

den soll, wird allerdings selten umfassend und wirkungsvoll aufgeworfen, geschweige denn beantwortet. Oft, aber nicht immer werden diese wesentlichen Fragen revolutionärer Instituierung der Demokratie durch religiöse oder ideologische Dogmen sowie parteipolitische Grabenkämpfe verhindert, in denen sich die unterschiedlichen Gruppierungen für die nächste Herrschaftsform in Stellung bringen.

Innerhalb der politischen Institutionenkritik ist Castoriadis' Ansatz vor allem denjenigen suspekt oder nicht der Rede wert, die »der Institution« *a priori* ablehnend gegenüberstehen. Das liegt daran, dass sein Denken ein zu tiefst institutionenbezogenes ist, und zwar als Kritik bestehender wie auch als Reflexion möglicher politischer Institutionen. Der Ausgangspunkt für diese Theorie ist die grundlegende Auffassung von der radikalen Veränderbarkeit aller instituierten Phänomene, ob es sich um politische oder um kulturelle Phänomene handelt. Das menschliche Sein als derart immer schon von Instituierung und Instituiertheit geprägtes zu denken impliziert notwendig eine Ontologie der Veränderung, denn Instituierung ist Veränderung, es ist das Setzen einer anderen Institution an die Stelle der vorigen. Weil für Castoriadis das Projekt der Revolution nur innerhalb des Begriffs der Institution denkbar ist, ist es für ihn ebenso ontologisch relevant wie umgekehrt die – implizite oder explizite – Ontologie, die jemand hat, relevant ist dafür, ob bzw. wie ein Mensch oder eine Gruppe die Revolution zu denken vermag: als Wiederholung des immer Gleichen, als gesetzmäßig determinierte dialektische Entwicklung oder eben als radikale Veränderung und Selbstinstituierung der Gesellschaft.

3 Welche Revolution? Subjekt und Politik

Ich möchte in diesem abschließenden Kapitel noch einmal auf die Entwicklung des Projekts der Autonomie zurückkommen. Dabei werde ich das Chiasma der Revolution des Denkens und des Denkens der Revolution an der Schnittstelle von Einzelnen und Menge als das spezifische Chiasma des Denkers und Revolutionärs Castoriadis in Hinblick auf seine Aktualität klarer darzulegen versuchen. Bereits in dem Text *Über den Inhalt des Sozialismus*⁵⁶ zeichnet sich dieses Projekt als das einer radikalen Demokratie ab, das Cas-

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

toriadis in seinem Spätwerk unter Einbeziehung der Psychoanalyse immer weiter ausdifferenzieren wird.

Zentral darin sind die Begriffe der Selbstinstituierung der Gesellschaft und des instituierenden Imaginären einerseits, die prozeduralen Fragen des Regimes einer verwirklichteren Demokratie andererseits. Was sind nun die Grundzüge dieses Ansatzes und wie ist seine heutige Aktualität für Europa und die Welt einzuschätzen? Diese Fragen sind in Hinblick auf die Situation anhaltender Diskriminierungen, Ausgrenzungen und einer als antidemokratisch erkannten aber nichtsdestotrotz uneingeschränkt fortschreitenden Entfesselung kapitalistischer Gewinnmaximierung, also einem »neoliberalen« Hang zur oligarchischen Herrschaft zu beantworten.

Castoriadis warf bereits in den 1960er Jahren im Rahmen seiner Marx-kritischen Kapitalismuskritik, expliziter in den 1970er Jahren die existentielle ökologische Frage auf.⁵⁷ Indem er sie mit der Frage nach der Autonomie verknüpft, öffnet er den Weg für die Revolution als radikale Veränderung des Wirtschafts- und Herrschaftssystems samt seinem von Hybris geprägten Imaginären technowissenschaftlicher Allmachbarkeit und beeinflusst heute wie kaum ein Philosoph die radikal wachstumskritische Bewegung der *décroissance* (*degrowth*).⁵⁸ Wenn man die Entwicklung des politischen Projekts von Castoriadis nachskizziert, tritt die Perspektive seines politischen, philosophischen und psychoanalytisch gespeisten Autonomie-Begriffs plastischer hervor und beleuchtet aktuelle Bruchstellen des Normbegriffs sowie die Frage nach der Radikalität und Zeitgemäßheit des Projekts der Autonomie.

Im Zentrum von Castoriadis' Kritik am Determinismus und Funktionalismus der marxistischen Revolutionstheorie stand schon in den 1950er Jahren die Frage nach dem Sinnkern dessen, was eine »sozialistische Gesellschaft« sein könnte bzw. sollte. Wie bereits aufgezeigt, war diese Kritik zuerst eine Kritik von Heteronomie und Entfremdung, das heißt eine grundlegende Infragestellung jedes Regimes oder politischen Entwurfs im Hinblick auf die

57 Für diese Entwicklung und den Einfluss auf den Vordenker der Ökologiebewegung Jacques Ellul sowie umgekehrt den Einfluss von Elluls radikaler Technikkritik auf Castoriadis, siehe die Einleitung von Enrique Escobar zu *Écologie et politique*, EP VI, S. 15-40.

58 Siehe vor allem S. Latouche, *Cornelius Castoriadis et l'autonomie radicale*, Paris 2020. Zu Castoriadis als Vordenker der *décroissance* (*degrowth*)-Bewegung, siehe: Ph. Caumières, »Cornelius Castoriadis. 1922-1997«, in: C. Biagini, D. Murray, P. Thiesset (Hg.), *Aux origines de la décroissance. Cinquante penseurs*, Montreuil 2017, S. 55-60.

Fremdbestimmungs- und Beherrschungsmodi, die mit den jeweils *de jure* verankerten bzw. *de facto* geltenden Machtausübungsmodi verbunden sind, sowie mit den diesen Modi zugrundeliegenden Ein- und Ausschlussregeln.⁵⁹ Beherrschung und Fremdbestimmung werden im Zuge seiner Kritik am real existierenden Sozialismus ebenso wie am Kapitalismus zunehmend synonym bzw. unter dem Begriff der politischen Arbeitsteilung zusammengefasst. Vor diesem Hintergrund analysierte Castoriadis zuerst die sowjetische Gesellschaft als eine Stratokratie, in der die herrschende Klasse, also die Parteikader der KPdSU, in analoger – das heißt ähnlicher und zugleich unterschiedlicher – Weise wie die Klasse der Kapitalisten und der ihr dienenden Staatsbürokratie die übrigen Mitglieder der Gesellschaft beherrschen und dadurch in mehrfacher Hinsicht ausbeuten bzw. entfremden.⁶⁰

Er suchte die Frage nach der politischen, das heißt macht- und herrschaftsbezogenen Verfasstheit nicht durch die soziale bzw. die Klassenfrage zu lösen und auf diese zu reduzieren, sondern als explizit politische aufzuwerfen. Dazu verknüpfte er politiktheoretische und regimerelevante Kategorien so systematisch wie möglich mit der Klassenfrage. Gleichzeitig vermied er es, wie Arendt, die Besitz- und damit die Klassenfrage aus dem Reich der Politik und den Regimefragen herauszuhalten.⁶¹ Dass Castoriadis stets konsequenter Kritiker des Kapitalismus blieb, welchen er in seinem Gewinnstreben für nicht reformierbar hielt, verband ihn mit einer gewissen operaistisch-anarchistischen Tradition, aber auch mit der in den 1970er Jahren erstarken ökologischen Wachstumskritik. Was bedeutet nun aber die Betonung der Prinzipien revolutionärer Veränderung und ihrer wiederholten Neuerfindung bzw. Wiederentdeckung unter heutigen Voraussetzungen?

59 Für diese Unterscheidung zwischen *de jure* und *de facto* Gültigkeit (*validité de droit, validité de fait*) siehe weiter oben, Kap. I.1.

60 Diese Analysen aus den 1950er Jahren sind im 5. Band der EP wieder abgedruckt, teilweise in den AS aufgenommen. Als konsequenter Kritiker und Kenner der sowjetischen Bürokratie war Castoriadis einer der ersten, der dieses von Arendt als Herrschaft von »niemand« bezeichnete Regime inmitten des so genannten Liberalismus als (Wissenschafts)Technobürokratie analysierte. Wie sehr diese technoscientistische Bürokratie im Zuge der Kommodifizierung und immer konzentrierteren Kapitalisierung des Wissens und der Prekarisierung der Wissensarbeiter_innen sich ausbreiten würde, hat Castoriadis noch ansatzweise erlebt und bei jeder Gelegenheit angemerkt.

61 Sogar Kelsen, der sich nicht gerade als radikaler Marxist hervortat, dachte hier weit systematischer und umsichtiger als Arendt.

Noch einmal zur »politischen Arbeitsteilung« unter Bezugnahme auf Aristoteles' *archein kai archesthai*

Bereits in seiner Einleitung zu Kollontais Broschüre, die in *SouB* 1964/38 unter dem Titel »Opposition ouvrière« auf Französisch erschien,⁶² führt Castoriadis den politischen »Hauptwiderspruch« aus, wenn wir diesen von Marx geprägten Terminus bemühen wollen, nämlich jenen zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen Autonomie und Heteronomie (und nicht mehr jenen sozio-ökonomischen zwischen Lohnarbeit und Kapital bzw. zwischen Arbeiterklasse und Bürgertum). Für ihn war diese politische Arbeitsteilung im 20. Jahrhundert maßgeblich über die Bürokratie (der Partei, des Staates, des Betriebs, der Universitäten etc.) vermittelt und stelle die Grundstruktur der Unfreiheit dar. Er nannte es *gérer* im Sinne eines Verfügens über die Arbeit, über das Leben, über das politische Zusammenleben bzw. deren Verwaltung durch eine Klasse, ja eine Kaste von Leuten (Parteikader, Verwaltung, Management...).

Für Castoriadis ist es zwar nicht gleichgültig, wie diese Bereiche voneinander zu unterscheiden sind (er widmet zahlreiche Analysen in *SouB* diesen Differenzierungen), doch es ist ihm wichtig, eine Grundstruktur herauszuarbeiten, die in allen Herrschaftsverhältnissen anzutreffen ist, und die sich schönzureden oder zu verkennen für jede Befreiungsbewegung fatale Folgen hat. Erst nachdem er die Abwesenheit jeglicher Kritik an dieser grundsätzlichen Beherrschungsstruktur in allen etablierten »sozialistischen Gesellschaften« anerkannt hatte, auch bei dem von Stalin ausgeschalteten Trotzki, ging er von der Gleichsetzung zwischen Befreiung und Sozialismus ab und sprach nur noch vom revolutionären Projekt der Autonomie. Für das Verständnis seiner nun einsetzenden, genauere Untersuchung der Heteronomietendenzen ist die Psychoanalyse zentral, mit deren Hilfe Castoriadis seine bereits dargestellte Theorie von der psychischen Monade entwickelt.

