

7 Die imaginäre und unvorhersehbare Institution der Gesellschaft (Cornelius Castoriadis)

»Die Zeit ist das, was verhindert, daß alles auf einmal gegeben ist. Sie hemmt, bzw. sie ist eine Hemmung. Sie muß also gleichsam innere Reifung bedeuten. Sollte sie damit nicht auch Schöpfung und Wahl bedeuten? Sollte die Tatsache der Zeit nicht beweisen, daß das Innerste der Dinge indeterminiert ist? Und sollte die Zeit nicht gerade diese Indetermination selbst sein?«¹

»[E]ntweder ist die Zeit nicht ...; oder aber die Zeit ist – ist das Werden eines anderen als des Seienden, worin sich etwas Neues oder anderes erschafft, und zwar nicht bloß als Folge oder als ein weiteres Exemplar des Identischen.«²

Cornelius Castoriadis stellt sich, so schreibt er einmal, im Grunde stets zwei Fragen. Die erste lautet: »[W]as hält eine Gesellschaft zusammen? Was ist die Basis für die Einheit, Kohärenz und organisierte Ausdifferenzierung dieses fantastisch komplexen Gewebes?«? Und was eine Gesellschaft zusammenhält, so wird Castoriadis antworten, ist der »Gesamtkomplex ihrer Einzelinstitutionen«, und grundlegend ist es die »Institution der Gesellschaft als Ganzes«, also die Vorstellung einer Einheit, eines Übergreifenden, jenseits der Einzelnen und ihrer ebenso vereinzelten Aktionen, Gedanken, Affekte.³ Diese Frage, was eine Gesellschaft zusammenhält, welches das *vinculum sociale* ist, wie sie die Einzelnen integriert, ist auch diejenige, wie Institutionen sich Gültigkeit sichern, wie sie die Einzelnen affizieren. Nur oberflächlich, so wird Castoriadis antworten, kann man hier Sanktionen annehmen. Vielmehr instituiert sich eine Gesellschaft (oder ein Kollektiv in ihr) durch »Zustimmung, Unterstützung, Konsens, Legitimität, Glaube«. Und letztlich ist damit das, worauf es für den Zusammenhalt, die Existenz einer Gesellschaft ankommt, die Formung des gesellschaftlichen Individuums. In ihm sind sowohl die »Institutionen selbst als auch die ›Mechanismen«

1 Bergson, Das Mögliche und das Wirkliche, 111f.

2 C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* (1964/65; 1975), Frankfurt/M. 1984, 314.

3 C. Castoriadis, Das Imaginäre: die Schöpfung im gesellschaftlich-geschichtlichen Bereich (1981), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich 2010, 25–45, 27f.

ihres Fortbestands verankert.« Die zweite Frage nun fällt kürzer aus, sie enthält das praktische Interesse dieses Autors, seine gesellschaftskritische, politische Zielsetzung: »Wie tauchen neue gesellschaftlich-geschichtliche Formen auf?«⁴ Beide Fragen sind eng verknüpft, ebenso wie die Antworten. Und beide Fragen scheinen diejenigen des hier rekonstruierten Paradigmas als Ganzem zu sein. So gesehen, wäre die ›geschlossene‹ Gesellschaft die Antwort auf die erste Frage; die ›offene‹, oder vielmehr ›sich öffnende‹ die auf die zweite.

Die Leitidee von Castoriadis lässt sich aber auch folgendermaßen formulieren: Die Seinsweise des Sozialen ist das permanente Auftauchen von Anderem – unvorhersehbares, irreversibles Anderswerden. Zu denken ist jede Gesellschaft als die Einzelnen übergreifendes Kollektiv zunächst als ständige Erfindung, als kreative (unvorhersehbare) Selbstschöpfung. Diese Selbstschöpfung allerdings muss sich jede (jede bisherige) Gesellschaft notwendig verleugnen. Die Gesellschaft ist daher wesentlich eine *imaginäre Institution*, sie verbirgt sich ihr faktisches Anderswerden, indem sie sich einen Ursprung außer sich setzt, sich eine Vorstellung ihrer Herkunft und Zukunft macht, sich eine Identität gibt. Jede Gesellschaft ist auf diese soziale Deutung ihrer Zeit verwiesen und ebenso auf eine entsprechende Einteilung der Einzelnen und Dinge. Keine – keine faktische, ›heteronome‹ – Gesellschaft kann sich vorstellen, *je ganz anders gewesen zu sein, oder je ganz anders zu werden*. Gerade Castoriadis hat die um das Neue und um das ständige Werden kreisende Denkweise Bergsons gesellschaftstheoretisch fruchtbar gemacht. Wie wohl kein zweiter soziologischer Theoretiker (ausgenommen nur Deleuze und Simondon) denkt er das Soziale in seiner ständigen Veränderung und in den gegenläufigen Mechanismen, die die Gesellschaft einrichtet. Castoriadis entfaltet dabei auch – nach Bergson – eine Kritik der Identitätslogik (›identitäre Logik‹, ›Mengenlogik‹), die er als Strategie der Einteilung und Hierarchisierung der Einzelnen deutet. Castoriadis geht dabei über das hinaus, was Bergson selbst zu denken möglich war – und doch hat er alle Bezüge abgestritten.

Castoriadis (1922–1997) studiert Recht, Wirtschaft und Philosophie in Athen. In kommunistischen und trotzkistischen Bewegungen engagiert, emigriert er 1945 nach Paris, um an der Sorbonne eine »Doktorarbeit im Philosophie zu schreiben, des Inhalts, dass jede rationale philosophische Ordnung ... in Aporien ... mündet«.⁵ 1949 begründet er die linke, nicht marxistische Gruppe und Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie* (gemeinsam mit Lefort und Lyotard; bis 1965). Wegen der politischen Verfolgung in seiner Heimat schreibt er noch bis 1970 unter

⁴ Castoriadis, Das Imaginäre: die Schöpfung, 29.

⁵ C. Castoriadis, Getan und zu tun (1989), in: Ders., *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften* 4, Lich 2011, 183–269, 196ff.

Pseudonymen (Chaulieu, Cardan, Coudray). Diese Aktivitäten und sein Hauptwerk – die Theorie der heteronomen und autonomen Gesellschaft – begründen seinen Ruf als ›Denker der Revolution⁶ und Anarchist. Castoriadis arbeitet von 1945 bis 1970 als Ökonom für die OSZE; ab 1973 praktiziert er als Psychoanalytiker. Zunehmend verlagert er seine Arbeit von der politischen Intervention in die politische Philosophie und Sozialphilosophie. 1981 bis 1995 lehrt er an der *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. In der Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie* veröffentlicht er Mitte der 1960er den ersten Teil des Hauptwerkes *Gesellschaft als imaginäre Institution*, die Kritik der marxistischen Geschichtsphilosophie mit ihrer Vorstellung einer zwangsläufigen Abrollung der Geschichte und festgelegter menschlicher Bedürfnisse (›Marxismus und revolutionäre Theorie«). Der zweite Teil (›Das gesellschaftliche Imaginäre und die Institution«) und damit der Gesamttext erscheint 1975. Auf diesem zweiten Teil wird die Konzentration liegen; von ihm an kreist das Denken von Castoriadis stets erneut, insbesondere auch in den sechs Bänden *Les Carrefours du labyrinth* (1978–1999),⁷ um die Frage: *Wie ist das Auftauchen, die Emergenz von Gesellschaft zu denken, und was trägt diese?* Edgar Morin nennt ihn einen »Titan des Geistes«.⁸

6 A. Honneth, Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis, in: *Merkur* 1985, 39, 807–841; Castoriadis sehe die Aufgabe der Philosophie darin, ›die Revolution zu retten‹ – wogegen sich Castoriadis verwahrt (Getan und zu tun, 183f.)

7 Dt.: Band 1: *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1978; die anderen Bände seither z.T. übersetzt: *Ausgewählte Schriften*, Band 1–4, Lich 2006–2012. Darüber hinaus besteht das Werk aus unveröffentlichten Texten (*Histoire et création: textes philosophiques inédits, 1945–1967*, Paris 2009) und Vorlesungs-Manuskripten der EHESS: *Ce qui fait la Grèce. Séminaires 1982–1983. D'Homère à Héraclite (La Crédation humaine 2)*, Paris 2004; *Ce qui fait la Grèce 2: La cité et les lois: séminaires 1983–1984*, Paris 2008; *Ce qui fait la Grèce 3: Thucydide, la force et le droit*, Paris 2011; *Sujet et vérité dans le monde social-historique, Séminaires 1986–1987 (La crédation humaine 1)*, Paris 2006, *Sur Le politique de Platon (Séminaire 1985–1986)*, Paris 2005. Außerdem erschienen die beiden Interviewbände *Une société à la dérive: Entretiens et débats (1974–1997)*, Paris 2005; *Post-scriptum sur l'insignifiance suivi de Dialogue. Entretiens avec Daniel Mermet*, Paris 2007; *Démocratie et relativisme : Débats avec le MAUSS*, Paris 2010. Seit 2006 erscheinen die *Cahiers Castoriadis*.

8 E. Morin, Castoriadis, un titan de l'esprit, in: *Le Monde*, 30.12. 1997. Morin, Castoriadis, Lefort hatten ein Buch verfasst: *Mai 1968: La Brèche*.

