

Castoriadis und die Revolution. Damals und dort / hier und jetzt

Alice Pechriggl

Begegnung mit einem Revolutionär ohne Revolution: Diss/identitäten¹ und Differenzen

Als ich 1987 auf die Schriften von Cornelius Castoriadis stieß, waren die Jahre der politischen Mobilisierung nicht nur in Wien vorüber (Frauen- und Lesbenbewegung, Burggarten- und Hausbesetzerbewegung, Anti-Zwentendorf-Bewegung, Friedens- und Ökologiebewegung samt Au-Besetzung in Hainburg und die erste Streikbewegung der Zweiten Republik an Universitäten und in Fabriken). Es begann, was ich als postmoderne Politisierung erlebte. Ich war gerade dabei – nach der Lektüre von Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci und der Frankfurter Schule – mich nun intensiv mit Hannah Arendt, Walter Benjamin und Ernst Bloch zu befassen und mir die Frage nach der Utopiefähigkeit zu stellen, also nach den zeitbegrifflichen Bedingungen der Möglichkeit für alternative Gesellschaftsentwürfe. Es ging mir dabei um eine revolutionäre Auffassung von Zeit und Geschichte. Die Revolution selbst schien mir weit zurückliegend und zugleich in ferner Zukunft, weil nicht eingelöst. Doch plötzlich stieß ich auf das faszinierende Werk eines noch lebenden Philosophen, der sich als Revolutionär bezeichnete, und war gefesselt. Castoriadis zog mich in mehrfacher Hinsicht in seinen Bann und so machte ich mich 1988, nachdem ich mich gründlich eingelesen hatte, nach Paris an die *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) auf. Ich inskribierte nach einem Aufnahmegespräch beim Philosophen *himself*. Eine fast zehnjährige Geschichte begann und für mich auch eine Revolution, die noch immer auf sich warten lässt, und die zugleich seit langem schon begonnen hat. Ich werde versuchen, diese Revolution zwischen Denken und Handeln, zwischen hier und jetzt, damals und dort zu skizzieren, dabei hin- und hergehend zwischen den Perspektiven, den Zeiten, den Ebenen der Revolution. Es ist nicht nur eine Revolution, die viele Generationen wie ein roter Faden verbindet, sondern es ist auch

1 Mit diesem Wort ziehe ich Dissidenz (gegenüber der Normidentität, Normopathie bzw. dem unreflektierten Straight-Sein) zusammen mit der Dis-Identität, also der Veränderlichkeit und Prekarität von Identität, ohne die Wichtigkeit von minimaler Identität und Integration neuer, anderer, fremder und unbewusster Anteile des Selbst für das psychische, ja gesellschaftliche Überleben zu leugnen.

eine Revolution, zu der ich tanzen können will, und die uns nicht a priori in Chaos und Gewalt stürzt; es ist eine Revolution in actu, untergründig, dann wieder manifester, und eine, von der immer von Neuem Begriffe gebildet werden.

Ich werde zuerst einen Blick auf einzelne Aspekte meiner Erfahrungen mit Castoriadis als Lehrer und Betreuer werfen, weil ich auch darin etwas radikal Neues erfuhr. Erst in einem späteren Abschnitt werde ich kurz auf ›unsere‹ Castoriadis-Rezeption eingehen, und dabei insbesondere die Verbindung zwischen Philosophie und Politik aufsuchen. Mit ›unsere Rezeption‹ meine ich vor allem die meiner politischen Weggefährt*innen, Studienkolleg*innen und Kolleg*innen im Forschungsnetzwerk *Imaginaire social et création* (gesellschaftliches Imaginäres und Schöpfung), mit denen ich mich seit über zehn Jahren dieser weiterführenden Rezeption widme.² Wir tun dies im Umgang mit dem Denken von Castoriadis, nicht zuletzt, um die Revolution, so untergründig sie sein mag, am Leben zu halten, sie zu aktualisieren, ja sogar, ihr zum Ausbruch im Rahmen rechtsstaatlicher Prinzipien zu verhelfen, soweit unser philosophisches Tun dies vermag. Dabei arbeiten wir im Sinne einer begrifflichen Aushebelung heteronomer Dogmen als auch politisch im Sinne einer Destituierung kapitalistisch-oligarchischer Ausbeutungsverhältnisse, welche die Verwirklichung der Demokratie so beständig wie katastrophal verhindern. Was wir allerdings vermieden, wohl aus Rücksicht auf die akademische Salonfähigkeit, ist die explizite Bezugnahme auf die Revolution. Doch seit meiner Arbeit im Rahmen der *Scientists for Future*, vor allem seit der Zusammenarbeit mit Naturwissenschaftler*innen, ist mir die Dringlichkeit dieser Revolution deutlicher bewusst geworden, nicht nur die Strategien, sie zu tabuisieren.