Der erste, der die Dynamiken und Strukturen des Herrschens und Beherrschtwerdens (*archein kai archesthai*) systematisch analysierte war Aristoteles.

62 »Le rôle de l'idéologie Bolchévique dans la naissance de la bureaucratie«, in: QD 1, S. 191-212. Besonders aktuell darin ist die nüchterne Feststellung, dass das gewaltsame Festklammern der herrschenden und besitzenden Klassen bzw. Gruppen im Zuge einer Revolution, nicht nur zu Gewalt sondern auch zu einer Bürokratisierung und schließlich – bereits von Beginn an in der Bolschewistischen Partei – zu einer bürokratischen Versteinierung der revolutionären Kräfte führt.

teles (in der *Politik*). Das Begriffspaar ist bis heute unumgängliche Grundlage für jede politische Struktur und ihre Analyse. Für Castoriadis, wie auch für Rancière,⁶³ ist diese Analyse ihrerseits zentral für jede Herrschaftskritik, doch Castoriadis macht sie auch zum Ausgangspunkt für die Herausarbeitung der Prinzipien des Projekts der Autonomie als kollektive Selbstbestimmung und Selbstbegrenzung.

Die wesentlichen Züge des Übergangs vom »sozialistischen Projekt« zu jenem der Autonomie kann mit einem Zitat aus *Le contenu du socialisme*, das zugleich den Klappentext abgibt, dargelegt werden:

»Was etwas unglücklich Sozialismus genannt wurde, ist in seinem Wesen das Projekt der Errichtung einer autonomen Gesellschaft durch das autonome Handeln der Menschen. Dieses Erfordernis an Autonomie, an Freiheit und an Gleichheit, betrifft alle Dimensionen des kollektiven Lebens. Menschen, die in ihrer Arbeit versklavt sind und die abends vor einem verdummenden Fernseher erschöpft einschlafen, sind nicht frei und können es nicht sein.

Nur gleiche Menschen können frei sein, und nur freie Menschen können gleich sein. Die Aufhebung der Herrschaft, der Heteronomie, impliziert die Aufhebung der Macht partikulärer Gruppen, sie impliziert auch den Bruch mit der Unterwerfung der Gesellschaft unter ihre Institution.

Eine autonome Gesellschaft ist eine Gesellschaft, die sich explizit selbst instituiert. Selbstverwaltung und Selbstorganisation sind entweder Vokabel zum Amusement des Volkes oder sie bedeuten die Selbstinstitutionierung der Gesellschaft, die gleiche Teilnahme aller an der Macht, zu allererst an der instituierenden Macht.«⁶⁴

63 Siehe hierzu: J.L.M. Pestana, »Castoriadis, Rancière: Quel apport pour une philosophie du tirage au sort en politique?« In: *Participations* 2019/HS, 417-435, <https://www.cairn.info/revue-participations-2019-HS-page-417.htm>.

64 »Ce que l'on a appelé, mal, socialisme, est dans son essence le projet d'instauration d'une société autonome par l'action autonome des êtres humains. Cette exigence d'autonomie – de liberté et d'égalité – concerne toutes les dimensions de la vie collective. Des hommes esclaves dans leur travail qui s'endorment épuisés le soir devant une télévision abrutissante et manipulatrice ne sont ni ne peuvent être libres. Seuls des hommes égaux peuvent être libres, et seuls des hommes libres peuvent être égaux. La suppression de la domination, de l'hétéronomie, implique la suppression du pouvoir de tout groupe particulier mais aussi la rupture de l'asservissement de la société à l'égard de son institution. Une société autonome est une société qui s'auto-institue explicitement. Autogestion est auto-organisation ou bien sont des vocables pour amu-

Castoriadis systematisiert wie erwähnt die Reziprozität von Freiheit und Gleichheit, die in den liberalen Verfassungen lediglich in Katalogform aneinandergereiht sind, ohne dass damit etwas über die Art und die Konsistenz ihres Verhältnisses ausgesagt würde. Die Gleichen, die sich von anderen, Ungleichen, absetzen und sich über sie aufschwingen, hören auf, Macht im demokratischen Sinn auszuüben; sie verletzen durch ihr Tun die politische Autonomie dieser anderen. Ohne die systematische Verknüpfung mit Gerechtigkeit und Freiheit ist Gleichheit kein politischer, sondern ein rein identitätslogischer Begriff der »instrumentellen Vernunft«. Im Regime der technobürokratischen Kapitalisierung von allem und jedem ist die Gleichheit der Menschen eine in Hinblick auf deren Austauschbarkeit als Humanresource, als Knoten im Netz der Mehrwertschöpfung, Effizienzsteigerung und aller dazugehörigen Tugenden bzw. *skills* des kapitalistischen Individuums.

Die Revolution im Sinne individueller und kollektiver Autonomie betrifft für Castoriadis nicht nur das politische Regime im engeren Sinn der Form der expliziten Machtausübung und der dafür geschaffenen Institutionen, allen voran den Staat, es betrifft ebenso die Gesamtheit der zwischenmenschlichen Verhältnisse und der immer schon gesellschaftlichen Intrasubjektivität des Individuums mit seinem weiter oben erläuterten monadischen Kern.

Die monadische Struktur als solche, die er der Psyche im radikalen Sinn zuschreibt, ist auch deshalb aporetisch, weil sie einem Wesen zugeschrieben wird, das zugleich als notwendig bzw. »von Natur« aus als soziales anerkannt werden muss – je einzeln und allgemein begrifflich. Die Aporie der radikalen Psyche (Monade) ist also zweifach: psycho-somatisch und psycho-gesellschaftlich. Für die Theoretiker_innen einer *a priori* gesetzten Intersubjektivität wie Habermas oder Honneth war diese Hypothese inakzeptabel, denn Castoriadis beharrte aus triebtheoretischer und überhaupt aus psychoanalytischer Sicht auf einem radikal ungeselligen, zur Absolutheit des Ich=Ich tendierenden Kernphantasma in uns, das mit einer alles gleichsam transzendental bestimmenden und rational ausgerichteten Intersubjektivität nicht vereinbar ist. Analog zur Leib-Seele-Aporetik ist auch jene der – wie Kant sagte – »ungeselligen Geselligkeit« auszuhalten, die Freud mit Schopenhauer in der Metapher vom Menschen als Stachelschwein unterstreicht: Menschen wollen – wie diese – einander ganz nahe sein, benötigen aber zugleich auch genügend

ser le peuple, ou bien signifie l'auto-institution de la société, la participation égale de tous au pouvoir et en premier lieu au pouvoir instituant.« CS, Klappentext zur Ausgabe von 1975, übers. v. A. Pechriggl.

Abstand voneinander; noch zugespitzter formuliert wird diese Aporie über das Begehren (*désir*) als von der Distanz, ja dem Mangel des geliebten Anderen gespeist.

Das führt uns zu einem weiteren zentralen Aspekt in Castoriadis' Philosophie der Politik, nämlich zur Rolle der Ambivalenz zwischen Eros und Thanatos, zwischen Liebe und Hass, zwischen Trauer und Wut. Die Leugnung dieser Ambivalenz erachtete er nicht nur als falsch oder naiv, sondern vor allem als politisch gefährlich, weil sie mit der Spaltung einhergeht, die letztlich zum blinden Ausagieren der verleugneten negativen Aspekte führt. In den absolutistischen bis totalitären Bemühungen nach letztgültiger Verleugnung oder Vereinigung sah er eine Reduktion im Zeichen des monadisch geprägten Wunschdenkens oder des Denkens vornehmlich nach dem Lustprinzip statt nach dem Realitätsprinzip.

Ich knüpfe an diese Sicht auch deshalb an, weil sie in einer ethischen und anthropologischen Tradition steht, die auf die alten Griechen zurück-, aber auch auf Kant und darüber hinaus zu einem gleichsam anarchistischen Moment in Freuds psychoanalytischer Gesellschaftstheorie führt. In seinem Seminar von 1993 zur Psychoanalyse hat Castoriadis im Zuge eines Kommentars zu *Das Unbehagen in der Kultur* dieses antisoziale Moment bei Freud hervorgehoben. Politisch ist diese Sicht umso wichtiger, als sie sich nicht den idyllischen Illusionen über das An-Sich-Gutsein des Menschen als Menschen hingibt, die den mental derart abgespaltenen aggressiven, a- bzw. antisozialen Anteilen im Menschen nur im Modus der Verleugnung und illusionären Verkennung begegnen kann, anstatt sie zu kanalisieren und im Sinne der Autonomie bzw. des konflikthaften Widerstands gegen die Heteronomie zu kultivieren bzw. zu *bilden* (durchaus auch im erzieherischen Sinn der *Paideia*). Wenn Menschen subversive, sei es feministische, antirassistische, operaisitische oder queere Praktiken erfinden und entwickeln, haben sie (bzw. ihre Vorgänger_innen) dann nicht schon längst damit begonnen, sie zu instituieren? Wie bewusst und prekär bzw. wie bewusst prekär sind nun diese Denkweisen, Akte und Praktiken der Destituierung und Institutierung?

Der Zwist wird erst dort virulent, wo Castoriadis den Nomos in den Mittelpunkt rückt. Und zwar geht es ihm effektiv um die bestmögliche Struktur und den gesetzlichen Rahmen einer radikaldemokratischen Gesellschaft, in der die kollektive Selbstbestimmung weitestmöglich verwirklicht ist. Ich wiederhole es nochmals: Keine fixen Ämter, wenig Wahlen, die ja ein aristokratisches Prinzip darstellen, und nur für ganz bestimmte politische Ämter

nötig wären,⁶⁵ sondern überwiegend Los und Rotation. Ihm schwebte nach wie vor eine Vergesellschaftung der Produktionsmittel und eine Mischung aus Plan- und Marktwirtschaft vor, in der alle nach Möglichkeit arbeiten sollten, ohne dermaßen unterschiedlich für unterschiedliche Arbeit bezahlt zu werden. In *Über den Inhalt des Sozialismus* hatte Castoriadis seine Expertise als einer der führenden Ökonomen der OECD eingebracht, doch später hielt er wie erwähnt nicht mehr an der genauen Ausführung fest, sehr wohl aber an den radikaldemokratischen Prinzipien und an der prinzipiellen Vergesellschaftung der Produktionsmittel und der Arbeiterselbstverwaltung, sowie an der für die ökologische Wende seines Erachtens notwendigen Abschaffung des Kapitalismus, das heißt des Wachstumsdiktats und der Überflussproduktion, die diesem wesentlich sind.

