

on befassten, schien mir als konkrete Annäherung an den schwierigen Begriff des instituierenden Imaginären und des anonymen Kollektivs passend. Während Benjamin sich oft im sinnlich-konkreten Detail zu verlieren droht und begrifflich vage bleibt, stellt die Begrifflichkeit von Castoriadis die Leser_innen oft vor Verständnisprobleme wegen ihrer Abstraktheit, obwohl er durchaus darauf bedacht war, hier mit Hilfe von Beispielen Abhilfe zu schaffen. Ich schlage auch hier für die bessere Nachvollziehbarkeit das Chiasma vor, in dem die sinnlich-konkretere Zugangsweise Benjamins bei der Konzeption des »dialektischen Bildes« im *Passagen Werk* und jene abstraktere von Castoriadis, der das instituierende Imaginäre mittels des anonymen Kollektivs begrifflich fasst, miteinander verschränkt werden.

1 Der Einfall der Einbildung als ontologischer Aufbruch. Vom Novum zur Veränderung⁷

Castoriadis' Versuch, die Einbildungskraft als ontologisch relevante Kategorie zu errichten, hängt eng mit seiner Magmalogik zusammen und der darin eröffneten Perspektive auf die schöpferische Kraft, Neues ins Sein zu bringen. Im Folgenden widme ich mich diesen Aspekten einer nicht so sehr als Prozessontologie, sondern treffender als Emergenzontologie⁸ zu bezeichnenden Seinslehre. In deren Mittelpunkt steht die menschliche Kreativität, die Castoriadis mit einer Neubewertung der Einbildungskraft zu begreifen suchte. Die Einbildungskraft wirkt in dieser Konzeption jedoch nicht unmittelbar seinskonstitutiv, sondern mittels der als gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung bezeichneten Hervorbringung von imaginären Bedeutungen, die er instituierendes Imaginäres nennt. In den letztgenannten Begriff führe ich zuerst nur kurz ein, werde ihn im Kapitel I.3 aber in Hinblick auf bestimmte Verbindungen zu Benjamins dialektischem Bild einer genaueren Betrachtung unterziehen. In Kapitel III.2 wird das »instituierende Imaginäre« in dem ganz

⁷ Diese Kapitel basiert auf Kap. II.4. meines Buches *Utopiefähigkeit und Veränderung*, Bielefeld 1990; die aktuelle Fassung ist stark überarbeitet.

⁸ Castoriadis hat den Biologen und Philosophen Francisco Varela, Vertreter der Emergenztheorie und der Theorie der Autopoiesis, gekannt. Die beiden haben einander auch in Fragen der Selbstorganisation beeinflusst und wurden ihrerseits von Merleau-Ponty beeinflusst.

anderen Kontext der radikalen Umbrüche in den Geschlechterverhältnissen erneut im Fokus stehen.

Einbildungskraft

In »La découverte de l'imagination« beschreibt Castoriadis den Bruch in der Aristotelischen Abhandlung *Über die Seele* (431a16-17), zu dem der Philosoph mit der Erwähnung des Phantasmas ansetzt.

»Einfall des Unbehandelbaren, des *aporon*, Wesen der Philosophie. Die Apories der Einbildungskraft sind hier alle implizit oder explizit angegeben. Das, was die Einbildungskraft ist, und das Sagen davon sind nicht kohärent im Sinne irgendeiner Logik oder Dialektik. Nicht nur, dass es »unklar« wäre: die *phantasia*, Korrelat des *phainesthai*, sich im Licht sehen lassen, verbunden mit dem *phaos* (429 a3-4), Licht, lässt sich nicht so leicht sehen und noch weniger sagen (*apophainesthai*).«⁹

Da das Phantasma und die Phantasie als Pfeiler der Erkenntnis eine Unvereinbarkeit darstellen mit dem, wodurch Aristoteles in seinem gesamten Werk das Sein zu bestimmen suchte, verschwindet es – so Castoriadis – ebenso schnell wie es aufgetaucht war. Der Ausschluss dieses Dritten, das weder auf Materie bezogene Sensibilität, noch Intelligibilität, sondern primäre Einbildung ist, stelle dessen Negation als ontologische Kategorie dar, die sich durch die gesamte Philosophiegeschichte ziehe. Zwar würde sie immer wieder aufblitzen, so etwa bei Kant als transzendentale Einbildungskraft und vor allem in der »Kritik der Urteilskraft« bezüglich der Schaffung des Kunstwerks, doch

9 »Invasion de l'intraitable, de l'*aporon* – essence de la philosophie. Les apories de l'imagination sont toutes indiquées ici, implicitement ou explicitement. Ce que l'imagination est, et le dire de ce qu'elle est, n'est pas «cohérent» au sens d'une logique ou dialectique quelconque. Non seulement il n'est pas «clair»: la *phantasia*, corrélat du *phainesthai*, se faire voir dans la lumière, liée au *phaos* [...], ne se laisse pas voir si facilement – et encore moins dire (*apophainesthai*).« C. Castoriadis, »La découverte de l'imagination«, *Domaines de l'homme* CL 2, S. 333 (übers. v. A. Pechriggl). Für die deutsche Ausgabe dieses Textes siehe: C. Castoriadis, »Die Entdeckung der Imagination« in: AS 3, S. 52. Ich ziehe die Übersetzung des Titels »Die Entdeckung der Einbildungskraft« vor, zumal Castoriadis selbst in seinen französischen Originaltexten immer wieder das deutsche Wort Einbildungskraft verwendet. Dazu kommt, dass »Einbildungskraft« die Fähigkeit bezeichnet, »Einbildung« die Tätigkeit oder den Akt, während Imagination beides bezeichnet und somit die begriffliche Differenzierung verwischt.

immer nur, um gleich darauf durch die »sekundäre Imagination« verdeckt zu werden. Diese würde als Fiktion und Irrtumsquelle nicht selten in die vollständige Abhängigkeit der Sinnlichkeit gestellt.¹⁰

Die radikale Einbildungskraft stellt für Castoriadis einen ebenso radikalen Einbruch in das hergebrachte Denken dar, als sie dessen transzendentale Bedingung ist, die sich ihm selbst als identitätslogischem Kreisdenken entzieht. Indem dieses alles Sein unter die Bestimmbarkeit des Real-Sinnlichen und des Rationalen subsumiere, schließe es nicht nur dessen Anderes aus, sondern vor allem die Unbestimmbarkeit, durch die Anderes bzw. Neues schöpferisch ins Sein gebracht wird. Unbestimmbare als die »elementare und irreduzible Fähigkeit, ein Bild hervorzurufen«, das erschöpfend auf nichts anderes zurückführbar wäre: Einbildung.¹¹

Im Subjekt liegt sie als tätige »Kernszene« aller Vorstellung zugrunde, die sich immer erst über dieses konstituierende »Grundphantasma« herstellen lässt. Die ursprüngliche Inszenierung der äußerlichen Sinneseindrücke ist in Castoriadis' Theorie die Bedingung dafür, dass überhaupt ein Bild zustande kommt – gesehen wird. Ein Schematismus, der davon absieht und die Bilder schon voraussetzt, die durch die reinen Verstandesformen zugleich erst zu solchen organisiert werden müssten, verlaufe sich notgedrungen in die Aporie, aus der auch kein *a priori* herausführt. Ein solches ist, als Gedachtes, erst dann möglich, wenn die Einbildung sich verselbständigt und dadurch die Vorstellung, vom unmittelbaren sinnlichen Anstoß loslösbar, *Vertretung* werden kann.¹²

Diese psychischen Aktivitäten sind für Castoriadis jedoch nicht in einer Stufen- oder Gestaltenabfolge zu denken, sondern als einander gegenseitig voraussetzend und einander durchdringend, verändernd, das heißt anders/neu hervorbringend. Ebenso wenig sind sie durch eine aktiv-pas- siv Dichotomisierung fassbar. (Dies setzt allerdings voraus, dass wir die Trennung bereits gedacht haben, um ihre Unzulänglichkeit überhaupt in Erwägung ziehen zu können.) Wir könnten die radikale Einbildungskraft nicht einmal andenken, wenn wir nicht immer schon in der Sprache und

¹⁰ Ibid., S. 341f.

¹¹ GII, S. 218.

¹² Zur »Verselbstständigung der Einbildung« siehe: GII, S. 468ff., sowie: Ders., »Der Zustand des Subjekts heute«, in: A. Pechriggl, K. Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären*, S. 11-53 (Orig. CL 3, Paris1990, S. 189-225.).

somit auch innerhalb der logischen »Gesetze« wären, nach denen wir sie (immer auch) ver- und anwenden.

