

3 Instituierendes Imaginäres – Dialektisches Bild.⁸¹ Wo Walter Benjamin und Cornelius Castoriadis einander kreuzen

Stadtluft mach frei

Wenn wir versuchen, den Begriff des instituierenden Imaginären bei Castoriadis mit jenem des anonymen Kollektivs der Stadt zu verknüpfen, in der die Anonymität überhaupt erst für das Handeln Sinn zu machen beginnt, dann lohnt sich ein Rückblick auf Walter Benjamins *Passagen Werk*. Darin erörtert er immer wieder das, was er das dialektische Bild nannte. Dieses stellt einen gleichsam aporetischen Topos der Veränderung dar, der uns beim Verständnis der genannten Verknüpfung behilflich sein kann. Mit diesem Begriffsbild lässt sich z.B. die Rolle, welche die Psychoanalyse und der Traum für die Analyse der (städtischen) Gesellschaft bei beiden Autoren spielt, ermesen.

Eine weitere Gemeinsamkeit ist ein der Revolution verbundener Wunsch nach Befreiung, der sowohl in Benjamins als auch in Castoriadis' Werk zentral ist. Die Wege dieser beiden – erst von Marx, dann von Freud geprägten – Autoren kreuzen sich an der Schnittstelle von wirklichem Imaginären und Einbildungskraft als schöpferischer Fähigkeit; sie kreuzen sich gleichsam untergründig in der Verknüpfung eines makroanalytischen Marxbezugs und eines mehr mikroanalytischen Freudbezugs. Bei Benjamin und – expliziter sowie systematischer – bei Castoriadis führt die Auseinandersetzung mit Freud zur Ablehnung einer nur strukturalistischen Marxlektüre, in der die Menschen und die schöpferischen Aspekte ihres Tuns und Handelns immer wieder hinter die Bestimmungen der Sprache, der Geschichtsphilosophie und Anthropologie zurücktreten müssen.⁸² Die psychoanalytische Perspektive auf das Kollektiv bzw. die Gesellschaft und die Politik zieht dabei, wie auch

81 Überarbeiteter Vortrag, gehalten bei der Tagung *L'imaginaire de la ville*, 6.-8. Juni 2013, IMEC, Caen. Zum Begriff des »städtischen Imaginären« unter Bezugnahme auf Castoriadis aus einer mehr sozialwissenschaftlich-soziologischen Perspektive siehe zuletzt J. Schwenk, »Soziales Imaginäres und Stadtforschung«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 44/2019, S. 99-115, <https://doi.org/10.1007/s11614-019-00375-y> (25.07.2021). Zu Castoriadis' einzigem Text zur Stadt, der erst im November 2013 posthum erschien, siehe unten, FN 95.

82 Explizit erläutert Castoriadis das in seiner Marxkritik im ersten Teil von GII, »Marxismus und revolutionäre Theorie«, S. 19-282.

bei Michel de Certeau, eine neue Handlungstheorie nach sich, die den – auch subliminal wirkenden – schöpferischen Einfällen Rechnung trägt.

In dem unter dem Titel *Das Passagen Werk* posthum veröffentlichten Notiz-Kompendium Benjamins finden sich, über ungefähr 1500 Seiten verstreut, zahlreiche Einträge zum »dialektischen Bild« und zur »Dialektik im Stillstand«. ⁸³ Dabei handelt es sich um Metaphern auf dem Weg ihrer Begriff-Werdung, weshalb ich von Begriffsbildern und nicht von philosophischen Begriffen spreche. Ein Begriffsbild ist nicht notwendig eine Metapher, sondern die bildhafte *mise en scène* eines Begriffs, der gerade gebildet wird oder der als bzw. in einem Bild fixiert wurde. Wie lassen sich diese Begriffsbilder nun mit dem Begriff des instituierenden Imaginären verknüpfen, und inwiefern trägt diese Verknüpfung zur besseren Erhellung beider Autoren bei?

Auch wenn es sich beim »instituierenden Imaginären« eher um einen philosophischen Begriff handelt, so bleibt er an die begriffliche Veranschaulichung durch die philosophische Einbildungskraft gebunden, und es erscheint mir für die erwähnte Erhellung sinnvoll, dies anhand des städtischen Imaginären aufzuzeigen, das im Zentrum des *Passagen Werks* steht.

Meine Ausgangsannahme ist die, dass sowohl für das »dialektische Bild« als auch für das »instituierende Imaginäre« die Stadt ein konkretes *a priori* darstellt, ohne welches diese Begriffe bzw. Protobegriffe nicht gebildet worden wären. Benjamin war nicht nur – wie Castoriadis – ein »Stadtkind« (er hat mehrere Texte über die Stadt bzw. über Städte verfasst); er ist auch ein Theoretiker des städtischen Imaginären, der Wirklichkeit dieses Imaginären und der Einbildungskraft, ohne dass er diese Begriffe so systematisch wie Castoriadis ausgeführt hätte. Castoriadis' Begriff des anonymen Kollektivs bezeichnet die Gesellschaft. Nun kann aber diese Bezeichnung nicht auf jede Gesellschaft angewandt werden. Anonymität inmitten einer Menschenmenge ist eine vor allem städtische Qualität des Zusammenlebens. Ich komme darauf zurück.

83 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hg. v. R. Tiedemann, IV.1-2, Frankfurt a.M. 1983. In der Folge zitiere ich aus dem *Passagen-Werk* (PW) mit der dortigen Nummerierung der Notizen. Siehe hierzu genauer A. Pechriggl, *Utopiefähigkeit und Veränderung. Der Zeitbegriff und die Möglichkeit kollektiver Autonomie*, Kap. II. 2. »Das ›dialektische Bild‹ oder: Intermezzo zur ›Dialektik im Stillstand‹«, S. 46-57; Kap. II. 4: »Der Einfall der Einbildung als ontologischer Aufbruch bei Castoriadis«, S. 59-66, und zur Verknüpfung beider: Kap. II.3 »Konstruktion und Einbildung – Pas de deux«, S. 57-59.

Vom Begriffsbild zum Begriff: Sinnlich-materielle und begrifflich-intelligible Stadt

Seit Platon erscheint es uns klar, dass die schöpferische Hervorbringung (*poiêsis*) eines Begriffs (*eidos*) oft, und zwar vornehmlich auf dem Gebiet der Anthropologie, über Metaphern geschieht; jedenfalls wird diese Hervorbringung als sublimierende Tätigkeit verstanden, die sich vom Leiblich-Sinnlichen zum Intelligiblen aufschwingt.⁸⁴ Mit Hegels Dialektik rückt die (bei Platon oder auch Kant durchaus schon relevante) Zirkularität und gegenseitige Verwobenheit dieser beiden Pole – sinnlich und intelligibel – in den Vordergrund der begrifflichen Auseinandersetzung. Doch inwieweit kann – im Anschluss an Benjamin und Castoriadis – die Stadt bzw. das städtische Imaginäre als eine Art konkretes *a priori* für die Theorie des »dialektischen Bildes« bzw. des »instituierenden Imaginären« angesehen werden?