Castoriadis war von der Sinnhaftigkeit eines von einem einzigen Autor verfassten Gesellschaftsentwurfs abgekommen, um die Autor_innenschaft des anonymen Kollektivs, der kämpfenden (und schreibenden) »Arbeiter_innen« und anderer zunehmend in den Vordergrund zu rücken: Ein wirklich demokratisches Projekt könne nur von möglichst vielen gemeinsam entworfen und umgesetzt werden. Und das führt in die grundlegende Aporie des Autonomieprojekts: Wie soll die überwiegende Mehrheit der Menschen einer Gesellschaft oder Gemeinde etc. aus der eigenen Unmündigkeit, Unterwerfung, Anpassung etc. heraus die gemeinsame Freiheit entwerfen und umsetzen wollen und es auch vermögen?

Was die Frage nach dem Staat und der Normsetzung angeht, so gibt es in den politischen Schriften von Castoriadis eine radikaldemokratische Vorstellung von Normsetzung, die nicht um der Revolution Willen gedacht wird, sondern die selbst revolutionär ist, weil sie eine radikale Veränderung des Gesellschafts-, Wirtschafts- und Politsystems impliziert. Ein Ausstieg aus einem nicht nur Mensch und Tier in Unfreiheit haltenden, sondern den gesamten Planeten bedrohenden System geht für Castoriadis einher mit einer

65 Trotz der ständigen Selbstbeweihräucherung der professionellen Parteipolitiker_innen ist der Dilletantismus der meisten Minister_innen in den aktuellen repräsentativen Demokratien offenkundig, etwa im Bereich Bildung, Finanzen, Gesundheit, Verteidigung oder Umwelt. Dies erklärt zu einem guten Teil die katastrophalen Ergebnisse der militärischen Einsätze der NATO oder die – von den wenigen Expert_innen in den Ressorts nicht kompensierbaren – Fehlentwicklungen in der Klimapolitik, deren noch viel katastrophaleres Ausmaß als angenommen immer deutlicher zutage tritt. Castoriadis hat diesen mit Effekthascherei gepaarten Dilletantismus vor allem in Wirtschaftsfragen oft beklagt.

Abwendung von der Konsumgesellschaft, von ihrem infantilisierenden Kulturbetrieb, und mit der Weigerung, die kapitalistisch-manageriale Verwertung von allem und jedem, inklusive der Bildungs- und Gesundheitssysteme, weiter mitzutragen.

Wie oben erwähnt, ist die Rezeption des Werks von Castoriadis noch von einer Art Spaltung geprägt: Auf der einen Seite dieser Rezeption steht der politische Aktivist und Theoretiker, Mitbegründer und Mitherausgeber der Zeitschrift *SouB*, auf der anderen der Philosoph und Psychoanalytiker, Professor an der EHESS.⁶⁶ Er selbst sprach über seine Entwicklung immer in der Weise, dass er die Brüche benannte, die kritische Selbstinfragestellung vollziehend, indem er die allmähliche Veränderung seiner Positionen auch für andere nachvollziehbar machte. Im Horizont einer *mise en sens* hat er dabei das Prinzip des *logon didonai* auch auf sein eigenes Denken in immer neuen Anläufen angewandt. Dass seine radikale politische Haltung sowie deren Veröffentlichung mit seiner Tätigkeit als Psychoanalytiker und Professor an der EHESS nicht aufhörte, zeigte zuletzt die posthume Veröffentlichung der *Écrits politiques 1945-1997*, insbesondere Band 4.⁶⁷ Und anders als viele seiner psychoanalytisch denkenden Zeitgenoss_innen in Frankreich, hält er an der Ernsthaftigkeit des *logon didonai* und der größtmöglichen Kohärenz im Denken fest; er gibt sich nicht dem postmodernen Jargon der Relativierung von allem und jedem hin, der ihm so suspekt war wie Heideggers Kleinmütigkeit oder dessen philosophisches Erbe, etwa Vattimos *pensiero debole*, das Castoriadis in einem Seminar wörtlich als *pensée débile* übersetzte, und das er in Hinblick auf seine depolitisierenden Konsequenzen kritisierte.

Seine Beiträge zum Verhältnis zwischen Autonomie und Demokratie wurden allerdings mit den Jahren etwas abstrakter bzw. nur dort konkret, wo sie sich auf die politische Wirklichkeit und die von deren Analyse ausgehenden realistischen (Un)Möglichkeiten bezogen. Dies hing nicht zuletzt mit der Entwicklung der Magmalogik zusammen und der damit einhergehenden Kritik

66 Mich fasziniert bis heute an Castoriadis und seiner Arbeit die interdisziplinäre Zugangsweise und vor allem die Kontinuität inmitten einer beständigen Veränderung seines Denkens. Diese Kontinuität war gewiss auch ein Effekt der gedanklichen Explizierung seiner eigenen Veränderungen. Dies kommt vor allem in den Interviews zum Ausdruck, auch in jenem, welches ich anlässlich seines Besuches in Österreich 1990 mit ihm führte: C. Castoriadis, A. Pechriggl, »Denken im Aufbruch«, Interview mit CC in: MOZ, 1990/51, http://www.contextxxi.at/_cornelius-castoriadis-3699_.html

67 C. Castoriadis, *Quelle Démocratie?* tome 2 (QD 2), *Écrits politiques 1945-1997* (EP) IV, Paris 2013.

an der Idee der Vorherbestimmtheit. Die Bestimmung der politischen Zukunft durch fertig ausgemalte Utopien oder Regeln der Revolution und ihrer Ziele war damit obsolet geworden.⁶⁸ Für seine Analysen der politischen Situation spielte die Philosophie gewiss nach wie vor eine wichtige Rolle, lieferte sie ihm doch die Instrumente für die Reflexion anderer politischer Theorien, der Begriffsgeschichte im Kontext der Institutionengeschichte, insbesondere der Geschichte der Revolutionen. Castoriadis war aber weder ein Historiker, der politische Ideen- oder Begriffsgeschichte ins Zentrum seiner Arbeit rückte, noch wollte er als »politischer Philosoph« gelten⁶⁹. Ihm ging es vielmehr um die bestmögliche Analyse der Politik und des Politischen als impliziter Machtausübung an der Schnittstelle von philosophischer Begrifflichkeit und demokratischem Handeln. In diesem Spannungsfeld bewegte er sich hin und her, als politischer Aktivist, als Philosoph, als historischer Anthropologe und Psychoanalytiker. Was er die praktisch-poietische Tätigkeit nannte, hat er bis in die späten 1960er Jahre als diese Hin- und Herbewegung zwischen (philosophischer) Theorie und (politischer) Praxis vollzogen. Die Erhellung beider Felder zum Zwecke des Gelingens einer immer unwahrscheinlicheren radikalen Veränderung im Sinne der Verwirklichung von Freiheit und Demokratie mündete schließlich in einer pessimistischen Sicht auf die politische Kultur seiner Zeit, aber angesichts der Umweltzerstörung auch auf die Zukunft der Menschheit als Ganzer.

Mit dem Ende der 1968er-Bewegung, an der sich der damals 46-Jährige nicht intensiv beteiligte, die er aber mit großem Interesse und Wohlwollen verfolgte,⁷⁰ wurde ihm klar, dass die Revolution im umfassenden Sinne, den er diesem Begriff beimaß, in immer weitere Ferne rückte; zugleich hielt er mit dem Hinweis auf die Unbestimmbarkeit der Zukunft ein Fenster nicht nur auf das Chaos, sondern auch auf die Revolution geöffnet. »*Love comes when you least expect it*«, das gilt auch für die Revolution: Niemand, auch nicht Castoriadis, hatte mit den Ereignissen des Pariser Mai 1968 gerechnet; ebenso wenig haben

68 In einem Gespräch, das ich 1988 mit ihm zu meiner österreichischen Doktorarbeit *Utopiefähigkeit und Veränderung* führte, diskutierten wir den Begriff Utopie. Er sagte, dass er ihm den Begriff *projet* (Entwurf, Projekt) vorziehe, weil Utopie ihm zunehmend als weltfremd erschienen sei, nachdem er selbst mit *Le contenu du socialisme* eine gleichsam »fourrieristische Utopie« gezeichnet hatte.

69 Siehe hierzu »Denken im Aufbruch«, ein Interview, das ich anlässlich seiner Österreichreise im Juni 1990 mit ihm führte, in: *Monatszeitschrift* 51/1990, <http://www.contextxxi.at/denken-im-aufbruch.html>.

70 E. Morin, C. Lefort et C. Castoriadis, *Mai 68: la brèche suivi de Vingt Ans après*. Paris, 1988.

wir mit *Fridays for Future* gerechnet, und wir wissen nicht, was sich daraus noch entwickelt. Diesen Rest an Utopiefähigkeit, wie ich es weiterhin nenne, hat er nie verloren, so wenig wie seinen Humor. Seine Analysen aber wurden philosophischer und bezogen sich immer weniger auf das Politische. Auch wenn er sich nicht ständig wiederholen wollte, war er dennoch immer wieder von Neuem bereit, über seine Gedanken zum Politischen zu diskutieren.⁷¹

Subjekttheorie und Revolution: vom Agieren zum Handeln

Zwar hat Castoriadis das Spannungsfeld zwischen un- bzw. vorbewusstem Agieren im psychoanalytischen Sinn und Handeln im Sinne der expliziten *Deliberatio* nicht systematisch bearbeitet, doch finden wir in seinen Schriften immer wieder den Verweis auf die für eine autonome Gesellschaft notwendige Bewusstwerdung der heteronomen Tendenzen in und außer uns. Er nennt sie »den Diskurs des nicht als solchen gewussten Anderen (*discours de l'Autre non su comme tel*)« und betont dagegen die Stärkung des reflektierend deliberativen Handelns.⁷² Zwar kann gefragt werden, ob es gerade auf individueller Ebene nicht auch gleichgültige oder sogar positive Aspekte des unbewussten Anderen geben könnte, die uns zuweilen eher das aus ethischer Sicht Richtige tun lassen. Doch die menschliche Neugierde und die durch sie ausgelöste Suche nach Wahrheit gerade auch in Handlungsangelegenheiten machen es geradezu erforderlich, diese Aspekte in das bewusste Handeln einzubeziehen. Darüber hinaus macht die Psychoanalyse unbewusste Motive und »Triebfedern« sprachlich zugänglich, sodass sie füreinander nachvollziehbar und der Kommunikation zuträglich werden. Damit verbunden ist das Streben nach

71 Als wir Castoriadis im Juni 1990 nach Wien (Universität Wien) und Stadtschlaining (Friedenszentrum Burg Schlaining, damals Universität Klagenfurt) einluden, fragte er mich nach seinem Vortrag, ob ich mich nicht gelangweilt hätte, ich würde das ja alles schon kennen. Selbst wenn ich die Prinzipien schon kannte: Der Vortrag und die anschließende Diskussion in Wien waren spannend; das darauffolgende mehrtägige Seminar mit ihm auf der Burg Schlaining eröffnete mir neue Aspekte und hinterließ einen unvergesslichen Eindruck. Höre hierzu auch Thomas Macho: »Radikale Imagination der griechischen Polis«, Vortrag gehalten bei der Tagung »Radikale Imagination. Cornelius Castoriadis zum 100. Geburtstag«: <https://www.ifk.ac.at/medien-detail/tagung-radikale-imagination-cornelius-castoriadis.html>, erscheint demnächst in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*.

