Rhetorik ist aber vor allem das nachhinkende Signal für eine längst vollzogene Geschlechterrevolution, die es für einige, nicht nur in Polen und Ungarn, erst noch genauer zu begreifen, ja auch politisch nachzuvollziehen gilt.

Das instituierende Imaginäre hat seinen, die alten Geschlechterverhältnisse destruierenden Lauf genommen, doch niemand kann sagen, auf welche Weise sich die Neukonstituierung schließlich gestalten wird, ob bzw. wie lange sie sich halten wird. Vielleicht steht an einem Punkt dieses Weges die politische Erkenntnis, dass »Geschlecht« genauso wie »Bekenntnis« Privatsache ist, oder dass nicht jeder Mensch *ein ganz genau definiertes Geschlecht haben muss*, dass aber jede_r im Laufe seines Lebens eines oder zwei, vielleicht sogar drei haben *kann*. Es kann aber auch sein, dass die europäischen Gesellschaften

wieder in zutiefst frauenverachtende patriarchale Verhältnisse zurückversinken, wie sie in vielen Teilen der Erde noch immer vorherrschen.

Wie weit die Fortpflanzung von der biologischen und anatomischen Geschlechtlichkeit des Menschen in Zukunft entkoppelt wird, können wir heute nur ahnen, aber je mehr dies der Fall ist, desto mehr wird Geschlecht zur Kontingenz oder zur reinen Herrschaftskategorie. Stellen wir uns einen Eros vor, der zwar durchaus geschlechtlich und sexual (im Sinne von Laplanche's Begriff des unbewussten geschlechtlichen Begehrens) ist, der aber nicht mehr im Setting der Geschlechterherrschaftsverhältnisse gefangen ist. Es tritt dann umso deutlicher die vielfältige »Alchimie des Begehrens« jenseits der fortlaufungsrelevanten Binarität von »Weibchen« und »Männchen« in den Vordergrund, die Castoriadis mit dem Hinweis auf die von Freud entdeckte Relevanz der Vorstellungslust explizit machte. Dass die Befreiung des Eros vom hergebrachten Sexus auch ihre Schattenseiten haben kann, etwa den wahnhaften Wunsch einer völligen Abkoppelung vom Leiblichen und Terrestrischen, ist ebenfalls zu bedenken. Dieser Wunsch geht einher mit dem im Mythos oftmals als Hybris inszenierten Wunsch danach, alles (alle Geschlechter) und zugleich nichts (*ne-uter*, weder weiblich noch männlich) zu sein.³⁷ Dieser Schatten vermag allerdings mit Hilfe der philosophischen Dialektik, vielleicht sogar mit Hilfe des Begriffs der Anlehnung wie Castoriadis ihn weiterentwickelte, begrifflich erhellt zu werden und uns wieder auf den unverhandelbaren Boden der körperlichen Realität holen.

Bevor ich mich den genannten politischen Begriffen und ihrer systematischen Verknüpfung bei Castoriadis eingehender widme, möchte ich allgemeiner die Frage nach den Abwehrmechanismen gegen die Revolution als solche aufwerfen, wohl wissend, dass ich hier keine umfassende Antwort darauf finden werde. Es erstaunt mich immer wieder, dass Philosoph_innen oftmals weniger Berührungsängste mit der »revolutionären« Haltung des deklarierten Nazi Heidegger haben als mit jener radikaldemokratischen von Castoriadis. Das mag zum einen an der bei vielen »Intellektuellen« unterminierten politischen Urteilskraft und einem – nicht nur in dieser »Elite« – weit verbreiteten Hass auf die Demokratie liegen, zum anderen daran, dass Heideggers politisches Engagement als vergangen, vergänglich und als von seinem sons-

³⁷ A. Pechriggl, »Der Grundabgrund der Ordnung und der Wahns« in: U. Kadi, G. Unterthurner (Hg.), *Wahn*, Wien 2011, S. 137-161.

tigen Denken ablösbar betrachtet wird.³⁸ Doch das ist nur die Oberfläche, die gerade bei der Frage nach den politischen Implikationen der Ontologie und der Psychoanalyse ihren postmodernen Glanz alsbald verliert. Eigentlich folgen diese Philosoph_innen in ihrer Einschätzung nur dem Spaltungsgeschehen, das Heidegger ebenso durchdringt wie sein Werk.³⁹ Und so sehe ich die Abwehr konsequent durchdachter gesellschaftlicher Systemveränderungen auch als eine bei etablierten Philosoph_innen und nicht nur Politiker_innen weitverbreitete Haltung, die mehr mit einem Habitus denn mit einer gewählten Einstellung zu tun hat; ein Habitus, das Althergebrachte gerade in den Macht- und Ressourcenverteilungsverhältnissen nicht in Frage zu stellen und schon gar nicht verändern zu wollen, sondern sich ihm zu fügen, ganz im Sinne von Kants Bequemlichkeit, die er in seinem Text »Was ist Aufklärung« geißelt. Tradition verpflichtet, egal ob religiöse, akademische oder politische. Castoriadis sah aber noch etwas anderes hinter dieser Haltung, das weder mit Bequemlichkeit, noch mit Propaganda und schon gar nicht mit Boshaftigkeit zu tun hat: das Imaginäre einer Gesellschaft, das nicht nur die Sinnstiftung prägt, sondern auch die affektive Besetzung. Am Ende hat man, so Freud, sein Gefängnis halt doch liebgewonnen.

38 Wie schwer dies ist, haben die Beiträger_innen des von M. Heinz und S. Kellerer herausgegebenen Bandes *Heideggers schwarze Hefte*, Berlin 2016, gezeigt.

39 Castoriadis kannte Heideggers Schriften sehr gut, er war zu Beginn der französischen Heidegger-Rezeption nach Frankreich gekommen und konnte deutsche Texte lesen. Doch er machte, insbesondere in seinem Seminar, nie ein Hehl daraus, wofür er diesen Mann hielt: für einen kleinmütigen Nazi mit großen Allüren, der sich aufschwang, einen wahnsinnigen Massenmörder und Tyrannen zu beraten, weil es ihm an politischer Urteilskraft fehlte, für einen wichtigen Philosophen zwar, der aber von den Revolutionen in den Naturwissenschaften seiner Zeit wenig verstanden habe. In seinen bislang veröffentlichten Schriften nimmt er am deutlichsten in dem Aufsatz »La découverte de l'imagination« Bezug auf Heidegger und dessen Kantkritik. Er würdigte darin Heideggers Entdeckung einiger Aspekte der radikalen Einbildungskraft, vor der dieser aber selbst zurückgeschreckt sei, um sich wieder in den akademischen Mainstream einzureihen. Castoriadis stellte in den 1980er Jahren in Frankreich – gemeinsam mit Pierre Bourdieu und Jean-Pierre Faye – eine Art Antipode zur frankophonen Heidegger-Gefolgschaft dar, die sich »ihren« Philosophen schönredete, wenn sie seine biographischen und geistigen Verstrickungen in den Nationalsozialismus nicht schlichtweg leugnete oder das Thema einfach überging. Das hat sich auch mit Erscheinen der *Schwarzen Hefte* kaum geändert.