Ich möchte diese Frage in drei Phasen beantworten:

- 1) Indem ich die Bedeutung beider skizziere und ihre Verbindungen bzw. Verknüpfungen explizit mache
- 2) Indem ich erläutere, inwiefern die Stadt bzw. das städtische Imaginäre explizit konkrete, teilweise auch sinnlich-materielle Bedingung für die Hervorbringung des »dialektischen Bildes« ist und – obschon impliziter – erfahrungsbegriffliche Bedingung für die Hervorbringung des Begriffs des instituierenden Imaginären
- 3) Indem ich das Chiasma zwischen sinnlich-materieller, vornehmlich visuell betrachteter Stadt und dem Begriff des »instituierenden Imaginären« einerseits, ideeller bzw. intelligibler Stadt und dem sinnlicher verfassten »dialektischen Bild« andererseits aufspanne und zeige, wie dieses Chiasma zur gegenseitigen Erhellung von »dialektischem Bild« und »instituierendem Imaginären« beiträgt.

84 Für die schöpferische Hervorbringung von Begriffen (*eidê*) siehe insbesondere das *Symposium*; die Rolle der Metaphern, Sinnbilder und Mythen für eine erste Annäherung schwieriger Bereiche, die der überlegenden Vernunft noch schwer oder nicht zugänglich sind, behandelt Platon vor allem im *Timaios*.

Dialektisches Bild/Dialektik im Stillstand und instituierendes Imaginäres

Was Benjamin unter dem Titel dialektisches Bild begrifflich zu fassen sucht, meint er von Hegel zu übernehmen, in dessen Textkorpus sich dieser Ausdruck jedoch nicht findet. Für Hegel ist die Dialektik jene Bewegung, durch die sich Gegensätze manifestieren, »für sich werden«, um sich schließlich in einer synthetisierenden Gestalt aufzuheben; eine Gestalt, die ihrerseits neue Gegensätze aus sich hervorbringt... Auf den Spuren von Marx und Freud versucht Benjamin nun den Moment des Wechsels im Zusammentreffen zweier »dialektischer« Momente zu fixieren. Das eine Bild liegt dabei in der Vergangenheit, das andere in der Gegenwart. Man könnte von einer Art *télescope* sprechen: So bezeichnet Aulagnier ein Zusammentreffen traumatisch-spannungsreicher Momente aus »originär« frühkindlicher Vergangenheit und Gegenwart, das zum Ausbruch einer Psychose (oder psychotischen Episode) führen kann.⁸⁵ Doch Benjamin denkt nicht so sehr in psychopathologischen Kategorien, als vielmehr in jenen der Freud'schen Traumtheorie, die er auf die Ebene des städtischen Kollektivs zu übertragen versucht, wo er das Zusammentreffen als imaginatives Oxymoron unter dem Titel »Traumwandelbild« beschreibt.

Es treffen also im dialektischen Bild (zumindest) zwei spannungsgeladene Momente aufeinander. Es handle sich dabei um ein unbewusstes, zufällig erscheinendes Zusammentreffen, in dem die Dialektik zwischen Katastrophe und Utopie von der erwachenden Stadt geträumt werde; der Ort dieses Zusammentreffens sei die Sprache (PW N a2,3⁸⁶). Castoriadis würde sagen: das gesellschaftliche Imaginäre, das von der Sprache nicht ablösbar, aber auf sie auch nicht reduzierbar ist. Dies gilt umso mehr, als das Imaginäre alles umfasst, auch nichtsprachliche, audiovisuelle und vor allem leiblich-affektive

85 Die totalen und deshalb die psychische Integrität bedrohenden negativen Vorstellungs-Affekt-Wunschchargen aus dem nicht erinnerbaren Originären können in der Psyche wie »eingefroren« sein, sodass sie in einem solchen Fall der Aktualisierung die Psyche des aktuellen Ich mit uneingeschränkter Kraft überschwemmen können. P. Aulagnier, *L'apprenti historien et le maître sorcier*, Paris 1984, S. 23-31.

86 »Nur dialektische Bilder sind echte (das heißt: nicht archaische) Bilder, und der Ort, an dem man sie antrifft, ist die Sprache.« Zur strengen Kritik Adornos an den »archaischen Bildern« und an Benjamin überhaupt gäbe es viel zu sagen, für den Fokus auf das dialektische Bild, siehe vor allem M. Grossheim, »Archaisches oder dialektisches Bild? Zum Kontext einer Debatte zwischen Adorno und Benjamin«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 71/1997, S. 494-517.

Topoi, sowie das instituierende Imaginäre und den Wechsel der Bedeutungen.

Die Bewusstwerdung kann nur nachträglich geschehen. Diese für das Sekundäre (im Gegensatz zum »Originären« und »Primären«)⁸⁷ erforderliche Nachträglichkeit ist ein für die Psychoanalyse zentraler Begriff. Benjamin zielt dabei aber auf eine kollektiv befreiende, schließlich sogar politische Bewusstwerdung ab, während er das »Wissen« um den sich im dialektischen Bild kristallisierenden historischen Gegenstand in der – an Bloch gemahnenden – Dunkelheit des gelebten Augenblicks ansiedelt. Durch diese Verortung wird die jedem psychoanalytischen Erkennen inhärente Aporie explizit gemacht: Die Erhellung, welche ein solcherart dunkles Bild im Moment des »Erwachens« umschließt und zugleich hervorbringt, konstituiert das Bild als immer schon dialektisches.⁸⁸ Nun bleibt das dialektische Bild zwar als Begriff dunkel (es bezeichnet zwar in spekulativer Weise, also gleichsam begrifflich, aber das Bezeichnete ist zu sinnlich und konkretistisch, um von einem Begriff gefasst zu werden); doch zugleich eröffnet es eine Art der begrifflichen Anschauung, die ihrerseits eine völlig andere philosophische Sichtweise nach sich zieht (und auch bedingt), als jene akademisch vorherrschende tautologische Abhandlungen im Zeichen des bloßen Verstandesschlusses.

Es geht hier also um eine sowohl heuristische als auch historische Gestalt (»Gegenstand der Geschichte«, der in der Gegenwart »aufblitzt«), und so schreibt Benjamin in seinen Thesen über den Begriff der Geschichte: »Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen »wie es denn eigentlich gewesen ist«. Es heißt, sich seiner Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt.« Das dialektische Bild sollte diese Bemächtigung, welche auf Freuds »Bemächtigungstrieb« verweist, ermöglichen, aber auch die Befreiung und den ihr vorausgehenden Befreiungswunsch, der mit

87 Das »Sekundäre« steht für die Psyche, die im Modus der »sekundären Bearbeitung« und des Wachbewusstseins vorstellt, denkt und handelt. Das »Primäre« steht im Zeichen der Dyade (Mutter-Kind oder Kind und erste Bezugsperson/en). Das »Originäre« bezeichnet bei Aulagnier die Psyche des Säuglings, die im Modus des »Piktogramms«, also nur erst leiblich »vorstellt«; Castoriadis prägte dafür den Begriff »psychische Monade«, auf den ich in Kap. II.1 und II.2 ausführlicher zurückkommen werde.