72 GII, Kap. II.3, »Sinn der Autonomie. Das Individuum«, S. 172–182.

möglichst aufgeklärtem Handeln im Sinne der individuellen und kollektiven Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit.

Die Relevanz des Handelns gegenüber dem (kollektiven) (Re)Agieren und die Frage nach dem »Zustand des Subjekts« als eine nach den Arten des Für-sich-Seins stellen aus meiner Sicht die zentralen Verbindungen zwischen individueller und kollektiver Autonomie dar. Wie bereits deutlich wurde, ist für Castoriadis das Ego nicht in erster Linie ein »kognitives«, auch kein transzendentes Ich=Ich, sondern ein notwendig zu sozialisierendes⁷³ und ein für/durch sich selbst niemals ganz begreifbares Ich. Seine Hauptaufgabe bleibe es zeitlebens, den Abspaltungen des Anderen inmitten des Selbst durch Integration zu begegnen. Die partizipative Machtausübung, also die wechselseitige Teilhabe an der Macht, ist das Mittel der Wahl dafür auf politischer Ebene.

Nun sind Castoriadis' Feinanalysen der Herrschaft, anders als bei Foucault, jenen Abläufen der Verinnerlichung gewidmet, die dem Kind durch die Gesellschaft aufgezwungen werden, und die er als Psychoanalytiker nicht nur zu erhellen, sondern im Zuge der Kur als *praktisch-poietischer Tätigkeit* gemeinsam mit der_dem Analysand_in in ihren heteronomen bzw. entfremdenden, die Libido und Freiheit behindernden Effekten aufzulösen suchte. Die individuell-psychische Dimension des Menschen sei dabei fast vollständig durch die gesellschaftliche Dimension der Realität verdeckt.

Eine Ethik der Psychoanalyse setzt hier an und ihr trägt Castoriadis ganz explizit Rechnung. Es geht ihm wie erwähnt darum, die Autonomie individuell *und* politisch zu verwirklichen; dazu muss er immer auch schon die Entfremdung als an der Schnittstelle von Individuum und Gesellschaft sich vollziehende adressieren und aufzulösen (*analysis*) beginnen. Dabei geht es ihm aber nicht darum, die »Individuen« individualistischer und zugleich funktionsfähiger zu machen, wie das der Mainstream systemimmanenter Psychotherapie anstrebt. Vielmehr verknüpft er auch in der Psychoanalyse die Autonomie mit der Politik, indem er die undogmatische Zugangsweise forciert und immer auch schon die Psychoanalyse als Institution hinterfragt, insbe-

73 Ich war versucht, zu schreiben »ein rohes«, wodurch mir der strukturalistische Einfluss auf Castoriadis trotz seiner Kritik an Lévi-Strauss wieder bewusst wurde. Siehe C. Lévi-Strauss, *Mythologica Band 1. Das Rohe und das Gekochte*, Frankfurt a.M., 2000.

sondere in Hinblick auf ihre gesellschaftliche Rolle.⁷⁴ Das heißt nicht, dass er die Theorie der Technik der Freud'schen Psychoanalyse radikal in Frage gestellt hätte, vielmehr hat er die Dogmatisierungstendenzen harsch kritisiert und als weitere Effekte gesellschaftlich-politischer Heteronomie inmitten der Psychoanalyse (aber auch inmitten der akademischen Philosophie) gesehen.⁷⁵

Als nun Honneth Castoriadis mit einem Augenzwinkern zuschrieb, die Revolution ontologisch retten zu wollen, traf er diesen in zweifacher Hinsicht: er traf ihn persönlich, und er traf ihn in der Verknüpfung von Philosophie und Politik. Er traf ihn genau dort an, worauf dieses Buch hinaus will: auf die Kreuzung von Philosoph/ie und Revolution/är.⁷⁶ Wenn er dies mit einem ironischen Seitenhieb gegen einen unterstellten Rettungseifer tat und

74 Dieser gesellschaftskritische Impetus innerhalb der Institution Psychoanalyse und/oder Psychiatrie ist kaum mehr vorhanden, am ehesten noch in Lateinamerika, wo Castoriadis auch stärker rezipiert wird.

75 Der Streit des »*quatrième groupe*« mit Lacan um die *passee* drehte sich genau um diese Frage. In GII, das sechs Jahre nach dem Zerwürfnis erscheint, zitiert Castoriadis Lacan genau dort, wo es um Autonomie und Ethik geht: »Eine neue Ethik kündigt sich an... nicht des Schreckens, sondern des Begehrens.«, J. Lacan, *Ecrits*, S. 684«, GII, S. 178, FN 37. Wissend, wie selten Castoriadis andere zitiert, und wie kritisch er Lacan in seinem Aufsatz »Die Psychoanalyse als Projekt und als Aufklärung« gerade aus einer ethischen Perspektive kommentiert, erscheint es mir umso wichtiger, diese beibehaltene Bezugnahme auf Lacan, der im Feld der Ausbildung den ärztlichen und therapeutischen Ethos bzw. die Autonomie der Kandidat_innen und Kolleg_innen selbstherrlich zu unterminieren begonnen hatte. Lacan wollte in jedem Fall über die Zulassung der Kandidat_innen, also die *passee*, mitentscheiden und das Prinzip einer zu wählenden Ausbildungskommissionen nicht verwirklichen bzw. nur unter der Bedingung akzeptierten, dass er in ihr einen fixen Sitz habe, was Aulagnier, Perrier und Valabrega nicht akzeptierten, und weshalb sie schließlich *Le Quatrième Groupe* begründeten. Diese Frage ist immer schon eine ethisch-politische und betrifft auch den Status der Theoriebildung; sie stellte sich bereits zu Beginn der Psychoanalyse in der Mittwochsgesellschaft und betrifft die Psychoanalyse als Institution in ihrem – damals auch Frauen diskriminierenden – Aufbau; es betrifft vor allem ihre Nähe zu ideologischen Sekten und ihr schwieriges Verhältnis zur Wissenschaft und dem *logon didonai* innerhalb einer *scientific community*, also einer Gemeinschaft, die andere Ziele verfolgt, als ein berufsständischer Ausbildungsvereins mit seinen wirtschaftlichen Interessen.

76 Castoriadis replizierte, dass er nicht philosophiere und sich mit Ontologie befasse, um die Revolution zu retten, sondern um sein Denken, ja seine Kohärenz zu retten: »Getan und zu tun«, AS 4 S. 183-256. Höre hierzu auch A. Pechriggl, »Castoriadis und die Revolution« bei: *Radikale Imagination...* <https://www.ifk.ac.at/medien-detail/tagung-radikale-imagination-vortrag-alice-pechriggl-castoriadis-und-die-revolution.html>.

damit den Philosophen kränkte, dann ist das passé; nicht passé ist, dass diese Verknüpfung eine zentrale und zugleich sehr schwierige ist: die Crux des politisch Verfolgten, des exilierten Revolutionärs ohne Revolution, dem mit seinen Weggefährten von *SouB* die – damals nicht gewusste – Rolle zuteil wurde, 1968 vorzubereiten und damit das philosophische wie auch politische Denken der Jahrtausendwende auf radikal neue Beine zu stellen.

Was sagt uns der Text »L'état du sujet aujourd'hui« über die Revolution, über Philosophie und Politik heute, vierundvierzig Jahre nach seinem ersten Erscheinen? Mit diesen Fragen möchte ich dem Sinn von Revolutionen heute nachgehen, denn sie berühren den Kern jeder Handlungstheorie, zumal einer, die sich angesichts globaler Krisen mit psychoanalytischen Mitteln an das Subjekt herantastet. Wer handelt? Wer ist »wer«? Wer ist ein »Wer«, wer ein revolutionäres Wer und wer ist einfach nur *niemand*? Und ist dieser bereits von Arendt ins Feld geführte Niemand, gr. *outis*, auf dem die Bürokratie bzw. die technobürokratische Herrschaft gründet, überhaupt eine Art von Wer?⁷⁷ Als *Niemand* regiert dieses von Geldgier beherrschte *Es* des Konsumkapitalismus mittels Automatismen, Algorithmen und Befehlskaskaden, die das Handeln zu ersetzen beanspruchen, und die den von »Niemand« beherrschten »Niemanden« als individuelle Befreiungstechniken angepriesen werden. Das erste Wer der Revolution ist dagegen ein durch viele revolutionäre Menschen hindurch verbundenes, ein kollektives Subjekt, zumindest wenn wir Castoriadis folgen. Aber kann die Revolution gegen eine so anonyme Herrschaft, wie die *Outikratie* es ist, überhaupt ein Subjekt haben, oder wird sie nicht vielmehr auch wie von selbst von statten gehen? Auch wenn diese Frage hier nicht ausführlich beantwortet werden kann, scheint die Theorie des instituierenden Imaginären in Verbindung mit jener des anonymen Kollektivs Fragen dieser Art zumindest zu ermöglichen, wenn nicht zu evozieren.

Explizit war für Castoriadis eine Revolution nur durch menschliches Handeln zu vollziehen, welches ein der *deliberatio* fähiges kollektives Subjekt voraussetzt. Er beginnt seine Subjekttheorie mit dem *pour soi*, dem Für-sich. Bereits die Amöbe sei ein solches Für-sich, denn ihre spezifischen Ein- und Ausgrenzungsstrukturen verweisen auf eine Eigenwelt (*monde propre*); der Einzeller ist gewissermaßen die für sich seiende Welt an sich. Dagegen ist ein revolutionäres Subjekt immer beides, ein einzelner Mensch, der sich anderen

77 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München/Zürich 1998, S. 743.

Revolutionär_innen anschließt, und das »revolutionäre Subjekt« als Kollektiv, als marxistisch oder intellektualistisch definierte Klasse oder als Menge bzw. – um es mit Castoriadis zu sagen – als (mehr oder weniger) anonymes Kollektiv, das auf die Straße geht und einen Umsturz der bestehenden Ordnung anstrebt oder gar handelnd vollzieht, wenn die Gelegenheit dafür gekommen ist. Doch das Kollektiv bewirkt die Revolution auch auf implizite Art und Weise, was die revolutionäre Handlungsperspektive von der illusorischen Perspektive der Bewusstseinsphilosophie des einzelnen, intentionalen Akteurs, der einen Plan verfolgt, maßgeblich abhebt. Revolutionen vollziehen sich, bevor sie ausbrechen und manifest werden, bereits im Vorfeld von Umstürzen bestehender Ordnungen, im Untergrund oder untergründig, im Vorübergehen, im wiederholten Auf-die-Straße-Gehen.

