

das *movens*, das sich durch sein Leben und Werk zieht und beide unablässig miteinander verschränkt.

Eine Wahrheit, die nicht zugleich einer politisch gerecht(er)en Verfasstheit den Weg bereitet, oder es zumindest versucht, ist für ihn eine unvollständige, denn die Gesellschaftsform ist es, die der Suche nach der Wahrheit oder diesem Begriff zum Sein verhilft, und zwar gerade, weil in der Suche nach der Wahrheit zugleich schon die Suche nach der richtigen, der bestmöglich zu verwirklichenden Gesellschaft stecke.<sup>41</sup> Diese Frage stellt sich das Recht seit Anbeginn, auch wenn wir davon nicht mehr sehr viel bemerken aufgrund der Hypertrophie der Gesetzgebung und vor allem aufgrund der oligarchischen Abkoppelung des Gesetzgebungsprozesses vom *Demos*. Dieser ist zwar gemäß der Verfassung vieler europäischer Staaten *de jure* Gesetzgeber, aufgrund der dauerhaften Vertretung durch seine in Parteiapparaten vergatterten Repräsentant\_innen aber *de facto* davon ausgeklammert. Nach dem Aufsatz über die gemeinsame Entstehung von Demokratie und Philosophie im antiken Griechenland<sup>42</sup>, zeugen auch seine posthum unter dem Titel *Ce qui fait la Grèce* veröffentlichten Seminare von der Relevanz dieser Verknüpfung für Castoriadis.

## 2 Philosophieren als Eröffnung neuer Gültigkeit<sup>43</sup>

Die Wahrheitsfrage durchzieht viele Seminare, die Castoriadis an der EHESS gehalten hat. Dennoch bemüht er das Wort Wahrheit selten, er sieht darin einen Grenzbegriff, weiß um dessen ideologisch-religiöse Aufladung und vor allem um die illusionären Verkennungen, die mit diesem Begriff verbunden

41 Wir werden sehen, dass dies nichts mit Platons (und Leo Strauss') *Illusion der Gerechtigkeit* (Kelsen) als ideeller, ja idealistischer Deckung von Schönerm, Gutem und Wahrem zu tun hat, weil es bei Castoriadis zentral um die Unabgeschlossenheit und die ständige Suche nach – sowie Hervorbringung von – den begrifflichen Prinzipien dieser Termini in der gesellschaftlichen Wirklichkeit und Praxis geht.

42 »Die griechische Polis und die Demokratie«, op. cit. und die unter dem Titel *Ce qui fait la Grèce* veröffentlichten Seminar-Bände.

43 Das folgende Kapitel ist die überarbeitete Version des Aufsatzes »Le mouvement interminable de penser le pensable«. Philosophie comme ouverture de validités nouvelles«, erschienen in: S. Klimis, Ph. Caumières (Hg.), *Castoriadis et la question de la vérité*, Brüssel 2011, S. 117–138.

sind. Seine explizite Reflexion dazu stellt er teils unter dem Begriff der »*validité de droit*«, also der *de jure* Gültigkeit an, teils versteht er unter Wahrheit das im Titel erwähnte »*mouvement interminable de penser le pensable*«, also die genuin philosophische Bewegung an den Grenzen des Denk- und Sagbaren und – über diese hinaus – im Rahmen der Bewegung des Aufbruchs der Abgeschlossenheit. Während es im Zuge der Sozialisation der menschlichen Psyche um die Abgeschlossenheit der psychischen Monade geht, betont Castoriadis im Register der Wahrheitssuche um die Abgeschlossenheit der je anerkannten Sinn- und Rationalitätsmatrix (oder des je gültigen bzw. vorherrschenden Logos).

Castoriadis war kein Freund von Wittgenstein, doch kannte er dessen Sprachphilosophie, vor allem aber kannte er die Geschichte der Auslotungsversuche des Wahrheits- und Vernunftbegriffs über Sprache und Rhetorik seit den alten Griechen. Um diese Entwicklungen des Castoriadis'schen Denkens nachzuvollziehen, werde ich mich vor allem auf das bislang unveröffentlichte Seminar beziehen, das er im Studienjahr 1988/89 an der EHESS gehalten hat.<sup>44</sup>

Er greift darin, und in einer Antwort auf Habermas' Differenzierung zwischen Faktizität und Geltung, die Frage nach der Instituierung von Gültigkeit (auch von Wertigkeit) als solcher auf.<sup>45</sup> Dabei unterscheidet er zwischen Wertigkeit bzw. Gültigkeit *de facto* (*validité de fait*) und *de jure* (*validité de droit*), was zum einen auf Aristotelische und Kant'sche Differenzierungen, zum anderen auf seine juristische Ausbildung und Würdigung Kelsens zurückgeht: In dem Maße nämlich, in dem die *de jure* Gültigkeit begrifflicher Natur (*dynamei* gemäß dem Eidos) und als solche an das Sollen gebunden ist, das heißt an den Zweck sowie an die Bedingungen dessen, was als valide oder als »Gültigkeit habend« betrachtet wird, nähert sie sich dem Kant'schen Transzendentalen (*a priori*), ohne sich jedoch damit zu decken. Die *de facto* Gültigkeit (bei Kant immer *a posteriori*) ist nämlich für Castoriadis immer auch transzendental, insofern sie für ihn als konkretes *a priori* die unumgängliche Bedingung für

44 Ich stütze mich auf meine eigenen Mitschriften sowie auf die Transkriptionen der Tonaufnahmen, die Nikos Iliopoulos erstellt hat, Fonds Castoriadis, IMEC, Caen.

45 Siehe zu diesem Ausgangspunkt vor allem C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987. La Création humaine*, 1. Herausgegeben und annotiert von Enrique Escobar et Pascal Vernay, Paris, 2002. Ich ziehe für die Übersetzung von *validité* »Gültigkeit« der »Wertigkeit« vor, weil diese zu eng auf den axiologischen Bereich beschränkt ist.

jede sekundäre und begriffliche (oder theoretische) Bearbeitung im Rahmen der *de jure* Gültigkeit darstellt.

Im Grunde geht es Castoriadis nicht mehr darum, einen ersten Term (eine *archê*) in diesen Verhältnissen zu setzen, sondern darum, die Termini in der dynamisch-spiralenhaften bzw. oszillierenden Bewegung zwischen *de jure* und *de facto* zu präzisieren. Gültigkeit *de jure* ist für ihn das, was von Rechts wegen als wahr und gerecht gilt und damit explizit als Wert habend gesetzt wird; als gesetzter Wert ist es *nomos/ius* während er als *de facto* Gültigkeit das bezeichnet, was in der Tat valid, also gültig, geltend oder wertig ist, implizit oder habituell, ohne notwendigerweise als gerecht, rechtens oder als wahr begriffen zu werden. Geltung haben beide Gültigkeiten, und die Schnittstelle zwischen diesen beiden semantischen Feldern der Gültigkeit ist ein eigenes Begriffsfeld, aus dem – im Sinne der Magmalogik – immer neue Spezifizierungen hervorgebracht werden können.

Neben der ontognoseologischen sowie axiologischen Perspektive dieser Differenzierung erscheint mir eine andere noch wichtiger, nämlich die psychoanalytische, aus der Castoriadis den »Widerständen« und »Abwehren« nachgeht, die unbewusst gegen die Sinn- und Wahrheitssuche ins Werk gesetzt werden. Mit dieser Perspektive treten wir unmittelbar in das interdisziplinäre Feld ein, in dem sich Erkenntnis und Praxis überschneiden und die feinsäuberliche akademische Einteilung in theoretische und praktische Philosophie ebenso ihren Sinn verliert wie jene scharfe Einteilung zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie (*gnoséologie*).

Ich werde versuchen, die deskriptiv-definitiv anmutende Benennung der Wahrheit als »unabschließbare Bewegung, das Denkbare zu denken« an genau dieser Schnittstelle zu analysieren, also dort, wo das Hervorbringen von Werten eine instituierende *Tätigkeit* ist, die starker Rahmenbedingungen bedarf.<sup>46</sup> Die darin angesprochene oszillierende Bewegung zwischen Chaos und Kosmos ist für Castoriadis eine schöpferische und, analog zu Freuds sekundärer Bearbeitung, eine *organisierende* Tätigkeit. Durch sie wird das letztlich, aber keineswegs gänzlich, unbestimmbare »magmatische« Sein

---

46 Castoriadis hat die bereits erwähnte Banalisierung durch die kapitalistische Konsum- und Verschwendungskultur gemeinsam mit der Vermarktung von allem und jedem als die gesellschaftlich-imaginären Hauptfaktoren für den rasanten Niedergang nicht nur der verbliebenen demokratischen Elemente sondern auch der philosophischen und wissenschaftlichen Wahrheitssuche (im Gegensatz zur technowissenschaftlichen Wissens- bzw. Kapitalanhäufung) gesehen.

nach mengen-identitätslogischen Prinzipien zu begreifen und möglichst zu bestimmen versucht. Dabei soll dem kreativen Spielraum für die Einbildungskraft besonderes Augenmerk geschenkt werden. Das Telos dieses Unterfangens, das philosophisch nicht nur Ziel, sondern zugleich Aufgabe und Entwurf ist, kann als Setzung neuer Gültigkeit gefasst werden (oder als neuerliche Prüfung und gegebenenfalls Bestätigung bereits bestehender).

Dieses Telos der Setzung neuer Gültigkeit bleibe aber zumeist hinter der mystifizierenden Illusion eines immer schon daliegenden Wesens einer nur zu entbergenden Wahrheit verborgen. Diese Verkenntung der (immer auch) schöpferischen Dimension der Hervorbringung der Wahrheit geschah in der traditionellen, von der Theologie kontrollierten philosophischen Tradition durch die Institution des Dogmas; heute werde sie durch ein spezifisches Imaginäres und eine dazugehörige Bürokratie der Messung im Rahmen zwanghaft orchestrierter Versuchsanordnungen bewerkstelligt. Und so stellt sich Castoriadis als Philosoph und Psychoanalytiker zuerst der Aufgabe, die Gründe und Rationalisierungen dieses grundlegenden Verkenntungsdispositivs zu verstehen. Doch eines nach dem anderen.

## Philosophische und historische Wahrheit

Philosophiehistorisch betrachtet schwankt der Wahrheitsbegriff seit jeher zwischen zwei Bedeutungen: jener einer abgeschlossen-ewigen Wahrheit, die als Transparenz ebenso verdinglicht (etwa im »absoluten Wissen«) wie szientistisch idealisiert ist (in der Illusion einer klaren, exakt-wissenschaftlichen Sprache), und jener einer prinzipiell unzugänglichen Wahrheit, die als solche mystifiziert bzw. als illusorisch dargestellt wird, sodass die Wahrheitssuche zum ebenso sinnentleerten wie müßigen Unternehmen geraten muss. Zwischen diesen Polen kann der Begriff des Sinnhorizonts behilflich sein, auch wenn Castoriadis ihn nicht systematisch verwendet, zu sehr ist er ihm wohl in der hermeneutischen Tradition verankert, die er – wie wir sehen werden – unumwunden angreift. Dieser weitere Grenzbegriff trägt aber m.E. der Unmöglichkeit und gleichzeitigen Erfordernis eines Zusammentreffens (im starken Sinn des Wortes) zwischen dem, was wahr zu sein beansprucht wird, also dem »Was« der Wahrheit, und der Vorstellung davon, dem Vernehmen, Verstehen, Intuieren, Betrachten, Begreifen... der Wahrheit Rechnung, um das es Castoriadis geht. Dieses ontognoseologische Zusammentreffen ist für seinen Begriff der Wahrheit als Anspruch, als Akt

und als Intention unabdingbar und es prägt das Erkennen der Wahrheit als Anerkennen derselben.