Was Castoriadis *ensembliste-identitaire* (mengen-identitär) nennt, ist nicht nur für das begriffliche Nachdenken über die Einbildungskraft notwendig, sondern auch schon für deren Inszenierung, für die Ins-Bild-Setzung oder (Ein-)Bildung der Einbildungskraft: »Es gibt immer »logische« Organisation des Bildes, sowie es immer einen bildlichen Träger jeder logischen Funktion gibt. Die »In-Szene-Setzung«, wenn man Piera Aulagniers Terminologie verwendet, ist schon sinnhältig, und die »In-Sinn-Setzung« kommt um die »Vorstellung« dieses Sinns, die einer »Szene« bedarf, nicht umhin.«¹³

So ist die primäre Einbildungskraft zwar Quelle der Andersheit, deren schöpferisches Ins-Sein-Bringen die gesetzte Abgeschlossenheit und Bestimmtheit durchbricht, indem sie neue Bestimmungen setzt, doch ebenso ist sie dem organisierten/organisierbaren Sein soweit adäquat, damit Sinn zu geben, zu machen bzw. zu stiften und nicht nur zu ergeben. Diese Sinnerischließung durch das Denken beschreibt Castoriadis in *gestalttheoretischen* Termini: »Denken im ursprünglichen Sinne setzt/schöpft andere Figuren, lässt etwas Gestalt werden, dem dies bislang verwehrt war – und das setzt voraus, dass der existierende Hintergrund, der vorgegebene Horizont zerrissen und umgestaltet werden.«¹⁴

Imaginäre Bedeutungen und instituierendes Imaginäres: erste Annäherung

Castoriadis geht es aber auch darum, die radikale Einbildungskraft *ontologisch* zu besetzen, nämlich als die im Subjekt angelegte Fähigkeit Neues, das heißt anderes als schon Seiendes, ins Sein zu bringen. Dies ist nur im Kontext seiner Theorie des gesellschaftlichen Imaginären als immer auch instituierendes Imaginäres zu verstehen, weshalb ich an dieser Stelle bereits auf diese Begriffe vorgreife, bevor ich sie an anderer Stelle konkreter ausführe. Mit der Frage nach der seinsverändernden Einbildungskraft stößt Castoriadis auf die Frage nach dem Übergang vom – zuerst nur privaten – Phantasma in die gesellschaftliche Wirklichkeit. Während ersteres subjektiv immer schon wirklich ist, fehlt ihm noch das gemeinschaftlich Verbindend-Verbindliche, um *de facto* wirklich und auch Wirklichkeit konstituierend, also ontologisch relevant zu

13 Ibid., S. 14.

14 C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth*, S. 20

werden. Sowenig wie eine reine Privatsprache als wirkliche Sprache bezeichnet werden können, sowenig vermag eine subjektive Einbildung an der Wirklichkeit teilzuhaben oder wirklichkeitskonstituierend zu sein, wenn sie jeglicher Verankerung in den »gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen«¹⁵, die das Sein gestalten, entbehre. Diese Bedeutungen sind denn auch zentral in Castoriadis' Ontologie des Gesellschaftlich-Geschichtlichen.¹⁶ Er bezeichnet sie als gesellschaftlich-geschichtliche, also menschliche Schöpfung.¹⁷ Sie werden hervorgebracht durch das instituierende Imaginäre, das in ihnen seinen effektiven Ausdruck findet. So sei ein instituierter Kult weder funktionalistisch bloß auf die Notwendigkeit einer diktierenden »Natur« (*physisis*) oder einer physikalisch zu beschreibenden, elementaren Realität zurückzuführen, noch könne er als bloß willkürliche Schimäre betrachtet werden. Schon seien unmittelbar realen Auswirkungen machen ihn zu einer Wirklichkeit, von der abzusehen für manche ebenso tragische Konsequenzen haben kann, wie die Nichtbeachtung der Erdanziehungskraft für Kletter_innen. Analog zum individuellen »phantasme fondamental« (Grundphantasma), stellen die zentralen (gesellschaftlichen imaginären) Bedeutungen die Bedingung für den nicht nur sinnhaften Zusammenhalt von Gesellschaft dar:

-
- 15 In späteren Texten und Vorträgen bzw. Seminaren verweist Castoriadis immer wieder darauf, dass »Bedeutungen« immer imaginär *und* gesellschaftlich seien, doch dies setze die Anerkennung seiner Theorie voraus. Er selbst spricht dann wieder zunehmend von Bedeutungen *tout court*.
 - 16 Die ontologische Dimension des gesellschaftlichen Seins oder der Kultur zu erkennen, heißt die Ontologie in ihrer Auseinandersetzung mit der Heterogenität der Seinsweisen seit Aristoteles zu erkennen. Wenn »Sein« bzw. Werden und Vergehen nur in Bezug auf die Materie Sinn machten, gäbe es nur Physik und keine Ontologie (*Metaphysik* heißen die Aristotelischen Bücher zum Thema, weil sie *nach* der *Physik* kamen, *ta meta ta physika*, nicht weil sie über ihr stünden oder sich mit Himmels- bzw. Gottesangelegenheiten beschäftigen würden; es geht darin um ganz andere, eben um ontologische und begriffssystematische Betrachtungsweisen). Es ist wichtig, daran zu erinnern, weil Castoriadis das zu selten tat, es war für ihn selbstverständlich. Er hielt auch nichts von den großen Gesten, die »Metaphysik« (oder das was dafür ausgegeben wurde) zu verabschieden, nur um sie hinterrücks wieder einzuführen. Aber immerhin haben auch diese Gesten zu durchaus interessanten Auseinandersetzungen innerhalb der Ontologie geführt.
 - 17 Castoriadis hatte für sein letztes Werk den Titel *Création humaine*, also »menschliche Schöpfung« vorgesehen. Das Werk wurde nicht geschrieben, doch nun tragen die nach und nach posthum veröffentlichten Seminare diesen Übertitel. Die Frage nach der Abwesenheit einer Bezugnahme auf Bergsons *Schöpferische Entwicklung* bleibt für mich ein Rätsel.

»... wir kommen zu Bedeutungen, die nicht für etwas anderes stehen, sondern gleichsam die letzten Strukturen sind, die die betreffende Gesellschaft der Welt, sich selbst und ihren Bedürfnissen auferlegt hat – Organisations-schemata, die die Bedingung der Vorstellbarkeit all dessen darstellen, was diese Gesellschaft sich geben kann. Allerdings existieren diese Schemata ihrem Wesen nach nicht selbst als Vorstellungen, die man analytisch aufweisen könnte. Wie vage und unbestimmt man den Ausdruck auch verstehen mag: von einem <Bild> kann hier keine Rede sein.«¹⁸

Was Castoriadis das radikale Imaginäre nennt, ist somit jene Kategorie der Wirklichkeit neben dem Realen und dem Rationalen, durch die gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung stattfindet und Neues eingesetzt wird/einsetzt bzw. sich als Neues ereignet.¹⁹ Es ist eher die Bedingung, ohne jedoch Garantie dafür zu sein, dass Neues als solches auftaucht. Denn damit eine Gesellschaft die Abgeschlossenheit, als die und innerhalb derer sie sich einsetzte, ausdrücklich durchbricht, müsste sie fähig sein, Andersheit in sich aufzunehmen und Neues anzunehmen. Dafür prägt Castoriadis den Begriff des instituierenden Imaginären, der jenem der Institution seine starke Valenz verleiht. Nur eine Gesellschaft, die sich als instituierend wahrnimmt und versteht, könne aus der Heteronomie heraustreten, die in der Verkennung des eigenen Werks bestehe. Ich komme in Bezug auf das Leib-Seele-Problem nochmals auf diese Verbindung zwischen Heteronomie und Entfremdung bei Castoriadis zurück und werde im Folgenden der Frage nach dem Neuen nachgehen.