88 Im Fall einer Traumerzählung in einer psychoanalytisch arbeitenden Gruppe ist diese Erzählung in der Gruppe bereits konstitutiv für den Traum, den das Gruppenmitglied hat: und dies anzuerkennen ist Teil der therapeutischen Aufgabe, weil es mit einer Anerkennung der Verbindungen zwischen den Psychen in dieser Gruppe einhergeht, also dem, was S. Foulkes »Gruppenmatrix« nennt.

einem Entschlüsselungswunsch einhergehe. Schließlich – so meine Einschätzung – erfordert die befreiende Bemächtigung eine Stadt, deren Anonymität den dialektischen Bildern die untergründige Subsistenz bis zum Moment ihrer revolutionären Manifestation gewährt. Eine solche Manifestation setzt für Benjamin mit der kollektiven Bewusstwerdung und der dadurch angestoßenen radikalen Veränderung der gesellschaftlichen Matrix ein. Es ist daher kein Zufall, dass er das dialektische Bild in den Mittelpunkt jenes »Werks« stellt, welches den Namen der Pariser *Passagen* im Titel trägt. Sie stellen darin, als eine Art Quintessenz der Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts, nicht nur das historische Objekt, sondern gleichsam auch das Subjekt des einzig fertiggestellten Textes in diesem Kompendium dar.⁸⁹ Um es in Benjamins Worten zu paraphrasieren: Eine Epoche träumt darin den Traum der Verwirklichung aller noch offenen Versprechen, so wie sie die ihr folgende Epoche und schließlich ihr Erwachen träumt.

»Das DB malt den Traum nicht nach, wohl aber scheint es mir, die Instanzen, die Einbruchstellen des Erwachens zu enthalten, ja aus diesen Stellen seine Figur wie ein Sternbild aus den leuchtenden Punkten erst herzustellen. Auch hier will noch ein Bogen gespannt, eine Dialektik bezwungen werden: die zwischen Bild und Erwachen.«

Es handelt sich dabei um einen Moment analog zum Kairos, den wir auch bei Castoriadis finden als jenen Schlüsselmoment des Wechsels, ja der Veränderung, in dem dasstituierende Imaginäre einsetzt und in dem die bestehende Matrix des gerade aktuellen Kosmos zerreißt. Den Kairos als die Zeit, in der nicht viel Zeit ist, bezeichnet Hippokrates in den *Preceptiones* als den Moment des Ausgangs aus der Krankheit, den es für die Behandlung zu erfassen gilt; auch im politischen Feld ist es der dezisive Moment, die Gelegenheit, die in der krisenhaften Entscheidung ergriffen wird; schließlich kann der Kairos auch jener Moment sein, in dem passiert oder sich ereignet, was zu einer neuen Gestalt, Figuration etc. führt: Instituierung, Destituierung, Konstituierung; Destituierung, Instituierung, Konstituierung...

Castoriadis schreibt in seinem Kommentar des Aristotelischen Satzes »Niemals denkt die Seele ohne Phantasmen« (*De anima* III.7, 431a17): »sodass das Phantasma notwendigerweise (*anankê*) da ist, wenn es Denken gibt; das

89 W. Benjamin, »Paris, Hauptstadt des 20. Jahrhunderts« in: *Gesammelte Schriften*, V.1, S. 45-59. Für weitere »Städtebilder« von Benjamin, siehe »Berliner Kindheit um neunzehnhundert« in: W. Benjamin, *Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe*, Band 11.1, Berlin 2019, S. 103-256 sowie W. Benjamin, *Städtebilder*, Frankfurt a.M. 1963.

Denken ist zugleich und mit einem Schlag Betrachtung des Phantasmas.«⁹⁰ In Anlehnung daran könnte nun für die Ebene des instituierenden Imaginären weitergeführt werden: »Niemals instituiert und aktualisiert sich das Imaginäre ohne dialektisches Bild«. Das instituierende Imaginäre markiert ja wie erwähnt den kreativen Moment der Hervorbringung neuer Bedeutungen und Figurationen in der Kultur. Das anonyme Kollektiv ist darin gleichzeitig Subjekt und Objekt. Es ist die Stadt, die es zugleich deckt mit ihren Mengen, aber auch mit all ihren Winkeln und Unzugänglichkeiten, ihren Verstecken und verlorenen Gelegenheiten der Geschichte (Hugh Trevor-Roper), mit ihren »Urwäldern« und Subkulturen.⁹¹ Wenn das Kollektiv sich in ihr und ihrem Anonymat verliert, schöpft es aus dieser *mise en abîme* zugleich seine subversive Kraft. Somit stellt die Stadt die Bedingung der Möglichkeit für grundlegende Veränderungen der bestehenden Ordnung dar, also für Revolutionen mit ihren radikalen Umwälzungen der Herrschafts-, Eigentums- und Produktionsverhältnisse. Die vorherrschenden Eliten und Institutionen, allen voran die Polizei, mögen die Menge zernieren, der Bevölkerung Stadtpläne vorenthalten wie in der ehemaligen Sowjetunion, die maskierten Faschingsumzüge verbieten wie in Wien unter Maria Theresia oder sie mittels Algorithmen in die total verwertende digitale Matrix einspeisen.

Hier kommt einmal mehr die politische Brisanz der Anonymität zum Tragen. Diese Anonymität ist in der karnevalesken Maskerade gesichert, welche die Monarchin in Wien von der Straße weg in die Ballhäuser bannte, womit sie den Fasching in der Metropole des Reichs zu einer zünftigen, aber eingeschlossenen Angelegenheit machte, deren Höhepunkt (und auch Fall) der im international disseminierten Fernsehgerät gebannte Wiener Opernball ist.

90 C. Castoriadis, »La Découverte de l’imagination«, in: CL 2, S. 354 (dt. AS 3, S. 47-86): »De sorte que le phantasme est nécessairement (anankè) là, lorsqu’il y a pensée; la pensée est en même temps et du même coup contemplation du phantasme.«, übers. v. A. Pechriggl.

91 Die Auwälder in Wien, insbesondere die Lobau mit ihren stillen Donauarmen, sind ein solcher »Urwald«, das heißt ein Wald, der nicht durch Forstarbeiten bewirtschaftet wird und also mehr oder weniger sich selbst überlassen ist. In ihm tummeln sich Subkulturen, Nudist_innen, während der Nazizeit versteckten sich dort angeblich auch »Widerständler«_innen, und die Polizei betritt diesen Teil der Stadt so gut wie nie. Bachmanns Geschichte »Die Prinzessin von Kagran« in dem Roman *Malina* setzt dieses untergründige Wirken in der dem Todesarten-Zyklus eigenen Dürsterheit in Szene: I. Bachmann, *Malina*, Werke Band 3, München 1993, S. 62-70.

Dem nähert sich die Plebs auf ihre Art in einem dialektischen Bild: auf der Straße über Demonstrationen, die den dereinst verbotenen Karneval militant und anachronistisch reinszenieren, aber auch über die Fernseher im Eigenheim, das im Zeichen digitaler Überwachung- und Verfolgung längst der Zernierung der Menge untergeordnet ist. Eine Zernierung, gegen die es kein Vermummten gibt, weil wir durch den Konsum der digitalen Angebote immer schon in sie einwilligen, die aber auch die polizeilichen Übergriffe dokumentiert, womit sie zuweilen sogar die Basis von Revolutionen verbreitert, wenn diese einmal in Gang gekommen sind. Die Menge der Stadt begehrt regelmäßig auf, meist episodisch, und seit den verfassungsmäßig verankerten Grundrechten auch regulierter, doch zuweilen auch beängstigend, wie in Paris, wo die mit Bajonetten, Schusswaffen und Giftgas bewaffnete Polizei sie bis zum heutigen Tag zurückschlägt oder attackiert; zuweilen nimmt die anonyme Menge, wenn sie sich quer durch die sozialen Schichten oder Altersgruppen massiert und durch die Straßen bewegt, in ihren Demonstrationen auf vergangene Umzüge Bezug, zitiert sie gleichsam durch die Auswahl ihrer Routen.