Nun ist die Anerkennung des Wahren, ja der Wahrheit als sich verändernder (und damit des Seins als veränderlichem) immer eine, die einer Ver-  
kennung derselben abgerungen werden muss, insbesondere dann, wenn der Glaube an eine unwandelbare, parmenideische Wesenhaftigkeit des Seins und damit auch der Wahrheit vorherrscht. Castoriadis hat gewiss nicht eine der beiden extremen Positionen dieser Polarisierung bezogen, sondern – ganz im Sinne Platons und Aristoteles’ – den dritten Weg des Zusammentreffens gewählt, der zugleich der Weg durch die Aporie hindurch ist, aber auch jener der dialektischen Vermittlung über die Mitte (*metaxy*) bzw. das Medium (*milieu*).

Die Formel, mit der die Wahrheit von Castoriadis als »unabschließbare Bewegung, das Denkbare zu denken« (soweit wie möglich, versteht sich) mehr um- als beschrieben wird, verweist auf jenes *metaxy* (Zwischendrin), das Aristoteles ins Zentrum des Abschnitts zur »kognitiven Psychologie« gegen Ende seiner Abhandlung *Über die Seele* stellt, wenn er versucht, das Denken in der tautologisch anmutenden Formulierung der *noêsis noêseôn* (Denken des – möglichen und aktuellen – Denkens) zu fassen. Es mag gefragt werden, welchen theoretischen Nutzen eine solche Konzentration auf die Schnittstelle im »Denken des Denkbaren« für den Wahrheitsbegriff hat, also auf die Intersektion von Denken, Denktakt und Gedachtem bzw. Denkbarem.

Zuerst gewinnen wir bereits aus dieser Verortung eine unabschließbare Bewegung, der sich kein Wahrheitsbegriff verschließen kann, will er sich nicht auf die für die meisten von uns mittlerweile absurd anmutende Idee einer ewigen und abgeschlossenen Wesenswahrheit beschränken, die in der Philosophie ja erst über die Instituierung eines ebensolchen theokratischen bzw. ontotheologischen Dogmas dominant wurde.

Es mag also heute, vor allem nach der Lektüre von Castoriadis und anderen, trivial erscheinen, dass in der Philosophie nicht alles schon gedacht worden ist, andererseits erscheint der Fortschritt im begrifflichen Denken über die Jahrtausende überschaubar. Dennoch wird, solange Menschen denken, immer Neues zu denken aufgegeben werden, und sogar Altes wird dann neu gedacht werden können. Dies geht bereits explizit aus dem Skeptizismus hervor und dem Realismus, auf den jener abzielt, genauer aus der durch Sextus Empiricus überlieferten Version davon: Die skeptische Haltung besteht demnach in einer Abstinenz, einem Sich-einer-Zustimmung-Enthalten, was immer das Dogma sein mag, dem nicht zugestimmt werden soll. Damit hält

die skeptische »Methode« oder Haltung die Türe des Denkens und weiteren Infragestellens gegen die Abgeschlossenheit des Dogmatisierens (*dogmatizein*) stets geöffnet.

In diesem Sinne verstehe ich Castoriadis als einen Philosophen, der nicht nur in kritische Nähe zu Merleau-Ponty gerückt werden kann,<sup>47</sup> sondern der viel eher ein Skeptiker als ein Dogmatiker ist, ohne jedoch in die Relativierung von allem und jedem zu kippen; eine in der so genannten Postmoderne der 1980er Jahre verbreitete Haltung, die ihm nicht nur aus politischen Gründen zuwider war.<sup>48</sup> Darüber hinaus gewinnt man durch diesen »mittleren Weg der Erkenntnis« die Möglichkeit, die ebenso scholastischen wie falschen Dichotomien zwischen Realismus und Nominalismus oder radikalem Konstruktivismus bzw. zwischen Idealismus und Materialismus hinter sich zu lassen.

Es geht hier um die bereits erwähnte Verwobenheit von Ontologie und Gnoseologie. Castoriadis ist damit auf den Spuren einer von Kant (Erkenntnis nur von *phainomena*) und Hegel (Wahrheit als dialektischer Vermittlungs- und Erscheinungsprozess eines letztlich sich selbst transparenten Weltgeistes) inspirierten Phänomenologie; zugleich geht er mit seiner Ontologie einen anderen als einen »phänomenologischen« Weg. Er akzeptiert die Phänomenologie weder als angemessene »Methode« noch gehört er ihr als »philoso-

47 Siehe hierzu C. Castoriadis, »Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes« in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Die leibhaftige Vernunft – Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München, 1986, S. 111-143 sowie Ders., »Das Sagbare und das Unsagbare« in: *Durchs Labyrinth*, S. 107-192.

48 Castoriadis hat die depolitisierenden und für das Projekt der Autonomie katastrophalen Auswirkungen dieses »debilens Denkens« (*pensiero debole*), wie er es in seiner unverkennbar polemischen Art nannte, immer wieder auf den Punkt gebracht. Für ihn war der philosophische Relativismus die Position derer, die konfus denken, und die, wenn sie sich zu so genannten Meisterdenkern aufschwingen, den intellektuellen Betrug nicht nur streifen, sondern als zur Konsum- und Werbegeellschaft passenden Habitus verallgemeinern bzw. metaphysisch rationalisieren. Siehe die Parteinahme von Castoriadis für Pierre Vidal-Naquet im Konflikt mit Bernard-Henri Lévy. Vidal-Naquet hatte dessen als Geschichtsschreibung ausgegebenen Fiktionen mit den erforderlichen Quellen zerlegt, ebenso seine in *La barbarie à visage humain* vorgetragene Anklage der 68er-Bewegung, der Lévy alles Häßliche, Böse und Falsche in die Schuhe geschoben hatte, womit er gleich auch die Gruppe und Zeitschrift *SouB* geißelte. C. Castoriadis, »L'industrie du vide (réponse à Bernard-Henri Lévy)«, in: *Le Nouvel Observateur*, 9-15 Juli 1979, S. 35-37, wieder aufgenommen in: CL 2, S. 28-34; siehe hierzu auch F. Dosse, *Castoriadis*, S. 241f.

phischer Schule« seiner Zeit an. Ihn interessieren die Ränder der Dinge, der Disziplinen, seiner Zeit und Gesellschaft; er arbeitet dort, wo die instituierten Grenzen, welche die begriffliche bzw. wissenschaftliche Sprache zwischen den Dingen zieht, brüchig werden, was neue Grenzziehungen erforderlich macht; ja er arbeitet am Steinbruch abzutragender Glaubensdogmen und der dazugehörigen heteronomen Praktiken.

In diesem Sinne ist es nur kohärent, wenn er in der philosophischen (und nicht mathematischen, historiographischen, psychoanalytischen, ethischen oder ästhetischen...) Frage nach der Wahrheit nicht mehr ein Problem der Adäquation zwischen Wahrnehmungsgegenstand und Wahrnehmungsapparat sieht (oder bloß eine Frage der Aussagenlogik); vielmehr siedelt er die Wahrheitsfrage als eine der maximalen Kohärenz inmitten eines permanenten Konflikts an, des Konflikts zwischen *peras* (Grenze, Bestimmung) und *apeiron* (Unbegrenztes, Unendliches, Unbestimmtes); zwischen Chaos und Kosmos; zwischen Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit. Daher das philosophische Gebot, so genau und klar wie möglich (*«tant que faire se peut!»*) zu bestimmen und zu differenzieren, gerade inmitten einer Welt, in der nicht alles bestimmbar ist, also eingedenk der Grenzen der Bestimmbarkeit und Klarheit.

In dem erwähnten Seminar diskutierte Castoriadis mehrere philosophische Wahrheitstheorien, und er zeigte dabei auf, dass man nicht richtig (im Sinne der Gültigkeit *de jure*) philosophieren kann, ohne die relevanten vorangegangenen Philosophien – soweit wie möglich – in Betracht zu ziehen. Er greift also Kant und Husserl auf und an. Letzteren bezeichnet er als Neokantianer. Er kritisiert an dessen Denken, wie schon an jenem Kants, die grundlegende Rolle des transzendentalen Egos, das in der absoluten Idee, der Noesis der Noeme, gespiegelt und hypostasiert würde. Während er den – bei Husserl unvollendeten – Bruch dieses Settings durch die Sprachphilosophie erwähnt, übergeht er den in diesem Bruch mit der Tradition sicher konsequenteren Cassirer, der auch in anderer Hinsicht bahnbrechende Theorien des Mythischen und der kollektiven Vorstellungswelt vorgelegt hat und damit auch Vorarbeiten zur Konzeption dessen, was Castoriadis als gesellschaftliches Imaginäres theoretisiert.<sup>49</sup>

49 Für eine Verknüpfung der Arbeiten von Cassirer und Castoriadis siehe M. Rosengren, »Radical imagination and symbolic pregnance. A Castoriadis-Cassirer connection«, in: J. M. Krois, M. Rosengren, A. Steidele, D. Westerkamp (Hg.), *Advances in Consciousness Research*, Amsterdam 2007, S. 261-272.

Castoriadis greift also bestimmte Widersprüche in der Husserl'schen Philosophie auf, insbesondere in dessen Wahrnehmungstheorie, die zwar Abschattungen vorsieht, dabei aber den für eine Gesamtwahrnehmung eines Phänomens zentralen Konstituierungsprozess vernachlässigt (was u.a. mit der in der Psychologie relevanten crossmodalen Wahrnehmung genauer erforscht wird). Es gebe nicht nur – betont Castoriadis – die Seite der vielfältigen Perspektiven und Abschattungen, die er sinnreich mit dem Wort *ombraisons* ins Französische übersetzt, und die den subjektiven Gesichtspunkt oder die Einstellung sowie die Position angeht, aus der heraus jemand betrachtet, wahrnimmt, spricht etc.; es gebe darüber hinaus den »objektiven« Gesichtspunkt, der alle nur denk- und vorstellbaren Perspektiven möglichst integriert: für den Gesichtssinn etwa das »geometrische Objekt (*objet géométral*)«, »als ob ich den Gegenstand aus allen Perspektiven betrachten würde«, eine inklusive Perspektive, die den subjektiven Gesichtspunkt in je spezifischer Weise enthält.