Novum und *ex nihilo*

Wenn eine Ontologie, die das Sein als grundsätzlich sich veränderndes denkt, dem Sein die Organisierbarkeit zuspricht, dann muss sie etwas Unvordenliches zugrunde legen, das Anderes ist und der menschlichen Imagination sowie dem wirklichen Imaginären vorausgeht. Die Organisierbarkeit ist es,

18 GII, S. 245f.

19 Castoriadis hat immer den instituierenden Charakter bei der Emergenz von Neuem betont, ohne dabei die Ereignishaftigkeit bestimmter Emergenzen zu leugnen; in Kap. III zeige ich auf, inwiefern dies für seinen Begriff der Revolution gilt. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Neuem und Freiheit, wie sie seit Duns Scotus (vor allem auch bei Kant und Arendt) bearbeitet worden ist, hat Castoriadis nicht mehr so intensiv beschäftigt.

welche überhaupt erst ermöglicht, dass die Mengen- und Identitätslogik nicht nur auf das Sein anwendbar ist, sondern dieser Organisierbarkeit soweit angemessen ist, dass aufgrund dessen Seiendes, auch Physisches und sogar komplex organisiertes Lebendiges, (re-)produziert werden kann. Die Einbildungskraft entzieht sich zwar teilweise der formalen Logik, bringt im Phantasma jedoch nur insofern Vorstellungen hervor, als diese auch schon von dieser Logik affiziert oder jedenfalls durch sie affizierbar sind.

Nun geht es Castoriadis nicht in erster Linie um die vorgesellschaftliche Veränderungsmöglichkeit. Die Tatsache, dass menschlich-gesellschaftliches Sein als schöpferisches und Bestimmungen setzendes im Kosmos (gr. Ordnung, Welt im Gegensatz zu Chaos) auftrat und ihn sich – das Chaos mehr oder weniger organisierend – zur Welt machte, ist für seine Ontologie der Öffnung und Veränderung ausreichend. Die Frage nach dem Ursprung ontologischer Andersheit, die nicht bloß Unterschied ist, können wir uns für Castoriadis sinnvoll nur hinsichtlich dieser Welt als durch den Menschen organisierten Kosmos stellen. Und wenn wir Veränderung denken wollen, das heißt wenn wir Geschichte anders als die ewige Wiederkunft des Gleichen denken, dann können wir auch das Sein und Werden nicht mehr in Bezug auf eine seit jeher bestehende Gestalt denken, aus der Seiendes nur als in verschiedenen, in der Zeit sich entwickelnden Aspekten oder Ausstülpungen hervorgeht.

Bezüglich des Seins hieße das, dass dieses vom Seienden nicht dichotomisch getrennt werden kann. Sobald radikal Neues als Seiendes auftritt, sei es ins Sein gebracht und habe dieses somit verändert. Die ontologische Differenz ist damit für Castoriadis nicht eine zwischen dem – allem Seienden zugrundeliegenden – Sein und dem ins Anwesen getretenen Seienden (Heidegger), sondern eine, die sich im Seienden immer wieder vollzieht und somit auch im Sein, das für Castoriadis nur von diesem her sinnvoll zu denken ist. In diesem Sinne ist sie vielmehr ontologische Andersheit/Veränderung, nicht bloß Differenz.²⁰ Die radikale Einbildungskraft, die Gestalt annimmt, bedarf nicht der Probe einer Gegenstands- bzw. Ideenentsprechung im starken

²⁰ In dem die chinesische Denktradition begründenden *I Ging* (*Buch der Wandlungen*) wird eine ähnlich radikal dem schöpferischen Element und Prinzip in allem und allen (Kiën) Rechnung tragende Philosophie des Seins begründet, nur dass dieses Element explizit als alles, und nicht nur das gesellschaftliche Sein durchdringendes gefasst wird (wie die anderen 7 Grundprinzipien und -elemente auch).

Sinn; zugleich geht eine Ontologie, die ihr Rechnung trägt, über den korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff weit hinaus: Sie unter- und überschreitet ihn gleichsam an der stets sich verändernden Schnittstelle von Vorstellung und Vorstellbarem/Vorgestelltem bzw. von Begriffenem und dem es mehr oder weniger trefflich erfassenden Begriffsgefüge.

Solange aber die Einbildungskraft philosophisch auf das einzelne Subjekt beschränkt wurde, war sie als dessen private Fiktion abzutun, kulturell war sie als künstlerisches Schaffen relevant.

Castoriadis zeigte nun ihre Wirklich-Werdung in der gesamten sich instituierenden Gesellschaft auf, genauer in dem, was er das instituierende (einsetzende) Imaginäre nennt, also jene gesellschaftliche Einbildung, durch die sich die Gesellschaft implizit oder explizit verändert, indem sie neue Setzungen hervorbringt (oder neue Gesetze, wenn sie diese Instituierung explizit politisch vollzieht). Das instituierende Imaginäre wirkt schöpferisch mittels der Menschen, die *in ihrem gesellschaftlichen Zusammenleben* ihre Einbildungskraft oder Vorstellungstätigkeit ins Werk setzen, manchmal intentional handelnd oder herstellend, manchmal unbewusst agierend; manchmal als namhaftes Kollektiv oder als Wer, zumeist aber als anonymes Kollektiv. Dieser Prozess der Instituierung von Neuem reicht bis zum Realwerden durch die materiell herstellende Gestaltung in einer ebenso real wie imaginär zusammengehaltenen sozialen Welt. Dadurch wird der radikalen Einbildungskraft nicht nur ontologische Bedeutung zuteil, sondern zugleich hört die Ontologie auf, jene langweilige Beschäftigung mit dem ewigen Wesen zu sein, das bestenfalls auf eine im scholastischen Sinn »logische« Formel reduziert wird.

Indem Castoriadis eine eigene Ontologie, die Magmalogik, entwickelt, die nicht nur dem Unbestimmbaren, sondern auch der – für die *Creatio* und das schöpferische Handeln unabdingbaren – Unvorhersehbarkeit Rechnung trägt, revolutioniert er die Ontologie. Er vertieft dafür nicht nur den Unterschied zwischen Differenz und Andersheit, sondern er verändert die Prinzipien der Ontologie über den Begriff der radikalen Andersheit, wie dies vor ihm niemand getan hatte. Nicht nur, dass er ganz bewusst provoziert, indem er den theologisch okkupierten Begriff der *creatio ex nihilo* für die menschliche (gesellschaftliche) Schöpfung, also Hervorbringung von Neuem beansprucht; er greift zudem, als einer der besten Aristoteleskenner seiner Zeit, den Philosophen in seinen wesenslogischen Grundfesten auf, um sie zu zerlegen: das *to ti ên einai*, was es war (oder »immer schon ist«), dies zu sein, erklärt er zum deterministischen Mythos, durch den die Philosophie sich ihre eigene Abgeschlossenheit rationalisiert, und mit dieser auch die der Geschichte, die in

Hegels Geschichtsphilosophie kulminiere.²¹ Es liegt auf der Hand, dass diese Ontologie auch der Revolution in tiefgreifender Art und Weise Rechnung zu tragen vermag. Ich komme im dritten Kapitel darauf zurück.

Wenn nun das Imaginäre ebenso der Selbstüberschreitung und -veränderung von Gesellschaft und damit deren eigener Seinsweise zugrunde liegt, und wenn das gesellschaftlich-geschichtliche Sein sich über die Einbildungskraft im anonymen Kollektiv als instituierendes Imaginäres immer wieder verändert, entzieht es sich wesentlich der völligen Determiniertheit, das heißt sein Wesen ist letztlich indeterminiert, veränderlich und offen. Diese der schöpferischen Instituierung innewohnende Unbestimmbarkeit ist es, die er mit dem Begriff der *creatio ex nihilo* belegt, der jedoch nicht besagt, dass von den realen Bedingungen, aus denen und innerhalb derer sich Gesellschaft einsetzt, abstrahiert werden könnte.²² Einerseits ergeben sich diese Bedin-

21 Castoriadis stimmt in dieser Kritik teilweise mit Derrida überein, der dies nicht zuletzt auch in seiner kurzen aber bündigen Lévinas-Dekonstruktion darlegt: J. Derrida, *Altérités*, gem. hsg. mit P.-J. Labarrière, Paris 1986, S. 31. Für Castoriadis geht Derrida nicht weit genug, indem er in der Zeichentheorie gefangen bleibe. Ein in den Fonds Castoriadis im IMEC deponierter Brief, leider nicht der ganze Briefwechsel zwischen beiden, verweist auf diese Verbindung und Differenz, die offenbar in einem nie ausgetragenen Widerstreit verharrete. Wiederabgedruckt in: F. Dosse, *Castoriadis*, Annex, Brief von Castoriadis an Derrida vom 27. August 1969, S. 511. Zu Castoriadis und Derrida, siehe A. Pechriggl, »Psycho/Analyse der Herrschaft zwischen Dialektik und Dekonstruktion«, in: E. Laquièze-Waniek und E. M. Vogt (Hg.), *Derrida Adorno*, Wien 2008, S. 85ff.