Die eher untergründig verlaufende Revolution unserer Tage unter Bezugnahme auf Castoriadis zu skizzieren, bedeutet für mich nicht, den revolutionären Kern diverser Identitätsbehauptungsbewegungen herauszuschälen: Ich glaube nicht an einen solchen Kern, vielmehr erscheinen diese Bewegungen immer öfter als eine Karikatur ihrer selbst, ja als identitäre Obsession, die einen solchen Kern behauptet und performiert, wobei diese Bewegungen ihn durch das Per-formieren (auch im Sinne von Durcharbeiten) zugleich schon wieder in seiner Brüchigkeit markieren: »I identify as« ist eine zentrale *mise en scène*³ dieser Strömung, die an anderer Stelle zu analysieren wäre.⁴

Wichtiger für einen Beitrag zum 100. Geburtstag von Castoriadis erscheint es mir, zuerst auf meine Differenzen zu bzw. mit ihm einzugehen. Im Dezember 1996, also fast genau ein Jahr vor seinem Tod, diskutierte ich mit ihm für die Vorbereitung der Defensio

2 Beteiligte Universitäten: Université de St. Louis, Brüssel; Columbia University, New York; Universität Klagenfurt; Université d'Ottawa, Université Paris, Universität Södertörn, Stockholm sowie das IMEC (Institut pour la mémoire et l'édition contemporaine) und die Association Castoriadis.

3 Zu den vier Phasen des Vollzugs, die ich als *mise en scène* (In-Szene-Setzung), *mise en acte* (In-Aktions-Setzung), *mise en abîme* (Ent-Setzung) und *mise en sens* (In-Sinn-Setzung) bezeichne, vgl. Pechriggl 2018.

4 Während die politischen Bewegungen der Feministinnen, dann der LGBTI-Personen zuerst auf die Auseinandersetzung mit der Norm als Instituiertes und mit der Diss/identität im Sinne von Abweichung und Dissidenz fokussiert waren, kam es in den letzten Jahren zu einer Fetischisierung der Identität als solcher, die eine zuweilen unheimliche Nähe zu reaktionären Kreisen und Taktiken aufweist, auch was die moralisierende Zensur und den Revisionismus insbesondere in den USA angeht.

meine fast 600-seitige *thèse de doctorat* zu den Schichtungen des Geschlechterimaginären, die ich seit 1990 unter seiner Betreuung verfasst hatte (Pechriggl 2000).⁵ Zentral waren dabei unsere Auffassungsunterschiede zum Grad der Instituiertheit der Geschlechterverhältnisse bzw. zu ihrer Verwurzeltheit in der *physis* (griech. für Wurzel, Natur) bzw. dem, was Castoriadis die erste natürliche Schicht nennt. Ich hatte in diesen Fragen eine etwas konstruktivistischere Auffassung als er, ohne Judith Butlers radikalkonstruktivistische Position zu teilen; zugleich war ich philosophisch stärker als Castoriadis am Leib und an der Leiblichkeit orientiert. So suchte ich vor allem bei Maurice Merleau-Ponty und bei Castoriadis' Ex-Frau, der Psychoanalytikerin Piera Aulagnier, sowie bei Nicole Loraux⁶ Anknüpfungspunkte für meine Theoriebildung. Diese auf den ersten Blick paradox anmutenden Differenzen mit ihm diskutieren zu können, ohne dass wir unsere jeweilige Position aufgegeben hätten, war von unschätzbarem Wert für meine weitere Entwicklung, sowohl philosophisch als auch didaktisch. Das, sowie seine Ermutigungen, das Leib-Seele-Problem weiter zu vertiefen, waren mir Anstoß, im Laufe der darauffolgenden Jahre, eine eigene Theorie zum Chiasma von Leib-Seele / Körper-Geist im Spannungsfeld von Individuum und Gesellschaft zu entwickeln, die nicht nur mit dem Begriff der Einbildungskraft operiert, sondern zum Begriff der somatischen *vis formandi* und des Körpers als ebenfalls kreativer *res extendenda* führte.

Ich schreibe das nicht nur, um einen Einblick in sein wenig beachtetes didaktisches Vermögen zu geben, sondern auch, um die Frage nach der Diss/identität aus dieser Perspektive der Anerkennung zu beleuchten. Das ist umso wichtiger, als die Anerkennungsproblematik, sowohl aus philosophischer (seit Hegel) als auch aus psychologisch/psychoanalytischer Sicht im Mittelpunkt dieser Frage und ihrer politischen Implikationen steht oder zu stehen hätte. Die Hypertrophie und Verbissenheit der Identitätsbekundungen ist – so meine Überzeugung – eine Manifestation der auf mehreren Ebenen durch das Regime der konsumistischen Repräsentation ausgehöhlten Demokratie (vgl. Pechriggl 2018: 107, 158, 251f.); sie hat auch mit einem von Castoriadis schon früh bemerkten Verlust der Fähigkeit zur Selbstbegrenzung und Selbstinfragestellung zu tun, welcher dem fast alles verschlingenden spätkapitalistischen System inhärent ist.