In einem langen Interview in *Le Débat* 1989, dem Jahr des zweihundertjährigen Gedenkens der Französischen Revolution, resümiert Castoriadis seinen Begriff von Revolution, den er in seiner Radikalität in der Französischen Revolution begründet, einmal mehr:

»Revolution bedeutet nicht nur den Versuch einer expliziten Neuinstitutionierung der Gesellschaft. Die Revolution ist diese Neuinstitutionierung durch die kollektive und autonome Tätigkeit des Volkes, oder eines großen Teils der Gesellschaft.«⁷⁸

Es ist die in einem relativ kurzen Moment kondensierte Veränderung der zentralen Institutionen dieser Gesellschaft. Doch dieser Moment ist niemals voraussehbar, bestenfalls kann er geahnt werden. Und doch: Das Handeln bleibt zentral für die Revolution, denn nur durch politisches Handeln vermag die Revolution sich im Sinne der erwähnten Veränderung – und nicht nur Destitutionierung bzw. Auflösung – der zentralen Institutionen einer Gesellschaft zu vollziehen.⁷⁹

78 »... révolution ne signifie pas seulement tentative de réinstitution explicite de la société. La révolution est cette réinstitution par l'activité collective et autonome du peuple, ou d'une grande partie de la société.«, C. Castoriadis, »L'idée de révolution«, in: CL 3, S. 163, dt. AS 1, S. 192.

79 In *Agieren und Handeln* (insbesondere Kapitel 7) habe ich in Anknüpfung an Castoriadis, Arendt und Kelsen ausgeführt, wieso die Hoffnung auf eine subjektlose (G. Raunig, *Dividuum*), also nicht durch handeln und explizite Institutionierung, *constituante* etc. vollzogene Revolution vergeblich ist. Wie ich oben anhand des Begriffs des instituierenden Imaginären zeigte, sind diese anonymen, implizit destituierenden und instituierenden (aber nicht konstituierenden) Widerstandsformen jedoch ein grundlegender Be-

Bei Castoriadis führt der Subjektbegriff von der biologischen über die einzelnpsychische Perspektive des gesellschaftlichen Individuums zu jener der Gesellschaft als Für-sich (*pour soi*). Dabei geht es ihm nicht um eine *a priori* politische Bestimmung des Für-sich, sondern um einen radikalen Perspektivenwechsel, in dessen Zentrum die Selbstbegrenzung, die Reflexion als Selbstinfragestellung des Subjekts und seiner Sozialisation, die politische Fähigkeit zu deliberativem Handeln und die davon geprägte explizite Selbstinstitutionierung der Gesellschaft stehen. Denn während das Für-sich, egal auf welcher Ebene, sich durch den »Zweck der Selbsterhaltung, (durch) Autozentrismus, (und die) Errichtung einer Eigenwelt« auszeichne, beginne die politische Freiheit genau dort, wo das Für-sich zu einem handelnden Subjekt wird, das diese (egoistische, nationalistische etc.) Selbstbezüglichkeit sublimatorisch zu lockern bzw. als *seine* Position aufzugeben in der Lage ist, um mit den anderen in einen Austausch zu treten, den beide – Für-sich und andere – für fruchtbar erachten; in einen Austausch auch, den alle Beteiligten als Objekt ihrer Wünsche affektiv besetzen.

Die bereits in *Gesellschaft als imaginäre Institution* begonnene Verknüpfung der subjektiv-individuellen mit der kollektiven Autonomie wird in dem Text »Der Zustand des Subjekts heute« weiter ausgeführt und vertieft. Der auf den ersten Blick ungewöhnlich anmutende Rekurs auf das Für-sich als eine Art biologischer Kern der Subjektivität erklärt sich aus dieser Anknüpfung an die 1975 in IIS (GII) vorgelegte Subjekttheorie, die er gleichzeitig mit seiner psychoanalytischen Theorie der psychischen Monade entwickelte.

Zur Erinnerung: der Begriff Monade ist gleichsam die erste Version des Proto-Ich des Säuglings, eine amöbenhafte Psyche, deren Ziel die Selbsterhaltung als sichselbstgleiches Originäres bzw. als Totalität ist und dessen Eigenwelt eine zutiefst undifferenzierte ist (»Ich bin die Brust...« oder Ich=Alles/Alles=Ich, wobei diese Termini als solche *für die* Monade keinen Sinn machen, weil diese ja noch keine Sprache hat). Wenn Castoriadis dann in »Der Zustand des Subjekts heute« schreibt, dass das spätere, nunmehr sozialisierte Individuum eine Versammlung der Freud'schen Instanzen ist, dann beschreibt er

standteil und in das Handeln als ein fruchtbares Agieren der Vielen einzubeziehender Vorläufer jeder gelingenden Revolution. Die Revolution explizit zu instituierten, wie die historische *Constituante* das gezeigt hat, heißt keineswegs, dass dies durch ein nach irgendwelchen ontologischen oder historischen Gesetzen bestimmtes revolutionäres Subjekt zu geschehen habe. Es ist auch in diesem Kontext falsch, in ausschließenden Kategorien zu denken.

eine andere Totalität, in der die Monade eine Art Kernphantasma darstellt, das als solches nicht zugänglich ist (so wenig wie die Instanzen jemals persönlich anzutreffen sind). Diese Totalität sei eine, die zugleich keine ist; sie ist eine paradoxe Ganzheit, in der verschiedene, vor allem auch gegensätzliche Zwecke verfolgt werden, deren erster und wichtigster (sowohl in der Monade also auch im Bios/Lebendigen) darin bestehe, *in seinem Sein zu verharren*, worin er auch den eigentlichen Sinn des Freud'schen Widerstands sieht. Dieser Paroxysmus verweist auch auf die Ambivalenz des Widerstands.

Antike und moderne Demokratie

Heller nannte Castoriadis einen Neoaristoteliker, Morin – wie in der Einleitung erwähnt – einen heißen Aristoteles (*un Aristote en chaleur*). Auch wenn die Einflüsse des Stagiriten auf den Franko-Griechen unübersehbar sind und wenige *den* Philosophen so gut kannten und lehrten wie Castoriadis,⁸⁰ wird das weder seiner Theorie noch seinem Ansinnen gerecht. Die zentralen Begriffe, um die es in seinem politischen Denken und Handeln geht, sind Autonomie, Bürokratie, Demokratie, Kapitalismus, Revolution und Sozialismus; das sind alles, bis auf Demokratie und Revolution, Begriffe der Moderne.⁸¹ Und wenn

80 Neben seinen ausgesuchten Kommentaren (»Von Marx zu Aristoteles...« sowie »Die Entdeckung der Einbildungskraft«) sind seine Bemerkungen zu Aristoteles in den zum größten Teil noch unveröffentlichten Seminaren und die Betreuung diverser PhD-Arbeiten an der EHESS zu nennen, insbesondere M. Zingano, *Vertu et délibération: une étude de la notion de prohairesis chez Aristote*, Paris 1993, sowie die thèse von Ch. Begaud, *La cité des hommes ou de la pluralité politique: étude de La Politique d'Aristote et de La République de Platon*, Paris 2001, die er bis 1997 betreute: <http://www.theses.fr/02677208> (30.12.2020).

81 Denn anders als Arendt dachte, ist die politische Bedeutung von Revolution im Sinne des Regimewechsels als radikaler Umschlag der Herrschaftsverhältnisse keine Erfindung der Neuzeit, vielmehr stellt *metabolê* einen zentralen Begriff in der Aristotelischen Philosophie der Politik dar und wird damit aus der Sphäre der Astronomie in jene der politischen bzw. politologischen Begriffsklassifikationen geholt. Der andere falsche Topos oder vielmehr Mythos über die Griechen, an dessen Verbreitung Arendt ebenfalls Anteil hatte, betrifft deren – im Gegensatz zu den Modernen – angeblich zirkuläre Zeitauffassung. Diese Verklärung beendete Castoriadis mit einer immer wieder zitierten Stelle aus der Grabrede des Perikles bei Thukydides (*Pelop. Krieg*, II), in der gerade die Vorausschau der Athener (gegenüber den Spartanern) und der Zeitpfeil im Mittelpunkt stehen.

es auch stimmt, dass Castoriadis in der athenischen Demokratie des 5. Jahrhunderts v.u.Z. den Keim der Demokratie und der Autonomie sah, so widmet er sein Nach- und Vordenken in erster Linie den radikaldemokratischen, revolutionären Bewegungen seiner Zeit, erst in zweiter Linie ihren Vorläufern in Antike und Moderne.⁸²

Besonders missverständlich ist Hellers Darstellung von Castoriadis' Bezugnahme auf die athenische Demokratie deshalb, weil sie ihm darin unterstellt, was er immer wieder (teils vergeblich) richtigzustellen suchte: dass nämlich die positive historische Beurteilung der Prinzipien der athenischen Demokratie zwangsläufig und undifferenziert die positive Beurteilung des Ausschlusses der Frauen und Sklaven nach sich ziehe. Nun mag dieser Ausschluss für die damalige Existenzweise der Demokratie konstitutiv, ja eine Art Strukturmerkmal gewesen sein.⁸³ Der Ausschluss ändert jedoch nichts an den radikaldemokratischen Prinzipien, die damals erfunden und instituiert wurden.

Castoriadis warf etwa die zutiefst moderne Frage auf, wie ein endogen und exogen immer auch schon fremdbestimmtes, weil vom Es bzw. dem Unbewussten *getriebenes*, von der Gesellschaft und ihren Imperativen überbe-

82 »Unser Zusammentreffen und unsere Freundschaft entstand aus dem, was Nicole Loraux (*Critique*, Dez./1976) die »Griechischen Probleme der modernen Demokratie« nannte, und Castoriadis erinnerte mich unlängst daran, dass ich ihn darauf hingewiesen hatte, dass seine berühmte Utopie *Le contenu du socialisme* auf dem antiken Ideal der demokratischen Transparenz beruhe.« P. Vidal-Naquet, »Souvenirs à bâtons rompus sur Cornelius Castoriadis et *Socialisme ou Barbarie*«, in: G. Busino (Hg.), *Autonomie et autotransformation de la société*, S. 17-26. Wie ich bereits erwähnte, hat Castoriadis in späteren Jahren Distanz zu dieser Utopie, ja zu Utopien überhaupt eingenommen. Seine Gedanken zur unmöglichen Transparenz in Anthropologie und Politik hat er in *Gesellschaft als imaginäre Institution* genau ausgeführt. Dieses Zitat von Vidal-Naquet soll vor allem zeigen, wie wichtig der Austausch mit Kolleg_innen und Freund_innen für die durchaus ironische Selbstinfragestellung von Castoriadis war.