Doch auch in Hervorbringungen kleinerer Gruppen manifestiert sich das schwer beobachtbare und noch schwerer wissenschaftlich beschreibbare instituierende Imaginäre: in der Produktion und Rezeption von Kunst oder in der Kreation von neuen Widerstandspraktiken seitens jener, die das instituierte System als ausbeuterisch sowie heteronom erleben, erkennen und bekämpfen. Jedenfalls ist es die Revolution als instituierendes Moment in der Geschichte, welche die philosophisch begriffsbildende Suche von Benjamin mit der von Castoriadis verbindet.

Die Stadt als konkret-materielles und begriffliches *a priori* von »dialektischem Bild« und »instituierendem Imaginären«

Die Stadt ist also Milieu, Topographie, Agglomeration und architektonische Fassung für menschliches Tun; sie ist auch – und zwar als Topos und als Topographie – Modell der Struktur- und Funktionsbegriffe, sowie der zentralen Bedeutungen, die in ihr und aus ihr herausgebildet werden. Die Stadt ist der wirkliche, konkret-sinnliche Grund, auf dem das dialektische Bild Benjamins entsteht, und der Begriff von ihr ist – obschon als mehr angeschauter denn als rein gedachter – der Ausgangspunkt für den Begriff und für die Wirklichkeit des instituierenden Imaginären.

Wie kann das Zusammentreffen zwischen dialektischem Bild und institutionierendem Imaginären inmitten der Stadt nun konkreter vorgestellt, ja ansatzweise begriffen werden?

- a) Die Stadt ist in der Konstituierung des dialektischen Bildes von Benjamin ständig präsent, wird evoziert, beschrieben, begangen, erinnert; die Stadt ist wirklich in der Idee des Traumwandelbildes und in der Praxis des Flanierens; sie ist darin sinnlich fassbar, vor allem hörbar und sichtbar; sie ist erfahrbar, weil lebendig; in ihr kristallisiert sich die Dialektik und in ihr wird die für unsere Begriffe so zentrale Psychoanalyse um die vorvorige Jahrhundertwende hervorgebracht, erfunden und weiter ausgestaltet (Wien, Berlin, Zürich, Budapest, London, Paris, New York etc.). Sie wird bald global ausstrahlen, und sie wird via Theater, Film und Performance oder via Fernsehen ausgestrahlt.⁹² Schließlich wird sie die beiden hier miteinander verknüpften Begriffe nicht nur anstoßen und prägen, sondern als bislang beste Methode zur Erkundung des Unbewussten in seiner Beziehung zum Bewusstsein nachvollziehbar machen, eine Erkundung, die zuerst eine der Beziehung zwischen zwei oder mehreren (in der Gruppe) Unbewusster ist: Von Untergrund zu Untergrund.
- b) Die Stadt ist leiblich gegenwärtig, in ihren Bewohner_innen und als Verkörperung des Imaginären; sie ist aber immer auch, zumindest implizit, begrifflich gegenwärtig: Wenn das anonyme Kollektiv uns realiter unzugänglich bleibt, so ist es doch als Begriff in der Theoretisierung des institutionierenden Imaginären präsent, stets anwesend und mitgedacht, sobald es einmal zu begreifen versucht wurde.

In seinem Text »Der Zustand des Subjekts heute« zitiert Castoriadis, der selten wen zitiert, ausführlich Balzac:

»... vor allem funktioniert es (das Individuum, A.P.) aus der Perspektive der Gesellschaft angemessen. Diesen letzteren Aspekt hatte Balzac in bewun-

92 In diesem translokalen Medium globalisierter Provinzialisierung wird sie wie in der »Psychotherapieforschung« abgeflacht und den rudimentärsten »Statistiken« (Einschaltquoten) unterworfen; zugleich wird sie für das zum überstädtischen und -ländlichen »Fernsehpublikum« herabgewürdigte Kollektiv auf einfachste Häppchen heruntergebrochen. Trotz dieser fragmentierenden Trivialisierung wird die Psychoanalyse maßgeblich sowohl zur Erbauung als auch zur Entzauberung des modernen Kapitalismus beitragen.

derungswürdiger Weise erkannt, als er am Beginn eines Romans⁹³ die Ankunft eines seiner Helden in Paris beschreibt. Er findet darin den Vorwand für eine kurze, aber phantastische Charakterisierung *des Wesens der Großstadt* – hier Paris –, die zu einer der treffendsten Definitionen des Verhältnisses zwischen dem Individuum und der Gesellschaft gelangt: »Sie kommen dieser Welt immer gelegen, Sie fehlen darin nie.« *Das ist die Gesellschaft*, ob Sie Alexander der Große, Landru, De Gaulle, Jack the Ripper, Marilyn Monroe, ein Mädchen der rue St. Denis, Autist, Debiler, unvergleichliches Genie, Heilige, Krimineller sind; Sie kommen ihr gelegen. Und drei Minuten (eher drei Tausendstelsekunden) später hat sich die Wasseroberfläche nach Ihrem Verschwinden wieder geglättet. Das Loch ist verschwunden, die Gesellschaft geht weiter, Sie fehlen ihr nicht. Aus dieser ihrer Perspektive funktioniert die Gesellschaft immer. Das Scheitern liegt an der »Person«. Und das ist wieder eine andere Geschichte. Diese über Balzac vermittelte Anspielung auf den Selbstzweck der Gesellschaft, ist alles, was ich über diese vierte Ebene des Für-sich sagen werde können.«⁹⁴

Das ist ein starker Satz zum Schluss des Abschnitts über das gesellschaftliche Individuum. Balzacs »phantastische Charakterisierung des Wesens der Großstadt« ist alles, was der Denker des gesellschaftlichen Imaginären über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als miteinander untrennbar

93 H. d. Balzac, *Das Mädchen mit den Goldaugen*, Frankfurt a.M. 1974, S. 18.

94 »... surtout, (l'individu) fonctionne adéquatement du point de vue de la société. Ce dernier aspect avait été vu admirablement par Balzac, décrivant au début d'un de ses romans l'arrivée d'un de ses héros à Paris. Il y trouve le prétexte d'une brève mais fantastique caractérisation de l'essence de la grande ville, ici Paris, qui aboutit à une des définitions les plus aiguë du rapport de l'individu à la société: »Vous convenez toujours à ce monde, vous n'y manquez jamais.« Voilà la société. Que vous soyez Alexandre le Grand, Landru, de Gaulle, Jack l'Éventreur, Marilyn Monroe, une fille de la rue Saint-Denis, autiste, débile, génie incomparable, saint, criminel, il y a toujours une place pour vous dans la société, vous lui convenez. Et trois minutes (trois millisecondes, plutôt) après votre disparition, la surface des eaux se reforme, le trou a disparu, la société continue, vous ne lui manquez pas. De ce point de vue – du point de vue de la société –, la socialisation fonctionne toujours. Les échecs sont du côté de la »personne« – et cela est une autre histoire. Cette allusion, par l'intermédiaire de Balzac, à l'autofinalité de la *société* est tout ce que je pourrai dire ici sur ce quatrième niveau du pour soi.« C. Castoriadis, »L'état du sujet aujourd'hui«, MM, S. 207f.; »Der Zustand des Subjekts heute«, in: A. Pechriggl, K. Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären*, S. 33, Übers. hier geringfügig abgeändert, Hervorhebungen von mir. Für einen eingehenderen Kommentar dieses Textes in Hinblick auf die Revolution, weiter unten.

verwobene Seinsweisen des Für-sich in diesem bahnbrechenden späten Text über den Subjektbegriff sagen *kann*, ja *sagen wird können*. Darüber kann nicht einfach hinweggelesen werden. Auch kann nicht angenommen werden, dass Castoriadis keine Lust mehr hatte, weiter über dieses für ihn zentrale Verhältnis nachzudenken: Er war nicht jemand, der seine Worte und Sätze unbedacht hinschrieb (eine Annahme, die grundsätzlich keinem ernst zu nehmenden Text gerecht wird).