Castoriadis wich zwar nicht leicht von seiner Überzeugung ab, aber er konnte die divergierende Position des anderen annehmen, die Andersheit seiner Auffassung, seiner Sichtweise, nicht zuletzt, weil er es vermochte, sich in den anderen hineinzusetzen. Und diese, durchaus auch polemisch gehaltene Kommunikation und Empathie mit dem anderen, dem anderen als Gegenüber, aber auch mit dem Text als Anderem und vor allem mit dem Anderen in uns, lernten wir im Umgang mit seiner Kritik und in den Diskussionen, die er im Zuge der Betreuung, aber auch in den Seminaren mit uns führte. Das mag manchen Lehrenden trivial erscheinen, mir ist das mit keinem anderen Lehrenden – weder in Wien oder Florenz, noch in Paris an der EHESS – in vergleichbarer

5 Da ich in diesem letzten Jahr der Endredaktion meiner Arbeit wieder hauptsächlich in Wien wohnte, vereinbarten wir, uns im November und Dezember 1996 fünf Wochen hindurch fast täglich bei ihm in der rue d'Alboni zu treffen. Dabei gingen wir die Arbeit stufenweise Seite für Seite durch und diskutierten jeden Einwand, den er sich notiert hatte, und der möglicherweise aus der fünfköpfigen *jury de thèse* hätte kommen können. Schließlich steht bei einer Defensio immer auch der Ruf der Betreuer*innen auf dem Spiel...

6 Zur Verknüpfung von Loraux und Castoriadis vgl. Pechriggl 2021.

Weise widerfahren, und das liegt nicht allein an meiner damals speziellen Übertragung auf Castoriadis als Betreuer.

In Fragen, die seine eigenen philosophischen Positionen betrafen, und in politischen Fragen verhielt es sich anders. Da wich er nicht oder nur nach reiflicher Überlegung ab, wenn ihn ein Argument nach genauer Prüfung überzeugt hatte. Besonders allergisch reagierte er auf Ansinnen, seine Texte abzuändern.⁷ Das erklärt, warum er selten bzw. nur nach Einladung, in philosophischen Zeitschriften publizierte, auch als dieses Milieu noch nicht von der den Geist kränkenden Rankingmaschinerie und ihren immer stärker standardisierten ›Gutachten‹ beherrscht war.

In Situationen, in denen es zu politischem Dissens kam, herrschte seine polemische Haltung vor. Das hat vor allem damit zu tun, dass er Revolutionär war und die Revolution lange Zeit als einen Kampf gegen eine herrschende Klasse, Schicht, Kaste erachtete, ersann und führte. Ich erinnere mich an eine Diskussion in einem seiner letzten Seminare, in der es um die Möglichkeit einer gewaltlosen Revolution ging. Er ergänzte dabei seine bekannte Auffassung, dass Revolution nicht mit Blutbad gleichzusetzen sei (vgl. Castoriadis 2020: 194), durch den Zusatz, dass auch nicht prinzipiell davon ausgegangen werden könne, dass die von den zu revolutionierenden Verhältnissen profitierende Schicht bzw. die sie konstituierenden Gruppen der Einsetzung neuer Macht- und Produktionsverhältnisse gewaltlos weichen würden.

Dennoch wollte er die Revolution nicht darauf reduzieren und er sah sie mehr an Angelegenheiten gebunden, an das, was er englisch *issues* nannte. So schließt er seine Antwort auf die Frage nach der revolutionären Situation damit, dass »die Politik sich nicht im Freund-Feind-Schema« erschöpfe, also mit einem Seitenhieb gegen Carl Schmitt (vgl. Castoriadis/Pechriggl 1990).

Kairos und Boulê zwischen Vergangenheit und Zukunft

Die politische Theorie des Kairos als des revolutionären Moments, des Moments des Wechsels, die Castoriadis in den 1970er-Jahren im Rahmen seiner in *Gesellschaft als imaginäre Institution* (vgl. Castoriadis 1984) vorgelegten Theorie der Zeit formulierte, trägt implizit der von der RAF beanspruchten Revolution durch Terroraktionen Rechnung. Eine Revolution gegen die Mehrheit war für Castoriadis, der sich der Notwendigkeit von Minderheitenrechten durchaus bewusst war, falsch, gewalttätig und letztlich diktatorisch.⁸ Die Revolution hat ihre Zeit und der revolutionäre Moment war für ihn jener Moment, in

7 In einem Gespräch, das wir im Hinblick auf die Approbation meiner Übersetzung von »L'état du sujet aujourd'hui« (»Der Zustand des Subjekts heute«) führten, machte er unmissverständlich klar, dass er keine Veränderungen in seinem Text tolerieren würde. Er hatte allerdings sofort meinem Vorschlag zugestimmt, diverse Nomina (der Psychoanalytiker, der Analysand...) zu gendern (was der Verlag schließlich vereitelte) (vgl. Pechriggl/Reitter 1991: 11–54.) Da das Buch seit langem vergriffen ist und nicht wieder aufgelegt wird: <https://archive.org/details/die-institution-des-imaginaren> (21.10.21).