Ein tiefer und tief verleugneter Bergsonismus

Es gibt mehrere Punkte, an denen Affinitäten zu Bergsons Denken auffallen: Hintergrund ist wie bei allen hier behandelten Autoren (1.) die Priorität des *Werdens* gegenüber dem Denken des Seins. Konkret heißt das für Castoriadis (2.) des stetigen Anderswerdens der vor-subjektiven, prä-sozialisierten Einzelnen (Psyche-Somas), die mit ihrer Affektivität und Imaginationskraft (ihrem Vorstellungsstrom) das Rohmaterial des Sozialen bilden, dessen *vitale* tragende Kräfte. Diese Kräfte werden (3.) in Kontinuität und Differenz zum Tier herausgearbeitet. Das menschliche Leben erscheint wie bei Bergson als das Instinkt-ermangelnde Leben, dessen Affekte, Triebe und Vorstellungen konstitutiv überschüssig und dessen ›Werkzeuge‹ nicht fixiert sind. Diese lebenstheoretische und anthropologische Ebene indes wird vergleichsweise beiläufig entfaltet. Die Konzentration gilt (auch in unserer Darstellung) ganz der Gesellschaftstheorie. Es finden sich (4.) tiefen Analogien zu Bergsons gesellschaftstheoretischem Konzept der geschlossenen und offenen Gesellschaft, als dynamische Tendenzen der Schließung und der gegenläufigen, stets nur momentanen Öffnung – ein Konzept, das bei Castoriadis in den Begriffen der heteronomen und autonomen Gesellschaft auftaucht. Die imaginäre Fixierung oder Institution entspricht (5.) der Fabulation. Diese hat auch für Castoriadis einen »positiven Charakter«, den der »Selbstkreation des Sozialen«. Wie die »Fabulation Bergsons ist das ›radikale Imaginäre‹ bei Castoriadis« die »Bewegung der Instituierung« der Gesellschaft.⁹ Das gesellschaftstheoretische Denken ist (6.) ein nicht-evolutionistisches (nicht-deterministisches) Denken und eines, das die klassische Identitätslogik kritisiert, da sie das Andere stets zum Selben und die Zeit zu einer vierten Dimension des Raumes mache. Castoriadis reinterpreiert den Begriff der Gesellschaft in einem Konzept, in dem die Zeit nicht ›überflüssig‹ ist. Bergson bleibt hier auch begrifflich (*création, devenir, temps*) präsent – auch, wenn Castoriadis die ›verräumlichte‹ Zeit anspricht, der gegenüber er das Konzept der imaginären, der gesellschaftlich instituierten und gegliederten Zeit entfaltet:

»Die Kritik an der ›Verräumlichung‹ der Zeit und ihrer ›Reduktion auf die Ausdehnung‹ bleibt fruchtlos, solange man nicht die traditionellen Bestimmungen des Seins – des Seins als Bestimmtheit – aufgibt. Denn ist das Sein erst einmal als Bestimmtheit gedacht worden, muß es auch schon als Zeitlosigkeit gedacht worden sein. Alle Zeitlichkeit wird von da an zur zweitrangigen und abgeleiteten Modalität. Übrig bleibt dann nur noch die Frage (über die sich die Philosophie während ihrer gesamten Geschichte den Kopf zerbrochen hat), wie es eine Verschiedenheit von

9 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 63.

Bestimmungen geben kann, ohne daß dabei die Identität zunichte wird: die Frage nach der Möglichkeit des Vielen«.¹⁰

Die Bergson-Affinitäten, sogar -Identitäten bleiben *sämtlich implizit*. Castoriadis hat Bergson nie als einen Bezugsautor genannt. Im Hauptwerk taucht sein Name in zwei unwesentlichen Hinsichten auf: Einerseits steht er für eine Reihe Autoren, die zur Veränderung der französischen Sprache beigetragen hätten, deren Öffnung für die Diachronie gegenüber dem Strukturalismus. Das andere Mal wird der Satz aus den *Beiden Quellen* zitiert: »Wenn unser Körper der Stoff ist, auf den unser Bewußtsein sich bezieht, dann hat er die gleiche Ausdehnung wie unser Bewußtsein, dann umfaßt er alles, was wir wahrnehmen, dann reicht bis zu den Sternen«.¹¹ Bergson hat hier offenbar das ›Psyche-Soma‹ von Castoriadis vorweggenommen. Dieser Körper, der bis zu den Sternen reicht, gilt »für die Psyche immer«. Stets will sie ihre »Sphäre« erweitern, als die sie sich »vorstellt und deren Mittelpunkt sie innezuhaben meint«. Die Frage von Castoriadis ist an dieser Stelle, wie dennoch jene Trennungen auftauchen, die unsere Wahrnehmung der Welt und des Selbst durchgängig bestimmen: Die Konstitution des Subjekts besteht »darin, ihr die Trennung aufzuerlegen«.¹² Und während Durkheim zuweilen demonstrativ gelobt wird, da er die soziale Funktion der Religion als Ver-

¹⁰ Castoriadis, *Gesellschaft*, 326.

¹¹ Bergson, *Die beiden Quellen*, 201.

¹² Castoriadis, *Gesellschaft*, 368, 498. Zum Bergsonismus bei Castoriadis vgl. O. Fressard, L'idée de création social-historique, in: Ph. Caumières/S. Klimis/L. van Eynde (Hg.), *Imaginaire et création historique. Cahiers Castoriadis* 2, Bruxelles 2006, 87–134, v.a. 89f., 99f., der kurz auf die Vorgängerschaft der bergsonschen Begriffe der Kreation und Zeit hinweist; F. Cassinari, Temps et identité chez Cornelius Castoriadis, une aporie bergsonienne, ebd., 135–168, v.a. 157–162, der in Castoriadis einen »radikaleren Bergsonismus« (158, Fn. 52) entdeckt, sofern er nicht nur von der Zeit, sondern auch vom Raum spreche. Vor allem Cassinari spricht bisher die Gemeinsamkeit der Zeitkonzeption und das bergsonsche Konzept der Neuheit an. Seine zentrale These indes (159), einer »Aporie« als bergsonsches Erbe von Castoriadis, scheint etwas idiosynkratisch: Beide dächten eine objektive, als Tatsache gegebene Zeit. Zuerst spricht P.-M. Borel von Bergson und Castoriadis (Sur la philosophie de Cornelius Castoriadis, in: *Revue de l'enseignement philosophique* 1984, 45–53), die Kritik Bergsons durch Castoriadis wiederholend (er ignoriere »völlig das Sozial-Historische«; berufe sich auf eine sprachlose Einfühlung, etc.). Ähnlich A. Honneth, Eine ontologische Rettung, 818–821), der Bergson einmal mehr als Denker des ›Lebensstromes‹ und der unmittelbaren Einfühlung disqualifiziert.

bergung der Selbstschöpfung der Gesellschaft ahnte,¹³ liest sich die explizite Bezugnahme auf Bergson so:

Sicher, »Bergson hat vieles erkannt und richtig erkannt. Die ‚Schöpfung‘ jedoch, sofern man sie so nennen kann, Resultat eines ›Elan vital‹, Streben, sich von der Materie zu befreien; ausschließliche Fokussierung auf das ›Leben‹; die reine und unvermischt Qualitäten erlangende Intuition im schlichten ... Gegensatz zu einer der Fabrikation und dem Quantitativen zugewandten Intelligenz; der falsche, naiv verabsolutierte und ontologisierte Widerspruch zwischen Diskretem und Kontinuierlichem: all dies, und der Rest, Unverständnis der wesensmäßigen Verbundenheit, die auf unzählige Arten Bestimmung und Schöpfung oder ... Mengentheoretisch-identitätslogisches und Poietisches eint. Umso unlösbarer folglich die Aporien der Zeit.

Bei ihm ist kein Platz für die wichtigste Schöpfung von allen: die von Sinn und Bedeutungen. Stattdessen Entdeckung einer bereits vorhandenen geistigen Wirklichkeit, Gott, paradoixerweise fast zwangsläufige Konsequenz dieses in die menschliche Geschichte verlängerten Elan vital, der schließlich in die ›dynamische Religion‹ mündet. Bergsons Spiritualismus; dem Anschein zum Trotz einheitliche Ontologie; durch und durch egologische (... vollkommen ›klassische‹, um nicht zu sagen kartesianische) Perspektive; radikale Verkennung der gesellschaftlich-geschichtlichen Schöpfung – Konvergenzlinien seiner Denkweise und -welt, ohne Berührungspunkte mit meiner«.¹⁴

Gleichwohl, der entscheidende Akzent, der auf der *Zeit* und dem *Werden* liegt, die Kritik der Identitätslogik, all dies verweist zu sehr auf Bergsons Philosophie, als dass uns Castoriadis über seine Zugehörigkeit zum Paradigma hinwegtäuschen könnte. Was die Gründe dieser Verleugnung angeht, so steht zu vermuten, dass sein Originalitätsgestus eine Rolle spielt (der Gestus, der uns übrigens auch bei Bergson begegnete: ›die ganze Philosophie hat bisher das Neue verkannt‹), wie auch die generell polemische Art, die ihn dazu führt, selbst dort einen Autor noch als naiv hinzustellen, wo dieser etwas exakt im selben Sinn entfaltet (die Kritik an den Begriffen kalte/heiße Gesellschaft von Lévi-Strauss¹⁵). Einzig Merleau-

¹³ C. Castoriadis, Institution der Gesellschaft und Religion (1978–1980), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich 2010, 87–110, 94.

¹⁴ C. Castoriadis, Vorwort zu *Domaines de l'homme* (1985), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich 2010, 13–24, 16.