Die Großstadt ist die Gesellschaft des 20. Jahrhunderts *par excellence*, so wie »Athen«, pars pro toto, für uns die antike griechische Gesellschaft *par excellence* ist; als demokratische regierte Polis ist »Athen« das gesamte attische Gemeinwesen inklusive Küste und Land, für das die Stadt (gr. *asty*) bis heute steht als jene Stadt, in der das Theater, die Architektur, die sexuelle Freizügigkeit und – *last but not least* – die Philosophie als bis heute relevante Tätigkeiten und Sitten instituiert wurden. Diese metonymisch-repräsentative Vormachtstellung der Stadt ist zugleich Ärgernis der Landbevölkerung, soweit diese nicht von ihr angezogen, ja absorbiert wird (was seinerseits Ängste und Abneigung gegen den Moloch Metropole hervorruft).

Das Begehren namens Sehnsucht spannt die Menschen zwischen Stadt und Land auf, zwischen Lärm und Ruhe, zwischen Anonymität und Bekanntheit, zwischen Langsamkeit und Rasan, zwischen Modernisierung und Tradition. Die Technik ist nicht zuletzt der Versuch, diese zivilisatorischen Klüfte in den Individuen und den Gesellschaften zu überbrücken und jede technische Neuerung wird von einer Eindämmung der durch sie verursachten aber stets unterschätzten Folgeschäden gejagt.

Es gibt einen sehr kurzen Text von Castoriadis, ein Resümee für eine Präsentation bei der Tagung »The Role of the Cities in Building Europe«, die 1990 in Leningrad stattfand.⁹⁵ Darin erörtert er kurz die Rolle der Stadt für das Auftauchen von Demokratie und Freiheit und zitiert das »deutsche Sprichwort Die (sic!) Stadtluft macht frei« in seiner juristischen wie auch gesellschaftlich-geschichtlichen Bedeutung. In der Stadt sei die Zivilgesellschaft verkörpert, die in manchen Theorien dem Staat gegenübergestellt würde, und ebenso wie die Kreativität an der Hervorbringung der Freiheit maßgeblich beteiligt sei. Er liest ihren Niedergang an den Verfallsformen der Städte ab, historisch wie aktuell (bürokratische Stadtplanung, von Le Corbusier über den

95 C. Castoriadis, »Le rôle des villes dans la construction de l'Europe«, in: EP IV, QD 2, S. 347-349.

artifiziellen Charakter »öffentlicher Räume« hin zum Verfall und zur Aushöhlung der Stadtkerne) und sieht darin Zeichen einer Rückkehr zur Palaststadt monarchischer Erbsenzählerei, die schon in der Antike im Gegensatz zur demokratischen Polis steht.

»Angesichts der Tatsache, dass die Stadt eine gesamtheitliche Lebensform ist, die alle Aspekte des menschlichen Lebens angeht, ist ein Wiederaufleben (der Stadt als politische Form) äußerst unwahrscheinlich, wenn wir nicht in eine neue Phase historischer, politischer und kultureller Kreativität eintreten; eine Phase, auf die im Moment kaum etwas verweist.«⁹⁶

Die Gesellschaft, insbesondere die aktuelle, lässt sich also sowohl für Benjamin als auch für Castoriadis am besten in und als Großstadt verstehen, nicht am Beispiel der Großstadt oder mit Hilfe der Großstadt. Ohne diese Voraussetzung verstehen wir das Verhältnis von instituierendem Imaginärem und anonymem Kollektiv nicht, und noch weniger verstehen wir das Verhältnis zwischen instituierendem Imaginärem und dialektischem Bild, um das es mir hier geht.⁹⁷ Die Großstadt *ist* die Gesellschaft und die (zeitgenössische) Gesellschaft *ist* die Großstadt. Auch wenn sich dieses Verhältnis gerade durch die digital bedingte Abstrahierung des Orts und eine Aufwertung des Lokalen im Globalen ändert, ist eine Umkehrung in diesem Stadt-Land-Gefälle nicht absehbar. Die Stadt, *agglomération*, Menschenansammlung, verändert die Gesellschaft über das in ihr pulsierende instituierende Imaginäre als permanente Selbstveränderung, einmal mehr bewusst, dann wieder mehr unbewusst. Inmitten dieses Prozesses fungiert das, was Benjamin als dialektisches Bild fasst, als die ständige Ausholbewegung zurück in die Vergangenheit, durch die der Entwurf in die Zukunft sich als instituierender Vorgriff auf neue Gestalten und Lebensweisen, Bedeutungen und Wahrnehmungsweisen unablässig vollzieht, auch was die Anordnung des Wohnraums angeht.

96 Ibid. S. 349.

97 Das unterscheidet im Wesentlichen den Begriff des anonymen Kollektivs von Heideggers »Man«, das von seinem ländlich auf Erdschollen eingestimmten Autor mehr gefürchtet als verachtet wird (die Verachtung ist ja meist auch nur eine arrogante, weil aggressionsgehemmte Form der Angst).

Das Chiasma zwischen sinnlich-visuell erlebter Stadt und dem Begriff des instituierenden Imaginären einerseits, eidetischer Stadt und dialektischem (Sinn-)Bild andererseits