8 Auch hier besticht er durch die Klarheit seines politischen Urteils, ganz anders als Sartre oder andere Philosophen, die sich – obschon weniger staatstragend als Heidegger im Rahmen der von den Nazis eingesetzten »Rechtsphilosophischen Kommission« – zu Legitimierern totalitärer Herrschaft und ihrer Verbrechen aufschwangen.

dem das alte System zusammenfällt und ein neues an dessen Stelle gesetzt werden kann. Im einzelnen Menschen ist es die Entscheidung für oder gegen die Revolution inmitten von Für- und Wider, zwischen der Sehnsucht nach einer radikalen Veränderung und den Widerständen dagegen.

Es ist bezeichnend, dass Castoriadis den Kairos im Sinne des Arztes aufgreift, d.h. mit Hippokrates, als »die Zeit, in der nicht viel Zeit ist« (Hippokrates, *Praec.*, I, 1) und die es als Gelegenheit zu ergreifen gilt. Das bringt uns zum Verhältnis zwischen Ethik und Politik im Feld sowohl der therapeutischen bzw. medizinischen als auch der politischen Praxis. Dabei geht es um Heilung nicht in einem messianischen Sinn der Heilslehre, sondern um eine realistische Einschätzung aufgrund einer möglichst genauen Analyse der Bedingungen innerhalb einer begrenzten Zeitspanne. Diese Einschätzung vermag auf den Kairos hin zu orientieren und ihn zu nützen.⁹

Revolution findet nicht statt, wenn sie nicht von einer überwiegenden Mehrheit der Menschen in einem System, einer Gesellschaft, getragen und – da es sich um eine demokratische Revolution handelt – mitgestaltet wird im Sinne der *contituante*, d.h. einer verfassungsgebenden Versammlung zu der die Teilnehmer*innen aus dem Volk zu losen sind, sowie der Räte oder Sektionen, die auf lokaler Ebene die Revolution deliberativ instituierten und im weiteren Vollzug demokratischer Politik verwirklichen. Diese radikaldemokratische Auffassung ist nichts Neues. Dass Castoriadis den Willen und nicht den rationalen Grund, der Einhelligkeit herstelle, als entscheidende, gleichsam ultimative Instanz der Revolution, ja aller Politik bestätigt, schockiert vor allem jene Philosoph*innen, die sich mehr auf Letztbegründungen verstehen als sich mit der Geschichte der Demokratie zu befassen. In dieser spielt der Wille des Gesetzgebers, nach Möglichkeit und – via Delegation, Los oder Wahl – in Wirklichkeit der Wille des Demos, die entscheidende Rolle (gr. *boulêsis* heißt Wille, Beraten und Entscheiden bzw. lat. *deliberatio* und die *boulê* ist der Rat der aus den Mitgliedern der Vollversammlung, *ekklêsia*, ausgelosten Ratsmitglieder). Für politisch ernsthaft Interessierte, sogar für konservativere Jurist*innen, sind wiederum diese Einsichten trivial.¹⁰

Autonomie und Heteronomie

Wenn die im Register des Autonomiebegriffs entwickelte Subjektkritik von Castoriadis jenen Theorien entgegenstand, die den so genannten Verabschiedungen des Subjekts Vorschub leisteten, dann weil eben dieses Subjekt – ob als Einzelne*r, als Gruppe oder als Gesellschaft – im Mittelpunkt seines politischen Denkens und Handelns und damit

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

10 Castoriadis hatte auch einige Zeit Rechtswissenschaften studiert, was nicht nur an seiner konsequenten Unterscheidung zwischen *de facto* und *de jure* Gültigkeit, sondern auch an seiner Bezugnahme auf Kelsen abzulesen ist. Siehe hierzu: Pechriggl 2022, insbesondere Kap. III.2. Diese Kenntnisse, die Nähe zu gewissen rechtspositivistischen Positionen sowie sein historisches Wissen, zeichnen ihn mit seiner Philosophie der Politik auch gegenüber dem Großteil seiner pauschal unter dem Deckmantel der ›politischen Philosophie‹ firmierenden Zeitgenossen aus.

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

Castoriadis löst dieses Problem nicht mit der schlichten *Differenzierung* zwischen dem ›psychischen‹ Widerstand des Individuums und dem ›politischen‹ Widerstand des Revolutionärs. Vielmehr sucht er die Lösung dort, wo er im In/dividuum¹¹ ein in sich widersprüchliches Subjekt ansiedelt, dessen monadischer Un/Lustkern von der Gesellschaft mit imaginärer Bedeutung und vor allem mit Sinn versorgt werden muss. Denn nur so vermag dieses In/dividuum die Gesellschaft und ihre zentralen Bedeutungen affektiv zu besetzen und damit sich selbst als Teil dieser Gesellschaft, ohne die es gar nicht als Subjekt zur Welt käme. Wenn dieses Sinngefüge für die Menschen brüchig wird, beginnen sie, diese Besetzung abzuziehen. Dieser Besetzungszug, den Castoriadis im technobürokratischen Konsumkapitalismus des ausgehenden 20. Jahrhunderts vor allem als politische Apathie diagnostizierte, ruft seinerseits einen zweifachen Widerstand auf den Plan: jenen gegen diese apathische, sinnentleerte und perspektivlose Existenz in konsumistisch-verschwenderischer Langeweile und jenen gegen das Regime bzw. System, das zu dieser psychischen und physischen Leere führt, in der jede*r immer tiefer in seine*ihre Identitätslücke rutscht.