¹⁵ Castoriadis, *Gesellschaft*, 360. Womöglich lässt sich die Polemik durch die relative Erfolglosigkeit von Castoriadis erklären: Anders als der berühmte Lévi-Strauss am Collège de France, anders als Foucault und Deleuze wird er keine hervorgehobene Position an der Universität erhalten (so Collectif, *La pensée*

Ponty erhält einen Aufsatz ›zu Ehren‹,¹⁶ während auch Foucault, Deleuze und Guattari (›parasitäre Scharlatane‹¹⁷), Althusser und Lacan Castoriadis' Verachtung auf sich ziehen: Die geheime »Ideologie« der Strukturalisten sei es, das »Element der Sinnstiftung zu beseitigen, das Subjekt von seiner Nicht-Existenz zu überzeugen und es gegenüber den ›Strukturen‹ zur Untätigkeit zu zwingen; die Frage des Denkens und der Wahrheit auszuschließen; die Geschichte zu leugnen« und damit die Frage der »Möglichkeit einer anderen Gesellschaft auszuschließen«.¹⁸ Zudem gilt wohl auch für Castoriadis, was für diese Generation von Descombes herausgearbeitet wurde: dass sie ›die Deutschen‹ (hier Hegel, Kant, Husserl, Heidegger) lesen, um von Bergson wegzukommen. Zudem liest Castoriadis Aristoteles; Lacan (die Triade des Symbolischen-Imaginären-Realen); Mathematiker und Biologen. Ein Grund der Verleugnung mag schließlich sein, dass in den Augen eines derart politischen Denkers Bergson schlicht ›Metaphysiker‹ bleibt.

Was ist eine Gesellschaft?

Die Gesellschaft ist keine Summe von Interaktionen, keine kumulative Reihe intersubjektiver Beziehungen. Sie ist nicht interaktionstheoretisch fassbar. »Das Intersubjektive ist gewissermaßen der Stoff, aus dem das Gesellschaftliche gemacht ist. Doch dieser Stoff kommt nur als Teil und Moment des Gesellschaftlichen vor. Das Gesellschaftliche setzt sich aus Intersubjektivem zusammen, ist ihm aber auch vorausgesetzt«.¹⁹ Ebenso wenig ist die Gesellschaft als Effekt von Produktionsverhältnissen denkbar, sofern diese als Erfüllung bestehender Bedürfnisse gedacht werden. Sie ist keine Funktion von etwas. Sie ist auch kein Ganzes, das gegenüber seinen Teilen mehr wäre, sofern es diese Teile nicht vor ihr gibt. Sie ist *Gesellschaftlich-Geschichtliches*.

de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault, 2009 [<http://www.magmaweb.fr/spip/spip.php?article225>, Anm. 1].

¹⁶ C. Castoriadis, M. Merleau-Ponty and the Weight of the Ontological Tradition, in: *Thesis Eleven* 36 (1993), 1–36; dieser Text ist ein Auszug aus dem unvollendeten Werk, das sein Hauptwerk fortführen sollte: *L'élément imaginaire*.

¹⁷ Castoriadis, *Gesellschaft*, 512, Fn.

¹⁸ C. Castoriadis, Die Psychoanalyse als Projekt und Aufklärung (1977), in: Ders., *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1981, 59–104, 101f. Siehe v.a. die Auseinandersetzung in *Gesellschaft*, 315, 233–244, und in: Ontologische Tragweite der Wissenschaftsgeschichte (1985), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* 3, Lich 2010, 149–190, 162f.

¹⁹ Castoriadis, *Gesellschaft*, 184.

»Mit diesem Ausdruck meinen wir die Einheit jener doppelten Mannigfaltigkeit von Dimensionen, die sich in der Gleichzeitigkeit (Synchronie) und Aufeinanderfolge (Diachronie) entfalten und die gewöhnlich mit den Ausdrücken ›Gesellschaft‹ und ›Geschichte‹ bezeichnet wird. Je nach dem Akzent, den wir auf die eine oder andere Seite legen möchten, werden wir hin und wieder ohne weitere Präzisierung vom ›Gesellschaftlichen‹ oder ›Geschichtlichen‹ sprechen.«²⁰

Der neuralgische Punkt der Konzeption ist die Frage, wie die Rede von ›der‹ Gesellschaft in der Formel *Gesellschaft als imaginäre Institution* zu verstehen ist. Handelt es sich um ein *Kollektivsubjekt*? Castoriadis ist sich der Problematik dessen bewusst. Die Gesellschaft, so wird er seinen Kritikern zuvorkommen, weist einen eigenen ontologischen Modus auf, sie ist durch keinen anderen zu erklären, weder durch die Idee des Subjekts noch des Organismus oder auch des Systems. Denn was wären die stabilen Funktionen, was der Zweck?²¹ Auch die anderen verfügbaren Gesellschaftsmetaphern erlauben nicht, die Beziehungen zwischen Ökonomie, Recht, Politik, Religion einerseits und Gesellschaft andererseits adäquat zu fassen: Stets wird nämlich unterstellt, dass hier überhaupt eine Trennung vollzogen werden kann, während doch die »Gliederungen erst durch die Gesellschaft geschaffen werden«.²² Dasselbe Argument könnte Castoriadis gegen den Einwand erheben, er vergäße in der Rede von *einem* zentralen Imaginären der Gesellschaft die Konflikte. Sie werden ihrerseits erst durch die Gesellschaft instituiert.

Der ›eigene‹ ontologische Bereich nun ist die gleichzeitige Konstituierung von Gesellschaft und Subjekten, die getragen wird von einer prä-individuellen Seinsweise, den vitalen Kräften – dem Imaginären, dem Vorstellungsstrom, dem unstillbaren, stets verschiebbaren Begehrten dieses Lebewesens. Auf der einen Seite steht also die instituierte Gesellschaft. Auf der anderen läuft das Werden in den Einzelnen weiter, bleibt der instituierende Grund immer mitzudenken. Statt der Frage, ›wie soziale Ordnung möglich sei anstelle von Unordnung‹ (die zwei Zustände dualistisch trennt, sich ausschließende Blöcke des Seins voraussetzt), schiebt sich die Frage: Wie instituiert sich eine Gesellschaft, eine soziale Ordnung entgegen dem weiter wirkenden Anderswerdens, auf dem die Institution aber zugleich beruht? Bergson hatte in Bezug auf die Differenz und Immanenz der geschlossenen und offenen Gesellschaft von *natura naturata* und *natura naturans* gesprochen.²³ Castoriadis wird an diesel-

²⁰ Castoriadis, *Gesellschaft*, 184, Fn. 10.

²¹ Castoriadis, *Gesellschaft*, 303ff.

²² Castoriadis, *Gesellschaft*, 306f.

²³ Bergson, *Die beiden Quellen*, 46, siehe oben.

be Stelle die Immanenz von *instituierter* und *instituierender* Gesellschaft setzen. Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist das

»anonyme Kollektiv, das Unpersönlich-Menschliche, das jede gegebene Gesellschaftsformation ausfüllt und umfaßt, das jede Gesellschaft in eine *Kontinuität* von Gesellschaften einreihet, in der ... auch die vergangenen, anderswo bestehenden und sogar künftig erst entstehenden Gesellschaften gegenwärtig sind. Das Gesellschaftlich-Geschichtliche besteht einerseits aus vorgegebenen *Strukturen*, Institutionen und ›materialisierten‹ Werken (die auch immateriell sein können), zum anderen jedoch aus dem, *was da strukturiert, instituiert und materialisiert* ... Es ist die spannungsvolle Einheit von *instituierender* und *instituierter* Gesellschaft, geschehener und geschehender Geschichte«²⁴

Wir kommen wie bereits erwähnt auf diese Verschiebung des Bezugsproblems, das soziologische Theorien für ihren Gegenstand definieren, im Ausblick zurück. Sie ist eine Konsequenz des Paradigmas, die Konsequenz von Bergsons Kritik negativer Begriffe (›Unordnung‹). Eine zweite Konsequenz aus der Annahme des Werdens, die bei Bergson wie Castoriadis an Stelle des Seins tritt, ist: Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist unvorhersehbar. Es war nicht notwendig, dass, und noch weniger, dass *diese* Gesellschaften entstehen mussten. Das Gesellschaftliche ist Auftauen, Neues, Emergenz.

Die gesellschaftliche Zeit: das Auftauchen, das Neue, die Schöpfung

Diese radikale Offenheit der Geschichte zu sehen, verhindert Castoriadis zufolge die geläufige Denkweise, nach der es Dinge und Zustände, Subjekte, Identitäten und Gesellschaften ›gibt‹ – jene identitätslogische, in Blöcken des Seins, in Zuständen denkende Vorstellung der Welt, die nun insbesondere auch die *Sukzession* nur unter dem Gesichtspunkt der *Identität* zu denken vermag. Nicht nur hier erinnert die Konzeption an diejenige Bergsons. Castoriadis denkt diese zugleich weiter, wenn er die Identitätslogik ausbuchstabiert: »Kausalität, Finalität und logische Folgerung sind nur erweiterte und entfaltete Formen einer reicheren Identität; sie zielen darauf, Unterschiede als nur scheinbare darzustellen und auf anderer Ebene das Identische, dem sie zugehören, wiederzufinden«.²⁵ Immer setzt das gewohnte Denken voraus, dass das »Identische ist«; und dass »allein das Identische ist«. Stets denkt es das *Seiende* als »zeitlos«. Die Zeit ist in diesem Denken nur eine Ordnungsrelation, genauer, eine räumliche Anordnung;²⁶ das Nacheinander wird auf das Nebeneinander

²⁴ Castoriadis, *Gesellschaft*, 184.

²⁵ Castoriadis, *Gesellschaft*, 311.