Dieses Problem führt uns einmal mehr zu Aristoteles und seinem Begriff der verknüpfenden (crossmodalen) *koinê aisthêsis*, auf den Castoriadis nur implizit verweist, wenn er unter Bezugnahme auf Kant auf einen den Menschen als Gattung gemeinsamen Wahrnehmungsapparat verweist: Diese »Gemeinschaft der Sinne« beschert uns eine *grosso modo* gemeinschaftliche Sinneswahrnehmung. Die Bedeutung einer solchen »Gemeinschaft der Sinne« ist zumindest eine zweifache: einmal die gerade erwähnte einer gemeinschaftlichen Sinnesausstattung und dann die des Gemeinsinns, wie die anglophone Philosophie ihn betont hat, insbesondere Hume.<sup>50</sup> Der Gemeinsinn verweist auf die gemeinsame Welt, die Sozialität unserer Wahrnehmung und unserer Urteilskraft, sowie auf das Milieu, dem wir angehören und in dem wir das Ge-habe, die *hexis* bzw. den *habitus* annehmen, der uns eine Art unvermitteltes, intuitives »Wissen« verleiht bezüglich der zu respektierenden Gültigkeiten. Es ist ein zweiter, nicht angeborener »Sinn«, ohne den ein Mensch nur schwer überleben könnte. Als solcher ist er gewiss prekärer als ein halbwegs intakter angeborener Sinn, weil er von den Sozialisationsbedingungen abhängt, in die jeder Mensch hineingeboren wird, von der Erziehung, sowie von den psychischen Dispositionen und Entwicklungen jedes Einzelnen. Dieser Sinn

50 Die englische Übersetzung von *koinê aisthêsis* als *common sense* forciert diese Deutung des Aristotelischen Begriffs allerdings übermäßig. Siehe hierzu auch Pavel Gregoric, *Aristotle on the Common Sense*, Oxford 2011.



ist nicht identisch mit dem, was Castoriadis von Aristoteles als *hexis prohairesetikê* (*habitus electivus*) aufgreift, die grundlegend ist für die Erlangung einer ethischen Haltung im Sinne der Aristotelischen Tugendlehre.

Ohne dass Castoriadis nun den Bogen der Gemeinschaft der Sinne so weit, also bis hin zum Gemeinsinn aufgespannt hätte, scheint mir die Weiterführung dieses Begriffs hilfreich, um seine gesellschaftsbezogene Wahrheitstheorie besser nachvollziehbar zu machen. Ähnlich wie Hegels zweite Natur und Sittlichkeit<sup>51</sup>, entwickelt der Gemeinsinn sich zu einem Sinn nicht nur *aus der* Gesellschaft (als Milieu, in und aus dem er sich herausbildet), sondern auch *für die* Gesellschaft und – im Idealfall für das Gemeinwohl, also zu einem Gemeinschaftssinn. Dieser geht über das vor allem implizite Wissen um die soziale (*de facto* und *de jure*) Gültigkeit hinaus und ist expliziter auf die Gemeinschaft gerichtet; er richtet sich an die Anderen und gründet in der Anerkennung der Interdependenz der Menschen, ihrer sozialen, ja politischen »Natur«.

Die Rückwendung auf Aristoteles ist umso vielversprechender, als dieser – trotz seiner Betonung der Heterogenität ihrer jeweiligen Seinsweisen – Seele und Polis miteinander verknüpft. Insbesondere die *Nikomachische Ethik* ist an einem Überlappungsfeld zwischen Theorie, *hexis* (Gehabe, Haltung) und Praxis angesiedelt, wobei Aristoteles hier zugleich die Unterscheidung zwischen *bios theoretikos* und *bios praktikos* setzt. Um die Art und Weise zu verstehen, wie Castoriadis die Frage nach der Wahrheit unter Bezugnahme auf die »Gültigkeit *de jure*« stellt, mag die chiastische Verknüpfung zweier Fragen hilfreich sein, die Kant feinsäuberlich voneinander getrennt hatte, nämlich »Was können wir wissen?« und »Was sollen wir tun?«.<sup>52</sup> Diese Verknüpfung mündet in den Fragen »Was können wir tun?« und »Was sollen wir denken?«

## Zurück zum Aufbruch der Abgeschlossenheit

Für Castoriadis ist Philosophie in ihrer Ausrichtung auf die Wahrheit die möglichst systematische Infragestellung von Gedachtem und Geltendem. Sie ist somit auch jene Tätigkeit, welche am explizitesten die jeweilige Abgeschlossenheit des Sinns aufbricht, eine Abgeschlossenheit, die sich in der

51 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke Band 10*, Frankfurt a.M. 1986, § 410.

52 Seminar 3, Mai 1989, S. 3, IMEC, Caen.

blinden Verschmelzung von Gültigkeit *de facto* und Gültigkeit *de jure* verhärtet (auch in Freud'schen »Rationalisierungen« im Zeichen der Nachträglichkeit oder in Kants »Vernünfteln«). Diese Infragestellung ist auch Selbstinfragestellung der jeweiligen Philosoph\_innen, ihrer Dogmen bzw. »Methoden« und der jeweiligen Gesellschaft oder spezifischer Gruppen in ihr. Als solche erfordert sie eine spezifische Haltung gegenüber der abgeschlossenen und tendenziell abschließenden Gewissheit. Sie erfordert aber auch eine offene Einstellung gegenüber dem Auftauchen von Neuem, womit wir bei einer berufsethischen Haltung wären, die allen Suchenden und Forschenden eigen sein *sollte*. Warum? Weil – und das ist das skeptische Erbe aller Wissenschaftlichkeit – das Wissen stets neues Unwissen eröffnet, somit die Unabschließbarkeit der Suche evident und das Weitersuchen zum Prinzip macht. Zugleich liegt in dieser Haltung bzw. Einstellung auch die grundlegende Verbindung zwischen Castoriadis' Nachdenken über die Revolution und seiner Revolution des Denkens.

So entwickelt er seine Überlegungen zu einem Wahrheitsbegriff, der dem oben erläuterten Neuen Rechnung zu tragen vermag, vor allem in Abgrenzung zur Hermeneutik (wie er davor seinen Begriff des Imaginären in Abgrenzung zum Determinismus bei Marx und im Strukturalismus entwickelte).<sup>53</sup> An der Hermeneutik kritisiert er insbesondere, dass sie Erzählung (*narration*) zum bevorzugten Gegenstand der Philosophie gemacht, ja dass sie Philosophie mit Erzählung identifiziert habe. Dagegen hält er, dass die Philosophie nichts erzähle, und dass sie weder Erzählung noch deren Interpretation sei. Wäre sie Erzählung, so würde das einen weitgehend *a priori* bestehenden Sinn voraussetzen, den es zu interpretieren gelte, wo – so Castoriadis – Philosophie in erster Linie Aufbrechen der »Abgeschlossenheit des Sinns« ist, ja darin bestehe ihre originäre Sinnhaftigkeit. Dabei geht es ihm um das Aufbrechen der Abgeschlossenheit von Sinn bzw. um die Eröffnung neuer Sinnhorizonte nicht nur im Bereich des Denkens, sondern auch in den Bereichen des Tuns (*du faire*) und des Machbaren (*du faisable*), sowie im Bereich der Tatsachen und des Gegebenen (*fait/donné*), wobei die Philosophie expliziter als andere Berei-

---

53 GII sowie »Der Zustand des Subjekts heute« in: A. Pechriggl, K. Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären*. Während er bei Marx das poetische oder imaginäre Element zumindest implizit am Werk sieht, findet er am Strukturalismus als solchem wenig, das ihm diesbezüglich entgegenkommt.

che »Schöpfung neuer Bedeutungen, Ideen und Gestalten des Denkbaren«<sup>54</sup> sei.

Auch wenn die Narratologie hier Einwände vorzubringen hätte, weil ja der Sinn einer Erzählung niemals abgeschlossen ist, scheint es Castoriadis hier um einen triftigen Unterschied zu gehen: Während die Philosophie als Denken des Denkbaren die Sinnstiftung zwar auch Begriffe bildend in Gang zu setzen suche, wenn sie sich etwa mit philosophischen Wahrheitstheorien befasst, so stelle sie diese Sinnstiftung in und durch ihr Tun zugleich selbst dar, und während sie sie noch reflektiert und kommentiert, verändere sie sich schon. Die Philosophie in diesem starken Sinn ist permanenter und immer auch systematischer Dialog zwischen potentiell allen Philosophien und Philosoph\_innen, die Bezugnahme aufeinander, während eine Erzählung (und ihr\_e Autor\_in) weitergehend für sich steht; Bezogenheit, Bezugnahme sind dabei rein fakultativ, jedenfalls ziemlich kontingent; Antwort stehen, überlegen und konsequent mit Philosophemen arbeiten ja argumentieren ist in der Erzählung selten, anders im philosophischen Essai. In neuerer Zeit finden wir es vornehmlich bei philosophisch kundigen Erzähler\_innen wie Robert Musil, Jean-Paul Sartre, Iris Murdoch oder Ingeborg Bachmann. Zwar ist für Castoriadis die Erzählung *für uns* und aufgrund immer neuer Interpretationen niemals abschließbar, aber sie ist, einmal veröffentlicht, als Textcorpus abgeschlossen.

Die Philosophie als *Denken im Aufbruch* und als Aufbrechen der an die philosophische »Wahrheit« gebundenen Sinnmatrix kann nicht *irgendwie* von statten gehen, selbst wenn sie durchaus auch kontingent in ihrer Vorgangsweise ist. Ihre Ins-Werk-Setzung sollte aber jedenfalls durch philosophische Überlegung (*»raisonnement philosophique«*) dem *logon didoinai* gerecht werden, also dem Gründe-und-Rechenschaft-Geben, dieser zwar spezialisierten aber immer auch schon gemeinschaftlichen Praxis.

Die Kritik der Hermeneutik ist nun keineswegs trivial. Für Castoriadis läuft die Verkürzung des Philosophierens auf Interpretation darauf hinaus, es auf sich selbst zurückzuwerfen in der Illusion, sich mit etwas anderem zu beschäftigen. Diese Kritik an der Hermeneutik lehnt sich implizit an den Parametern der Feuerbach'schen Religionskritik und vor allem an der Marx'schen Kritik am Hegel'schen und Feuerbach'schen Idealismus an. Sie geht nicht weiter auf die Freiheiten ein, die sich insbesondere die Gadamer'sche Hermeneutik verschafft.