Hier beginne die Revolution im politischen Sinn und hier beginnt m.E. auch das Aufbegehren des Psyche-Soma gegen Depression, Angst und Hunger, gegen Einschränkung und Freiheitsentzug. Die Menschen sind nicht *a priori* revolutionäre Subjekte, sie werden so lange dazu gemacht, bis sie sich dazu entschließen, manche früher, andere später und wieder andere nie.¹² Auch wenn manche Gruppen aufgrund ihrer sozio-politischen Situation eher revolutionär veranlagt sein mögen, so sind es viele sich abzeichnende Formen des Widerstands – in einer Gesellschaft oder weltweit – die sich je situativ zutragen und der Organisation, d.h. des konzertierten, konstitutiven Handelns des Demos bedürfen, um die Verhältnisse zu revolutionieren. Vorhersehbar sind dabei nur Tendenzen; ein objektiv vorherbestimmtes revolutionäres Subjekt hat Castoriadis schon in den 1960er

11 Castoriadis hat immer wieder betont, dass nur von einem *individu social*, also von einem immer schon sozialisierten Individuum gesprochen werden könne; das bloße Individuum sei nicht nur eine Fiktion, sondern auch eine ideologisierte und somit verzerrte Darstellung des Menschen. Ich schreibe In/dividuum, um auf diese Voraussetzung der Sozialisation als Teilung und Teilhabe des einzelnen und gewiss auch unteilbaren Menschen zu verweisen. Was die digital potenzierte Selbst/zerteilung der Menschen und ihre revolutionären Möglichkeiten anlangt vgl. Raunig (2015).

12 Es fehlt hier der Raum, die Frage nach den pseudorevolutionären Konstellationen rechts-extremer Leugner*innen und ihrer Protestmärsche (gegen die ›Ehe für alle‹ oder gegen die Maßnahmen zur Bekämpfung der Covid-Pandemie) zu diskutieren, doch – ähnlich wie den von Castoriadis analysierten Rassismus oder diverse politisch ausagierte Phobien – machen der psychoanalytische Begriff und das Phänomen der Spaltung auch diese Konstellationen besser nachvollziehbar (vgl. Pechriggl 2020).

Jahren ebenfalls als absurden Mythos entlarvt, in dem der Handlungsbegriff eigentlich seines Sinns beraubt ist.¹³

Doch insofern für Castoriadis Berechenbarkeit bzw. Determination das Sein nicht lückenlos organisieren bzw. strukturieren und am Laufen halten (das gilt besonders für das psychische und gesellschaftliche Sein), ist auch kaum etwas voraussagbar über das Zusammentreffen unterschiedlicher revolutionärer Momente und Phänomene. Insofern wurde seine Theorie der Revolution immer offener, je länger er sich mit der menschlichen Psyche und ihrer Relevanz auf der Ebene des Gesellschaftlich-Geschichtlichen befasste. Er hat diese Relevanz danach allerdings vornehmlich hinsichtlich des Imaginären konzeptualisiert, weniger hinsichtlich des Handelns. Die wichtigste Konsequenz seiner späteren, von der Psychoanalyse und der Magmalogik geprägten Philosophie, war, dass die Planbarkeit der Revolution aus seinen Schriften verschwand, ebenso ihre philosophische Herleitung aus dieser oder jener ›revolutionären‹ Situation, diesem oder jenem ›revolutionären Subjekt‹. Was bleibt, sind revolutionäre Bewegungen, die zwar den Auftakt machen, die aber ohne radikaldemokratisch organisierte Konstituierung und Konstitution wieder verfliegen und der Restauration der alten Herrschaftsverhältnisse weichen, allen voran der techno-kapitalistischen Verfügung über das Leben auf diesem Planeten, über diesen selbst und darüber hinaus.

»Welche Revolution heute?«

2014 hielt das zu Beginn erwähnte Forschungsnetzwerk am IMEC in Caen eine Tagung zum »Imaginären der Stadt« ab, bei der wir den Film über das Athenische Viertel Exarcheia *Ne men zezoume san douloi / Ne vivons plus comme des esclaves!* sahen und diskutierten. Dieser Dokumentarfilm (Youlountas 2013) ist stark von Castoriadis beeinflusst, wie im Übrigen auch die Bewegung, die dieser Film zu fassen versucht, und die als Reaktion auf die von der EU, allen voran Deutschland über Griechenland verhängte Austeritätspolitik entstand, welche zu einer massiven Verarmung der griechischen Bevölkerung führte und zum rasanten Ausverkauf der Infrastruktur des Landes (an chinesische, deutsche und andere Konzerne).