²⁶ Castoriadis, *Gesellschaft*, 311ff.

reduziert. Wie Bergson, so wird Castoriadis demgegenüber zwei distinkte Mannigfaltigkeiten einführen: Die Zeit (die es doch ›gibt‹, die doch ›wirkt‹, so Bergson) gibt es nur, wenn sie nicht auf Räumlichkeit reduziert, nicht als ›Rahmen‹ gedacht wird, *in dem* sich die Gesellschaft entfalte (so Castoriadis). Die Zeit ist »radikale Andersheit, das heißt absolute Schöpfung«. Und diese wird erst angemessen gedacht, »wenn *das*, was auftaucht, nicht schon ... *im Seienden* bereits vorhanden war. Eine solche Zeit gibt es nur, wenn das Neue nicht bloße Aktualisierung eines vorherbestimmten Potentiellen ist«.²⁷ Eins in eins sind das Bergsons Worte. Castoriadis kreist ganz um diesen ›seinen‹ Einsatz, der eine konsequente Eintragung des Bergsonismus in die Gesellschaftstheorie darstellt: Die Zeit ist »Selbsterzeugung absoluter Andersheit«, sie ist »ontologische Schöpfung«. Sie muss als das gedacht werden, wodurch anderes entsteht und nicht bloß identisches unter der äußerlichen Form des Unterschieds. Erst dann ist die Zeit nicht mehr *überflüssig*. Sie ›ist‹ das »Auftauchen anderer Gestalten«,²⁸ nun *neuer Gesellschaften* oder *neuer Typen* von Gesellschaften, und darüber hinaus die *ständige Selbstveränderung jeder Gesellschaft*.²⁹

Gerade die Gesellschaft also ist nicht mit dem identitären, sequentiellen Schema (dem Denken in Zuständen) zu denken. Ihre Geschichte ist keine »Abfolge von Bestimmtem«, sondern »Auftauchen von radikal Anderem, immanente Schöpfung, nicht-triviale Neuheit«. Die Zeit ist »immanente[s] Über-sich-hinaus-Gehen, Quelle und Auftauchen der ontologischen Genese«. Diese Zeit ›ist‹ das Gesellschaftlich-Geschichtliche. Ihre ontologische, ihre schöpfende, gesellschaftskonstitutive Kraft lässt sich in jenen Momenten erwischen, in denen die »*instituierende* Gesellschaft in die *instituierte* einbricht«, wobei sie sich aber sofort erneut als (andere) *instituierte* Gesellschaft schafft. Solche Momente, in denen die emergierende Gesellschaft aufblitzt, Neues entsteht, sind Momente »katastrophischer Einbrüche« wie eine Revolution. Darüber hinaus besteht jede Gesellschaft grundlegend, und selbst die, die (wie etwa totemistischen Gesellschaften) allein auf ihre »Konservierung bedacht scheint«, nur, indem sie sich »unaufhörlich verändert«. Ständig werden neue Individuen geboren, diese selbst haben stets andere Begehren, Wünsche, Gedanken, Gefühle.³⁰

Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist Selbstveränderung und Selbstschöpfung, es untersteht der wirkenden Zeit, dem Werden. Andererseits ist es – und hier kommt der zentrale Begriff der ›imaginären Institutionen‹ ins Spiel – nur existent oder aktuell, in dem es sich zu ›stabilen‹ Ge-

²⁷ Castoriadis, *Gesellschaft* 323.

²⁸ Castoriadis, *Gesellschaft*, 326f.

²⁹ Castoriadis, *Gesellschaft* 314

³⁰ Castoriadis, *Gesellschaft* 342f.

stalten gestaltet, in denen es zur Erscheinung kommt, und zwar auch für sich selbst«.³¹ Alle Gesellschaften verbergen sich ihr Anderswerden, indem sie sich als *diese bestimmte* Gesellschaft instituieren. Alles spielt sich so ab, als »müßte sich die Gesellschaft als Gesellschaft selbst verleugnen und ihr Gesellschaftsein verschleiern, indem sie die Zeitlichkeit verleugnet« – alles scheint so zu sein, »als könne sich die Gesellschaft nicht als sich selbst erschaffende, als Institution ihrer selbst, als Selbstinstitution anerkennen«.³² Die Gesellschaft schafft sich eine Eigenwelt, die der *gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen*. Jede Gesellschaft gibt sich eine konkrete Gestalt, sie ist Setzung von Gestalten, in denen sie für sich selbst erst als diese spezifische Gesellschaft wahrnehmbar wird. Dazu bedarf es des ›Symbolischen‹ und des ›Realen‹. Das ›Symbolische‹ (die räumlichen und zeitlichen Gestalten und grundlegend die Sprache als der Bereich, in dem die Identitätslogik *par excellence* zum Tragen kommt, die Einteilung und Benennung des Wirklichen) dient der Fixierung der Bedeutungen; an das ›Reale‹ (die inner- und außermenschliche Natur) lehnen sich diese Bedeutungen an, aus ihm speist sich das ›Magma‹ der *imaginären Bedeutungen*. Getragen wird diese Institution der Gesellschaft gegenüber der Zeit vom Imaginären, der Einbildungskraft: Es ist eine imaginäre (und nicht nur symbolische oder gar rational kalkulierte) Institution.

Das radikale und das aktuale Imaginäre

»Jenseits der bewußten Tätigkeit der Institutionalisierung finden die Institutionen ihren Ursprung im *gesellschaftlichen Imaginären*«.³³

»Die Vorstellung ist radikale Imagination. Der Vorstellungsstrom ist Selbstveränderung, vollzieht sich als unaufhörliches Auftauchen von Anderem in der und durch die Setzung/Vor-Stellung (*position*) von Bildern und Figuren«.³⁴

Wie kommt das Neue in die soziale Welt, was ist das, aus dem her sich die Konstitution oder die Institution (Einrichtung, Einsetzung) der Gesellschaft speist? Die Gesellschaft konstituiert sich symbolisch, so würde jede kulturosoziologische Theorie formulieren. Castoriadis hingegen wird antworten: In letzter Instanz konstituiert sie sich *imaginär*. Letzt-

31 Castoriadis, *Gesellschaft* 347.

32 Castoriadis, *Gesellschaft*, 360.

33 Castoriadis, *Gesellschaft*, 224.

34 Castoriadis, *Gesellschaft*, 542.

lich ist jedes Symbolische auf »Außersymbolisches«, nämlich seinen imaginären Anteil bezogen.³⁵ Dies gilt einerseits generell, in Hinsicht auf die Einbildungskraft, die die Einzelnen als Lebewesen mitbringen. Voraussetzung jedes Symbolischen, jeder Selbstrepräsentation und Selbstfixierung der Gesellschaft ist die elementare Fähigkeit, in einem Ding anderes als es selbst zu sehen – es symbolisch zu nehmen. Diese Einbildungskraft ist das positive, das produktive, schöpferische oder *radikale Imaginäre*. Das schöpferische Moment steckt somit letztlich in der Einbildungskraft dieser Lebewesen; indes nicht als Einzelne. Der »Einzelne kann private Phantasmen, nicht aber Institutionen hervorbringen«.³⁶ Jede Gesellschaft lässt ein *Magma gesellschaftlicher Bedeutungen* entstehen, das sie in den Handlungen des Einzelnen, seinem Blick, Gehör und Tastsinn, sogar in seiner »Körperwahrnehmung« verankert.³⁷ So macht das Gesellschaftliche die Einzelnen zu Subjekten, wie sie umgekehrt auf dem individuellen Körper samt seiner kognitiven, perzeptiven und affektiven Vermögen beruht.

Das Symbolische wurzelt also, nun mit Bergson, im »fabulatorischen« Vermögen. Andererseits beruht es auf dem *aktualem Imaginären* oder dem *Imaginierten*³⁸ – der je konkreten Imagination, die einer gegebenen Gesellschaft zugrunde liegt, die sich wiederum in das *zentrale gesellschaftliche Imaginäre*, und *sekundäre* oder *n-te gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen* unterteilen lässt. Denn warum, so fragt sich Castoriadis, »muß eine Gesellschaft die notwendige Ergänzung ihrer Ordnung gerade im *Imaginären* suchen«? Warum besetzt sie ihre Welt »mit einem Sinn, der der Gesellschaft nicht von realen Faktoren ›diktierter worden ist‹, der nicht rational ist, sich also nicht von woanders her erklärt?³⁹ Weil das je konkrete oder eben aktuale gesellschaftliche Imaginäre die je spezifische Einheit des Symbolischen einer Gesellschaft begründet, es motiviert deren Zeichenketten; und weil es auch die ökonomischen Funktionen einer Gesellschaft motiviert: Der Mensch lebt immer *für etwas*. Anders gedreht: Das »Imaginäre muß sich mit dem Symbolischen verschränken, weil sich die Gesellschaft sonst nicht hätte ›sammeln‹ können, muß aber auch mit dem Ökonomisch-Funktionalen verbunden sein, weil sie sonst nicht hätte überleben können« – und doch erklärt es sich nicht aus ihnen. Seine Wirkung ist überschließend. Ohne es bliebe das je spezifische Symbolische wie das, was eine Gesellschaft für funktional hält, »unverständlich«.⁴⁰ Als imaginäre Bedeutungen, als

35 Castoriadis, *Gesellschaft*, 216f.

36 Castoriadis, *Gesellschaft*, 247.

37 Castoriadis, *Gesellschaft*, 550.

38 Castoriadis, *Gesellschaft*, 251.

39 Castoriadis, *Gesellschaft*, 220.

40 Castoriadis, *Gesellschaft*, 224f.

letzte Strukturen, die eine »Gesellschaft der Welt, sich selbst und ihren Bedürfnissen auferlegt«,⁴¹ entziehen sich diese jeglicher direkten, empirischen Analyse. Die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen sind umfassend, sie reichen bis ins »Unendliche«, sie strukturieren ganze Weltbilder. Insofern sind sie keine privaten Phantasmen oder Vorstellungen; Auch haben sie »keinen bestimmten Ort«. Allenfalls indirekt zugänglich, sind sie beschreibbar als die je spezifische »kohärente Deformation« des Systems der Subjekte, Objekte und ihrer Beziehungen«, als die jeder Gesellschaft »eigentümliche Krümmung«, als der »unsichtbare Zement, der den ungeheueren Plunder des Realen, Rationalen und Symbolischen zusammenhält, aus dem sich jede Gesellschaft zusammensetzt«, und als das »Prinzip, das dazu die passenden Stücke und Brocken auswählt«. Kurz: sie »denotieren nichts, konnotieren aber fast alles«.⁴² Castoriadis stellt uns die Existenzweise der gesellschaftlichen Imagination auch als »Gravitationsfeld« vor: Auch wenn sich dieses nur über seine Wirkungen bezeugt (die Anziehung von Körpern), so existiert es als *Feld*, als feldhafte Koexistenz verschiedener sich affizierender Körper. Ebenso existiert das gesellschaftlich-geschichtliche Feld, das die imaginäre Bedeutung aufspannt, es weist Realität auf. Imaginäre Bedeutungen sind alles andere als »bloß« imaginär.⁴³