54 Seminar, 3. Mai 1989, S. 4. »parce qu'elle est créatrice de significations, d'idées, de figures du pensable.«

neutik im Umgang mit Texten nimmt, Freiheiten, die unter dem Deckmantel der – durchaus wahrheitsbefördernden Idee – des »hermeneutischen Zirkels« bis zur »Gleichschaltung« Platons gingen.<sup>55</sup> Dennoch ist seine Kritik an der Hermeneutik harsch; Castoriadis spricht sogar von einem »Interpretationswahn«. Doch indem er auf die strukturelle Analogie zur Paranoia verweist (im Sinne einer Realitätsverkennung durch die Reduktion allen Seins auf Erzählung und Text), eröffnet er uns nicht nur die philosophische bzw. rein begriffliche Dimension, sondern vor allem auch die psychologischen Aspekte einer Abgeschlossenheit bzw. unablässigen Abschließung des Denkens. Die Paranoia muss nämlich, wie auch die totalitäre Gleichschaltung, umso systematischer geschlossene Denksysteme hervorbringen, als sie vom Realitätsprinzip abgekoppelt ist. Gegen diesen psychotischen, Castoriadis nennt es den »monadischen«, Kern jeder Philosophie, und erst recht aller Religionen, gibt es – so der Philosoph – bestenfalls Schutzmaßnahmen (*garde-fous*), allen voran die Gemeinschaft (*scientific community*) oder Agora in ihrem unaufhörlichen Dialog und mit ihren möglichst gut begründeten Einwänden gegenüber dem bereits Gesagten und noch zu Sagenden.

Doch kehren wir zurück zur Kreativität des Denkens. Für Castoriadis stellt das Verdecken der eigenen Kreativität nicht nur in Bezug auf das instituierende Imaginäre, sondern auch im philosophischen Denken ein heteronomes Geschehen und Dispositiv dar (auch wenn Castoriadis sich nicht dieses Foucault'schen Terms bedient). Das reicht bis hin zum unausgesprochenen, mehr verinnerlichten Verbot – und hier wendet er die Psychoanalyse gleichsam auf die Wahrheitsfrage an – das Denkbare zu denken, insbesondere das, was dem vorherrschenden Dogma nicht assimilierbar ist. Noch weniger lässt diese heteronome Grundsituation das noch nicht Gedachte andenken, das aus der je gegenwärtigen Sicht auch nicht als Ungedachtes (*impensé*) in den Sinn kommt. Ich komme darauf am Ende dieses Abschnitts noch einmal zurück.

Die sektiererische Dogmen- und Schulenburg wird in der internationalen philosophischen Agora immer wieder durch verändernde, Dogmen zer-

---

55 Das Buch von Teresa Orozco, *Platonische Gewalt. Gadammers politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Argument, Berlin, 1995, und die Reaktionen, die es seitens der deutschen akademischen Philosophie hervorrief (von aggressiver Abwehr bis hin zum Totschweigen einer »irrelevanten« Autorin) zeigten in zugespitzter Art und Weise, wie der geschlossene Zirkel und die Illusion des Anderen in der Hermeneutik zusammenwirken können. Die Verleugnung bzw. Bagatellisierung der NS-Verstrickungen sowohl der Hermeneutik als auch Heideggers sind keineswegs von gestern, die Transmission reicht nun schon in die dritte Generation.

setzende oder dekonstruierende, die Schulengrenzen überschreitende Denktätigkeit durchbrochen. Sie ist es, welche zur Hervorbringung neuer Ideen, Gedanken, Begriffe und Begriffsgefüge maßgeblich beiträgt. Es ist jedenfalls nicht die Platzierungsmanie im Zuge von Hochschulrankings, die im Dienste der Verwa(h)lung des Denkens, ja aller Wissenschaften zugeschriebenen Praktiken steht und eine zwanghafte institutionelle Abwehr neuen Denkens und neuer relevanter Begriffe darstellt; genauso das umgekehrte, affizierte Drängen nach immer neuen Konsum- und Vermarktungs-»Ideen« zur weiteren Anhäufung des Belanglosen und Trivialen. Die dabei ins Werk gesetzten Zwangsideen, die im Kontext von Castoriadis' Denken besser »sinnabschließendes Prinzip« genannt werden sollten, wirken vermittelt einer spezifischen Methode, die wie eine sinnabschließende Agentur fungiert, mitsamt ihren Funktionären, die in Anlehnung an diverse Fußballbünde derzeit die offizielle Philosophie sanktionieren und medial repräsentieren (lassen).<sup>56</sup>

Deshalb kann die Wahrheit als Gültigkeit *de jure* nur innerhalb einer philosophischen Agora auftauchen, die offen und konsequent Kritik übt an dieser den Sinn abschließenden Agentur.<sup>57</sup> Für Castoriadis hat eine Philosophie Gültigkeit *de jure* nur, wenn sie der menschlichen Schöpfung ihrer Zeit gerecht wird. Das schließt unterschiedliche Philosophien mit ein: die miteinander rivalisierenden Philosophien, die scheinbar mit Fug und Recht zurückgewiesenen Thesen, die minoritären Theorien, die noch nicht bekannten oder kaum verbreiteten, die in nicht explizit philosophischen Theorien enthaltenen Philosopheme etc. Diese Auffassung von philosophischer Wahrheit wird der Pluralität der Sichtweisen, der Relevanz einer philosophischen Sprachgemeinschaft und generell der wissenschaftlichen Gemeinschaft gerecht. Es geht nicht mehr um ein an der Religion orientiertes Wahrheitsverständnis, nicht um das einzig wahre philosophische System, den epochalen Repräsentanten seiner Zeit, der prophetenhaft die eine, einzige und reine Wahrheit verkündet (hat). Dennoch ließ Castoriadis keinen Zweifel darüber, dass es für ihn bessere und schlechtere Philosoph\_innen gibt, solche, die er eher ernst

56 Wir haben es hier mit einem gleichsam theologischen Imaginären der Abwehr bzw. der Zurückweisung zu tun. Über das Verhältnis zwischen Zurückweisung eines Arguments mit guten Gründen sowie unter Heranziehung von Belegen oder Beweisen und einem bestimmten Begriff der (historischen) Wahrheit, der an Quellenkritik gebunden ist siehe: P. Veyne, *Les Grecs ont-ils crus à leurs mythes?*, Paris 1983, insbesondere S. 17-27.

57 Dies verweist natürlich auf Kants »öffentlichen Gebrauch der Vernunft« in *Was ist Aufklärung*.

nimmt als andere; schließlich spricht er von »großen« Philosophen und meint damit solche, an deren Denken man unweigerlich stößt, wenn man zu philosophieren beginnt (für ihn waren das Platon, Aristoteles, Kant und Hegel).

Bevor ich mich eingehender den psychologischen Aspekten der Wahrheitsfrage zuwende, möchte ich noch einmal auf die Verknüpfung zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie (oder Gnoseologie) bzw. Wissenschaftstheorie (oder Epistemologie) zurückkommen. Diese Verknüpfung macht es unmöglich, die starren Dogmatismen bezüglich des Status der Realität, des Seins, des Realen sowie der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Imaginären und ihrer Beziehungen untereinander unhinterfragt zu lassen. Sie fasst das Denken als Prozess, als Tätigkeit nicht nur eines abstrakten oder individualisierten Subjekts, sondern an Schnittstellen, Grenzregionen, in Zwischenräumen und durch diese hindurch.

Für Castoriadis geht es dabei in erster Linie um den Zwischenraum zwischen Sein und Erkennen. Weil ihn das Zusammentreffen (nicht die Entsprechung, *adaequatio*) interessierte, eröffnet er ein semantisches Feld, das es ihm erlaubt, den Vorstellungsprozess als auch gedanklichen Metabolisierungsprozess<sup>58</sup> zu denken, zu dem dieses Zusammentreffen Anlass gibt. An dieser begrifflichen Schnittstelle zwischen innen und außen, Subjekt und Objekt, Lust- und Realitätsprinzip transformiert sich der Affekt-Wunsch-Vorstellungsfluss. Es lassen sich daraus deutlichere Wahrnehmungen, Wortvorstellungen, Gestalten im Sinne von Eiden und Protobegriffen darin ausmachen, um schließlich durch die sekundäre Bearbeitung geprüft und im Sinne des *logon didonai* zu stimmigen Begriffen bzw. Begriffsgefügen verdichtet zu werden.<sup>59</sup> Doch auch zeitlich ist die Schnittstelle relevant, nämlich als eine zwischen dem, was vor mir/uns und dem, was von und seit mir/uns gedacht wird; zwischen den früheren und den zeitgenössischen Denker\_innen, zwischen uns Zeitgenoss\_innen und den Vorgänger\_innen, zwischen den je gedachten »Dingen«,

58 Hier übernehme ich »Metabolisierung« als Metapher von Bion, der damit nicht mehr den Stoffwechsel im biologischen Sinn meint, sondern die Transformation durch die frühkindliche Psyche von für sie vorerst nur rohen Sinneseindrücken oder – um es mit Aulagnier zu sagen – von psychischen Engrammen, die Bion Beta-Elemente nennt, welche mit Hilfe des containment durch die ersten Bezugspersonen metabolisiert, das heißt zu spezifischeren, ersten sinnhaften Alpha-Elementen werden. W. R. Bion, *Lernen durch Erfahrung*, Frankfurt a.M. 1992.

59 Ich bin diesem Prozess unter Einbeziehung der leiblichen Dimension genauer nachgegangen in: A. Pechriggl, *Agieren und Handeln*, Kap. I.2.a »Denkakte im Leibbezug«, S. 64–74.

»Phänomenen«, den Gedanken darüber und denen, die sie denken. Gedanken und Begriffsgefüge bahnen sich immer auch anonym, ja nachgerade in anderen Medien und Agenturen der Gesellschaft als in den sie artikulierter und systematischer denkenden Denker\_innen ihre unergründlichen Wege.

Im architektonischen Gleichnis vom Labyrinth, das Castoriadis so wichtig war, in seinen Windungen, Sackgassen, Galerien, Wänden und vor allem an den Kreuzungen des Labyrinths geht es darum, unablässig neue Gänge zu graben, in denen es immer »etwas gibt«: »Wir schöpfen also Formen des Denkbaren und diese Formen gelten (*valent*) deshalb, weil sie wirklich etwas zu denken erlauben.«<sup>60</sup> Zwar übernimmt Castoriadis nicht explizit die Hegel'schen Kategorien des An sich, Für sich und An und für sich, doch es ist klar, dass diese für seinen Begriff der Gestaltung durch das Denken relevant waren. Er fügt ihnen allerdings eine neue hinzu, nämlich jene des An/Zu sich (*en/vers soi*) und gibt dem Für sich einen komplexeren Sinn: Es ist reflexives, rückbezügliches Sein, Subjekt als gesellschaftliches Individuum und als Gesellschaft, insofern sie sich selbst und explizit gestaltet.<sup>61</sup> Dadurch wird das Objekthafte im Chiasma der Vermittlung oder des Zusammentreffens zwischen Objekt und dessen (In-)Formierbarkeit für das Subjekt relativiert. Bei Castoriadis geht dies mit der erwähnten Verflechtung von Ontologie und Erkenntnistheorie einher.<sup>62</sup> Dadurch wird die Perspektive der *adaequatio intel-*

60 »Nous créons donc des formes du pensable et ces formes valent pour autant qu'elles permettent effectivement de penser quelque chose.«, Seminar vom 1. Februar 1989, S. 5.

61 C. Castoriadis, »Der Zustand des Subjekts heute« in: A. Pechriggl/K. Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären*. Ich komme in Kap. III.3 ausführlicher auf diesen Schlüsseltext zurück.