Das Motto »Leben wir nicht mehr wie Sklaven!« aus dem Stück *Die Zofen* von Jean Genet verweist auf das, was Castoriadis in Anschluss an andere, etwa Arendt, als bloß

13 Siehe hierzu vor allem den ersten Teil von *Gesellschaft als imaginäre Institution* (Castoriadis 1984). Castoriadis hat der Menge alles zugetraut, sie war für ihn weder *a priori* apathisch, noch prinzipiell aufgeklärt und demokratisch; tendenziell erachtete er die Menschen als der Hybris zugeneigt, und die Autonomie bzw. Aufklärung begriff er auch historisch als ein Ausnahmephänomen inmitten von Gläubigkeit und geistiger wie auch politischer Heteronomie. In dem Text »La pensée politique« beschreibt er Sokrates, der von Platon selbst als *hybristes* geschildert wird, in seiner entschiedenen Haltung im Arginusenprozess. Als Vorsitzender der Volksversammlung hatte Sokrates sich gegen die aufgebrachte Menge gestellt und sich geweigert, die aus seiner Sicht illegale Anklage gegen die zehn Strategen zur Abstimmung zu bringen. Castoriadis vergleicht ihn darin mit Zola in der Schilderung von Clemenceau (zitiert nach Bruno Weil und Hannah Arendt): »der seltene Mensch, der einer irre geleiteten Menge trotz ihrer Rage widersteht, der ihr unbewaffnet und mit verschränkten Armen statt des geforderten ›Ja‹ ein ›Nein‹ entgegenhält«. (Castoriadis 2008: 307)

negative Freiheit bezeichnete, also die Freiheit *von* Unterdrückung, Ausbeutung, Gefangenschaft etc. Der Film zeigt allerdings, dass das Motto sich inmitten einer Bewegung und eines Viertels verbreitet, das die Freiheit vor allem auch im positiven Sinn lebt, gestaltet, voranbringt. Dies geschieht, indem die Menschen darin die Weigerung, dem ausbeuterischen System zu dienen, zwar zum Anlass für ihren politischen Aktivismus nehmen, diesen Anlass aber sogleich im Sinne einer kreativen Weise auf lokaler Ebene als konkrete Veränderung der Verhältnisse im Hier und Jetzt überschreiten, im Sinne einer Freiheit *zu* etwas. Und dabei bringen sie alte radikaldemokratische Modi des Zusammenlebens und der Selbstorganisation neu hervor.

Die allgemeinere Frage, die sich aufwirft: Wie verknüpft die Revolution den Widerstand gegen eine bestehende, ausbeuterische und heteronome Ordnung mit dem Entwurf des Neuen im Sinne größerer kollektiver Autonomie und sogar einer umfassenderen Systemänderung, wie sie auch angesichts des Klimawandels erforderlich erscheint? Wie kann die *mise en abîme* oder Destituierung mit der Instituierung und Konstituierung einer neuen, einer weniger zerstörerischen Welt verknüpft werden, in der die Sorge umeinander und um den Planeten im Mittelpunkt steht und nicht die maximale Ausbeutung? Wie kann im Fall einer größeren Revolution aus der Negativität der Demontage bestehender staatlicher Institutionen eine bessere Art und Weise des Zusammenlebens, der Produktions- und Konsumtionsweisen hervorgehen, ohne dass aus dem vorübergehenden Machtvakuum etwa ein *failed state* entsteht? Und schließlich die Frage: Wie kann der schmale Grat zwischen Abschied von der Welt der Zerstörung oder Ausbeutung einerseits, Aufbau einer Welt der Erhaltung der Natur, des gegenseitigen Respekts und der gleichen Teilhabe möglichst aller an der Machtausübung ausgebaut werden?

Neben der hierfür relevanten Dimension der institutionellen und rechtsstaatlichen Übergänge ist in diesem Zusammenhang vor allem das Verhältnis zwischen Mikro- und Makrokosmos in Betracht zu ziehen: Die kleineren Bewegungen, die das Prinzip der Freiheit für alle in ihr lebenden und an ihr beteiligten Menschen zu verwirklichen suchen, interagieren ständig mit den Veränderungen in der Gesamtgesellschaft, ja der globalen Welt. Ich werde später noch einmal auf diesen Zusammenhang hinsichtlich der *Fridays for Future*-Bewegung zurückkommen. Davor möchte ich mich jedoch der *mise en abîme*, der Negativität und Destituierung auf der affektiven Ebene widmen.

Der (Selbst)Hass der Demokratie und die Angst vor der Revolution

Ich stelle diese Reflexion über den Affekt der bereits angekündigten Reflexion über die chiasmatische Verwobenheit von Destituierung und Instituierung/Konstituierung voran, weil ›Revolution‹ immer schon affektiv besetzt und für viele ein Unwort ist, das mittlerweile öfter von evangelikalen, islamistischen oder katholischen Fundamentalist*innen als von säkulären Radikal/demokrat*innen gebraucht wird.