»Dieses Element, das der Funktionalität jedes institutionellen Systems eine besondere Ausrichtung gibt und das die Wahl und die Verknüpfungen der symbolischen Netze überdeterminiert; dieses Element, das sich jede geschichtliche Epoche schafft und in dem sie unnachahmlich ausdrückt, wie sie ihre eigene Existenz, ihre Welt und ihre Beziehungen zu dieser erlebt, sieht und gestaltet; dieses ... strukturierende Moment, dies zentrale Bedeutete/Bedeutende, diese Quelle allen ... Sinns, ... dieser Ursprung der Seinsbereicherung, den die Gegenstände praktischer, affektiver oder intellektueller, individueller oder kollektiver Besetzungen erfahren – dieses Element ist nichts anderes als *das Imaginäre* der Gesellschaft oder der jeweiligen Epoche«.⁴⁴

Castoriadis führt noch einen Grundbegriff ein, um die Seinsweise des gesellschaftlichen Imaginären zu bestimmen: Diese entziehe sich auch deshalb jeder direkten Analyse, weil das Imaginäre nicht in Form einer identitären Logik, einer abzählbaren, diskrete Elemente enthaltenden Menge vorstellbar ist. Es bestehe eher in der entgegengesetzten Art einer »magmatischen« Menge. Das Imaginäre ist eine qualitative Vielheit, keine quantitative, so könnte man mit Bergson sagen – es ist eine *intensive* Vielfalt. Die instituierte/instituierende Gesellschaft entfaltet sich also

⁴¹ Castoriadis, *Gesellschaft*, 245.

⁴² Castoriadis, *Gesellschaft*, 245f.

⁴³ Castoriadis, *Gesellschaft*, 247f.

⁴⁴ Castoriadis, *Gesellschaft*, 249f.

entlang zweier Arten von Mannigfaltigkeit, der identitätslogischen Menge und der magmatischen Menge. In der ersten operiert die Gesellschaft mit »Elementen«, »Klassen«, »Eigenschaften« und »Relationen«, die als bestimmt und wohl unterschieden gesetzt sind.⁴⁵ *Sein ist hier Bestimmt-Sein.* Dies führt allerdings zur geschilderten Verkennung der Selbstinstitution, des eigenen permanenten Werdens, und zur Einteilung der Welt und der Einzelnen, ihrer Zuordnung und Vereindeutigung. In der imaginären Dimension gilt demgegenüber: *Sein ist Bedeutung.* Bedeutungen sind als solche überschüssig, intensiv, magmatisch. Das Gesellschaftliche schaffe somit nicht nur ontologisch, sondern auch logisch Neues.⁴⁶ Castoriadis räumt durchaus ein, dass der Begriff des Magmas schwer zu bestimmen sei; es gelinge allenfalls, mittels »widersprüchlicher Metaphern eine intuitive Beschreibung von dem zu geben«, was er darunter verstehe, nämlich eine »umbegrenzte Masse von Termen«, die untereinander ständig »changieren können«, ineinander übergehen, statt sauber getrennt werden zu können.⁴⁷

Das zentrale Imaginäre (heteronome und autonome Gesellschaft)

Jede Gesellschaft zentriert sich in einem Projekt, sie »gibt sich etwas zu tun«, sie hat einen ihr eigentümlichen, affizierenden und integrierenden »Drang«. Es gibt für jede Gesellschaft ein »Magma von Affekten«, wie Castoriadis auch sagt, eine Stimmung, eine besondere Art, sich selbst, die Welt und das Leben zu erleben. »Aufgrund dieses Dranges ist in der Vergangenheit und Gegenwart der Gesellschaft eine Zu-kunft (*l'avenir*) enthalten, etwas, das stets zu tun bleibt«.⁴⁸ Die Institution der Gesellschaft kennzeichnet sich demnach nicht nur durch Vorstellungen und Ideen. Ihre Integrationskraft wäre unzureichend: Dies wäre nur das, was im Durkheim-Paradigma gedacht wurde, das kollektive Bewusstsein, während das menschliche Lebewesen doch vor allem auch aus dem Körper mit seinen Affekten besteht. So ist insbesondere eine religiös instituierte Gesellschaft nie nur ein Ideenkomplex, auch nie nur rituelle Praxis. Sie instituiert immer auch einen religiösen Affekt, einen »religi-

45 Castoriadis, *Das Imaginäre: die Schöpfung*, 34.

46 Castoriadis, *Gesellschaft*, 310.

47 Castoriadis, *Gesellschaft*, 565. Zum Begriff des Magmas (einem zunächst von dem Autorenkollektiv »Bourbaki« entfalteten mathematischen Begriff) siehe ausführlicher Castoriadis, *Die Logik der Magmen und die Frage der Autonomie* (1981), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* 3, Lich 2010, 109–146.

48 C. Castoriadis, Macht, Politik, Autonomie (1978–1987), in: Ders., *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften* 1, Lich 2006, 135–168, 145.

ösen *Drang*.⁴⁹ Ebenso hat jede säkulare Gesellschaft einen ihr eigenen Affekt, etwas, womit sie »schwanger geht«⁵⁰ (Fortschritt, Gleichheit, Rationalität, Freiheit).

Der Drang oder Affekt scheint der zentralen imaginären Bedeutung zu entsprechen. Jede Gesellschaft besitzt (mindestens) eine solche letzte Bedeutung, die die sekundären Bedeutungen wie ein schwarzes Loch krümmt und die Identität der jeweiligen Gesellschaft sowie die ihrer Subjekte bestimmt, den Tagesablauf festlegt, die geheimsten Wünsche vorgibt – selbst diejenigen, die sich auf das Leben nach dem eigenen Tod beziehen. Diese zentralen Bedeutungen »schöpfen ... Objekte *ex nihilo* und organisieren die Welt«. So ist etwa und vor allem *Gott* ein zentrales Imaginäres. Es hat kein Signifikat, besitzt keinen anderen Referenten als sich selbst. Die zentralen Bedeutungen konstituieren Subjekte wie Objekte; sie unterliegen allen Konflikten der Gesellschaft; über sie kann es allenfalls sekundär Divergenzen geben. Noch der gewaltsamste Konflikt »unterstellt zahllose ›gemeinsame‹ oder ›partizipierbare‹ Dinge«.⁵¹ Was ist Gott für die, die an ihn glauben?

»Zwar können sie ihn nur unter Verwendung von Symbolen anrufen, zwar müssen sie zumindest seinen ›Namen‹ benutzen ... Aber für sie ... ist er unendlich viel mehr als dieser ›Name‹; er *ist* etwas anderes. ... Er ist das, worauf die Symbole verweisen, die ihn tragen; es ist das, was in einer jeden Religion diese Symbole zu religiösen Symbolen macht – eine zentrale *Bedeutung* ... – das, was diesen Verknüpfungen Einheit verleiht, zugleich aber auch die Möglichkeit gewährleistet, dieses System von Verknüpfungen zu erweitern, zu vervielfachen und zu verändern. Und da jene Bedeutung weder auf Wahrnehmbares (Reales) noch auf ein Gedachtes (Rationales) bezogen ist, handelt es sich um eine imaginäre Bedeutung.«⁵²

⁴⁹ Castoriadis, Macht, Politik, Autonomie, 153. R. Seyfert hat darauf hingewiesen, dass Castoriadis zwei Ergänzungsbände schreiben müsste/könnte: *Die Gesellschaft als affektive Institution*; *Die Gesellschaft als intentionale Institution* – da er die Kategorie der Imagination gegenüber Affekt und Drang bevorzugt behandelt (Seyfert, Cornelius Castoriadis: Institution, Macht, Politik, 271). Andererseits könnte Castoriadis sagen, die ›Imagination‹ liege den drei Kategorien Vorstellung, Affektion, Intention zugrunde: Es gibt im »menschlichen (und wohl auch tierischen) Zentralnervensystem ... sicherlich keine Trennung zwischen den streng logischen und den thymischen (affektiven) bzw. orektischen (die Wunsche und Absichten betreffenden) Funktionen« (Ontologische Tragweite der Wissenschaftsgeschichte, 162f.)

⁵⁰ Castoriadis, *Gesellschaft*, 356.

⁵¹ Castoriadis, *Gesellschaft*, 596.

⁵² Castoriadis, *Gesellschaft*, 241.