22 Dieser Ausdruck hat mehrfach zu Missverständnissen geführt, weil er oft im Sinne der christlichen Schöpfung missverstanden und kritisiert wurde bzw. weil *ex nihilo* mit *in* und *cum nihilo* verwechselt wurde. Castoriadis hat wiederholt auf den Unterschied hingewiesen, siehe vor allem: »Getan und zu tun«. Für eine ausführlichere Diskussion dieser Figur im Kontext französischsprachiger Philosophie des 20. Jahrhunderts siehe W. Breckman, »*Creatio ex nihilo*. Zur postmodernen Wiederbelebung einer theologischen Metapher« in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 2/2007, S. 13-28. Anders als Honneth, der von der »ontologischen Rettung der Revolution« bei Castoriadis spricht, sieht Breckman in der Hinwendung von Castoriadis und anderer »atheistischer« bzw. »christlich-sozialistischer Philosophen« zu diesem »theologischen« Topos ein »ethisch-politisches Motiv ontologischen Nachdenkens«. Castoriadis schreibt zwar nie von Rettung und auch nicht von seinem ethisch-politischen Motiv in seiner Ontologie, doch die Verbindung zwischen Handlungstheorie und Ontologie ist für ihn weder trivial noch lächerlich. Breckman formuliert die Motivationsfragen so: »Sie alle beruhen auf einer gemeinsamen Einsicht: dass menschliche Freiheit nur möglich ist, wenn Freiheit in der Welt selbst ist, ja sogar in der Materie selbst. Dies bedeutet, dass menschliche Freiheit ihre Grundlage auf einer ontologischen Ebene finden muss. Diese Forderung führt jeden dieser Denker über eine Metaphysik der Selbsterschaffung hinaus, welche der

gungen aus dem, was Castoriadis die »erste natürlichen Schicht« nennt, und an die sich gesellschaftliches Sein »anlehnt«; andererseits ergeben sich die Bedingungen gesellschaftlicher Instituierung aus der je gerade existierenden Gesellschaft, also auch aus dem bereits instituierten Imaginären. Die wesentliche Unbestimmbarkeit stellt aus einer ontologischen Perspektive bloß die Unmöglichkeit dar, die solcherart gestaltete Welt *erschöpfend* aus diesen Bedingungen zu erklären. Denn überall, wo das anonyme Kollektiv sich ins Werk setzt, haben wir es – mehr oder weniger merkbar – mit Schöpfung von imaginären Bedeutungen und also mit Veränderung zu tun.

Die Aktualisierung dieser Bedeutungen ergibt sich aus der wirklichen und verbindlichen Bedeutsamkeit des Imaginären, das Sein bildet, gestaltet, organisiert... In umgekehrter Analogie zur Abstrahierung des Begriffs vom materiellen Zugriff ist hier die vorausgehende Quasi-Immaterialität²³ bzw. Idealität (im Sinne des *eidos* als Gestalt) jeglichen Gestaltens und Bildens durch die Einbildung zu sehen. Doch diese Idealität des Imaginären ist bei Castoriadis erst seinsrelevant, weil sie durch die affektive Besetzung seitens der Gesellschaftsmitglieder als wirkliches Imaginäres die Wirklichkeit konstituiert. Es wird an das Imaginäre geglaubt als an etwas, das für die/in der Gesellschaft von Bedeutung ist, aber der Glaube und somit die Ungewissheit ob der Existenz bzw. des Realitätsgehalts des Imaginären bleibt den meisten verborgen: Die instituierten Bedeutungen werden überwiegend für Gewissheiten gehalten und in ihrer Instituiertheit verkannt. Nur Gesellschaften, die sich ihrer eigenen Instituiertheit und ihrer instituierenden Tätigkeit bewusst sind, brechen diese Heteronomie auf und begreifen auch ihre Historizität, ja ihre eigene Endlichkeit als diese Gesellschaft.

subjektzentrierten Philosophie der Moderne zugrunde liegt. Wenn sie sich daher in einigen Punkten mit der klassischen strukturalistischen wie post- strukturalistischen Kritik an der Subjektivität überschneiden, so scheinen sie dennoch über diese hinauszugehen, insofern sie die Dimension subjektiver Kreativität wieder bejahen, ohne doch diese Subjektivität aus einer Welt zu entfernen, in die das Subjekt eingebunden ist, und die die kreativen Möglichkeiten des Subjekts potenziert.« Ibid., S. 18 Die hier ausgesparte Denkerin, die dies lange vor den von Breckman behandelten Denkern verstanden hatte, war Arendt, ohne allerdings auf den Kreativitäts-Topos zu rekurrieren. Sie zog es vor, zuerst die Geburtlichkeit und den damit verbundenen Neuanfang zu betonen, bevor sie sich am Ende doch noch der Kant'schen Urteilskraft widmete, in der die Kreativität durchaus eine Rolle spielt. H. Arendt, *Das Urteilen*, München Zürich 1985.

²³ Die minimale Materialität der Phantasmen bzw. Vorstellungen (»unkörperliche Körper«) als neuronal und leiblich verankerte wird von Castoriadis nirgends gelegnet.

Die Wirklichkeit von gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen erfährt erst über die architektonische oder technische Errichtung eine gestaltende Materialisierung, die aber nicht mehr von ihrem imaginären Gehalt abzulösen ist. Um aus aktuellem Anlass bei Castoriadis' Geburtsort zu bleiben: die Hagia Sophia ist bzw. war für die einen ein Museum,²⁴ für die anderen eines der wichtigsten Gotteshäuser des Christentums, für wieder andere eine Moschee, in der ausschließlich dem muslimischen Gott zu huldigen ist. In allen Fällen, der Vorstellung bzw. In-Szene-Setzung und der (z.B. architektonischen, kultischen) Verwirklichung von Bedeutungen im Real-Gegenständlichen sind wir immer schon in einer physischen wie auch »übersinnlichen Welt«. Wider das Prinzip des ein für alle Mal letzten Ersten, dadurch eines zum Ein und Alles gemacht wird, gilt es hierbei, das Prinzip der Unvorerstlichkeit ernst zu nehmen (sofern in diesem Fall überhaupt von einem Prinzip gesprochen werden kann, das ja als *archē* begrifflicher Anfang ist).

Das – so Castoriadis – »ererbte« Denken habe Sein stets als ein der ewig zugrundeliegenden Form entsprechendes gedacht, welches diese im Ausdruck nachahmt. Im Gegensatz dazu geht es ihm um die Setzung von noch nie dagewesenen Formen, durch die Neues ins Sein gebracht – Sein gemacht wird (*faire être*). Dies geschieht *ex nihilo*, wodurch das Neue (weil nicht erschöpfend von schon Bestehendem ableitbar) irreduzibel ist. Damit ist das Gesellschaftlich-Geschichtliche zwar mit Kontinuität behaftet, ohne die Neues oder Anderes niemals Geltung erlangen könnte; doch ebenso wird diese stets durchbrochen und die Porosität der instituierten Abgeschlossenheit akut.

Die Zweifel am Novum sind nicht neu und scheinen kein Ende zu nehmen, wie folgendes Zitat von H.H. Holz beweist:

»Doch mit dieser Kategorie hat es eine Schwierigkeit: wird das Neue als notwendiges Produkt des Geschichtsprozesses gedacht, so ist es nur als Erscheinendes neu, dem Wesen nach aber als Resultat schon in den Anfängen angelegt...; tritt das Neue im Geschichtsprozess jedoch als Kontingentes auf, so bleibt es letzten Endes beliebig und das Schicksal des Menschengeschlechts dem Zufall der undeterminierten (oder doch die Determinationen sprengenden) Tathandlung ausgeliefert, so als wären es die großen Männer, die

²⁴ Die Regierung der Türkei hat das Museum nach 65 Jahren 2020 wieder in eine Moschee zurückverwandelt.