Jede begriffliche Polarisierung erfordert eine Überkreuzlegung (Chiasma), um Einseitigkeiten zu vermeiden, neue Verknüpfungsmöglichkeiten auszuloten, aber vor allem, um Blockaden im Vorstellungs- und Denkfluss zu lösen, die andernfalls zu dogmatisierenden Einseitigkeiten und einem Ungleichgewicht in einer zunehmend von der Erfahrungswelt abgekoppelten Begriffsbildung führen. Obschon die begriffliche und abstraktere Struktur des »instituierenden Imaginären« im Vergleich zu der sinnlicheren des dialektischen Bildes hervorsteht, kündigt sich bereits in Castoriadis' Aufbau des Begriffs des instituierenden Imaginären auf einem Begriff der Gesellschaft als sich selbst instituierender eine solch chiasmatische Gegenbewegung an: Das anonyme Kollektiv ist konkretes *a priori*, genauer, es ist *a priori*, das heißt immer auch schon ein konkret städtisches Kollektiv; am Land kann es sich nicht konstituieren, das ist augenfällig, offenkundige Erfahrungsstrivialität. Wer in der Großstadt aufgewachsen ist und zum ersten Mal in ein Dorf am Land kommt oder in eine Kleinstadt, erkennt sehr rasch dieses Fehlen der Anonymität und verspürt es unmittelbar als sinnliche Präsenz der Negativität; dieses Verspüren ihrer Abwesenheit ist der Beginn der Reflexion über die gewohnte Anonymität. Da ein Stadtkind früh die Angst vor dem Verlorengehen in einem Sich-Vertraut-Machen mit lauter unbekannten Gesichtern zu bewältigen lernt, erscheint die Abwesenheit der Anonymität danach als ein Zuviel an Benennung und Erkennbarkeit und ein Zuwenig an Geborgenheit im Unerkannt-Bleiben; es fehlt die Anonymität als bewusst gewordene, benannte, kurz als Anonymat. Umgekehrt verliert sich der Mensch vom Land in der Großstadt, wenn er sie zum ersten Mal betritt und er verspürt die städtische Anonymität als eine abnormale Fremde, an die man sich bestenfalls gewöhnen kann, die man aber nicht durch Kennenlernen des anonymen Kollektivs aufzulösen vermag, wie dies im Dorf üblich ist: jeder Fremde wird dort zum Bekannten, sofern er nicht nur Tourist ist; (zum Einheimischen wird er sie dadurch noch lange nicht, denn das ist und bleibt den Autochthonen vorbehalten).

Auf der anderen Seite des Chiasmas finden wir in der Ausholbewegung des dialektischen Bildes zurück in die Vergangenheit jene bereits erwähnte Zusammenführung zweier Momente, deren räumliche Struktur begrifflicher Art ist. Vor Etienne Decroux, dem Erfinder des die Dynamik des menschlichen Bewegungsapparats zerlegenden und wiederzusammensetzenden *mime*

corporel, konzipierten Eisenstein und Meyerhold diese räumliche Begriffsstruktur. Für die von der Biomechanik inspirierte Bewegung auf der Bühne bzw. am Filmset arbeiten sie mit dem Spannungsverhältnis zwischen der nach hinten ausholenden und nach vorne werfenden »Otkas-Bewegung«; Benjamin findet dafür über den psychoanalytischen Begriff der Nachträglichkeit ihre zeitbegriffliche Dimension.⁹⁸ Beide, Eisenstein (»Diamat, dialektischer Materialismus«) und Benjamin (»Dialektik im Stillstand«), berufen sich dabei auf Hegels Dialektik bzw. auf den Gebrauch, den Marx davon machte.

Diese begriffliche Struktur von Gesellschaft/Großstadt und Geschichte/Moderne sucht Benjamin in seinen teils passageren, teils verweilenden Erkundungen von Paris auf; er findet sie gedoppelt, auch durch Spiegelungen in den Passagen, Durchhäusern und Durchgängen, welche – unter ganzen Häuserblöcken durchführend – parallele Straßenzüge gleichsam im Verborgenen miteinander verbinden. Als Vorläufer der zuerst ins Vorstädtische der USA gesetzten und dann die europäischen Stadtrandböden versiegelnden Shopping Malls, in denen Castoriadis bereits den Untergang einer Gesellschaft sieht, sind diese ersten Konsumtempel eine Mischung aus Gasse und Kaufhaus; sie machen die Stadt bis heute gut begehbar, ja als Ereignis erlebbar. Die Passagen sind fern vom Autoverkehr, der die Städte Jahrzehntelang verstopfte und erst allmählich außen vorgehalten oder selbst in den Untergrund geführt wird.

An diesen passageren Orten können Fußgänger mit frei flottierender Aufmerksamkeit flanieren und die ausgestellten Dinge auch ohne Geld, nur mit den Augen und ihrer Phantasie in Besitz nehmen. »Auslagen schauen gehen« oder »bummeln« sind neuere Bezeichnungen, die erst im Corona-bedingten Lockdown wieder mit der passageren Gemächlichkeit in Verbindung gebracht werden, die ihnen bis zum Ausbruch des globalen Massentourismus eignete. Doch abgesehen von diesen die Sinnlichkeit und das Imaginäre betreffenden Betrachtungen, ist die Passage auch begrifflich an der Schnittstelle von Eidos/intelligibler Gestalt, ja begrifflicher Form einerseits, sinnlichem Ereignis und sinnlicher Wahrnehmung andererseits angesiedelt: Was hier im Gehen wahrgenommen oder vielleicht »erstanden« wird, ist weniger Gebrauchsgegenstand als vielmehr Passagenramsch, es ist im Vorübergehen gekauft oder betrachtet worden und wird diese passagere Markierung nie wieder los, auch

98 S. M. Eisenstein, »Bewegung und Gegenbewegung« in: *Jenseits der Einstellung. Schriften zur Filmtheorie*, Frankfurt a.M., 2006, S. 145-157.

nicht nach Jahren der Aufbewahrung. Diese Gegenstände sind Andenken und zugleich Vorschein auf das massentouristische Souvenir, dessen chinesische Variante mit der Corona-Pandemie so rasch aus den europäischen Stadtzentren verschwunden ist wie es gekommen war. Das Souvenir ist schon fast so wie die Beweise für den billigen, das heißt nur digitozerebral implantierten Aufenthalt auf dem Mars in Dicks Erzählung *We Can Remember it for You Wholesale*, das dem *Trip* eine minimale Wirklichkeit gegen den beißenden Zweifel verleiht, ob diese Reise überhaupt jemals stattgefunden hat. Im langsamen Durchgang der Pariser Passage passiert bis heute etwas, das mit dem Kaufakt nicht einmal andeutbar, geschweige denn konsumierbar ist.

Was sich in den Passagen zeit-räumlich zuträgt, versucht Benjamin historisch zu verallgemeinern: ein Rückblick auf den Passagenramschr und die Epochen, die sich in ihm gehalten haben. Der Ramsch und Souvenir-Kitsch hebt die Geschichte auf, nachdem Hegel sie ontologisch zunichte gemacht hatte. Der Rückblick hält sich nicht in der Sehnsucht, sondern aktualisiert sich im Hier und Jetzt. Nicht Nostalgie, sondern Fernweh ist diese Sehnsucht, die der Ramsch wie eine Mimikri des passageren sexuellen Begehrens aufruft, ein Begehren, das sich noch keiner Sublimierung bedienen muss, das aber durch derartige Übergangsobjekte nach höheren Bestimmungen zu streben vorgibt. Die Sehnsucht in den prä-konsumistischen Passagen ist das Begehren einer gewissen Zerrissenheit, die Sehnsucht nach der Kluft selbst, die es nährt (deshalb wird die digitale Versandindustrie, die aufgerufen wurde, auch diese Kluft zu überbrücken, es sowenig stillen wie der Konsumismus, sondern alles nur noch weiter verflachen und digital de-realisieren).

Benjamin nimmt mit seiner Analyse des längst verblassten Traums vom »Einkaufengehen« in den Passagen der Großstadt die fast totale Entzauberung vorweg, die Castoriadis in seiner Kritik der kapitalistischen Wohlstandsgesellschaften als konsumistische Abstumpfungsmaschinerie beschreibt. Im digitalen Schirmzeitalter ist nun der Konsumismus selbst der Inbegriff der Flachheit und Dumpfheit eines durch ihn permanent unterdrückten, weil unablässig (pseudo)befriedigbaren Begehrens geworden, der unser Bewusstsein mit immer neuen *tablets* vor allen tieferen Un/lustererfahrungen abzuschirmen verspricht: *incognito ergo* Konsum.