83 Obschon es müßig ist, darüber zu spekulieren, ob ein Einschluss der Frauen und Sklaven bzw. Metoiken möglich gewesen wäre, so ist er punktuell für Sklaven belegt, die bestimmte Verwaltungsfächer bekleiden konnten. Die Sklaverei war jedenfalls schon in der Antike selbst Diskussionspunkt, und ihre Abschaffung war ebenso vorstellbar wie die Machtergreifung der Frauen, über die sich Aristophanes in der *Versammlung der Frauen* lustig macht, und die Aristoteles in der *Politik* immerhin als eine nennenswerte Gefahr darstellt, wenn nämlich die Männer zu lange Krieg führen und in der Folge die Angelegenheiten der Polis vernachlässigen. Castoriadis diskutiert dies ausführlicher in: CQF 2, Seminar XVI.

anspruchtes *Selbst* mit analog verfassten Anderen überhaupt eine politische Gesamtheit konstituieren kann; ein Gemeinwesen, das sich als solches zu kollektiver Selbstbestimmung und -instituierung versammelt und sich darüber so gut zu verständigen imstande ist, dass es diese kollektive Autonomie zu verwirklichen vermag, und zwar dauerhafter als nur für den Moment eines anarchistisch-rätedemokratischen Aufstandes. Er sah in den Grundzügen der athenischen Demokratie und in den Kleisthenischen Reformen den Keim der Autonomie und der Demokratie. Er betonte, dass wenn er sich mit der athenischen Demokratie befasse, dann nicht, weil er sie für ein immer noch probates Modell hielte, sondern weil sie in ihrer vielfältigen Erscheinungsweise wesentliche Grundzüge demokratischer Regime entworfen *und* für eine gewisse Dauer auch verwirklicht habe. Er betrachtete die demokratische, das heißt das Regime betreffende Revolution in Athen gemeinsam mit Jean-Pierre Vernant und Pierre Vidal-Naquet immer im Kontext einer darüber hinaus gehenden kulturellen Revolution. Nun könnte ins Feld geführt werden, dass Keim (*germe*) ein Vokabel aus der gerade auch von Castoriadis heftig kritisierten Teleologie in der Geschichtsphilosophie ist. Nun, wenn wir die Unbestimmbarkeit in Castoriadis' Ontologie ernst nehmen, kann aus einem demokratischen Keim gewiss auch ein totalitäres Terrorregime entstehen und niemand kann im Voraus sagen, wann der Zeitpunkt gekommen ist, in dem das Regime oder die ganze Gesellschaft eine klar antidemokratische Form annimmt.

Wenn Castoriadis die damals hervorgebrachten und über den Nomos institutionalisierten demokratischen Prinzipien aufgreift als bis heute relevante und demokratiepolitisch konsistente Erfindung, dann bezieht er sich auf Isegorie, Isonomie, Revokabilität, Designierung durch das Los für die meisten politischen Ämter und vor allem auf das Abhalten von Vollversammlungen; zu diesen demokratischen Prinzipien kommt das von Aristoteles als Wesen der politischen Trefflichkeit auf den Begriff gebrachte Prinzip des »abwechselnden Regierens und regiert Werdens«, das Castoriadis gleichsam *en passant* immer wieder erwähnt.⁸⁴ Es geht ihm also nicht so sehr um die konkret geschichtliche Gestalt der athenischen Demokratie. Selbst wenn die genannten

84 Siehe hierzu A. Pechriggl, *Agieren und Handeln*, Kap. 7a. In ihrer pauschalen Ablehnung der radikalen Demokratie geht Heller auf diese Diskussion gar nicht ein, weil sie die Diskussion der Rechtsstaatlichkeit, der Minderheitenrechte und der prozeduralen Fragen bei Castoriadis gar nicht kennt und sich lieber auf das Gespenst des plebiszitären Populismus beruft, welches die intellektuellen Eliten seit jeher gerne beschwören.

Prinzipien nicht gänzlich von der historischen Gestalt der athenischen Demokratie zu trennen sind, so sind sie als Prinzipien abstrahierbar, und genau darauf hat Castoriadis immer verwiesen, wenn er ihr Wiederauftauchen bzw. ihre Neuerfindung in späteren historischen Augenblicken beschreibt.

Diejenigen, welche die repräsentative gegenüber der radikalen Demokratie bevorzugen, bleiben uns auch die Antwort auf eine analoge Frage schuldig: Wie steht es bei dieser oligarchischen Reduktion der Demokratie auf die Partieliten mit dem historischen Ausschluss der Frauen und vor allem der Armen und nicht Authochthonen? Wieso stellen diese – durchaus aktiv betriebenen – Ausschlüsse seit den Anfängen der modernen liberalen Demokratie kein Problem für sie dar, während er für die Demokratie *sensu strictu*, wie sie in Athen für den auf die freien Männer beschränkten Demos verwirklicht war, prinzipiell oder gar schicksalhaft sein soll? Anders gefragt: Wieso gelten die modernen radikaldemokratischen Bewegungen und Episoden, auf die Castoriadis sich viel ausführlicher bezog als auf die athenische Demokratie, nicht?⁸⁵ In diesen Bewegungen waren Frauen nicht nur zahlreich aktiv beteiligt, sie sind oftmals von Frauenmärschen oder -streiks ausgelöst worden, wie z.B. die französische Revolution.⁸⁶ Ein letzter Punkt, mit dem ich

85 Zu Hellers heftiger Ablehnung radikaldemokratischer Ansätze sagte Castoriadis in einem Interview 1988 »La Russie, premier candidat à la révolution sociale«, dass dies ein unter Intellektuellen verbreitetes Phänomen sei, besonders in Budapest und im »Osten«, aber nicht nur. Es sei der Fehlschluss, dass jede radikale Veränderung in den Machtverhältnissen zwangsläufig in einem Blutbad münde: <http://www.la-presse-anarchiste.net/spip.php?article3090>. Die samtene Revolution sollte ihm Recht geben, der »Hass auf die Demokratie« und den Demos wurde darum aber nicht weniger, wie Rancière Jahre später in seinem gleichnamigen Buch darlegte.

86 A. Pechriggl, »Zur Bewegung der Frauen zwischen instituierendem Zerplatzen und Platznehmen in einer Stätte, die immer noch fremd ist« in: A. Deuber-Mankowsky, U. Ramming, E. W. Tielsch (Hg.), 1789 – 1989. *Die Revolution hat nicht stattgefunden*, Dokumentation des V. Symposiums der Internationalen Assoziation von Philosophinnen, Tübingen 1989, S. 80-86. Erst mit der Repräsentation und dem Repräsentativ-Werden der Herrschaft wurden auch Männer *repräsentative* Vertreter *ihrer* Frauen, ja die Einführung des allgemeinen Wahlrechts führte im 19. Jahrhundert sogar dazu, die besitzenden Frauen, die durch das Zensuswahlrecht noch wahlberechtigt waren, auszuschließen, bevor nach und nach in Europa das *allgemeine* Wahlrecht gnädigerweise auch auf Frauen ausgedehnt wurde. Das »Allgemeine« des Demos, des Wahl- oder Bürgervolkes, kann eben auf der Grundlage der Gleichheit (in der Antike *isonomia* und *isegoria*) immer noch weitere »andere« einschließen (die unter 18-Jährigen; die EU-Bürger_innen mit Wohnsitz aber ohne Staatsbürgerschaft; die strafrechtlich Verurteilten, die ihre Strafe verbüßt haben; demnächst vielleicht auch die nicht EU-Bürger_innen mit

diese Diskussion abschließen möchte, sind die Minderheitenrechte. Castoriadis hat sich niemals gegen diese die Mehrheit einschränkenden Rechte zum Schutz von Minderheiten in modernen Demokratien ausgesprochen, im Gegenteil. Das geht aus zahlreichen Interviews und Stellungnahmen zur Diskriminierung von Minderheiten hervor. Ich nahm Hellers Einwand nur als Beispiel für eine immer wiederkehrende Kritik an der revolutionären Haltung von Castoriadis und an seiner Analyse der repräsentativen Demokratie, deren oligarchische Tendenzen er wie kaum eine_r seiner Zeitgenoss_innen zu analysieren und vor allem zu benennen verstand.

Wessen Revolution?

Castoriadis politische Theorie steht nicht nur im Zeichen der Freiheit und des sie möglichst konsistent verwirklichenden Projekts der Autonomie; sie steht als solche auch notwendigerweise im Zeichen der Revolution, denn dieses Projekt ist weit davon entfernt, verwirklicht zu sein. Wie schon angeschnitten, unterscheidet er allerdings klar zwischen Revolution und revolutionären Momenten, wie sie die Kämpfe der unterschiedlichen unterdrückten Klassen bzw. Minderheiten darstellen (Sklav_innen und deren Nachfahren, Frauen, Student_innen und Jugendliche, Lesben und Schwule etc.), insofern diese nach einer Einbürgerung bzw. Gleichstellung streben, ohne einen politischen und sozioökonomischen Regimewechsel und eine umfassendere Veränderung der Gesellschaft darzustellen. Zwischen diesen beiden Begriffsfeldern gibt es allerdings keine klare Grenze. Das Erringen der Bürgerrechte durch die schwarzafrikanischen Sklaven_innen, ihre allmähliche – zumindest *de jure* – Gleichstellung geht mit einer radikalen Veränderung der US-Amerikanischen Gesellschaft einher. Noch deutlicher ist das bei der Revolution, die aus einer mehr kultur- und sozialwissenschaftlichen Perspektive als *die* Revolution des 20. Jahrhundert genannt werden mag, nämlich die »feministische«.

Zwar ist Castoriadis' wiederholte Betonung, dass die Philosophie nicht der Politik zu dienen habe, für sein gesamtes Tun und Denken ernst zu nehmen; nichtsdestotrotz gibt es bei ihm auch eine Verbindung zwischen Reflexion der Politik bzw. den politischen Begriffen und Ideen einerseits, ontologischen Begriffen andererseits. *Keine bis dahin vorgelegte Ontologie war in der*

Wohnsitz aber ohne Staatsbürgerschaft...). Interessant, dass dieses Abstrahieren von Begriffen und Prinzipien den wenigsten Philosoph_innen gelingen will, wenn es um die bestmögliche Verwirklichung der Demokratie geht.