62 Zwar kritisiert er das *a priori* in Kants Erkenntnistheorie (die Einheit der Apperzeption), der er eine sowohl von der zeitgenössischen Biologie und Psychologie als auch von der Gesellschaftstheorie geprägte Erkenntnistheorie gegenüberstellt. Er übernimmt aber durchaus die phänomenologische Idee, dass die wahrgenommenen Objekte für die Wahrnehmungsapparate fassbar und von diesen formierbar, ihnen minimal angemessen sein müssen. Die These von der sozialen Gewordenheit bzw. Instituietheit bestimmter Wahrnehmungsschemata, vor allem was sozial instituierte »Dinge« oder fabrizierte Objekte betrifft, ließe sich mit den Ansätzen aus der soziologisch inspirierten Erkenntnistheorie Alfred Sohn-Retels oder der soziologischen Wissenschaftstheorie Flecks und in dessen Nachfolge Kuhns gut verbinden. Seine Wissenschaftstheorie hat Castoriadis ausführlich dargelegt in: »Moderne Wissenschaft und philosophische Fragestellungen« in: *Durchs Labyrinth*, S. 127-192; auf Kuhns *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* bezieht er sich explizit.

*lectus ad rei* geschwächt, weil diese eine scharfe Trennung zwischen beiden, zwischen Subjekt und Objekt oder zwischen Denken und Sein außerhalb der Vorstellungen und damit der Sprache voraussetzt. Diese ererbte Perspektive setzt aber zugleich voraus, dass das vorerst nur subjektive, gleichsam mythische Denken idealerweise dem Sein des Realen bzw. dem realen (und nicht vorgestellten) Sein allmählich *entspreche*; dadurch wird dieses – so Castoriadis – als dem Denken völlig zugängliches vorausgesetzt, als ein Sein, das sich im Denken erschöpft. Zwar ist für ihn eine bestimmte *adaequatio* notwendig, und eine bestmögliche »Objektivierung«, die vor allem durch die vernunftbegabte und die Vernunft nützende Gemeinschaft zustande kommt; keinesfalls vermag in seiner Sicht die Ratio aber das im ersten Kapitel behandelte Problem der Unbestimmbarkeit vollständig aufzulösen. Das ontologische Problem der Unbestimmbarkeit des Seins behandelt er zwar systematisch, doch die rein ontologische Perspektive reicht für ihn nicht aus; so wenig es ausreicht, dass eine Theorie systematisch und kohärent ist, um wahr zu sein. Er führt diese Einschränkung gegen bestimmte logisch-formalistische Wahrheitstheorien ins Feld, indem er betont, dass ein Wahnkonstrukt durchaus kohärent, ja sogar mathematisch richtig sein kann, ohne dem Sein oder dem was außerhalb der Psychose der Fall ist, auch nur annähernd gerecht zu werden. Die Trefflichkeit dieser, den systematischen Realitätsverlust betreffenden Unterscheidung geht weit über die linguistisch triviale Unterscheidung zwischen sinnhaft/unsinnig oder sinnlos und syntaktisch richtig, grammatikalisch korrekt etc. hinaus und ist für die Wahrheitstheorie von Castoriadis, wie wir noch sehen werden, von zentraler Bedeutung.

Im Falle des Wahns ist es gerade die Kohärenz, welche die Realitätsverkennung ermöglicht und aufrechtzuerhalten hilft. Je mehr das Wahnkonstrukt oder die illusionäre Verkennung die Realität verleugnet, die wir in vielerlei Hinsicht als Referenten der Wahrheit anerkennen müssen – und zwar in ihrer auch imaginären Dimension als gesellschaftliche Wirklichkeit – desto mehr muss er sich als scheinbar lückenloses Denksystem an dessen Stelle setzen. So ist die technokratische Illusion der technischen Allmachbarkeit auf Kosten der planetaren Ressourcen das derzeit herrschende globale »System« illusionärer Verkennung mit all den fatalen Folgen, vor denen Castoriadis bereits in den 1970er Jahren warnte.<sup>63</sup> Ich verstehe unter Realität jene Gesamtwelt, die sich aus dem zusammensetzt, was Castoriadis das gesellschaftliche Imaginäre nennt (als ein zur gesellschaftlichen Wirklichkeit verdichtetes Imagi-

63 C. Castoriadis, D. Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Paris 1981.



näres im Gegensatz zu dem, was ich das transzendente Imaginäre nenne), und dem, was Castoriadis das Real-Rationale nennt.<sup>64</sup> Wir begegnen diesem inmitten des wirklichen Imaginären als das, was er die identitäts- und mengenlogische Dimension in allen gesellschaftlichen Bereichen nannte, so etwa die durch die Statik berechneten Verhältnisse in der je spezifischen Architektur oder das, was wir beim Klettern als Gesetze der Schwerkraft, beim Segeln als Windphysik etc. akribisch beachten müssen. Castoriadis konzipiert das Real-Rationale als einen der Materialität der Res und ihren physikalischen Gesetzen gemäßen Begriff, den er dem Imaginären gleichsam entgegensetzt, ohne dass die beiden im kulturellen Leben klar voneinander zu trennen bzw. zu unterscheiden wären (die Statik bei Brunelleschi ist nicht ablösbar von seiner Formgebung und seinem architektonischen Imaginären, das nicht ablösbar ist von dem seiner Zeit und Kultur...). Ein weiterer Kontrapunkt zum »imaginären Element« ist das, was Castoriadis die erste natürliche Schicht nennt, auf die ich in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse in Kapitel III.1 noch genauer zurückkommen werde. Das Reale erschöpft sich für ihn nicht im Rationalen, und auch umgekehrt, wie die rationale Theologie zeigte, kann sich das Rationale verselbstständigen, um etwas Irreales oder Surreales zu »beweisen«. Dennoch: die beiden passen, ja gehören zusammen.<sup>65</sup>

In einer derart verschachtelten Ontologie hilft uns einmal mehr die altgriechische Perspektive der Gestaltung aus dem Chaos in ihrer Verschränkung mit dem dynamischen Begriffspaar *peras* und *apeiron*, zu mehr Klarheit zu gelangen. In dieser Perspektive bringt Castoriadis den bemerkenswerten Satz vor, dass die Philosophie »Fenster auf das Chaos eröffne«, ja dass dies geradezu ihre genuine Aufgabe sei. Was bedeutet dieser Satz? In Anschluss an Merleau-Ponty, der in *Das Auge des Geistes* aus ästhetischer Perspektive über Gestalten des Chaos nachgedacht hatte, vertieft er die Frage. Dabei geht er davon aus, dass diese Gestalten zwar einen entsetzten Blick auf das Chaos voraussetzen, ohne dass jedoch das Entsetzen die radikale und sekundäre Einbildungskraft völlig hemmen und die Gestaltung bzw. Sinnerschließung durch sekundäre Denktätigkeit blockieren würde. Das Entsetzen be-

---

64 GII.

65 Diese Reduktion kritisiert er vor allem am Deutschen Idealismus, insbesondere bei Hegel, und letztlich auch bei Marx in vielerlei Hinsicht, trotz der Füße, auf die dieser bekanntlich Hegel gestellt haben wollte, und trotz der partiellen Berücksichtigung des imaginären Elements, das er bei diesem vor allem in der Analyse des Fetischcharakters der Ware im *Kapital* ausmacht.

greift er hiermit als Anstoß für eine außergewöhnliche Gestaltungs- und In-Sinn-Setzungsarbeit, durchaus auch in Anlehnung an Freuds metapsychologische Perspektive, dergemäß das bewusste Denken als Kompromissbildung aus einem Konflikt entsteht. Erst wenn der Konflikt zu überbordend für die Psyche (oder die Gesellschaft) ist, setzt der Denkzerfall ein, also das, was Wilfred R. Bion »Attack on linkings«, Alfred Lorenzer gar »Sprachzerstörung« nennt.<sup>66</sup>

Castoriadis unterscheidet nun zwischen mehreren Stufen im Prozess der Systematisierung des Denkens: Eine noch vage »Idee« (*eidos*) wird reflexive und möglichst systematische Vorstellungstätigkeit, bevor sie in einem komplexeren Sinn des Begriffs (*genos*) philosophisches Denken wird (Begriff des Denkens und philosophisches Denken als begriffliches). Die Beziehung zwischen Chaos und Kosmos ist dabei begrifflich untrennbar verbunden mit der oszillierenden Bewegung zwischen *peras* und *apeiron*, weil mit jeder ein-/ausgrenzenden Bestimmung weitere Unbestimmtheiten ans Tageslicht kommen, sofern man sie nicht ausblendet in dem zwanghaft-illusionären Glauben, sich der Unbestimmbarkeit durch emsiges Bestimmen ontologisch ein für alle Mal zu entledigen. Diese Unbestimmbarkeit durchdringt – mehr oder weniger – sowohl das Objekt als auch das Subjekt in ihrer ontognoseologischen Verschränkung: Die Magmalogik trifft ja auf alle Seinsweisen zu. Und so ist auch Castoriadis' unablässiges Graben der Gänge des Labyrinths zu verstehen, insbesondere dort, wo er die Unbestimmbarkeit in der Mathematik selbst aufsuchte. Es ist ein Graben, das in der philosophischen Begriffsbildung umso unablässiger stattzufinden hat, als »Der Gegenstand der Philosophie zuerst die Gesamtheit des Denkbaren als Denkbare ist, diese Denktätigkeit selbst miteingeschlossen.«<sup>67</sup>

## Die Bewegung der Wahrheit zwischen Psychoanalyse und Kulturphilosophie

Die vorhin erwähnte Stelle des Zusammentreffens zwischen Ding und Begriff bzw. Denken und zu Denkendem ist *a priori* verschleiert; es erfordert eine ex-

66 W. R. Bion, »Attack on linkings«, in: *International Journal of Psychoanalysis*, 40/1959, S. 308–315. A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M. 2000.

67 Seminar vom 1. Februar 1989, S. 3. Wir stehen mit diesem Universalsatz allerdings auch schon am klaffenden Abgrund zur schlechten Unendlichkeit.

plizite Anerkennung und nicht nur ein Erkennen durch das »Ich« oder das »Wir«, das denkt, um wahrheitsrelevant zu werden. Der Anerkennung geht schon bei Hegel eine Verkennung voraus. Doch zuerst betrifft sie die Wiederholungen, die es lernend vom Neuen zu unterscheiden gilt, indem die Denkbewegung erfasst wird, aber auch indem die Denkhemmungen erschlossen, also denkbar und sagbar gemacht werden. Wir könnten dies als eine spezifische Art der Urteilskraft bezeichnen, wenn diesem Vokabel nicht schon so viel aufgebürdet worden wäre, insbesondere seit Kant. Doch sehen wir genauer, wie Castoriadis die Psychoanalyse für seine kritische Erkenntnis- und Wahrheitstheorie fruchtbar macht.