Ich kann hier nicht auf die Metaphysik der Gewalt eingehen, die sich im Anschluss an Benjamin vollzog (vgl. zuletzt Castelli 2017). Doch die Revolution wird auch 30 Jahre nach der ›samtenen Revolution‹ noch mit Blutbad oder Enthauptung des Königs gleichgesetzt,

statt mit politischer Freiheit und teilweiser Selbstbestimmung der Völker oder mit dem, was die feministische und die sexuelle Revolution hervorbrachten.¹⁴

Heute sind es große Teile der *Fridays for Future*-Bewegung, die den notwendigen Systemwandel (z.B. als »Systemchange not Climate Change«) explizit anstreben und die auf ihre Art die Aushebelung des kapitalistischen Raubbausystems zu betreiben versuchen. Ihre Aktionen sind genauso wenig mit einem Blutbad verbunden, wie es der ›Arabische Frühling‹ war, auch wenn Letzterer nicht zur Schaffung demokratischer Institutionen führte bzw. zur Institutionalisierung der radikaldemokratischen Praktiken, die ihn teilweise kennzeichneten.¹⁵

Diese Gleichsetzung der Revolution mit Blutbad liegt nicht nur am schlechten Ruf des Wortes ›Revolution‹, sondern auch an jenem des ›Volkes‹, das eine solche zu machen hätte, wenn wir von einer demokratischen bzw. radikaldemokratischen Revolution sprechen (und nicht von der kleinbürgerlich-elitären Nazirevolution des politischen Philosophen Heidegger). Castoriadis stellt sich dazu immer wieder die sozialpsychologische Frage nach der Apathie des Demos, dessen politische Anästhesierung durch Konsumismus und Kaufpropaganda, alias Werbung, mit der Bereitschaft einhergehe, sich die politischen Angelegenheiten dauerhaft aus der Hand nehmen zu lassen und in einem zunehmend *pseudodemokratischen* Regime der Repräsentation zu verharren.

Politische Apathie des Demos und ›politische Arbeitsteilung‹ (in Herrschende und Regierte) seien wiederum der Preis für die vielbeschworene Kauf- und Meinungsfreiheit in der Konsum- und Wohlstandsgesellschaft. Das ist die Interpretation von Castoriadis. Politische Rechte gelten allgemein als errungen (man vergleiche Europa und den ›Westen‹ nur mit China, großen Teilen Afrikas oder den meisten Ländern des Nahen Ostens), dafür überlässt der Demos der politischen Klasse in der Parteien- und Wirtschaftsoligarchie die Ämter (bis auf einige Zierfunktionen in der Zivilgesellschaft oder etwa in der Schöffengerichtbarkeit) und damit die dauerhafte Ausübung der Macht und die Verteilung der Ressourcen.

14 Wir können allerdings auch den gerade wütenden Krieg gegen die Ukraine als Reaktion auf diese ›samtene Revolution‹ betrachten, als Revanche der Beria-Fraktion gegen die Reformer, die sich nach Stalins Tod mit Chruschtschow im ZK der KPdSU, später mit Gorbatschow durchgesetzt hatten, denn die Geschichte vollzieht sich nicht nur in Ereignissen, sondern bekanntlich auch als längere Dauer. Wenn das der Fall ist, wäre dieser Krieg eine Folge der Revolution (unmittelbarer die ukrainische Revolution am Maidan); die Revolution wäre somit wieder die Ursache des Krieges und eigentlich das viel zitierte Blutbad. Umgekehrt kann die Revolution auch als Folge der Unterdrückung gesehen werden...mit Kausalitäten lässt die Geschichte sich eben nur unzulänglich begreifen. Castoriadis jedenfalls äußerte in einer Diskussion, die wir in seinem Seminar anlässlich des Falls der Mauer führten, seine Skepsis, was die Reformierbarkeit des russischen Staatsapparats und der russischen Politik anlangt. Seit Putins Vormarsch innerhalb und außerhalb Russlands wissen wir, dass er recht hatte.

15 Die Mexikanische Revolution hatte diese Frage nicht nur aufgeworfen, sie scheint noch im Namen der bis heute herrschenden PRI, der Partei der institutionalisierten Revolution auf, die sich allerdings rasch in Richtung institutionalisierte Oligarchie bewegte, in weite Ferne also von der zapatischen Revolution, in deren Zeichen seit 1994 stattdessen das Anonyme Kollektiv der EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) mit seinem gestreich-wortgewaltigen *Subcomandante Marcos* handelt.