Geschichte machen... Es muss also darauf ankommen, das Novum mit dem Bestehenden und Möglichen so zu vermitteln, dass es im Prozess entspringen kann, ohne beliebig zu sein.«²⁵

Einmal mehr erscheint darin die Schwierigkeit, das radikal Neue zu denken, es bleibt aporetisch. Die Abgrenzung dagegen geschieht hier nicht erst gegen das *ex nihilo*, sondern schon bei der Kontingenz, die ja die bloß logische Kehrseite der Determiniertheit darstellt. Wie anders aber, denn als Unbestimmbares, soll das Neue als noch nirgends angelegtes gedacht werden? Das *ex nihilo* selbst wird schlachtweg ausgeschlossen:

»Jedenfalls ist eine Welt, die im Geschichtsprozess steht, dem der Natur- wie der Menschengeschichte, offen für das prinzipiell und qualitativ Neue, das erst in diesem Prozess möglich wird, ohne dass dabei die Erhaltungsgesetze durch eine *creatio ex nihilo* durchbrochen werden müßten.«²⁶

Der philosophische Schrecken vor dem Abgrund des Unbestimmten/Unbestimmbaren (*apeiron*) wird von Holz mit jenem vor der herrschaftlichen Bestimmung vom Tableau gewischt, so wie das *ex nihilo* als eines vom monotheologischen Schöpfungsmythos vereinnahmtes stets mit der integralen *tabula rasa* des Aus-dem- bzw. Im-Nichts verwechselt und dem Vorwurf der Mystifizierung ausgesetzt wird. Das Charakteristische des Novums erscheint aber mit Castoriadis gerade als das, was nicht als immer schon gewesene Möglichkeit ins Sein tritt, sondern als vorher noch nicht dagewesene, das heißt als *neue Möglichkeit*. Denn auch die Möglichkeit ist die negative Bestimmung von etwas Realem alleine bezüglich dessen Realität – als hypothetisch-zukünftige Realität ist sie ihrerseits selbst bestimbar. Sie ist zwar aufgrund dieses im Kant'schen Sinne *nur* problematischen Daseins Eröffnung der Perspektiven wider die Notwendigkeit des totalen Determinismus, doch nur nach vorne hin. Sobald sich die Möglichkeit verwirklicht hatte, wurde diese Verwirklichung als notwendig angesehen und von eben dieser Möglichkeit ableitbar; eine Möglichkeit, die somit ihre Bestimmung bereits enthielt. Wird diese implizite Durchbestimmung nun von der Möglichkeit abgezogen, um sie dem Novum ontologisch zu eröffnen, dann kann auch die Seinsteleologie nicht mehr aufrechterhalten werden, in der allein

25 H.H. Holz, *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*, Darmstadt u. Neuwied 1975, S. 194f.

26 Ibid., S. 200f.

die Möglichkeit ihre Bestimmung entfaltet und dadurch realisiert – also Entelechie wird. Zugleich kann eine solche nur solange sinnvoll gedacht werden, als diese Bestimmung vorausgesetzt ist.

Das Neue ist nun für Castoriadis, bei all seiner Bedingtheit durch das seiende Sein (*l'être-être*), wesentlich das Ins-Sein-Treten radikaler Unbestimmtheit, die als solche auch nicht über das Bloch'sche »Noch« des »Noch-Nicht« mit einem unbedingten Telos kommuniziert. Es ist Anderes als alles bisher Gewesene und in diesem auch nicht dynamisch oder als Latenz angelegt, so dass es im Nachhinein erschöpfend auf diese Anlage rückführbar wäre. Und eben aufgrund dieser ontologischen Irreduzibilität kann gesagt werden, dass das, was ist, nicht möglich war als das, was es ist, sondern lediglich, dass es nicht unmöglich war. Doch wenn durch die Tatsache, dass die Möglichkeit notwendig ihre Verwirklichung und somit die Bestimmung enthält – oder auch nur problematisch, was die Bestimmung nicht durchbricht, sondern nur die Möglichkeit ihrer je ganzen Negation impliziert – stellt sich die Frage, inwieweit sich das formallogische Urteil über die Nicht-Unmöglichkeit des Unbestimmbaren und des Neuen tatsächlich von der ererbten Mengen- und Identitätslogik absetzen kann.

Indem es im Nachhinein etwas über das Davor des Neuen aussagen will, das heißt eben über das *nihil*, aus dem das radikal Neue als solches ins Sein tritt, sitzt es genau der Aporie auf, die aller Logik als einer das nicht Logifizierbare ausschließenden und zugleich darauf beruhenden zugrunde liegt. So könnte man auch gegen die formale Negation des Nicht-Unmöglichkeits-Urteils, durch welches das Neue auch wieder nur im Nachhinein als solches erachtet wird, zu bedenken geben, dass es vor seinem Ins-Sein-Treten tatsächlich unmöglich ist als das, was es sein wird, wenngleich es nicht schlecht-hin unmöglich gewesen sein können wird. Diese Aporie lässt sich jedoch nicht gänzlich durch die transzendentale Differenz von Erkenntnis und Sein auflösen. Denn damit würde die Unbestimmbarkeit wieder nur als erkenntnis-theoretische Unzulänglichkeit oder das Neue als im Sein bereitliegendes aber noch unausgewickeltes postuliert. Gerade diesen Determinismus aber wollte Castoriadis mit Hilfe der Magmalogik durchbrechen.

Setzten wir das Neue vor seinem Ins-Sein-Treten als das Unmögliche, so liefen wir Gefahr, von seiner Bedingtheit zu abstrahieren und das *ex nihilo* mit dem *in et cum nihilo* zu verwechseln. Was beispielsweise Lévinas bezüglich der radikalen Andersheit das »Weniger als Nichts« (*moins que rien*) nennt, drückt eben dies aus. Das »*no man's land* zwischen Sein und Noch-

Nicht-Sein«²⁷ lässt sich nicht einreihen in das Reich der totalen Bestimmung, das sich vom Nichts des »Das Sein ist das Nichts« (Hegel) zum Totum der Vollendung erstreckt.

Magmalogik – Unbestimmbares und Neues als Anderes

Die ontologische Grundlage der Philosophie von Castoriadis stellt die Magmalogik dar, die er über mehrere Jahrzehnte hinweg entwickelt hat.²⁸ Im Zentrum dieser Logik steht der Versuch, verschiedene Logiken miteinander zu verknüpfen. Er begann mit der Konzeption eines offenen Systems axiomatischer Logik und entwickelte dazu das, was er die Magmalogik nennt.²⁹ Er nimmt dabei Anleihen bei der Mengenlehre bzw. Gruppentheorie und Topologie, insbesondere bei Cantor und der Mathematiker-Gruppe Bourbaki. Es ging ihm dabei – über die axiomatische Mathematik hinaus – um die Verknüpfung von Identitäts- und Mengenlogik einerseits, von Logik und Unbestimbarkeit andererseits. Die Magmalogik *bestimmt* das Sein als Magma, das »überall dicht« ist, und zugleich *bestimmt* sie es als nicht erschöpfend bestimmt/bestimmbar. Magma definiert er als ein Sein, aus dem sich identitätslogisch unendlich viele Mengen (durch unterschiedliche Verfahren und Operatoren) bestimmen und extrahieren lassen, wobei als Residuum stets ein Magma bleibt.³⁰ Dies hat starke ontologische Implikationen für die Frage nach Determinismus, Intelligibilität und Unbestimbarkeit im Sein.

27 E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Haag 1961, S. 236, übers. v. A. Pechriggl.

28 Erst seit 2009 liegen die frühen Arbeiten im Rahmen seiner nie fertig gestellten »thèse d'Etat« vor, die sich mit der Frage nach der Verknüpfbarkeit von reiner formaler bzw. mathematischer Logik und »historischer Logik« befassen: C. Castoriadis, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, Paris 2009.

29 Castoriadis besaß ein von Lacan gewidmetes Exemplar der *Ecrits*, indem dieser auf dessen funkelnende Intelligenz anspielte die seine, Lacans, »Kohle« zum Glühen bringen würde (was ja mit der radikalen Neuausrichtung des Begriffs des Imaginären und dem Aufgreifen zentraler Aspekte der Lacanschen Ethik in GII gewissermaßen geschehen ist); jedenfalls macht die Nähe der beiden zueinander, auch über Aulagnier, es durchaus denkbar, dass Castoriadis' kenntnisreiche Auseinandersetzung mit der mathematischen Logik, insbesondere der Mengenlehre und Topologie, zu Lacans Rekurs darauf beigetragen hat. Nach der Abspaltung des *Quatrième Groupe* ist von dieser Nähe allerdings nicht viel übriggeblieben.

30 Siehe GII, S. 564. Als Statistiker hatte Castoriadis ständig Umgang mit Wahrscheinlichkeitstheorien und der Messbarkeit von mathematisch nur schwer, niemals vollkommen Vermessbarem.