Lage, die Revolution als radikale Veränderung aller Verhältnisse, der kulturellen wie auch der gesellschaftlich-politischen, wirklich denkbar zu machen. Die Verbindung der radikalen Veränderung durch die Revolution und im Denken darüber hatte bereits Arendt interessiert, als sie in *Über die Revolution* die Verleugnung des Neuen ansprach. Aber sie war nicht zu einer solchen Ontologie gekommen, vielmehr hatte sie das Neue in der Philosophie von Duns Scotus aufgesucht.

Ich sehe in Castoriadis' Weigerung, politische Theorie als »politische Philosophie« zu bezeichnen nicht nur eine Replik auf Honneths vielleicht ironischen Ton, oder – ohne sie beim Namen zu nennen – auf die reaktionär-konservative Strömung in der Gefolgschaft von Leo Strauss; ich sehe sie vielmehr als eine Replik auf die akademische Arroganz (und Ignoranz) von Leuten, die über politische Angelegenheiten theoretisieren, ohne sich auch nur im Geringsten auf die Analyse der realen Herrschaftsverhältnisse einzulassen. Die »politische Philosophie« war für Castoriadis, ähnlich wie die den unterschiedlichen Praxisfeldern übergestülpte philosophische »Ethik«, eine von den Niederungen der Praxis und Geschichte abgehobene Disziplin, die zugleich die Philosophie zu einer politischen (bzw. moralisierenden) Instanz, das heißt tendenziell zu einer Ideologie zu machen drohte, die sich gegen die Selbstinfragestellung immunisiere. Für ihn konnte politische Theorie nur aus der explizit politischen, das heißt institutierenden Praxis heraus entstehen, alles andere war für ihn eine der ererbten Ontologie unterworfenen »politischen Philosophie«. ⁸⁷

Etwas anderes war es für ihn, eine Ontologie zu entwickeln, die *nichts* denkunmöglich mache, *schon gar nicht die gesellschaftlich-politische Revolution*,

87 Siehe hierzu der Annex zum Seminar 1982/83 »La pensée politique«, in: CQFG 1, S. 274. In einer Theokratie oder einer autoritären Oligarchie kann kein politisches Denken entstehen, nur in einer für die Politik im Sinne einer expliziten Institutierung der Gesellschaft durch ihre Mitglieder *offenen* Gesellschaft.

um die es ihm für die Gesellschaft, in der er lebte, ging.⁸⁸ Deshalb stellte er in ihr Zentrum den Begriff der Veränderung und damit die Frage nach der Zeit als Veränderung und der Hervorbringung von radikal Neuem. Doch – und das wird in der Unterstellung einer »ontologischen Rettung der Revolution« völlig übergangen – die Veränderung ist in der europäischen Philosophie zumindest seit Heraklit ein zentraler Topos, auch die Poiesis als Hervorbringung von Neuem findet sich bei Platon und Aristoteles an prominenter Stelle, doch wird sie immer wieder in eine letztlich teleologisch ausgerichtete Ontologie integriert. Damit soll nicht gesagt werden, dass die ontologischen Implikationen politischer Phänomene trivial wären, sondern dass Castoriadis gewiss nicht der erste war, der sie aufgegriffen und in gegenseitiger Erhellung der Ontologie und der Philosophie der Politik bzw. der Gesellschaft weitergeführt hat. Er war der erste, der dies konsequent und systematisch ausgeführt hat, hartnäckig, wie Waldenfels es bezeichnet hat, und – kohärent.

Auch wenn der Titel der Zeitschrift »*Socialisme ou Barbarie*« wie erwähnt an Endzeit gemahnt, die einer Rettung durch die Revolution bedarf, kommen von Castoriadis gerade in seinen späteren Arbeiten keine soteriologischen Bekenntnisse; solche erscheinen vielmehr in seine Arbeiten hineingedichtet oder fälschlicherweise von seiner revolutionären Haltung abgeleitet zu sein.

Dass ein Revolutionär, der zugleich Philosoph ist, sein zentrales Interesse auch in der Ontologie zu ergründen versucht und die ontologischen Implikationen der Revolution bedenkt, erscheint dann selbstverständlich, wundersam eher die Ausblendung des gesellschaftlich-politischen Seins aus dem philosophischen Nachdenken über das Sein als Gesamtheit aller Seinsweisen. Eine Ontologie, welche diese nicht unrelevante Dimension ausblendet, ist eine notwendig eingeschränkte, die vorgibt, das Sein als Ganzes ohne Einbe-

88 Daraus eine »ontologische Rettung der Revolution« zu machen ist eine Verdrehung, zugleich ist es eine Anspielung auf etwas Messianisches im Projekt der Autonomie. Castoriadis war zwar nicht einmal ein larvierter Heilstheoretiker, allerdings weisen seine früheren Texte immer wieder alarmistische Züge auf, ja der Titel »*Socialisme ou Barbarie*« postuliert selbst eine ausschließliche Alternative zwischen Rettung und Zerfall. Die Situation des Planeten aus klimatischer und biologischer Sicht scheint im Moment auch nicht gerade rosigere Zwischenperspektiven zuzulassen, worauf Castoriadis, wie bereits erwähnt, sehr früh verwiesen hat. Gelassenheit als Grundhaltung fällt hier schwer, wenn man nicht durch die neoliberale Konsum- und Wachstumspropaganda daueranästhesiert ist.

ziehung der Seinsweisen in ihrer Heterogenität zu *vertreten* oder logos-mimetisch *abzubilden*.

Um die ontologische Tragweite der Revolution bei Castoriadis besser zu verstehen, möchte ich abschließend den Begriff des Widerstands noch einmal beleuchten, indem ich ihn am Kreuzungspunkt von individuellem und gesellschaftlichem Widerstreit ansiedle.

Das Subjekt und der Sinn des *Widerstands*

Wenn nun die im Register des Autonomiebegriffs entwickelte Subjektkritik von Castoriadis jener Theorie entgegenstand, die den so genannten Verabschiedungen des Subjekts Vorschub leistete, dann weil eben dieses Subjekt – ob als Einzelne_r, als Gruppe oder als Gesellschaft – im Mittelpunkt seines politischen Denkens und Handelns und damit auch im Zentrum seiner Philosophie der Politik stand. Der Widerstand spielt dabei eine zentrale Rolle.

Der Sinn des Widerstands im psychoanalytischen Sinn ist es, in seinem Sein zu verharren und gegen die mit der Kur einhergehenden Veränderungen aufzubegehren. So stellt sich die Frage, wie das »revolutionäre Subjekt« in dieser Hinsicht zu begreifen ist, das heißt wie – in ihm und für es – dieser psychische Widerstand gegen die (psychoanalytische) Entdeckung des Unbewussten (die zu einer Veränderung führt) zu jenem Widerstand passt, den die Menschen gegen die gesellschaftspolitische Heteronomie leisten, gegen die Übergriffe der Herrschaft und – eventuell – für die Einleitung und den Vollzug der Revolution.

Castoriadis löst dieses Problem nicht mit der schlichten Differenzierung zwischen dem psychischen Widerstand des Individuums und dem politischen Widerstand des Revolutionärs. Vielmehr sucht er die Lösung dort, *wo er im In/dividuum ein in sich widersprüchliches Subjekt ansiedelt, dessen monadischer Un/Lustkern von der Gesellschaft mit imaginärer Bedeutung und vor allem mit Sinn versorgt werden muss*. Denn nur so vermag dieses Individuum die Gesellschaft und ihre zentralen Bedeutungen affektiv zu besetzen, aber auch sich selbst als Teil der Gesellschaft, ohne die es gar nicht als Subjekt zur Welt käme. Wenn dieses Sinngefüge für die Menschen brüchig wird, beginnen sie, diese je spezifische affektive Besetzung von »ihrer« Gesellschaft abzuziehen. Dieser Besetzungsentzug, den Castoriadis im technobürokratischen Konsumkapitalismus des ausgehenden 20. Jahrhunderts vor allem als »politische Apathie« diagnostizierte, ruft einen zweifachen Widerstand auf den Plan: jenen gegen diese apathische, sinnentleerte und perspektivlose Existenz in konsumistisch-ver-

schwenderischer Langeweile und jenen gegen das Regime bzw. System, das zu dieser psychischen und physischen Leere führt.

Hier beginnt die Revolution im politischen Sinn und hier beginnt auch das Aufbegehren der Psyche-Somata gegen Sinnlosigkeit, Depression, Angst und Hunger, gegen Einschränkung und Freiheitsentzug, in die sie immer tiefer versetzt zu werden drohen.⁸⁹ Die Menschen sind nicht *a priori* revolutionäre Subjekte, sie werden sich so lange in diese Richtung entwickeln, bis sie sich dazu entschließen, manche früher, andere später, wieder andere nie.⁹⁰ Auch wenn manche Gruppen aufgrund ihrer sozio-politischen Situation eher revolutionär veranlagt sein mögen, so sind es viele sich abzeichnende Formen des Widerstands – in einer Gesellschaft oder weltweit – die sich je situativ zutragen und der Organisation, das heißt des konzertierten, konstitutiven Handelns des Demos bedürfen. Vorhersehbar sind dabei nur Tendenzen, und ein objektiv vorherbestimmtes revolutionäres Subjekt hat Castoriadis schon in den 1960er Jahren als absurden Mythos entlarvt, in dem der Handlungsbe-griff eigentlich keinen Sinn mehr macht.⁹¹

89 Die aktuelle Kündigungswelle nach zwei Jahren Pandemie und die Weigerung von immer mehr Menschen, sich in dieses kapitalistische Getriebe einspannen zu lassen, verweist auf Elemente einer derartigen Entwicklung.

90 Es fehlt hier der Raum, die Frage nach den pseudorevolutionären Konstellationen rechtsextremer und anderer Leugner_innen und ihrer Protestmärsche (gegen die »Ehe für alle« oder gegen Maßnahmen zur Bekämpfung der Covid-Pandemie) zu diskutieren, doch – ähnlich wie den von Castoriadis analysierten Rassismus oder diverse politisch ausagierte Phobien – macht das Phänomen der Spaltung auch diese Konstellationen besser nachvollziehbar. Siehe hierzu zuletzt A. Pechriggl, »Corona-Leugnung zwischen Notstandsagieren und Handeln«, in: AAU-News, Klagenfurt 2020, <https://www.aau.at/blog/corona-leugnung-zwischen-notstandsagieren-und-handeln/?fbclid=IwAR2mVIVHK4lZuLh65tKBctwJFvShGO3-2SC-EZLaCBytSKG6sSSwAqQqM> (20.08.2021). »Nationalsozialistische Revolution« nannte Castoriadis in dem oben erwähnten Interview in *Le Débat* derartige Verbindungen.