Die selbstreflexive Rückwendung des Denkens auf sich als Denkbewegung ist ein Denken, das sich das noch nicht Gedachte, das Andere des (logischen, begrifflichen, »vernünftigen« oder rationalen) Denkens oder gar das (noch) »Undenkbare« zu erschließen sucht.<sup>68</sup> Dass es dabei auf Hemmungen stößt, ist zu erwarten und jedenfalls nicht verwunderlich. Insbesondere im Umgang mit dem Anderen des Denkens, dem Chaos, der Unbestimmbarkeit, dem Nicht-Sinnhaften, existentiell gesprochen dem Tod und dem stets ungewissen Ursprung bzw. dem nur hypothetischen und jedenfalls aporetischen Beginn von allem. Genau hier kreuzen wir die Psychoanalyse in der Frage nach der Wahrheit. Denn das, was für die Psyche inakzeptabel, ja unvorstellbar ist (die beiden sind eins für die Psyche), das hält sie aus ihrer Wahrnehmungssphäre heraus. Und doch gibt es etwas wie ein Anzeichen davon in ihr, eine Spur im Sinne der Verneinung: die Illusion der »Unsterblichkeit«, die aber nicht einmal als solche gedacht wird, sondern als diffuse Grundannahme, die zugleich Urphantasma und Urverdrängung des Todes sowie der Unerklärbarkeit der Herkunft ist.

Freud ist hier unumgänglich, weil er nicht – wie etwa der behavioristische Konditionierungsdiskurs – danach fragt, was oder wie man zu denken und zu handeln hat, um ein leidvolles psychisches Symptom aufzulösen, sondern was das unbewusste Denken hinter dem Rücken des Wachbewusstseins (des Ich) vorstellt, fühlt und vor allem wünscht. Castoriadis macht die philosophische Tragweite dieser Zugangsweise explizit, indem er die Rolle des psychischen Widerstands in der Wahrheitsfrage anspricht.<sup>69</sup> Als erfahrener Psychoanaly-

68 »Penser le pensable...« ist sein Motto, nicht *penser l'impensable*; ich überspanne hier bewusst den Bogen zum grenzbegrifflichen Oxymoron hin, analog zur *creatio ex nihilo*.

69 Seminar vom 25. Jänner 1989. Seit dem Buch von Bouveresse wird der Einfluss Freuds auf Wittgenstein und dessen Frage nach Wahrheit, Bewusstsein und »Unbewusstem«

tiker zielt er mehr auf die affektive als auf die intellektuelle oder rationale Dimension der Anerkennung von Hemmungen, Widerständen und Denkverboten bzw. unbewusster Selbstzensur ab. Aus psychoanalytischer Perspektive geht die unbewusste Psyche durchaus auch »rationell« und denkend bzw. überlegend (im Sinne der *dianoia*) vor, nicht zuletzt, um die mit der Wiederverkehr des Verdrängten (oder des Abgespalteten) anflutende Angst durch den Aufbau psychischer Abwehr zu vermeiden oder zumindest zu bannen. Doch haben wir es bei der allmählichen Anerkennung und Bewussterwerden des Verdrängten (oder Abgespaltenen) nicht in erster Linie mit kognitiven oder gar erkenntnistheoretischen Verfahren zu tun, sondern mit komplexen psychodynamischen Prozessen, zu deren Erhellung Freud maßgeblich beigetragen hat. Castoriadis trägt dem Rechnung, indem er zu einer Analyse der Interaktion zwischen gesellschaftlicher Instituierung von Tabus, Denkverboten und rhetorischen Ablenkungsstrategien einerseits, psychoaffektiven Abwehren andererseits ansetzt.

Dabei reicht sein sozial- und kulturphilosophisches Begriffsgefüge des gesellschaftlichen und instituierenden Imaginären über Freuds eher hobbykulturologische Ansätze weit hinaus.<sup>70</sup> Auch auf der Ebene der psychoaffektiven Abwehren greift Castoriadis auf andere Register als Freud zurück, insbe-

---

untersucht, doch die Tragweite dieses Einflusses ist minimal im Vergleich zu den Anstößen, die Freud Castoriadis gab, der sich auf die Erfahrung, nicht nur auf die Theoretisierung der Psychoanalyse einließ. J. Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud*, Combas 1991. Über die Beziehung zwischen Wahrheit und Angst siehe auch zwei Texte in eher Lacanscher Perspektive: H.-D. Gondeck, »Die Angst als das »was nicht täuscht« in: B.F.H Taureck (éd.), *Psychoanalyse und Philosophie*, Fischer, Frkf./M., 1992, p. 107-137 sowie B. Baas, *Le désir pur (parcours philosophique dans les parages de Jacques Lacan)*, Louvain 1992, Kap. 3 »L'angoisse et la vérité«.

- 70 Diese Überschreitung Freuds in kultur- und sozialwissenschaftlicher Hinsicht zeichnet die Rezeption der Psychoanalyse in Frankreich aus und geht nicht zuletzt auf Claude Lévi-Strauss, dann Lacan und die daran anschließende Weiterführung Freud'scher Theorien zurück, die ihrerseits an der EHESS vor allem seitens der Historiker\_innen des Imaginären ihre Fortsetzung im Anschluss an Castoriadis gefunden hat. Siehe hierzu A. Pechriggl, »Linking psychoanalysis and historiography in the »controlled use of anachronism ««, in: *classics@: An online journal*, Volume 7: *Les femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux*, eds. The Center for Hellenic Studies of Harvard University, online edition of July 2011, 15 S. <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/3822> (30.01.2021). Im deutschsprachigen Raum ist dafür zum einen die Frankfurter Schule zuständig gewesen, fundierter in ihrer psychoanalytischen Erfahrung Lorenzer und die Ethnopsychanalyse.

sondere auf jenes der Ästhetik im umfassenderen Sinn der *aisthêsis*, die nicht nur den Sinn für das »Kunstschöne« umfasst, sondern vor allem auch jenen für den heuristischen Ekel und die gleichzeitige Faszination, welche das Abstoßende hervorzurufen vermag. So wird ein Ekel dann heuristisch relevant, wenn er als Symptom des Widerstands gegen eine »unerträgliche« Wahrheit auftritt, für deren Entdeckung erst der erforderliche Mut und Wille aufzubringen sind.<sup>71</sup>

»Das Streben und der Wunsch nach Wahrheit, der Wille zur Wahrheit, wie wir sie seit 25 Jahrhunderten kennen, ist ein ebenso lebensfrohes wie zerbrechliches historisches Gewächs. Es stellt sich die Frage zu wissen, ob es die Periode überlebt, die wir gerade durchschreiten. Ich spreche nicht von der Wahrheit des Philosophen, sondern von diesem seltsamen Riß, der sich in einer Gesellschaft seit den Griechen instituiert und sie dazu befähigt, ihr eigenes Imaginäres zu hinterfragen.« Diese Brüche verweisen ontologisch auf ein Moment der Trennung zwischen dem Instituierten und dem Instituierenden, als ob die Gesellschaft sich weigerte, die Möglichkeit zu haben, eine gegebene Tradition und ererbte gesellschaftliche Normen infrage zu stellen.«<sup>72</sup>

In seiner Rezension von *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, aus der dieses Zitat stammt, hat Premat die zentrale Verbindung zwischen Psyche-Soma und Gesellschaft aufgegriffen, welche Castoriadis bewegte. Er erhellte diese Verbindung nicht, indem er die Kategorien und Begriffe der Psychologie bzw. der Psychoanalyse einfach auf die Gesellschaft transponierte, sondern gerade durch das Erfassen der radikalen Heterogenität zwischen diesen Bereichen, welche mit dem Begriff der Intersubjektivität nur ungenügend erfasst werden.

71 Während Foucault bei der Erforschung der antiken Parrhesia, den Fokus auf das Risiko legt, die Beziehung zum Adressaten zu zerstören (weil ihm der Parrhesiast, also derjenige, der sagt was ist, eine mehr als unliebsame Wahrheit eröffnet), liegt in der psychoanalytischen Assoziation und Deutung der Schwerpunkt auf dem Risiko einer Störung der eingeübten Beziehung zum Ich-Ideal und Über-Ich (welche als »Instanzen« die Anerkennung der unliebsamen Wahrheiten, die sein Unbewusstes birgt, behindern, indem sie dagegen den bezeichnenden Widerstand mobilisiert. M. Foucault, *Der Mut zur Wahrheit*.

72 Ch. Premat, <http://www.sens-public.org/spip.php?article186>, 02.09.2009. Premat zitiert dabei aus: C. Castoriadis, *La Société bureaucratique*, Band 1, Paris 1990, S. 55.

Wir finden in Castoriadis' späteren Gesellschaftsanalysen eine Neuformulierung sozialpsychologischer Begriffe und nicht nur eine direkte Anwendung psychoanalytischer Termini auf Kultur und Gesellschaft.<sup>73</sup> Seine Theorie des Imaginären und seine Analyse der Autonomie bzw. der Heteronomie und der Entfremdung hat Castoriadis in dem damals innovativen Umfeld der von Lacans Lévi-Strauss-Rezeption geprägten und an der Revolution interessierten *analyse institutionelle* entwickelt. Er geht deshalb – und aufgrund seiner klinisch verankerten psychoanalytischen Zugangsweise – über Hegel, Feuerbach und Marx, aber auch über die Frankfurter Schule hinaus. Dies gilt umso mehr für den Zusammenhang zwischen seiner Gesellschaftstheorie und der Magmalogik und hat damit relevante Implikationen für die Wahrheitstheorie.

Blicken wir noch einmal auf den Zusammenhang zwischen Dogma und Fetisch zurück, um das Problem klarer zu sehen. Das Dogma ist Fetisch im Zeichen des Absoluten. Während der Fetischist sich aus psychoanalytischer Perspektive mit dem Stiefel begnügt, den er an die Stelle der ihm unerträglichen »Leere« des weiblichen Geschlechtsorgans stellt, bläht die Wahrheitsdogmatikerin ihren Fetisch zu einem universalen Prinzip auf, das jegliche Leere im Bereich der Erkenntnis ein für alle Mal beseitigen soll. Der technobürokratische Wahrheitszwang wiederum gibt diesem Dogmatismus, der Gewissheiten generiert, eine automatisierte Form. Wogegen hier mit großem Aufwand agiert wird, ist insgesamt nicht so einfach auszumachen, und je spezifisch zu analysieren, doch geht es bei dieser *mainstream*-Agierensweise neben ökonomischen Diktaten im Sinne kapitalistischer Wissensproduktion vor allem um eine vorherrschende Affektökonomie im Register des Kontrollzwangs (Angstabwehr).