Trotz eines grundlegenden Unterschieds zur deterministischen und durchaus noch theistischen Ontologie von Spinoza, findet sich sowohl in der Philosophie von Castoriadis als auch in jener von Spinoza die Auffassung, dass die Teleologie eine anthropomorphe Projektion sei, insbesondere die Geschichtsteleologie; ebenso die Auffassung, dass das Sein unendlich ist, sprich, in unendlichen Potentialitäten besteht. Castoriadis radikalisiert diesen Gedanken allerdings, indem er mit dem Begriff der Schöpfung von radikal Neuem zugleich die Schöpfung immer neuer, vorher nicht da gewesener Möglichkeiten (und damit auch Wirklichkeiten) explizit annimmt, das heißt, er lässt einen begrifflichen Raum für die verändernd/veränderliche Transzendenz, das Hinausgehen über die Immanenz durch die Hervorbringung von Neuem.

Die Immanenz bei Spinoza wird vor allem seitens seiner an Deleuze orientierten Interpret_innen betont, wie etwa von Antonio Negri. Ich halte diese Dogmatisierung der Immanenz prinzipiell für einen nicht nur ontologischen, sondern auch politischen Fehler, der auf der Verwechslung zwischen Onto(gnoseo)logie und religiöser oder mystischer Metaphysik beruht, eine Verwechslung, die – bei aller Gegnerschaft dieser beiden Denkrichtungen – an jene neopositivistische der Metaphysik-Verabschiedung erinnert: Die eingeräumte Transzendenz als Annahme von neuen Möglichkeiten, die sich immer wieder aus dem Bestehenden ergeben, wird verwechselt mit der Begründung oder Herleitung der Welt aus einer angenommenen transzendenten Instanz oder mit der Dogmatisierung von transzendenten Urteilen im Sinne Kants, das heißt von Urteilen über Dinge, die unsere Erfahrung und unsere Fähigkeit überschreiten, etwas mit Gewissheit zu erkennen bzw. zu beweisen (alle Werte, alle Ideen, Gott oder Nicht-Gott, Endlichkeit oder Unendllichkeit des Universums, Unbestimmbarkeit...). Dabei ging es Kant ja nicht darum, solche »Dinge« wie Unbestimmbarkeit oder Neues insgesamt zu leugnen, sondern darum, dass Urteile dieser Art korrekterweise hypothetisch sein müssen, dass sie also im Sinne der Skeptiker als Annahmen zu formulieren sind und nicht der empirischen Kausalitätslogik unterliegende Vernunftideen darstellen. Und genau um dieses Spannungsfeld geht es in der notwendigen Verschränkung von Ontologie und Gnoseologie. Es scheint als wollten die Immanenz-Dogmatiker_innen, ähnlich wie Hegel, das Unbestimmte und alles, was Gegenstand transzendenter Urteile ist, nicht mehr als Annahmen aussagen müssen, sondern ins Kontrollreich der Gewissheit holen, in dem der Inhaber des absoluten Wissens gnoseologische Verfügungsgewalt über das absolute Sein hätte.

Die verschiedenen Bedeutungsschichten, welche das gesellschaftlich-kulturelle Sein ausmachen, lehnen sich in Castoriadis' Diktion zwar wie erwähnt an die »erste natürliche Schicht« an, sind jedoch nicht klar übereinander gelagert, sodass die Zeit nicht mehr als Linie, sondern als plastische Wirklichkeit gedacht wird, die sich zwischen verschiedenen Zuständen an der Schnittstelle von Kontinuität und Ereignishaftigkeit bewegt, ausdehnt und verdichtet. Die Zeit selbst bringe sich als Veränderung hervor, weil sie Emergenz von Anderem als dem bisher Seienden ist. Das Andere werde, so Castoriadis, in ihr und durch sie: Es ist somit der Zeit inhärent und umgekehrt, die Zeit wohnt dem Anderen als immer von neuem ins Sein tretenden inne. Zeit ist also nur als Veränderung, sie ist nicht ihr *container* oder reine Form der Anschauung, sondern sie ist (auch als Raumzeit) Medium und zugleich »Sein« der Veränderung (Sein im Modus von Entstehen und Vergehen, die Hegel ja – anders als Aristoteles – strikt voneinander trennte). Castoriadis spitzt diesen emergenzontologischen Gedanken folgendermaßen zu:

»So wenig jedoch die Gesellschaft im Rahmen eines traditionellen Koexistenz-Schemas zu denken ist, eignen sich die herkömmlichen Schemata der Sukzession dazu, die Geschichte zu denken. Denn was in und dank der Geschichte vorliegt, ist nicht eine bestimmte Abfolge von Bestimmten, sondern Auftauchen von radikal Anderem, immanente Schöpfung, nicht-triviale Neuheit. Dies zeigt sich schon in der Existenz von Geschichte überhaupt, vor allem aber im Auftauchen neuer Gesellschaften – neuer ›Typen‹ von Gesellschaft – sowie in der unaufhörlichen Selbstveränderung jeder Gesellschaft. Erst von diesem radikal Anderen, dieser Schöpfung aus können Zeitlichkeit und Zeit, für deren Wirkungsmacht die Geschichte ja vornehmlich und vorzüglich einsteht, gedacht werden. Denn entweder ist die Zeit nicht – nichts weiter als eine merkwürdige psychologische Täuschung, die die wesenhafte Zeitlosigkeit einer Ordnungsrelation verbirgt; oder aber die Zeit ist das Werden von etwas anderem als dem, was ist, worin sich etwas Neues oder anderes erschafft, und zwar nicht bloß als Folge oder als ein weiteres Exemplar des Identischen.«³¹

³¹ »Mais, pas plus que la société ne peut être pensée sous aucun des schèmes traditionnels de la coexistence, l'histoire ne peut être pensée sous aucun des schèmes traditionnels de la succession. Car ce qui se donne dans et par l'histoire n'est pas séquence déterminée du déterminé, mais émergence de l'altérité radicale, création immanente, nouveauté non triviale. C'est cela que manifestent, aussi bien l'existence d'une histoire *in toto*, que l'apparition de nouvelles sociétés (de nouveaux types de sociétés) et l'auto-

So muss bzw. kann die Zeit als eine den Dingen und der Bewegung äußerlich gedachte aufgegeben werden. Als solche wäre sie reine Form oder Folgenordnung, die dazu dient, den Unterschied desselben zu erlauben. Derart nimmt sie von diesem die Verschiedenheit auf sich, um es als Reines sich selbst gleich zu belassen. In dieser Ontologie schreibt etwa Hegel, hier durchaus noch im Ansatz kantianisch:

»Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als reine Anschauung sich dem Bewusstsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint solange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff »erfasst«, d.h. nicht die Zeit tilgt. Sie ist das äußere angeschauta, vom Selbst »nicht erfasste« reine Selbst, der nur angeschauta Begriff; indem dieser sich selbst erfasst, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen und ist begriffenes und begreifendes Anschauen. – Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist...«³²

Dass die Zeit als Äußerlichkeit der Sichselbstgleichheit mit der vollendeten Selbstgegenwärtigkeit verschwinden wird, ist hierfür ebenso notwendig wie der Umweg über die Äußerlichkeit, um den die unterschiedene Einheit nicht umhinkommt. Wenn Hegel auch zwischen Verschiedenheit und Unterschied differenziert, so bleibt er mit diesem Zeitbegriff dennoch innerhalb der strikten Identitätslogik, die radikale Andersheit nicht nur aus dem Werden, sondern aus dem Sein überhaupt ausschließt, womit er hinter Aristoteles zurückfällt, dessen Ontologie hier stärker an Heraklit angelehnt ist. Wenn nun mit Hegel Zeit immer schon hinsichtlich des »unzeitlichen Immer« als sich mit ihrer Vollendung aufhebende gedacht wird, dann kann sich in ihr nicht nur nichts Neues ereignen, sondern Werden und Vergehen selbst werden zur Illusion eines in der Zeitlichkeit gefangenen endlichen Bewusstseins. Dagegen

transformation incessante de chaque société. Et ce n'est qu'à partir de cette altérité radicale ou création que nous pouvons penser vraiment la temporalité et le temps, dont nous trouvons dans l'histoire l'effectivité excellente et éminente. Car ou bien le temps n'est rien, étrange illusion psychologique qui masque l'intemporalité essentielle d'une relation d'ordre; ou bien le temps est cela même, la manifestation de ce que autre chose que ce qui est se fait être comme nouveau ou autre et non simplement comme conséquence ou exemplaire différent du même.«, C. Castoriadis, IIS, S. 256; GI, S. 314. (Übers. geringfügig von mir abgeändert.)

³² G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frkft./Main 1986, S. 584f.

tritt Castoriadis nach bzw. im Anschluss an Rosenzweig, Bergson, Lévinas u.a. auf, wobei er deren Kritik noch radikalisiert:

»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.«³³

Was sich dieser entzieht, muss denn auch immer wieder als Rest oder als ontologischer Abfall rationalisiert werden, sofern es nicht ganz und gar begrifflich abgespalten wird.