Castoriadis nennt exemplarisch die mosaische Religion. Wie jede Religion ist sie um ein zentrales Imaginäres (Gott) gruppiert; wie jede führt sie Riten ein; als Institution braucht sie Sanktionen. Aber weder als Religion noch Institution wäre sie von Dauer, wenn sie nicht um das zentrale Imaginäre einen »Gürtel von sekundärem Imaginärem« wuchern ließe. Gott hat die Welt in sieben Tagen geschaffen ... Warum *sieben*? « Die »7« ist eine sekundäre Bedeutung, sie organisiert den Alltag und hat viele weitere Folgen. Die »Steinigung jenes armen Teufels, der am Tag des Herrn Holz in der Wüste sammelte«, die »Höhe der Mehrwertrate, die Häufigkeit des Geschlechtsverkehrs in christlichen Gesellschaften« etc.⁵³

»Der aus den individuellen Vorstellungen von Gott (oder der Götter) bestehende angebliche ›Referent‹ ist selbst erst durch die Schöpfung und Institution der zentralen imaginären Bedeutung ›Gott‹ geschöpft worden. Die Bedeutung ›Gott‹ schöpft ein ›Objekt‹ individueller Vorstellungen und spielt zugleich eine zentrale Rolle bei der Organisation der Welt einer monotheistischen Gesellschaft, weil Gott als Ursprung des Seins und zugleich als ausgezeichnetes Seiendes, als Norm und Ursprung des Gesetzes, als letzte Grundlage aller Werte und Orientierungspunkt des gesellschaftlichen Handelns gesetzt ist. Auf ihn bezieht sich das Auseinanderfallen eines sakralen und eines profanen Bezirks; ihm zuliebe werden zahllose gesellschaftliche Tätigkeiten instituiert und Objekte geschaffen, die über sonst keinen ›Seinsgrund‹ verfügen«.⁵⁴

Auch in der gesellschaftsanalytischen Frage ist der Blick auf das Religiöse zentral. Alle bisherigen Gesellschaften haben sich, so Castoriadis, einen außergesellschaftlichen Ursprung gegeben (lange in Form eines mythischen Gründers oder Gottes). Sie sind heteronome Gesellschaften, ganz wie es Durkheims Religionssoziologie analysiert. Das »Rätsel« dieser heteronomen Gesellschaft – die Frage, *warum sich das Gesellschaft-Geschichtliche notwendig die eigene Setzung verbirgt* – fällt damit mit dem »Rätsel der Religion« zusammen – der Frage, warum es in jeder bisherigen Gesellschaft religiöse Institutionen gibt.⁵⁵ Gesellschaften erfinden sich einen Ursprung jenseits ihrer selbst, weil ihre Selbstinstitution stets contingent ist, zufällig. Sie schwebt über einem ›Abgrund‹, wie Castoriadis sagt.

An dieser Stelle setzt Castoriadis nun seinerseits eine Wesensdifferenz zweier Gesellschaftstypen (darum kreist das Werk in seiner praktischen,

⁵³ Castoriadis, *Gesellschaft*, 221.

⁵⁴ Castoriadis, *Gesellschaft*, 591.

⁵⁵ Castoriadis, *Institution der Gesellschaft und Religion*, 105. Auch dieser Text verweist auf M. Gauchet, *La dette du sens et les racines de l'Etat* (1977), der wiederum auf Pierre Clastres beruht (s.o.) – so bilden die hier behandelten Theorien Zirkel, sie kreisen in einer aufwärts steigenden Spirale, deren treibende Kraft Bergson für uns darstellt.

politischen Zielsetzung): Gegenüber allen evolutionistischen Konzepten gibt es im Bereich des Gesellschaftlichen keine Notwendigkeit, keinen gesetzmäßigen Übergang, kein Hervorgehen einer Gesellschaft aus der ihr vorhergehenden. Keine Gesellschaft hat mit der anderen »Substantielles« gemein; jede ist eine unvorhersehbare Selbstschöpfung.⁵⁶ Die Gesellschaften gehen nicht auseinander hervor und lösen sich nicht gegenseitig ab. Sie sind anders. Castoriadis konzipiert hier nun also eine *Bifurkation* im sozialen Leben, eine radikale Divergenz: Auf der einen Seite stehen die gerade angesprochenen *heteronomen* Gesellschaften als jene, die sich ihr Werden, ihre Selbstschöpfung verleugnen. Es ist die Form von Gesellschaft, die wir kennen, »wie sie bisher instituiert worden ist«.⁵⁷ Auf der anderen Seite der Spaltung steht die *autonome* Gesellschaft. Zwischen beiden klafft ein »Riss«. Beide werden vom Autor zuweilen auch als diejenigen der *Schließung* und *Öffnung* bezeichnet (wobei Castoriadis auf Varela verweist, nicht Bergson): Die sich öffnenden Gesellschaften repräsentieren idealtypisch (faktisch aber ›bisher‹ nur »unvollkommen und unvollendet«⁵⁸) eine qualitativ neue Form gesellschaftlich-geschichtlichen Seins. Erstmals in der Geschichte *des Lebens* würde es sich hier um eines handeln, das »sein eigenes Existenzgesetz, seine eigene bestehende Ordnung in Frage stellt«. Das lässt sich nur als Ereignis, als kurzes Aufblitzen denken; so, wie für Bergson und Simondon die sich öffnende Gesellschaft ein Momentum ist, das Einbrechen des Instituierenden ins Institutierte. Castoriadis findet in der Geschichte zwei solcher Momente, an denen sich eine Bewegung in dieser Richtung vollzogen hat: in den freien mittelalterlichen Städten⁵⁹ und der antiken *polis*. Von den historischen Gesellschaften erfand insbesondere letztere (in Ansätzen) die Demokratie als jene gesellschaftliche Institution, die auf »jede letzte ›Garantie‹ verzichtet und keine andere Beschränkung kennt als ihre Selbstbeschränkung«. In einer solchen imaginären Instituierung gerät die Gesellschaft »ständig in Gefahr ...«, diese Selbstbeschränkung zu ignorieren. Die Demokratie ist die einzige Gesellschaft,

⁵⁶ Castoriadis, Das Imaginäre: die Schöpfung, 37.

⁵⁷ Castoriadis, *Gesellschaft*, 360.

⁵⁸ Castoriadis, Institution der Gesellschaft und Religion, 92.

⁵⁹ Castoriadis, Das Imaginäre: die Schöpfung, 41ff. Siehe v.a. auch die Aufsätze: Komplexität, Magmen, Geschichte. Das Beispiel der mittelalterlichen Stadt (1993), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich 2010, 275–292; Die griechische *polis* und die Schöpfung der Demokratie (1991), in: Ders., *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften 4*, Lich 2011, 17–68 und Das griechische und das moderne politische Imaginäre (1991), ebd. 93–122. In Bezug auf die Rolle der räumlichen Gestalt (der Architektur) habe ich Castoriadis' Theorie der antiken *polis* ausgezogen in: Gesellschaften der Städte und Gesellschaften der Zelte.

das sich dieser Möglichkeit ihrer »Selbstzerstörung stellt und diese *riskiert*«. Denn die

»Demokratie beseitigt das Heilige ... die Menschen akzeptieren endlich, was sie bisher niemals ... haben akzeptieren wollen (und was wir tief in unserem Inneren nie ... akzeptieren werden): dass sie sterblich sind dass es kein ›Jenseits‹ gibt. Allein auf Grundlage der profunden und unmöglichen Einsicht in die Sterblichkeit eines jeden von uns und die Vergänglichkeit all unseren Tuns können wir wirklich als autonome Wesen leben – und wird eine autonome Gesellschaft möglich«.⁶⁰

Das Symbolische 1: Ordnung der Koexistenz und der Sukzession

Das Imaginäre muss das Symbolische »benutzen«, nicht, um eine Gesellschaft nur noch ›auszudrücken‹, sondern »um etwas zu werden, das nicht mehr bloß virtuell ist« – sondern aktuell.⁶¹ Erneut findet sich dieses Begegnungspaar – und erneut in Entgegensetzung zum Potentiellen/Wirklichen oder Möglichen/Wirklichen! Jede Gesellschaft instituiert sich nur mittels ihr je eigener Symbolismen, mittels eines ihr eigenen symbolischen Netzes. Die imaginären Bedeutungen, die es in letzter Hinsicht motivieren, brauchen Bilder, Figuren: Phoneme, Wörter, Banknoten; Standbilder, Kirchen, Werkzeuge, Uniformen, Körpbemalung sowie alle natürlichen Dinge, sofern sie benannt und bestimmt sind.⁶² Diese symbolische Welt der Gesellschaft entfaltet sich wiederum in zwei Vektoren, als gesellschaftlich instituierter Raum und als gesellschaftlich instituierte Zeit. Die »Gesellschaft erschafft sich als Figur, das heißt als Verräumlichung«, und sie schafft sich »als Anderssein/ Anderswerden dieser Figur; d.h. als Zeitlichkeit«.⁶³ Stets operiert die Gesellschaft mit einer Vorstellung der eigenen Herkunft und Zukunft; sie setzt sich eine Ordnung der Sukzession, eine zeitliche Gestalt oder Zeitlichkeit. Es ist hier »nicht etwa nur so, daß jede Gesellschaft eine besondere Art hätte, die Zeit zu erleben; vielmehr ist jede Gesellschaft eine Art, Zeit zu erschaffen, sein zu lassen, das heißt sich als Gesellschaft sein zu lassen«.⁶⁴

So gibt es etwa die zyklische Zeitlichkeit der mythischen Selbstsetzung; die eschatologische Zeitlichkeit oder die unendliche, akkumulative Zeitlichkeit der Neuzeit und des Kapitalismus – verschiedene Arten, in denen Gesellschaften sich ihre Zeit vorstellen, ihr Werden fixieren, Vergangenheit und Zukunft gliedern, mittels der identitären oder metri-

⁶⁰ Castoriadis, Die Logik der Magmen, 143f.

⁶¹ Castoriadis, *Gesellschaft*, 218.

⁶² Castoriadis, *Gesellschaft*, 398f.

⁶³ Castoriadis, *Gesellschaft*, 370.