Die oben beschriebene institutionelle Abwehr gegen die philosophische und/oder psychoanalytische Kritik als Erhellung und Aufdeckung trifft im einzelnen Menschen, der sich der Wahrheit und der Mühsal ihrer An/erkennung (»Findung«) nicht stellen kann oder will, auf Abwehren *sui generis*. Diese sind jedoch immer nur im Kontext der gesellschaftlich instituierten Abwehrsysteme zu begreifen, wobei die psychoanalytische Kenntnis der einzelpsy-

---

73 Siehe: C. Castoriadis, »Les racines psychiques et sociales de la haine«, in: CL6, 183-196 (zuerst in: R. Iveković, J. Poulin (Hg.), *Guérir de la guerre et juger la paix*. Paris 1998, S. 257-73), dt. »Die psychischen und sozialen Dimensionen des Hasses«, P. Altner, C.-E. Bärsch, P. Berghoff (Hg.): *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*, München, 1999, S. 225-239; weiters »Haine de soi, haine de l'autre«, in: *Le Monde*, 9. Jänner 1999, S. 3 sowie »Réflexions sur le racisme«, in: CL3, 25-38.

chischen Abwehr von Ungewissheit, Angst und Tod zu deren Verständnis beiträgt. Sie sind den anonymen Rationalisierungsakten vergleichbar, die aktuell in den neo-tayloristischen Gütesiegel- und Wahrheitsmaschinen zur Evaluierung der Wahrheitssuchenden ins Werk gesetzt werden. Diese Akte sind aus systemischer Sicht Techniken der *commodification of knowledge*. Sie versprechen nicht nur eine »emotionslose«, maschinelle Erhebung und reibungslose Produktion des Guten und Wahren in den Universitäten (das Schöne ist bereits der Nüchternheit szientistischer Kalkulation zum Opfer gefallen und bestenfalls als Generator pekuniär verwertbarer Kreativität in der *Art based Research* geparkt); sie tragen zudem zum planwirtschaftlichen Erhalt der Abgeschlossenheit des (kapitalistisch verwertbaren) Sinns bei.

Castoriadis hat mit seiner Bürokratiekritik schon in den 1960er Jahren vorausgesehen, was weder Philosoph\_innen noch andere an Universitäten Forschende aufzuhalten vermochten: eine immer geistlosere Quantifizierung und theatrokratische Evaluierung, in der die Anzahl der Zitationen oberstes Äquivalent ist. Die durch den notgedrungen provisorischen Charakter der Wahrheit generierte Angst wird in diesem System akademischer Zitationsrankings nicht nur unbewusst, sondern durchaus mit bewusst eingesetzten Mechanismen, die als gute Gründe nicht weniger Rationalisierungen im Freud'schen Sinn sind (also nachträgliche Pseudoerklärungen von systemisch-triebhaftem Agieren) mehr schlecht als recht abgewehrt.

Castoriadis sieht in den je vorherrschenden Abwehr-Dogmen die Kehrseite der Verneinung und der Verleugnung der Relativität jeder gerade gültigen Wahrheit. »Gott hat die Welt erschaffen und die Welt ist gut, so wie er sie erschaffen hat«: Dies ist das biblische Verdikt, das er in seinem Seminar 1989 kommentiert, um besser verständlich zu machen, worum es bei der Entfremdung der Menschen gegenüber ihren eigenen Erfindungen (zu denen für ihn an erster Stelle Gott und der Fortschritt gehören) geht. Warum sollte die Welt gut sein? Weil sie nicht schlecht sein darf, nicht schlecht sein kann.

Ich sehe diese »affirmative Verneinung« (die Welt ist gut, weil sie nicht schlecht sein darf) im Oxymoron des »dogmatisierenden« Skeptizismus als universalisiertes Nicht-wahr-haben-können: weil dies oder jenes nicht wahr sein kann bzw. darf, ist nichts wahr. Wenn nichts wahr ist, löst sich das eigene, spezifische Nicht-wahrhaben-wollen auf in einem generellen Nicht-wahrsein-können und -dürfen, das allen und allem auferlegt wird. »Die Wahrheit ist diese und keine andere« gleichsam als ob gesagt werden sollte, »die Wahrheit ist *nicht* (relativ)«.

## Vom befreiten Denkfluss zur Instituierung neuer Gültigkeit

Castoriadis hat den Gang zur Wahrheit, den er zwei Jahre zuvor mit seinem Seminar von 1986/87 (*Sujet et Vérité...*) eröffnet hat, weiter fortgesetzt. Wenn er von »Besetzung des Wahren als solchem (*investissement du vrai comme tel*)« spricht, dann meint er damit keine rigide Besetzung konkreter Gestalten des Wahren oder ein fixiertes Wahres als Objekt (das mehr die Wahrheit als Fetisch oder das Objekt einer fetischisierenden Erkenntnistheorie wäre). Nach genauer Prüfung der das Denken fixierenden oder zersetzenden Widerstände und Abwehren gegen das schwer fassbare, nicht als letztgültige Gewissheit fixierbare Wahre, kann die Wahrheit trefflicher als »die unabschließbare Bewegung des Aufbruchs der Abgeschlossenheit«<sup>74</sup> in Erscheinung treten, als welche Castoriadis die individuelle wie auch kollektive Tätigkeit »das Denkbare zu denken« bezeichnet.

Zum Schluss dieses Abschnitts möchte ich die Frage aufwerfen, wie Castoriadis das Verhältnis zwischen der Wahrheit als Bewegung und der Setzung von *de jure* Gültigkeit begreift, insofern diese von der *de facto* Gültigkeit, also dem, was gerade aktuell gilt, nicht ablösbar ist. Ohne die Distanz zwischen beiden abschaffen zu wollen (das ist genau die Kritik, die auch Castoriadis an Hegels Ineinsetzung von Wirklichem und Vernünftigem übt), geht es ihm m.E. darum, diesen Abstand als Grundlage für eine ständig sich ändernde Beziehung zu betrachten. Diese Betrachtungsweise weist über die tautologische und letztlich inhaltsleere Frage um »Identität oder Nicht-Identität des Identischen und des Nicht-Identischen« hinaus, wie sie im Anschluss an Hegels Begriff von der Kritischen Theorie, insbesondere von Adorno in seiner *Negativen Dialektik* diskutiert wurde.

Wie bereits im ersten Abschnitt ausgeführt, betont Castoriadis die Veränderung als Hervorbringung und Instituierung des Neuen; in Bezug auf die Wahrheit unterstreicht er konsequenterweise die Instituierung neuer Kriterien für die *de jure* Gültigkeit inmitten einer unumgänglichen Geschichtlichkeit, die dazu führe, dass »einige Aspekte aus allen vorangegangenen Epochen ihre Gültigkeit beibehalten«. <sup>75</sup> Die Frage, die sich also in diesem Kontext stellt, und die auch immer von neuem beantwortet wird: »Was darf zu *recht* wissenschaftliche oder philosophische Gültigkeit beanspruchen?« Der soziohistorische Kontext stellt dafür die *de facto* Gültigkeit nicht nur als »impli-

74 Seminar vom 3. Mai 1989, S. 7.

75 Seminar vom 25. Jänner 1989, S. 4.



zites Wissen«, sondern auch als das, was gleichsam informell als Gültigkeit habend angenommen wird bzw. fungiert, allen voran in den »nachdenken- den Subjekten«; sie verfügen aus diesem Milieu heraus expliziter und systematischer als »wissenschaftliche Gemeinschaft« oder als »philosophische Gemeinschaft« über die *de jure* Kriterien. Daran ändert auch die derzeitige Beeinflussung dieses Validierungsprozesses durch kapitalistisch-bürokratische Verwertungs- und Aneignungsprozesse oder über populistische Glaubens- und Verleugnungsdogmen nichts Grundlegendes.

Castoriadis teilt nun die Gültigkeit *de jure* in vier Felder ein:<sup>76</sup> in den Bereich des Mengen- und Identitätslogischen, in den der Kunst, in den der Politik im genuinen Sinn einer expliziten (Selbst)-Instituierung der Gesellschaft und schließlich in den des wissenschaftlichen Denkens (Forschens und Experimentierens). Die »Idealität«, an der sich das *de jure* jeder gerade instituierten Gültigkeit orientiert, erscheint in diesem Zusammenhang als »Erklärung der Bedeutung«. Sie taucht vornehmlich in jener Sphäre auf, in der die Wertigkeit gewissermaßen installiert wurde, z.B. von der hergebrachten Philosophie und Wissenschaftstheorie. Doch diese Idealität kann von der Wirklichkeit der Phänomene und ihrer Phänomenalisierung nicht abgelöst werden. Die für sie zentrale Mengen- und Identitätslogik rührt vor allem von der Mathematik und den beweisführenden Methoden. Nicht nur die Ins-Werk-Setzung der Mathematik, sondern auch die »Mathematik an sich«, also eine hypothetische, rein begriffliche Mathematik, müsse als etwas betrachtet werden, das auch undurchsichtige Aspekte enthält.<sup>77</sup> Im Gegensatz zur universelleren begrifflichen Mathematik »an sich« bleibe die existierende (oder phänomenale)

76 Seminar vom 3. Mai 1989.

77 Castoriadis hob immer wieder hervor, dass auch die Mathematik nicht ganz frei von Aporien ist, also immer wieder in Selbstwidersprüche führt (im Sinne der Magmalogik). Im Studienjahr 1990/91 widmete er sein Seminar dem Thema der Verschränkung von Ontologie und Mathematik, wobei er sich vornehmlich auf die Turingmaschine bezog. Ich denke, dass die Primzahlen seinen Gedanken deutlich darstellen: Sie tauchen inmitten der natürlichen Zahlen in unberechenbaren Intervallen auf, man könnte sagen in unregelmäßigen Rhythmen. In loser Anlehnung an Aristoteles' Verständnis von Zahl sind diese nur durch sich und 1 teilbaren Zahlen eher als Gestalten denn als Zahlen zu begreifen, weil es zum Wesen der Zahl gehört, durch andere Zahlen teilbar zu sein (wobei 1 nicht als echte Zahl, sondern – bereits von Aristoteles – als Gestalt gefasst wird). Dem Rätsel der Intervalle zwischen den Primzahlen wird auch wahrscheinlichkeits-theoretisch beizukommen versucht, also über die Anwendung der Mathematik auf nur bedingt Mathematisierbares, und das für eine Dimension inmitten der Mathematik.

Mathematik axiomatisch, spezifisch, lokal, und so können wir auch in diesem Bereich zwischen einer *de facto* und einer *de jure* Mathematik unterscheiden. Die »Idealität« der *de jure* Gültigkeit verweist auf die von Platon eingeführte Sphäre der Ideen, die Kelsen für seinen Begriff der Grundnorm als Rechtmäßigkeit bzw. Legalität des (verfassungskonformen) Gesetzes radikalisiert und zugleich auf den Boden der Realität des gesetzten Rechts holt.<sup>78</sup> An ihm scheint Castoriadis sich, zumindest implizit, zu orientieren.

Hinsichtlich der Philosophie und der Wissenschaften, drängt sich ihm schließlich die Frage nach der Kontrolle der Gültigkeit *de jure* auf. Hierzu bleibt er allerdings etwas vage bzw. lapidar und nennt nur beispielhaft einige mehr oder weniger triviale Kriterien, wie die Konsistenz und die Frage, ob eine Philosophie ihre Grundannahmen explizit macht bzw. ob man sie – ohne dass dieses Denken Schaden nimmt – an seiner statt explizieren kann; auch erwähnt er die naheliegende aber selten erörterte Frage danach, ob die betreffende Philosophie ihre Konsequenzen so weitreichend explizit macht bzw. ob man es an ihrer Stelle tun kann, ohne dass sie darum ihre Gültigkeit verliert.<sup>79</sup> Schließlich führt er die Frage ins Feld, die wieder auf den Aufbruch der Abgeschlossenheit verweist, ob nämlich die jeweilige Philosophie eine Kritik der Philosophie als kohärentem Diskurs enthält.