Was nun im Auftauchen des »radikal Neuen«³⁴ als Anderem geschieht, ist der Einbruch dieser »Ontoteleologie«, in der das Ende der erfüllte Anfang, die Andersheit nichts oder immer nur der Unterschied im Hervortreten des latent immer gleich Seienden ist. Doch nicht nur das Werden, auch das Erscheinung-Treten des Neuen ist Bedingung dafür, dass es gesellschaftlich als Neues gesehen wird. Ein Denken, das sich über die Instituiertheit seines Seinsbegriffs nicht im Klaren ist, nimmt ihn als ein für alle Mal gesetzten an und das Sein als immer schon das, was es immer wieder, auf verschieden Weise, an verschiedenen Orten, unter verschiedenen Umständen, in verschiedenen Zeiten sein wird, um endlich – all diese Verschiedenheiten in sich aufhebend – bei sich als Einem und Ganzem anzukommen.

33 GII, S. 326.

34 In einem seiner letzten Vorträge betont Castoriadis wieder die Relevanz seines Begriffs des instituierenden gesellschaftlichen Imaginären für die philosophische Erkennung des »radikal Neuen« in der Gesellschaft. Ohne Begriff für diese wesentlich gesellschaftliche *vis formandi* bleibe man mit den Theorien zum Gesellschaftlich-Geschichtlichen in der Dichotomie zwischen biologischem und rationalistischem Reduktionismus gefangen. Siehe: C. Castoriadis, »Imaginaire et imagination au carrefour«, in: *Figures du pensable. Carrefours du labyrinthe VI*, Paris 1999, S. 94. Dass die Biologie nicht reduktionistisch und identitätslogisch beschränkt sein muss, zeigte vor allem Varela in seiner Darstellung der Emergenz und Selbstorganisation im Reich des Lebendigen auf, dem der Mensch zuallererst angehört, auch wenn das im vorherrschenden technowissenschaftlichen bzw. radikalkonstruktivistischen Imaginären zunehmend verschleiert wird.

Kairos – Gelegenheit und Platzen: Moment der Veränderung im Gesellschaftlich-Geschichtlichen

Wo Gesellschaft nicht nur ihre Mittel und Wege funktional einsetzt, sondern sich selbst als Instituierung/Institution zu reflektieren beginnt, durchbricht sie ihre bestehende Abgeschlossenheit von innen her und setzt sich so der möglichen Auflösung aus. Das ist zusammengefasst die Gesellschafts- und Geschichtsontologie, die Castoriadis uns erschließt. Denn wo die gesetzte Verfassung brüchig wird, eröffne sich zuweilen für das Kollektiv der Blick auf das Chaos, das sich auch als Katastrophe zutragen kann. Die ereignishaften Momente, in denen die sich instituierende Gesellschaft über die instituierte hereinbricht, seien aber gerade jene, in denen Anderes plötzlich auftaucht, eine neue Gestalt, die sich in nichts Vorherigem gänzlich als das ankündigte, was sie – neu – mit einem Male darstellt, das Bestehende dahinstellend oder gar hinwegfegend.

Diese seltenen historischen Augenblicke, in denen wieder alles, oder zumindest vieles möglich scheint, setzen einen Zeit- und Augenblicksbegriff voraus, der nicht bloß logisch bestimmbar ist, sondern der darüber hinaus das noch Unaussprechliche enthält. Hier stehen wir an der Grenze des Sagbaren, das darum nicht schon einfach dem Schweigen zuzuordnen und außerhalb der Sprache schlechthin anzusiedeln ist. Es geht im Sein als Magma um einen Begriff, der seine eigene teilweise Unfassbarkeit zumindest annimmt, der das mögliche Aufkommen anderer Unfassbarkeiten einräumt, und der dem Werden und Vergehen auch als Anderswerden gerecht zu werden vermag. Den unbewussten Wahnsinn anzunehmen, wäre davon der psychologische Ausdruck einer ins Wanken geratenen Sicherheit.

»Die eigentliche Zeit aber... die Zeit der Andersheit und des Anderswerdens ist Zeit des Zerplatzens, des Hervordringens, der Schöpfung. Hier ist das Jetzt (das *ny*n) Explosion, Spaltung, Bruch – der Aufbruch dessen, was ist, als solcher. Diese Gegenwart ist wie Ursprung/-sprengung, wie immanente Transzendierung, wie Quelle und Auftauchen der ontologischen Genese.«³⁵

35 GII, S. 342; dt. Übersetzung von mir abgeändert. »Mais [...] le temps véritable, le temps de l'altérité-altération est temps de l'éclatement, de l'émergence, de la création. Le présent, le *nun*, est ici explosion, scission, rupture – la rupture de ce qui est comme telle. Ce présent est comme origination, comme transendance immanente, comme source, comme surgissement de la genèse ontologique.« IIS, S. 278f.

Es zerplatzt etwas Bestehendes, an dessen Stelle sich etwas anderes Platz schafft.

Und nur die Gleichzeitigkeit von Statthalterei und unmittelbarem Stattfinden macht derartige Instituierungsmomente zu kritischen.³⁶ Erst das konkrete Was und das Dass in ihnen, von denen sie nicht abzulösen sind, lässt sie als Wendepunkte zutage treten. Weil sich in ihnen und durch sie die Gesellschaft ein- und umbilden kann und es auch tut, werden sie als solche erlebbar und auch gelebt. Dass sie mit dem Tun in ihnen zugleich die Gelegenheit dazu enthalten, macht sie als Kairos entscheidend – der Entscheidung bedürftig.

Wenn Umschlag derart vermittelt gedacht wird, kann er sich erst von der reinen Einheit, dieser einen Reinheit des ehernen Kreises befreien, der ihn mit der immer wiederholten Rückkehr an den Beginn stellt. Castoriadis spricht in Verbindung mit dieser abgeschlossenen Ontoteologie von einer »Verleugnung der Zeit«, die es für die Gesellschaft unmöglich mache, sich als selbstverändernde anzuerkennen. Und so musste sie selbst noch ihre eigenen Revolutionen mit alten Kostümen als Neuauflage von schon Dagewesenem verkleiden.

Beim Begriff der *creatio ex nihilo* handelt es sich dagegen um Möglichkeiten, für die es kein ontologisches Fundament gibt, außer der Annahme eines permanenten Hervorbringungs- und Neuschöpfungsprozesses. Auch das verbindet Castoriadis mit Spinoza und vor allem mit Arendt, die sich gerade durch die Idee des Neuen und des Neubeginns mit Duns Scotus' Hilfe von Heideggers Fundamentalontologie und Geschicksesoterik abgrenzt. Auf der Ebene des Gesellschaftlich-Geschichtlichen steht im Zentrum dieses Prozesses das, was Castoriadis das instituierende Imaginäre nennt. Nun ist damit aber nicht nur ein ontologischer Begriff eingeführt, sondern auch einer, der die Ontologie eng mit der Philosophie der Politik verknüpft.

Creatio ist in Castoriadis' Ontologie ein Grenzbegriff (das ist Castoriadis von Anfang an klar, wie aus den 2009 erschienenen ersten Entwürfen zu seiner diesbezüglichen, in *Gesellschaft als imaginäre Institution* ausgeführten, Theorie hervorgeht). So ist er anfänglich der Auffassung, dass es nicht um *creatio ex nihilo* gehe, weil es ja immer schon Instituiertes, Gesellschaftlich-Geschichtliches, Sprache etc. gibt. Und doch: das Neue sei als radikal Neues zu begreifen, insofern – und nur insofern – es nicht erschöpfend auf Vorheriges rückführbar, letztlich nicht determiniert (im starken Sinn der völligen

36 Im Sinne von *krisis*; im Chinesischen gibt es für Krise und Chance zwar zwei Worte, die aber jeweils beides bedeuten.