Begriffliche Zirkularität und politische Bewegungen

Die Stadt als Verkörperung der Menge kann zum einen als materielle Bedingung des instituierenden Imaginären betrachtet werden, zugleich ist sie

immer auch schon dessen Produkt. Die Stadt *ist* das, was Castoriadis das anonyme Kollektiv nennt, dieses eigentümliche »Subjekt«, in dem die Einzelnen in einer Art untergründigen, unbewussten oder vorbewussten Gemeinschaft (Gemeinschaft der Sinne, der imaginären Bedeutungen, der glamourösen Schauplätze und geheimen Ecken, der Stimmungen etc.) unlösbar miteinander verbunden sind; und sie sind es in ununterbrochener Hervorbringung neuer Geselligkeitsmodi. An den Erscheinungsweisen der Stadt können die Verdeckung bzw. die Bewusstheit der gesellschaftlichen Selbstinstitutionierung abgelesen werden, Autonomie und Heteronomie werden voneinander unterscheidbar. Das bedeutet nicht, dass es in der ländlichen Gesellschaft oder in der Kleinstadt gar keine Neuinstitutionierung geben würde; ich will damit vielmehr sagen, dass die Elemente der Institutionierung in dieser Art der Sozietät nicht hinreichend gewesen wären für die Hervorbringung des Begriffs des instituierenden Imaginären und seines Pendants, des Begriffs des anonymen Kollektivs. Dieses nimmt nicht nur die in der Großstadt zur Verfügung stehenden Institutionierungselemente in sich auf und verändert sie zu neuen Geselligkeitsformen, sondern auch die in die Stadt kommenden vorstädtischen und ländlichen Elemente (so wie etwa die großstädtische Politisierung des Karnevals dessen ländlichen Elemente und Herkunft in sich aufgenommen und verändert hat.⁹⁹)

Die Stadt ist also begrifflich gesprochen eine Art konkretes *a priori* für das, was der Begriff des instituierenden Imaginären zu fassen beansprucht wird, während das dialektische Bild sich in der Stadt gleichsam sinnlich-materiell zuträgt, sodass es als eine Figur des sich ereignenden und durch das anonyme Kollektiv instituierten Imaginären in Erscheinung zu treten vermag. Anders gesagt: Benjamin fasst das dialektische Bild als sich situativ-passager ereignendes, ohne einen klaren Begriff davon zu geben (es bleibt ein Bild, obschon seine Beschreibung eine begriffliche Seite hat); er verschleiert dabei seinen schöpferischen Beitrag, indem er es Hegel zuschreibt; Castoriadis dagegen prägt den Begriff des instituierenden Imaginären als explizit neuen Begriff, der Phänomene fasst, die sich auch in Benjamins Reflexionen zum dialektischen Bild finden, ohne sich darin zu erschöpfen. Dennoch trägt dieses Bild

99 ... so wie die Stadt die Zuwanderer vom Land, aus anderen Ländern, ja die Ländlichkeit als solche in sich aufnimmt (*melting pot*) und in globalem Maßstab zunehmend absorbiert, während die globale Industrie die Landschaft verwüstet und das Klima zerstört, welche die autochthonen Kulturlandschaftspfleger ihr kleinteilig und mühevoll abringen.

zur besseren Vor- und Darstellbarkeit des Begriffs des instituierenden Imaginären bei.

Analog zur Rücksicht auf Darstellbarkeit in Freuds *Traumdeutung* (Kapitel VI) ist es für die begriffliche Vorstellung des Begriffs des instituierenden Imaginären unumgänglich, mit begrifflicher Einbildungskraft zwischen Intelligiblem bzw. Eidetischem und Sensiblem bzw. Sinnlich-Materiellem zu vermitteln. Dazu trägt das Chiasma bei, weil es als Begriffsfigur die gegenseitige Verschränkung der beiden nicht nur behauptet, sondern vollzieht, also den minimal eidetischen Anteil im Sinnlich-Materiellen und den minimal sinnlich-materiellen Anteil im Formal-Eidetischen zum Erscheinen bringt und dadurch zu begreifen hilft: Das ist die Bewegung des Nachvollziehens mittels der begrifflichen Vorstellungskraft. Das dialektische Bild kommt im instituierenden Imaginären zur *mise en sens* der begrifflichen Anschauung, wohingegen das instituierende Imaginäre das dialektische Bild in eine begrifflich-sinnhaltige Szene setzt, in der es die Hervorbringung neuer Bedeutungen aus einem bestehenden, spannungsgeladenen Imaginären begrifflich vorstellbar und damit besser verständlich, das heißt intelligibel macht.

»Niemals denkt die Seele ohne Phantasmen« also, aber auch das Umgekehrte gilt im Sinne dieses Chiasmas und im Sinne von Castoriadis, für den die *mise en sens* einer minimalen *mise en scène* bedarf und umgekehrt: Niemals stellt die sinnliche Einbildungskraft ohne begriffliche, in-formierende Phantasie vor und dar. Die Stadt ist der konkrete und zugleich hinreichend all(en)-gemeine Raum (*il commune*), in dem das instituierende Imaginäre sich in immer neuen Gestaltungen verkörpert, ohne dass man zuvor wüsste, wie es sich zutragen und was es heute wieder hervorbringen wird. Selbst wenn das dialektische Bild nur *eine* in-Sinn- und in-Szene-Setzung des Neuen unter vielen ist. Es ist eine, die einer komplexen Zeitlichkeit Rechnung trägt, denn sie zeigt die unmittelbar gegenwärtige Zuspitzung von Widersprüchlichem in dem sich auf die Zukunft hin entwerfenden Vergangenen inmitten der Gegenwart.

Was sich über die Leiblichkeit und die reale Verkörperung von Vorstellungen bzw. Phantasmen, Bedeutungen, Symbolen in der immer von neuem instituierenden urbanen Architektur verbindet, sind nicht nur Bauten, sondern vor allem immer neue Praktiken der Raumerschließung, der Zeitnehmung, auch im Sinne eines sich Zeit Nehmens inmitten von Hektik, Eile, Stress und Übergreif (Pfade, Stile, Moden, Streunen, Demonstrations- und *reclaim the street*-Praktiken, Eroberung bzw. Verteidigung des öffentlichen Raums, der Grünflächen inmitten von Bodenversiegelung mittels Asphalt und Beton).

Wenn wir die Stadt als einen sowohl imaginären als auch physischen Raum begreifen, der sich über die Selbstinstitutionierung und nicht nur durch bürokratische Stadtplanung ständig neu strukturiert, dann aktualisiert sich dieses Begreifen im Sinne einer metaphorischen und transdisziplinären Arbeit an den aufständisch instituierenden Praktiken, der institutionellen Analyse und Kritik.¹⁰⁰ Die Stadt ist darin zugleich Subjekt und Objekt dieser Praktiken. Im ausgehenden »Mittelalter« ist sie es ganz explizit geworden mit dem bereits erwähnten Motto »Stadtluft macht frei«, was die neuzeitliche europäische Stadt zu einem durch das Imaginäre und das Bewusstsein der Freiheit instituierten und konstituierten Raum macht.