### Eine nicht formalisierbare Formel für den Gesamtzusammenhang...

Letztlich geht es wohl um die Frage des »Was soll ich denken?«, die auf die skeptische Unabschließbarkeit der Infragestellung durch die Aussetzung (*epoché*) der Zustimmung zu einer Lehrmeinung (*dogma*) verweist. Was Castoriadis als Philosoph zu denken sich aufgibt, ist das Denkbare als solches (*comme tel*), nach Maßgabe seiner Möglichkeiten (weshalb es die bloße Arbeit an der Erkenntnis bzw. an ihrer Vermehrung überschreitet); das Denkbare als Seiendes, das über die identitäts- und mengenlogische Dimension hinaus zu denken sei. Auch wenn diese Dimension für Konsistenz und Dichte in der

78 Siehe hierzu ausführlicher Kap. III.3 ad Castoriadis und Kelsen, sowie A. Pechriggl, *Agieren und Handeln*, Kap. 7c, S. 278ff. Castoriadis zu Kelsens Begriff der Grundnorm: »Trotz seines Positivismus hat Kelsen klar gesehen, dass diese Grundnorm (dt. i. Orig.) weder deduziert, noch, um ehrlich zu sein, grundgelegt werden kann«, in: CQFG 2, Seminar XVI, S. 77 (übers. v. A. Pechriggl).

79 Seminar vom 3. Mai 1989. Immer im Sinne des Prinzips, dem zufolge Philosophie möglichst nichts denkunmöglich machen sollte.

Philosophie steht, ist ihre Bedeutung dort nicht so weitreichend und auch nicht so erschöpfend wie in der Mathematik.

Eine durchaus bewusst aporetische Aufgabe in diesem uferlosen Programm des »Denkens des Denkbaren« stellt die Zusammenführung von Einem und Mannigfaltigkeit, aber auch von Bestimmbarkeit und Unbestimmbarkeit dar, um eine »nicht formalisierbare Formel für den Gesamtzusammenhang (*une formule non formalisable de l'ensemble*)« zu entwerfen. *Ensemble* heißt auch Menge im Sinne der Mengen- und Identitätslogik einerseits, des Gesamtzusammenhangs dessen, was die Wahrheit abzudecken beansprucht wird, andererseits. Analog zu dem aporetischen Ausdruck des unkörperlichen Körpers, als den er das Phantasma in »Die Entdeckung der Einbildungskraft« bezeichnet, verwendet er hier den ebenso aporetischen Ausdruck »nicht formalisierbare Formel«. Es ist klar, dass es sich hierbei nicht um eine mathematische Formel handelt, denn diese ist immer formalisiert und formalisierbar, ja sie ist das Zeichen der Formalisierbarkeit *par excellence*. Was meint Castoriadis also?

Es könnte für das bessere Verständnis hilfreich sein, auf die Alltagssprache zurückgreifen, auf deren unterschiedlichen Registern er sowohl philosophisch als auch psychoanalytisch zu spielen verstand: In ihr scheint die *formule* als eine Unterart des Menüs täglich von Neuem auf den französischen Speisekarten auf: Je nach Preis gibt es unterschiedlich reichhaltige oder erlesene Menüs. *Formule* heißt aber auch Methode, und sie kommt, ebenso wie in anderen Sprachen, in der Zauberformel vor. Die Formel für den Gesamtzusammenhang kann schon deshalb keine strikt formalisierbare Formel sein, weil sie das *ensemble* als Ganzes nicht mit *einer* Logik, auch nicht mit *einer* Methode, also Zugangsweise fassen lässt, vielmehr muss sie vielfältige Seins- und damit Zugangsweisen umfassen, potentiell auch solche, die noch nicht entwickelt bzw. ausgereift sind. Die Formel ist also eine begriffliche. Sie muss vor allem der Heterogenität der Seinsweisen gerecht werden sowie ihrem Zusammenspiel über die durchlässigen Grenzen zwischen ihnen hinweg. Es hat wenig Sinn, den Wald ausschließlich über die Bäume zu begreifen, interessanter und der »Wahrheit des Gesamtzusammenhangs Wald« gemäßer ist es, wenn wir die Vernetzung aller Lebewesen zu begreifen beginnen, die den Wald ausmachen (ich spreche von einem Urwald oder einem nicht oder wenig bewirtschafteten Mischwald, nicht von Nutzwäldern mit Monokulturen o.ä.). Die erste Formel für den Wald als Gesamtzusammenhang ist auch deshalb eine hilfreiche Metapher für das Begreifen dieser Art des vernetzten und bis in die Mikroebenen hinein unendlich mannigfaltigen Lebendigen, weil es in

unserer Sprache ja vornehmlich als ein durch die »Bäume« (als diskrete Entitäten, ja nachgerade als Individuen) definiertes Universum ausgesagt wird. Die neuere Biologie lehrt uns indes anderes über den Wald, in dem alles mit allem in Verbindung steht, »kommuniziert«, einander in ständiger Abwechslung von Entstehen und Vergehen bedingt und gegenseitig hervorbringt, Zerstörungen durch Neuschöpfungen kompensiert... Dieser Gesamtzusammenhang ist unendlich komplexer als die Rhizome, die nur *eine* Art von komplexer Struktur darstellen.

Um also eine solche Formel für das Sein zu finden (ontologisch und nicht nur biologisch gesprochen), kommt die Philosophie nicht um die konkretere Aufgabe herum, die philosophischen Implikationen der »Einzelwissenschaften«, der Mathematik und des Soseins als je Instituiertes zu denken. Die Denkschulung in Hegel'scher Dialektik prägt auch bei Castoriadis, ähnlich wie bei Adorno, das Zusammendenken von Systematizität und Unsystematischem, von Gleichheit und Differenz, von Unbestimmbarkeit und Bestimmung. Als offener Gesamtzusammenhang verweigert er sich dem Hegel'schen Anspruch auf systematische Letztgültigkeit, das heißt der totalen *ultima ratio* des »Absoluten Wissens«. Um ohne diesen Abschluss nicht in die schlechte Unendlichkeit zu kippen, sollte es wohl reichen, Grenzen zu ziehen, von denen wir von vorneherein wissen, dass sie provisorisch sind.

Doch das heißt nicht, dass die Wahrheit als Bewegung der Überschreitung und des Aufbruchs der Abgeschlossenheit der Sinnmatrix »Eigenschaft eines Systems« wäre. Castoriadis verweist vielmehr auf die Aporie des antizipatorischen Moments innerhalb der »großen« Philosophien. Diese haben vieles von dem, was zu ihrer Zeit nicht klar denkbar war, überhaupt erst denkbar gemacht; sie haben den Weg zum begrifflichen Sinnerschließen und zum Denken noch nicht gedachter oder gar erfahrener Phänomene eröffnet (insofern eine Erfahrung von etwas einen minimalen Begriff davon voraussetzt oder zumindest eine Vorstellung, zu Beginn überhaupt nur eine Ahnung von einer Vorstellung).

Er nennt dies das »Unzeitliche« (*intemporel*). Die Bezeichnung »begriffliche Antizipation« wäre vielleicht passender, zumal wir es hierbei notgedrungen immer auch mit spekulativem Denken zu tun haben. Und schließlich ist es die prekäre und wenig Sicherheit versprechende Freiheit einer die (Wiss-)Begierde stets ankurbelnden Tätigkeit, die immer wieder in die Aporie führt, um unermüdlich einen Weg aus ihr heraus zu finden, der vielleicht kein Holzweg ist. Er sagte, es gehe darum, die Phänomene in Betracht zu ziehen, wo andere es vorziehen, blind zu bleiben oder (vielleicht mit für sich jeweils

guten Gründen) etwas nicht wahrhaben zu wollen. Und so ist es für Castoriadis nicht die Höhle, welche die Philosoph\_innen heimsucht, sondern das Labyrinth, das sie selbst erschließen, indem sie es graben. Sie beginnen darin ihre eigene Gefangenschaft zwischen Trugbildern (*eidola*) der Gemeinschaft und dem leuchtenden Wahnwitz, der darin in Erscheinung tritt, einzusehen. Sie verstehen dabei nie ganz und geraten darüber nicht in Verzweiflung.

Wenn der Beitrag der Gemeinschaft zur Erhellung ebenso grundlegend wie unsicher ist, so ist diese Erhellung, an der Philosoph\_innen nur innerhalb der Gemeinschaft arbeiten können, zugleich das, was sie am meisten von den anderen trennt, ja zuweilen isoliert. In dieser Erfahrung erkennen sie vielleicht deutlicher, dass der Mensch sich immer fremd ist (nicht notwendigerweise entfremdet im radikalen Sinn des Wortes). Die damit verbundene Angst auf uns zu nehmen und für wahr zu halten in der Ausdauer und nicht nur im Bewusstsein der Sterblichkeit, darin könnten wir diesseits und jenseits der »Wahrheit« als bloße Denkbewegung gelangen.

Das ist – auf Castoriadis' nur erst skizzierte Wahrheitstheorie bezogen – die Hypothese, denn die Verleugnung der Sterblichkeit war für ihn untrennbar verbunden mit den Illusionen, durch welche die Menschen sich die Wahrheit verbergen und damit erträglicher machen, allerdings um den immer höher werden Preis des Realitätsprinzips. Seine philosophisch-psychoanalytische Arbeit ist dabei stets im Zusammenhang mit seiner politischen Haltung zu sehen, die im Alter zwar weniger aktivistisch, aber genauso radikal wie in seinen jungen Jahren war. Die Institutionen der Entfremdung und Verschleierung werden dadurch nicht nur ihres Zaubers entledigt, sie sollen auch destituiert werden, um wahrhafteren, realistischeren Institutionen Platz zu machen, Institutionen, die ein Leben auf diesem Planeten unter demokratischeren Verhältnissen langfristig ermöglichen. Für Castoriadis war dies innerhalb des kapitalistischen Systems, das den Gesamtzusammenhang bis heute weitgehend – aber eben nicht ganz – bestimmt, nicht vorstellbar.

Die Wahrheit ist dem Menschen nicht nur zumutbar, sie ist, wenn wir Castoriadis' Ansatz nachvollziehen wollen, für ein selbstbestimmtes Leben und eine autonome Gesellschaft unabdingbar, aber auch umgekehrt: sie kommt nur im Rahmen einer realistisch sich selbst bestimmenden Gesellschaft wirklich zum Erscheinen und zum Tragen. Und die Formel für den Gesamtzusammenhang ist kein leeres Versprechen, denn er hat sie mit der Magmalogik zu formulieren gewagt.<sup>80</sup>

---

80 GII, S. 564.