Bestimmung) sei. Daher die spätere Umformulierung, wonach Neues, in dieser Hinsicht (*pros ti*) des irreduzibel Neuen, sehr wohl *ex nihilo* ins Sein komme, aber nicht *in* und *cum nihilo*. Die hervorbringende Kraft des Neuen im Bereich des Gesellschaftlich-Geschichtlichen, also im Bereich der Menschen, ist wie erwähnt die radikale Einbildungskraft,³⁷ deren ontologische Relevanz allerdings über das hinausgeht, was Spinoza unter dem Begriff der Einbildungskraft fasst.³⁸

Exkurs zu Spinoza

Zeit versteht Castoriadis nun aber nicht nur als das Anders-Werden, sondern auch als das Andere der Verräumlichung, wenn er es als *radikale* Veränderung durch die Hervorbringung neuer *Gestalten* fasst.³⁹ Das führt wieder zum zentralen Begriff des Gesellschaftlich-Geschichtlichen (*le social-historique*), den ich nun mit einer teilweise an Spinoza angelehnten Leseweise darlegen möchte. Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist ein Begriff, mit dem Castoriadis sich gegen die Vorstellung richtet, dass Gesellschaft irgendwie von außerhalb der Geschichte betrachtet werden könnte. Geschichte und Gesellschaft sind für ihn untrennbar miteinander verwoben; auch wenn es in der Natur Zeit und Evolution bzw. Emergenz geben mag, so macht »Geschichte« erst mit, für und in Gesellschaft Sinn, auch »Naturgeschichte«. Wir können, in Anlehnung an Spinozistische Zugangsweisen, das Geschichtliche den zeitlichen Aspekt einer spezifischen Menschenmenge nennen, während das Gesellschaftliche diese Menge im Sinne der Ausdehnung (Ansammlung, *societas*) bezeichnet. Cartesianisch-spinozistisch gesprochen, ist das Gesellschaftlich-Geschichtliche das kollektive Subjekt, einerseits als geschichtliche *res cogitans*: In und als implizite Geschichte verwirklicht die Gesellschaft ihre Dispositionen und gelangt zu verschiedenen Bewusstseins- oder Erkenntnisebenen; in und durch ihre explizite Geschichte erkennt sie sich als in der Zeit seiende, werdende und vor allem als gewordene. Doch andererseits ist das kollektive

³⁷ Siehe hierzu B. Waldenfels, »Der Primat der Einbildungskraft« und zuletzt S. Adams, *Castoriadis's Ontology. Being and Creation*, New York 2001, S. 83-99.

³⁸ Zur Einbildungskraft in der Ethik Spinozas siehe v.a.: E. Carver, *Spinoza and the Cunning of Imagination*, Chicago 2018.

³⁹ Zu »Zeit und Schöpfung« gibt es ein eigenes Kapitel in GII und Castoriadis hielt mehrere Seminare zu diesem Thema ab.

»Subjekt« (*avant la lettre*) gesellschaftliche *res extensa* (Strukturen, Figurationen und andere Begriffe des Gesellschaftlichen).

Unabgeschlossen und ohne letzten Zweck kann der Sinn und Zweck einer autonomen Gesellschaft nur jener sein, den diese sich gibt; hier tritt ein ebenfalls spinozistisches Motiv hervor: Es geht Castoriadis nicht um die kollektive Autonomie als Selbstzweck oder um eine Art reine politische Vernunft, sondern um die Demokratie als bestmögliches Regime zur Verwirklichung der Autonomie, das heißt der menschlichen Möglichkeiten und des menschlichen Handlungsvermögens zugleich. Diese Verwirklichung fasst er als eine das Bestehende und die Sterblichkeit immer wieder durch Taten und Worte transzendierende.

Im Sinne dieser Macht der Gestaltung und der Beförderung des Tätigkeits- und vor allem des Handlungsvermögens ist der Begriff der Institution bzw. Instituierung innerhalb dieser Art von politischer Anthropologie zentral. *Institutionen* sind bei Spinoza Versammlungen von einzelnen Dingen (Menschen), die ihrerseits solche Versammlungen einzelner Dinge sind... Der kollektive Körper als Organismus ist Teil des zu Spinozas Zeit gültigen politischen Imaginären, das stark von medizinischen Vorstellungen und Bedeutungen geprägt ist, im Sinne dessen, was ich ontologische Metapher nenne, also seinskonstitutive Metaphern, die aufhören, bloße Redewendungen zu sein, wenn sie die Gestaltung der (sozialen bzw. politischen) Wirklichkeit prägen. Zugleich fasst Spinoza die Polis, Civitas, in Anschluss an Aristoteles und andere, als Körper, deren Form bzw. Seele die Verfassung bzw. die politischen Organisations-, Machtausübungs- und Verteilungsprinzipien sind.

Castoriadis weicht nicht prinzipiell von dieser Sicht ab, und Analogien finden sich vor allem in der Verwendung der Begriffe Institution und Instituierung. Doch er hat den Begriff der Institution in Anschluss an die Soziologie seiner Zeit, insbesondere Durkheim, Weber und Merleau-Ponty genauer ausdifferenziert als Spinoza.⁴⁰ Das betrifft vor allem den Begriff der Schichtung (Geschichte als *stratification*, Schichtung oder Gesellschaft als imaginäre Institution, die sich an die »erste natürliche Schicht« anlehnt, auf dieser aufbaut und diese zugleich unablässig verändert).

Institution bezeichnet nun auf einer allgemeinen Ebene alles, was – implizit oder explizit – instituiert, das heißt Ergebnis eines kollektiven Akts der

⁴⁰ Siehe A. Pechriggl, »Institution«, in: H. Vetter (Hg.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg 2005.

Instituierung ist. Allen voran ist hier die Gesellschaft zu nennen (als imaginäre, aber auf dem Rationell-Realen aufbauende Institution). Auf einer konkreteren Ebene bezeichnet Institution im engeren Sinne der historiographischen und soziologischen Auffassung jene expliziten und gezielt aufgebauten Institutionen, aus denen sich eine komplexe Gesellschaft zusammensetzt: Erziehungs- und Bildungsinstitutionen, Institutionen der massenhaften Vernichtung von Menschen wie die Lager der Nazi, Institutionen der Überwachung, Disziplinierung, Internierung und Bestrafung, um es in Anschluss an Foucault zu formulieren, Praktiken wie Sexualität oder Handel, vertraglich regelbar bzw. geregelt wie Partnerschaft oder Ehe, oder Organisationen wie Kindergärten, Schulen, Universitäten, Parteien, Kammern; staatliche Institutionen im engeren Sinn wie die gesamte Exekutive (Polizei, Armee, Verwaltungsapparat etc.), Legislative (Parlament, Kommissionen etc.) je nach Verfassung bzw. je nach Regime, und natürlich Recht, der Rechtsstaat als solcher, die *ekklesia* (Vollversammlung), das Parlament oder der Justizpalast. Die Institutionen, selbst Werk von Instituierung, instituieren bzw. perpetuieren ihrerseits, indem sie nicht nur funktionieren, sondern vor allem, weil sie die lebendige Kraft, das Tätigkeitsvermögen der in ihnen wirkenden Menschen (oder Tiere) umwandeln, zum Besten wie zum Schlechtesten, mehr im Sinne der Autonomie oder mehr im Sinne der Heteronomie, der Beherrschung und Hemmung oder der Machtverflüssigung und Beförderung von Lebenskraft bzw. Tätigkeitsvermögen.

Wie bereits angekündigt, weist dieses erste Kapitel für bestimmte Systematisierungsgewohnheiten einen Hiatus auf, der weniger der hier gewählten Systematik für die Annäherung an das Denken von Castoriadis geschuldet ist, als vielmehr einer rigiden, akademischen Einteilung der Gebiete, Disziplinen und Zugangsweisen. Eine Vertiefung und damit eine grundlegendere Darstellung der ontogenetischen Relevanz der Einbildungskraft für das instituierende Imaginäre legt die Sinnhaftigkeit der Verbindung zwischen Ontologie und einer philosophischen Theorie der Revolution frei. Letzteres werde ich am Ende dieses Kapitels im Lichte von Benjamins »dialektischem Bild« wieder aufgreifen. Das ist der Grund, warum ich im Folgenden, also zwischen die Auseinandersetzung mit der ontologischen Relevanz der Einbildungskraft und einer auf das städtische Imaginäre angewandten Auseinandersetzung mit der Theorie des Imaginären ein Kapitel zum Wahrheitsbegriff bei Castoriadis stelle. Im dritten und letzten Kapitel des Buches werde ich die Frage nach der Verbindung zwischen Wahrheit und Politik noch einmal umfassender zu beantworten versuchen, denn sie ist der rote Faden und zugleich

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 zum mindesten 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.⁴¹ 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 Représenant_innen aber *de facto* davon ausgeklammert. Nach dem Aufsatz über die gemeinsame Entstehung von Demokratie und Philosophie im antiken Griechenland⁴², 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 Gültigkeit⁴³

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 Schönem, 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. Caumière (Hg.), *Castoriadis et la question de la vérité*, Brüssel 2011, S. 117-138.