91 Siehe hierzu vor allem den ersten Teil von GII. Castoriadis hat der Menge alles zugetraut, sie war für ihn weder *a priori* apathisch noch aufgeklärt demokratisch; tendenziell erachtete er die Menschen als der Hybris zugeneigt. In dem Text »La pensée politique« beschreibt er Sokrates, der von Platon selbst als *hybristes* geschildert wird, in seiner entschiedenen Haltung im Arginusenprozess. Als Vorsitzender der Volksversammlung hatte Sokrates sich gegen den Willen der aufgebrachten Menge gestellt und geweigert, die aus seiner Sicht illegale Anklage gegen die zehn Strategen zur Abstimmung zu bringen. Castoriadis vergleicht ihn darin mit Zola in der Schilderung von Clemenceau (zitiert nach Bruno Weil und Arendt): »der seltene Mensch, der einer irre

Es ist bezeichnend, dass er den Kairos im Sinne des Arztes aufgreift, das heißt mit Hippokrates, als die Zeit, in der nicht viel Zeit ist, und die es als Gelegenheit zu ergreifen gilt. Das bringt uns wieder zum Verhältnis zwischen Ethik und Politik im Feld der therapeutischen bzw. medizinischen sowie politischen Praxis. Dabei geht es nicht um Heilung in einem messianischen Sinn der Heilslehre, sondern um eine realistische Einschätzung aufgrund einer möglichst genauen Analyse der Bedingungen innerhalb einer begrenzten Zeitspanne. Diese Einschätzung vermag auf den Kairos hin zu orientieren und ihn zu nützen.⁹²

Doch insofern für Castoriadis Berechenbarkeit bzw. Determination gerade das menschliche Sein nicht lückenlos organisieren bzw. strukturieren und automatisch am Laufen halten, ist auch wenig voraussagbar über das Zusammentreffen unterschiedlicher revolutionärer Momente und Phänomene. Er hat die Relevanz des besonders schwer verständlichen Psychischen für das Politische allerdings vornehmlich hinsichtlich des Imaginären konzeptualisiert, weniger hinsichtlich des Handelns. Die wichtigste Konsequenz seiner späteren, von der Psychoanalyse und der Magmalogik geprägten Philosophie, war, dass die Planbarkeit der Revolution aus seinen Schriften verschwand, ebenso ihre philosophische Herleitung aus dieser oder jener revolutionären Situation, aus diesem oder jenem revolutionären Subjekt.

Was nun bleibt, sind revolutionäre Bewegungen, die zwar den Auftakt machen, die aber ohne radikaldemokratisch organisierte Konstituierung wieder verfliegen und der Restauration der alten Herrschaftsverhältnisse weichen, allen voran der bürokratisch-kapitalistischen Vergatterung des gesellschaftlichen und planetarischen Lebens. Es gibt nicht *eine* Revolution in einer spätkapitalistisch globalisierten Welt, weil die meisten Menschen auf dem Planeten zwar global vernetzt sind, aber nicht alle in einer monolithischen Kultur, schon gar nicht in einem globalen Dorf leben, und weil Menschen mit zum Teil widerstrebenden Interessen und Glaubensdogmen kaum zu einer weltumspannenden Freiheits- und Friedensbewegung finden, aus der sie

geleiteten Menge trotz ihrer Rage widersteht, der ihr unbewaffnet und mit verschränkten Armen statt des geforderten »Ja« ein »Nein« entgegenhält«, CGFG 1, S. 307.

- 92 In der Psychoanalyse ist der Kairos des Wortergreifens zentral, sowohl für die Deutung als auch – das ist in der Gruppenpsychoanalyse manifest – für das Heraustreten aus dem Schweigen, das Ergreifen des Wortes als Übergang vom Agieren zum Handeln.

gemeinsam Institutionen errichten und konstitutionell absichern könnten.⁹³ In verwirklichteren Demokratien, die nicht von den finanz- und realkapitalistischen Oligarchien überlagert bzw. unterminiert wären, lebt heute niemand. Und doch: gerade die jungen Menschen begehren weltweit auf gegen das ausbeuterische System mit seinem parareligiösen Prinzip rücksichtsloser Gewinnmaximierung und dem dazugehörigen Wachstumsgebot. Viele entziehen sich zunehmend dem Konsumdiktat, das mit industrieller Lebensmittelproduktion auch noch die ärmsten Schichten erreichen soll. Der Widerstand gegen ein System existenzgefährdender Ausbeutung nimmt immer neue Formen an, prägt die Subjekte immer von neuem und trifft dabei auf immer spezifische Formen subjektiver Widerständigkeit, in der das Unbewusste eine zentrale, wenn auch nie gänzlich verstehbare Rolle spielt. Vielleicht sind wir längst inmitten einer teils untergründigen, teils manifesten weltumspannenden Revolution, deren Aufstieg Castoriadis immerhin als möglich erachtete.⁹⁴

Gerade in der gruppenpsychoanalytischen Praxis lassen sich Verbindungen zwischen der individuellen Befreiung vom unbewussten Diskurs des verkannten Anderen einerseits und der gemeinsamen Befreiung vom unbewussten Glauben an gesellschaftliche Diskurse der Heteronomie beobachten. Menschen, die sich im bloß agierten Widerstand ergehen, kommen schwerlich zur Einsicht in den Diskurs des Anderen, der sie psychisch beherrscht, externalisieren ihn und bekämpfen ihn spaltend im gesellschaftlich konstruierten Anderen, etwa in rassistischen, xeno-, oder homophoben Abwehren, in Verschwörungstheorien oder in blindem (Un-)Gehorsam.

Doch wie steht es um den als solchen nicht bewussten Diskurs des Anderen im Sinne der gesellschaftlichen Entfremdung bzw. der politischen Heteronomie? Vor und auch noch während der massenhaften Mobilisierung, dann der radikaldemokratischen Organisation ist die Revolution für Castoriadis eine Frage der Aufklärung mit den Mitteln der Selbstinfragestellung einzelner Menschen und der Gesellschaft, praktisch und theoretisch, poetisch und politisch. Die radikale politische Einbildungskraft könne sich nur in einer von Aufklärung animierten Gemeinschaft als wirklich demokratisches Imaginäres vollziehen und zur Einsetzung dazugehöriger Institutionen führen, da-

93 Die Menschen, die in repräsentativen Demokratien lebten, machten zur Zeit des zitierten Interviews mit Dosse 20 % der Weltbevölkerung aus, Castoriadis rechnete damit, dass sie 2010 ca. 6 % ausmachen würden. Wir sind mittlerweile bei etwas über 5 %.

94 Siehe das Interview »Aufbruch des Denkens«.

mals wie heute. Die Parrhesia ist dafür grundlegend, und Castoriadis hat sie in seinen zahlreichen Beiträgen zum »Projekt der Autonomie« immer von Neuem verkörpert. Wie bereits zu Beginn des Buches angedeutet, war er auf seine Art ein Philosoph des *franc parler* (sagen was ist), die revolutionärste Tat.⁹⁵ »Sagen, was ist« ist leicht gesagt. Doch was genau gilt es im Sinne der revolutionären Parrhesia zu sagen?

Castoriadis hat an der Schnittstelle zweier Ansätze, zweier Lebensabschnitte, eine Neuformulierung des essentiellen Widerspruchs beim Namen genannt, der eine revolutionäre Situation begründet bzw. auslöst: Die Gesellschaft kann die Ziele, die sie sich zu setzen vorgibt oder an die sie, das heißt die Menschen, die sie ausmachen, glauben, nicht mehr verwirklichen oder nur, indem sie Mittel aufwendet, die diesen Zielen widersprechen und indem sie Wünsche hervorruft, die sie nur um den Preis des Verrats an ihren Werten erfüllen kann.⁹⁶

Im Jahr des 100. Geburtstags von Castoriadis haben sich die Widersprüche vor allem hinsichtlich des Klimas und der kapitalistischen Ausbeutung des Planeten zugespitzt, die Aufstände sind zahlreicher geworden, die Schreckensregime, die sie militärisch niederschlagen auch. Die Revolution vollzieht sich täglich in Ansätzen, überall und nirgends. Sie ist so flashmob-artig wie die Aufständischen in Kiev, Moskau oder Damaskus, in Lima, Kairo oder Minsk, in Budapest oder Warschau, in Marrakesch oder Paris, wo die monarchische Republik des aufgeklärten Präsidenten neben dem Tränengas gegen die »Gelbwesten« auch partizipativ-demokratische Mittel einsetzte: ein aus der Bevölkerung geloster Umweltkonvent, dessen herausragende Resultate die Regierung unter Präsident Macron aber nur teilweise umsetzt, weil deren vollständige Umsetzung zu einschneidend wäre für das System, das er repräsentiert, und dem er als oberster Repräsentant dient.

Die Passivität, die für jeden empathischen Menschen leidvolle und zunehmend beklagte Zerstörung der Natur, haben einen Grad erreicht, der immer mehr Menschen unerträglich geworden ist. Vor allem für junge Menschen stellt sich die Zukunft düster da, und immer mehr unter ihnen realisieren das. Sie gehen auf die Straße, ketten sich an Brücken, kampieren wochenlang an Kreisverkehren, bauen alternative Permakulturen auf, nicht (nur), weil sie

95 »Wie Lassalle sagte, ist und bleibt es immer die revolutionärste Tat: »laut zu sagen, was ist«. R. Luxemburg, *Internationalismus und Klassenkampf. Die polnischen Schriften*, Neuwied 1971, S. 338.

96 GII S. 162.

die Revolte als solche so lieben. Das mag für machen stimmen, die meisten wollen nicht weiter *so beherrscht* werden und tatenlos dem beiwohnen, was sie als systemisches Verbrechen erachten und empfinden; ein Verbrechen, in das sie unentwegt hineingezwungen werden, und in das sie sich jeden Tag von neuem hineinzwingen lassen – als Akteur_innen und/oder als Erleidende, seltener als Bürger_innen, die daran etwas ändern könnten und wollten.

»Ne vivons plus comme des esclaves! Lasst uns nicht wie Sklaven leben!« Die für die Revolution unabdingbare Weigerung, einem heteronomen, vor allem aber hypertrophen Wirtschafts- und Herrschaftssystem, in dem Ausbeutung, Tier- und Menschenleid, Krieg und Nationalismus florieren, weiter zu dienen, vollzieht sich stets parallel zu den affirmativen, reformierenden Tendenzen in der Gesellschaft und in den Einzelnen. Das hat Castoriadis herausgearbeitet, und er hat die systematische Analyse der Situation mit der Frage nach der politischen Apathie der Menge, aber auch mit jener nach ihrer politischen Phantasie zu verbinden gesucht. Die Macht von der Straße aufheben und organisieren – für ihre Freiheit, für ein gutes Leben auf diesem Planeten, auch in Zukunft – muss die Menge selbst. Möge es ihr gelingen.