Die Versuche der Wiederaneignung der Stadt und ihrer Veränderung im Sinne des instituierenden Imaginären durch diverse Bürger_innenbewegungen geschieht – zumindest anfänglich – oftmals über mehr oder weniger reale bzw. symbolische Besetzung von Häusern und Plätzen durch diverse Aktionen (künstlerische Performances, *public gardening*, *sit-ins*, Märsche, Spaziergänge etc.). Hierbei geht es in erster Linie um das Aufzeigen einer Rückeroberung des öffentlichen Raums, des Gemeinguts Stadt, des städtischen Wohnraums aus dem Besitz von Spekulanten und so genannten Großinvestoren, die das Phänomen der Gentrifizierung aus Profitinteresse vorantreiben.¹⁰¹ Diese oftmals passageren Bewegungen thematisieren nicht nur ungerechte Besitz- und Aneignungsverhältnisse, sondern auch Fragen des Lebensstils, der Einstellung zu Umwelt und »Natur« in und außer uns, vor allem aber des städtischen Zusammenlebens und der Bürgerrechte. Solche Bewegungen, in Interaktion mit einer neuen Art der Performance-Kunst, die sich seit einigen Jahrzehnten als interdisziplinäre Form städtischer Kulturarbeit

100 Diese keineswegs auf die Konzeptkunst zu beschränkende Zugangsweise geht auf die in den späten 1950er Jahre in Paris entstandene *analyse et pédagogie institutionnelle* zurück. Für die Verbindungen zu Castoriadis' Begriff der Selbstinstitutionierung und Selbstverwaltung siehe insbesondere V. Schaepeylnck, *L'institution renversée. Folie, analyse institutionnelle et champ social*, Paris 2018, S. 9, 104, 121 sowie S. Wustefeld, »Institutional pedagogy for an autonomous society: Castoriadis & Lapassade«, in: *Educational Philosophy and Theory*, 50/2018, S. 936-946; für eine Verknüpfung mit seinem Begriff des instituierenden Imaginären siehe: A. Pechriggl, »Destitution, institution, constitution... et la puissance (dé)formatrice de l'investissement affectif«, in: *Extra-disciplinaire. Critique institutionnelle, Multitudes*, 2007/1, <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2007-1-page-95.htm> (dt. <https://transversal.at/transversal/0507>).

101 Siehe auch Ch. Lindner, »Brutalism, ruins, and the urban imaginary of gentrification«, in: *The Routledge Companion to Urban Imaginaries*, S. 277-287, London u.a. 2018.

an der Veränderung der Formen des Zusammenlebens beteiligt, ist Teil eines immer expliziteren instituierenden Imaginären. Bei bestimmten historisch-politischen Gelegenheiten kommt es zu Ausweitungen und Verknüpfungen solcher Bewegungen, wie im Fall von *Fridays for Future*.

Es kann darin ein immer neu gestalteter und inszenierter Bruch mit der bestehenden Ordnung oder den neo-/postkolonialen Oligarchien in zahlreichen, über den Erdball verteilten Städten ausgemacht werden. Was mit einigen feministischen (*Pussy Riot*, *Femen*), LGBTI* (gay prides, rosa block) und den dem bildungsbürgerlichen Prekariat der Industriestaaten entstammenden Kunstszenen begonnen hatte, ist auf eine ganze Generation übergegangen, die nicht nur gegen den existenziell bedrohlichen Klimawandel auf die Straße geht, sondern immer deutlicher auch gegen ein den Planeten rücksichtslos ausbeutendes System.¹⁰² Doch angesichts der multiplen Verstrickungen aller Bewohner_innen von Industriestaaten in das Ausbeutungs- und Konsumsystem wird jede Destituierungsbewegung von der utopischen Illusion begleitet, sich davon auszunehmen.

Die Ethik und Politik, welche die Güte eines aus dieser weltumspannenden Aporie herausführenden Handelns grundsätzlich befördern könnte, ist noch nicht zu Ende gedacht worden, aber sie ist dabei, in diesen Bewegungen und aus ihnen heraus zu entstehen, gerade auch in jenen den Autoverkehr und den Massenkonsum behindernden Märschen durch die Großstadt. 1990 umreißt Castoriadis in wenigen Zeilen eine »provisorische Ethik und Politik«, die an die Verantwortung derer appelliert, »die das schwerwiegende Privileg besitzen, reden zu können«. Er knüpft dabei an die *Parrhesia* an: enthüllen, Kritik üben und den Zustand der Welt anklagen.¹⁰³ Zugleich schützt die Anonymität von Protestbewegungen in Großstädten gegen den gemeinen Vorwurf der Doppelmoral der in das System immer auch schon verstrickten Aktivist_innen; sie schützt auch vor Scham und Übergriffen, wenn es um bürgerliche Freiheiten von diskriminierten Minderheiten oder Ausgegrenzten geht.¹⁰⁴

102 S. Halimi, »De Santiago à Paris. Les peuples dans la rue«, *Le Monde diplomatique*, 2020, S. 1, 14f. <https://www.monde-diplomatique.fr/2020/01/HALIMI/61216>

103 C. Castoriadis, »Quelle démocratie?«, in: EP IV, QD 2, S. 432, dt. AS 1, S. 108.

104 Dies ist besonders bei Bürgerrechtsbewegungen relevant, ob »Black Lives Matter«-Demonstrationen der *people of colour* und ihrer Freund_innen oder »Pride« der LG-BTIQ*-community und ihrer Freund_innen, sie starten in Großstädten und kommen nur zögerlich, wenn überhaupt, in Kleinstädten an. So hat es in Österreich fast dreißig Jahre gedauert, bis die Pride auch in die Provinzhauptstädte gelangte; antirassisti-

Die Destituierungs-, Instituierungs- und Konstituierungspraktiken bilden sich stets in und aus einem bestehenden System heraus. Der Kairos, der Augenblick oder Moment des Wechsels als politische Gelegenheit, in dem Benjamin und Castoriadis den systemischen Wandel bzw. die Revolution zeitlich ansetzen, entsteht in den Brüchen, den blinden Flecken und in den Widersprüchen des »Systems« bzw. der Herrschaftsordnung der jeweiligen Epoche. Örtlich beginnt der Umschwung oder die Revolution fast immer in den Städten. In der Epoche des global ausbeuterischen Kapitalismus, der globalen atomaren Bedrohung und des globalen Klimawandels beginnt er in zahlreichen Städten rund um den Erdball. Sie sind die Ereignisräume der permanenten Veränderung und der Freiheit in ihren unabsehbaren Gestaltungen, so wie sie das lebendige Archiv (kontra)revolutionärer Praktiken ist, die immer wieder aufgegriffen, erinnert und reinszeniert werden. Die Revolution ist nicht abgeschlossen, weil sie nicht abschließbar ist, sowenig wie die Wahrheit.

sche Demonstrationen werden in manchen dieser kleineren Städte wahrscheinlich nie ankommen. Und sogar in einer Großstadt wie Budapest haben die Demonstrant_innen Angst vor den homophoben Übergriffen rechtsextremer Schlägertrupps, die durch Orbans phobische und diskriminierende Gesetzgebung bestärkt werden. »Budapest-Pride«, in: *Der Standard*, 24.07.2021, <https://www.derstandard.at/story/2000128433269/budapest-pride-starkes-zeichen-gegen-orbans-anti-lgbtqi-gesetz>