⁶⁴ Castoriadis, *Gesellschaft* 349.

schen Zeit (der Kalenderzeit) und mittels der ›Zeit der Bedeutung‹. Die erste setzt die Bezugspunkte, legt Abläufe fest, ist eine Zeit der Wiederholung, die zweite setzt verschiedene Rhythmen (Feste) und Grenzen (Eschatologien) sowie differente Tempi zwischen und innerhalb der Gesellschaften (etwa die Vergänglichkeit der privaten gegenüber der Beständigkeit der öffentlichen Zeit). Gesellschaften sind dann vor allem daran, an ihrer je konkreten *Institution der Zeit* erkennbar, so Castoriadis. Was ist etwa und vor allem der Kapitalismus? Zunächst eine »unzählige Masse von Dingen, Tatsachen, Ereignissen, Handlungen, Gedanken, Vorstellungen, Maschinen, Institutionen, Bedeutungen, Resultaten«, von denen einige »Kerninstitutionen« sind, andere eher sekundär. All diese Institutionen verweisen nun letztlich auf das, was für Castoriadis grundlegend ist, nämlich auf die Institution einer »effektive[n] Zeitlichkeit«, die der »Kapitalismus gewissermaßen ist«, insofern diese gesellschaftliche Form nur »*in, durch* und *als* eine solche effektive Zeitlichkeit« besteht. Die explizite oder *identitätslogische* Institution der Zeit ist dabei die messbare, homogene Zeit der Mathematik. Die *Zeit der Bedeutung*, die imaginäre oder soziale Zeit ist die »›unendliche‘ Zeit« des unbegrenzten Fortschritts, der Akkumulation und Rationalisierung, die »Zeit der Verwirklichung einer Allmachtsphantasie«.⁶⁵ Andere Gesellschaften hingegen ›sind‹ – kennzeichnen sich wesentlich durch – eine zyklische Zeit, integrieren sich in der ständigen Inkorporation der Ahnen, in der ›Traumzeit‹ des Totemismus; oder sie ›sind‹ eine finalistische Zeit, instituieren sich also etwa in der eschatologischen Zeit von Sündenfall und Erlösung des Christentums.

Jede Gesellschaft instituiert sich ebenso ihren Raum. Sie gibt sich eine Ordnung der Koexistenz. Auch diese räumliche Ausgedehntheit ist kein bloßer Rahmen, in dem sich die bereits vorhandene Gesellschaft ›erstreckt‹. Vielmehr ist auch der je konkrete Raum die »Weise, in der sich das Gesellschaftlich-Geschichtliche selbst entfaltet«⁶⁶ – namentlich architektonisch, so wird man Castoriadis ergänzen dürfen. Architekturen etablieren anschaulich gerade *diese* soziale Teilungen; *diese* Dominanz eines funktionalen Teilsystems; *dieses* Verhältnis zu Boden, Natur, Technik. Zudem gibt es gerade hier ständig Möglichkeiten des Anders-Werdens, gerade in der Architektur mit ihrer Aktivität des Entwerfens. In modernen Gesellschaften sind die Architekten auf das Schaffen immer neuer Formen, Materialien, Bau- und Lebensweisen gewissermaßen konditioniert, während andere Gesellschaften sich in der Bewahrung der Bautradition integrieren. Gesellschaften können sich in ihren Artefakten gezielt ein distinktives, soziale Unterschiede stiftendes Design geben, oder gerade keine anschauliche Distinktion instituieren, indem (wie

65 Castoriadis, *Gesellschaft*, 350f.

66 Castoriadis, *Gesellschaft*, 370.

etwa bei den Bororo, Inuit oder Tuareg) alle die gleichen Gebäude oder Zelte bewohnen.⁶⁷

Beide Dimensionen sind eng verflochten; beide beruhen auf der Identitätsdimension, dem, was sich wiederholt, was identisch ist. Die Zeitdimension ist für Castoriadis aber auch grundlegender als der Raum, denn nur sie ist mit jenem Auftauchen von Andersheit verbunden, das das Sein der Gesellschaft letztlich ausmacht. Sie *ist* das Auftauchen, das ›notwendig‹ von je anderen Räumen begleitet wird.⁶⁸ Diese Theorie der sozialen Zeit und des sozialen Raumes stellt eine wirkliche Ergänzung des bergsonischen Denkens dar, seine konsequente Gesellschaftstheorie.⁶⁹

Das Symbolische 2: Legein und teukein, die Diskurse und die Artefakte

Die Wirkkraft des Symbolischen liegt – auf einer anderen Ebene, nun der Frage der ›symbolischen Form‹ oder der Medien, in denen sich die instituierende Gesellschaft in ihren verschiedenen Aspekten instituiert oder aktualisiert – in sprachlichen wie nichtsprachlichen Aussagen. Castoriadis konzentriert sich dabei einerseits – unter der Kategorie des *legein* – auf die Sprache, weil diese per se identitätslogisch funktioniert. Er deutet andererseits aber auch eine *Technik*- oder *Artefakt*-Theorie an, unter der Kategorie des *teukein*. Beide sind eng verknüpft: Im Sagen/Sehen/Denken und auch im Herstellen/Handeln wird darüber entschieden, wie die Einzelnen sich im sozialen Gefüge einordnen, wie sie die Welt verstehen, welche Wünsche und Begehren in ihrem Horizont liegen. Beide Dimensionen sind ein Wert-Operator. In ihnen legt eine Gesellschaft fest, was/wer einen Wert hat. Wie Simondon im Begriff des *apeiron*, so greift

67 Eine solche Ausweitung des Ansatzes von Castoriadis in: Delitz, *Gebaute Gesellschaft*, in Bezug auf die Differenz der räumlichen Gestalt, die Zelte oder aber fixe Architekturen darstellen: dies., Gesellschaften der Städte, Gesellschaften der Zelte; und dies., ›Die zweite Haut des Nomaden‹.

68 Castoriadis ist an dieser Stelle durchaus selbstkritisch; er habe die Bedeutungsaufladung des Raumes »nicht klar genug herausgearbeitet«: C. Castoriadis, Zeit und Schöpfung (1983–1988), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich 2010, 227–262, 252ff. Dies die Dimension, auf die sich dafür Simondon konzentriert: auf das Netz der gesellschaftlich aufgeladenen Ankerpunkte, mit der sich ein Kollektiv strukturiert, sich eine ›Transduktion‹ vollzieht. Siehe oben und ausführlicher H. Delitz, Gilbert Simondons Theorie der ›sozialen Form‹, in: S. Möbius/S. Prinz (Hg.), *Das Design der Gesellschaft. Zur Kultursoziologie des Designs*, Bielefeld 2012, 109–130.

69 Vgl. die Analyse institutioneller Temporalitäten bei Seyfert, *Das Leben der Institutionen*.

also auch Castoriadis auf griechische Begriffe zurück, mit denen er nun das gesellschaftliche *Sagen und Vorstellen* sowie das damit verknüpfte *Handeln* bezeichnet.

Legein bedeutet unterscheiden, auswählen, aufstellen, zusammenstellen, zählen, und sagen; *teukein* bedeutet zusammenstellen, zurichten, herstellen, aufbauen.⁷⁰ Organisatorische Techniken und deren Ergebnisse (das Dorf, die Stadt, die ›asiatische‹ Monarchie, die *polis*, der Staat) gehören in diesen weiten Begriff des Handelns, ebenso wie »sexuelle, magische oder politische Techniken«.⁷¹ Das *teukein* beinhaltet nicht nur Artefakte, sondern auch die von ihnen untrennbare ›Herstellung‹ von Subjekten, deren Haltungen, Gesten, Routinen, Kenntnissen. Es geht um die vielfältigen, ineinander verflochtenen Aktivitäten zur Organisation von Menschen, zur Organisation des Körpers und des Wissens. Wie erwähnt, sind beide Dimensionen (*Sagen/Tun*) untrennbar, und zwar, weil sie in der je konkreten Gesellschaft identisch operieren: Um »zusammenstellen/zurichten/herstellen/aufbauen zu können, muß man über die Schemata der Trennung und Vereinigung, der Hinblicknahme und des Wertes ... verfügen, demnach auch über die der Äquivalenz und der Verwendungsmöglichkeit sowie schließlich über die der Iteration und Ordnung«. Beide sind zudem einander immanent. Es ist nicht so, dass das *legein* seine Schemata vom *teukein* übernimmt oder umgekehrt. Das ›Sprechen‹ geht weder dem ›Werkzeug‹ voraus, noch umgekehrt. Die Technik setzt nicht bereits voraus, daß die Menschen kooperieren und sprechen, vielmehr ist das *teukein* »im *legein* enthalten«, sofern es stets Elemente trennt und sie zu »Handlungskomplexen« kombiniert. Ebenso ist das *legein* im *teukein* enthalten: Die ›abstrakt-materiellen‹ Elemente der Sprache (ihr Charakter als Code) und ihre ›Objekte‹ werden vom »*teukein* zusammengestellt/zugerichtet/hergestellt/aufgebaut«. Das *legein* ist *legein* nur als »organisierte Gesamtheit wirksamer Operationen mit ›materiellem‹ Träger«; das *teukein* ist *teukein* nur als Setzung bestimmter Elemente, die »in Funktionsbeziehungen stehen«.⁷² Das *teukein* einer Gesellschaft legt fest, was den Einzelnen machbar/nicht machbar ist; das *legein* legt fest, was sagbar/unsagbar ist. Man erkennt die Parallelen zu *Überwachen und Strafen*.⁷³ Man erkennt auch die Parallelen zum

⁷⁰ Castoriadis, *Gesellschaft*, Kap. V: *Die gesellschaftlich-geschichtliche Institution: legein und teukein* (372–454).

⁷¹ Castoriadis, *Gesellschaft*, 451f.

⁷² Castoriadis, *Gesellschaft*, 437.

⁷³ Wie erwähnt, hat Castoriadis, wenn er sich auf diese Autoren, auch auf Foucault bezieht, einen polemischen Ton – vgl. auch ders., *Les divertisseurs* (1977), in: Ders., *La société française*, Paris 1979, 223–237; zu Nähe und Distanz beider Werke vgl. Collectif, *La pensée de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault*.

Konzept des ›Gefüges‹ bei Deleuze – man erkennt den Artefakt- und Afekttheoretischen, nicht-cartesianischen Zug dieser Gesellschaftstheorie.

Das Reale – oder das Vitale

»Das Gesellschaftlich-Geschichtliche taucht auf in einer Umgebung, die weder gesellschaftlich noch geschichtlich ist: im Präsozialen oder Natürlichen«.⁷⁴

Die reale Schicht, an die sich das Symbolische und damit das gesellschaftliche Imaginäre anlehnen, ist die *Natur* (anders formuliert, ist die Gesellschaft »das *Andere* der Natur«⁷⁵). Diese Natur dient der Organisation der Welt als »Träger und Leitfaden«. So kann keine Hirtengesellschaft ernsthaft glauben – ungeachtet ihrer Religion –, die Befruchtung der Schafe sei *nur* das Werk der Geister; die primäre natürliche Schicht ist überall ›die Gleiche‹.⁷⁶ Natur/Reales ist zunächst all das, was der Wahrnehmung zugrundeliegt, der Grund der ›Bilder‹ (Bergson), die immer schon eine Selektion aus, eine Abschattung vieler anderer Perzeptionen voraussetzen. Zudem scheint die natürliche Schicht das zu enthalten, was Simondon als *apeiron* denkt: Die Natur *vor* ihrer Trennung in Anorganisches/Organisches, Organismen, Subjekte, die *in* all diesen Entitäten anwesend ist. Die ›natürliche Schicht‹ besteht insbesondere aus den vorsubjektiven, präsozialen Einheiten, dem »*Psyche-Soma*« (statt Geist-Körper, bei denen man es bereits mit organisierten Weisen zu tun hat). Castoriadis wird an dieser Stelle mehr oder weniger ausdrücklich einen Tier-Mensch-Vergleich voraussetzen. Die Menschheit »taucht aus dem Chaos, dem Abgrund, dem Bodenlosen empor. Sie tut dies als Psyche: Bruch mit der geregelten Organisation des Lebewesens, Strom der Vorstellungen, Affekte und Intentionen (*flux representativ/affectif/intentionnel*), der danach strebt, alles auf sich zu beziehen«. Nur so – kanalisiert – findet dieses menschliche Lebewesen eine »halbwegs zufriedenstellende Form«, ohne sie wäre es »radikal lebensunfähig«.⁷⁷ In gewisser Hinsicht sind menschliche Gesellschaften zwar mit Tiergesellschaften vergleichbar: Wie jede tierische Spezies »errichtet, schöpft jede Gesellschaft *ihre eigene Welt*, in die sie sich einschließt.⁷⁸ Doch ebenso wesentlich sind die Differenzen. Es gibt keine Grenze des Sinns, alles ist in der Psyche überbordend und kontingent,⁷⁹ während das Tier organisch und af-

74 Castoriadis, *Gesellschaft*, 347.

75 Castoriadis, *Gesellschaft*, 580.

76 Castoriadis, *Ontologische Tragweite*, 162.

77 Castoriadis, *Institution der Gesellschaft und Religion*, 88.

78 Castoriadis, *Das Imaginäre: die Schöpfung*, 31.

79 Castoriadis, *Das Imaginäre: die Schöpfung*, 32f.

fektiv auf ein »unveränderliches Substrat festgelegt« ist, welches es »erstarren« lasse.⁸⁰ Es gibt demgegenüber im Menschen keine vorkulturelle Natur. Selbst die Reproduktion ist symbolisch:

»So eignet sich jeder Mensch als geschlechtsreifes, ...fruchtbare Wesen zur Begattung (hat dafür Wert) ebensogut wie jeder andere des gleichen Geschlechts (hat als solcher den gleichen Wert). Als Ehefrauen und Ehemänner sind Männer und Frauen jedoch in Bezug auf die Institution der Ehe mit einem ›Gebrauchswertindex‹ versehen, [der sich] von seinen biologischen Voraussetzungen abkoppeln [kann], denn bei Impotenz ... ist eine Heirat weder strikt verboten, noch wird die Ehe in diesem Falle stets und überall automatisch ungültig. Andererseits stellt die Institution ... auch Gleichwertigkeit ... her, da sie als Institution nur Bestand haben kann, wenn sie zahlreiche Substitutionsklassen für die Individuen, Handlungen und Objekte schafft: Heirats- oder Verwandtschaftsklassen, Vertauschbarkeit der Individuen zwischen den von ihnen erfüllten ›Funktionen‹ oder ›Rollen‹, Ersetzbarkeit der ›Objekte‹).«⁸¹

Castoriadis nennt diese Ebene, die Antwort auf die Frage: wie werden aus präindividuellen vitalen Wesen Subjekte, die *soziogenetische* oder *koinogenetische* Ebene. Nicht Individuum und Gesellschaft, sondern Psyche-Soma und Gesellschaft stehen sich gegenüber.⁸² Anders formuliert, sind Subjektformierung und Instituierung der Gesellschaft zwei Aspekte eines Prozesses (den Simondon psychisch-kollektive Individuation nannte). Wie andere Bergsonianer, so wird Castoriadis hier *en passent* also auch eine Lebenstheorie in die Gesellschaftstheorie einbauen, eine solche, die umgekehrt zu den zeitgenössischen Reduktionen verfährt. Statt der Reduktion des Lebens auf Physikalisch-Chemisches wird die Seinsweise des menschlichen Vitalen vorausgesetzt (das Vermögen der Fabulation), in deren *Verminderung* die anderen Seinsregionen gedacht werden. Idee, Mythos, Traum sind dann keine Epiphänomene des Nervensystems, vielmehr dessen höchste Potenz.⁸³

Noch einmal gefragt: wie kommt das Neue in das Soziale, wie kommt es zu neuen gesellschaftlichen Bedeutungen, einem neuen Imaginären? Castoriadis führt Bergsons Gesellschaftstheorie erneut fort: Auch wenn Einzelne keine Institutionen (Gesellschaften) schaffen, so sind doch die individuellen Ideen entscheidend, sofern sie auf Resonanz treffen. Er spricht von den Religionsstiftern, deren »privates Phantasma gerade im rechten Augenblick zur Stelle ist, um das Loch im Unbewußten der anderen zu stopfen, und das andererseits genügend funktionale und rationale ›Kohärenz‹ besitzt, um sich als gangbarer Weg zu erweisen, wenn

⁸⁰ Castoriadis, *Gesellschaft*, 450.

⁸¹ Castoriadis, *Gesellschaft*, 436f.

⁸² Castoriadis, *Zeit und Schöpfung*, 240.

⁸³ Castoriadis, *Das Imaginäre: die Schöpfung*, 26.

es einmal symbolisiert, sanktioniert, das heißt institutionalisiert worden ist«. Gerade hier zeigt sich die »Nicht-Reduzierbarkeit des Gesellschaftlichen« auf Individuelles.

»Damit nämlich die Strebungen eines individuellen Unbewußten mit denen anderer in Verbindung treten können, damit die Rede des Propheten keine ... Halluzination oder das Glaubensbekenntnis einer unbedeutenden Sekte bleibt, müssen ... gesellschaftliche Bedingungen das individuelle Unbewußte ... umgemodelt und es auf jene ›frohe Botschaft‹ vorbereitet haben. Und auch der Prophet arbeitet ... durch das Instituierte, ... auch wenn er es umwälzt«.⁸⁴

An genau derselben Stelle – dem Scharnier, der Falte zwischen der geschlossenen und der offenen, der instituierten und der instituierenden Gesellschaft – stehen Bergsons ›Mystiker‹. Im Grunde kann Castoriadis all seine zentralen Begriffe und Konzepte aus dem bergsonischen Denken schöpfen, während er sich etwa auf Lacan oder Varela beruft. Anders als Bergson, Simondon und Deleuze muss Castoriadis dabei nicht mit einer allgemeinen Philosophie ansetzen, die den zeitlichen Charakter jeder Realität herausarbeitet: Das haben diese vor ihm getan. Anders als Bergson muss er weder eine Kritik des Evolutionismus im allgemeinen und der in ihm steckenden Identitätslogik führen, noch eine allgemeine Theorie des Lebens ausarbeiten. Er kann sogleich zur soziologischen Kernfrage kommen: Was ›ist‹ eine Gesellschaft, welche Rolle spielen die verschiedenen Vermögen des Affektiven, Imaginären, Symbolischen und Rationalen, und welche die Körper und Artefakte?

Dabei ist die Immanenz von instituierter und instituierender Gesellschaft das zentrale Konzept – das *meinander verschränkte permanente Anders-Werden und die gegenläufige, immer nur momentane Fixierung als gesellschaftlich notwendiger Mechanismus* steht an der Stelle, an der andere soziologische Theorien fragen, wie soziale Ordnung anstelle von wahrscheinlicherer (drohender oder gedachter) Unordnung möglich sei. Mit anderen Worten: Die Immanenz von *instituierter/instituierender* Gesellschaft steht an Stelle der Dualität von Ordnung/Unordnung. Wie Bergson geht es Castoriadis um die emphatische Betonung der Freiheit, gegen alle Evolutionismen der Gesellschaftstheorie betont er immer erneut, Gesellschaften seien unvorhersehbare soziale Erfindungen. Weder gehen sie auseinander hervor, noch entwickeln sie sich aus vorhergehen- den Widersprüchen. Sie sind Selbst-Schöpfungen.

84 Castoriadis, *Gesellschaft*, 247f.