Revolution schien in dieser Hinsicht nichts, was die Menschen in Europa interessieren könnte, oder besser: sollte. Und dennoch beteiligen viele sich unablässig an der expliziten Veränderung der Gesellschaft im Sinne einer demokratischen Partizipation, auch im Sinne einer demokratischeren Verfassung (für mehr partizipative Demokratie, mehr Bürgerbeteiligungsverfahren, Bürgerinitiativen, Volksbefragungen, Volksbegehren etc.), vor allem aber in einem ökologischen Sinn gegen die immer rücksichtslosere Ausbeutung der Natur bzw. der Erde.¹⁶

Nun hat kaum jemand, jedenfalls niemand im akademisch-philosophischen Establishment, so hartnäckig an der Kritik der repräsentativen Demokratie und des Kapitalismus im späten 20. Jahrhundert gefeilt wie Castoriadis, mit Ausnahme vielleicht von Norberto Bobbio, Michel Foucault und Gilles Deleuze/Félix Guattari. Indem er deren Illusionen und Idole aufdeckte, zeigte er die Veränderbarkeit des Systems auf sowie zahlreiche Möglichkeiten, es auszuhebeln. Als junger Mann engagierte er sich bei den Trotzlisten, die er nicht zuletzt wegen ihres dogmatischen Marxismus bald wieder verließ; doch von da an arbeitete er unablässig an der Aktualisierung der Revolution, die er dem Denken und der Ontologie selbst zumutete. Sie ist das Labyrinth eines Lebens, das ihn zum hauptberuflichen Philosophen und Psychoanalytiker machte, zum Revolutionär zwar, aber nicht zu dem einer vollzogenen Revolution, es sei denn, wir wollen den Mai 68 als eine solche bezeichnen. Für Castoriadis war er das nicht, wie aus seinen Beiträgen zu den Ereignissen hervorgeht, und doch war er nahe daran (vgl. Morin/Lefort/Castoriadis 1988).¹⁷

Er sah die Revolution zwar in späteren Jahren nicht mehr als die von einem oder einigen wenigen ausgemalte Utopie, wie dies in *Le contenu du socialisme* (Über den

16 Die Natur ist nicht nur ein begriffliches Konstrukt, wie bestimmte radikalkonstruktivistische Theorien gerade in Bezug auf Geschlechtlichkeit behaupten, sondern der Begriff verweist auf etwas ganz Konkretes, das er ja an der Schnittstelle von Alltagssprache, Philosophie und Naturwissenschaften so trefflich wie möglich zu fassen sucht. Von der revolutionären wissenschaftlichen Kreativität der Arbeit an dieser Schnittstelle zeugen z.B. die *Scientists for Future*, die den politischen Kampf der *Fridays for Future* Bewegung unterstützen. Für diese Arbeit kann an Castoriadis' Theorie von der Anlehnung der Gesellschaft bzw. des gesellschaftlichen Imaginären an die »erste natürliche Schicht« gut angeknüpft werden (vgl. Castoriadis 1984). Für eine kritische Auseinandersetzung mit seinem Begriff der Anlehnung vgl. Pechriggl 2022: Kapitel III.1.

17 Besonders schmerzlich hatte er es empfunden, dass er aufgrund seines Status' als Flüchtling in Frankreich von Abschiebung bedroht war und sich nicht zu auffällig an den Mai-Aufständen beteiligen konnte (der damals 46-Jährige publizierte seine Texte nach wie vor unter Pseudonymen). Dass die kurz vor Ausbruch der Ereignisse eingestellte Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie*, deren Mitherausgeber und wichtigster Autor Castoriadis war, Ideengeberin für den Mai 68 war, kann dann nur noch als Ironie des Schicksals betrachtet werden. Leforts Vorwurf, dass der Revolutionär Castoriadis bei der OECD arbeite, dagegen als ignorante Bosheit, wie sie in der akademischen Elite Frankreichs gegenüber Frauen, Fremden, Flüchtlingen bis heute üblich, obschon immer verschleierter am Werk ist. (Castoriadis war 1945 in Griechenland ein politisch Verfolgter und daher mit vielen anderen nach Frankreich geflohen; sein Brotberuf als Ökonom bei der OECD sicherte ihm das Überleben, weil er als Nicht-Franzose zunächst keine Stelle an einer Französischen Universität bekommen konnte, und so war dieser Weg für ihn erst beschreibbar, als er die Staatsbürgerschaft erlangt hatte. Die Rivalität und tiefe Freundschaft zwischen Castoriadis und Lefort, der traurig und zugleich fidel zu dessen Begräbnis erschienen war, ist eine eigene Studie wert; einiges findet sich bei Dosse 2014.)

Inhalt des Sozialismus) noch tendenziell der Fall war, sondern als von vielen gewünschte, vorgesehene, gewollte und durch gemeinsames Handeln hervorzubringende. Wie diese Organisation einer gerechten und nicht mehr auf Ausbeutung von Mensch und Natur gründenden Gesellschaft genau umzusetzen sei, müssen die Menschen, die die Revolution oder die politische, soziale und kulturelle Veränderung machen, durch entsprechende Entscheidungsprozesse selbst bestimmen. Diese prozedurale Frage sei geradezu der erste Schritt in die effektive, nicht nur theoretisierte Freiheit. Und diesen ersten Schritt begrüßte er in vielen historischen Situationen, Situationen, in denen der Demos sich als instituierender über die Heteronomie aufgeschwungen und gleichsam spontan oder aus einem untergründigen revolutionären Erbe heraus radikaldemokratische Entscheidungsprozesse neuerfunden und zugleich wiederentdeckt habe (Räte auf allen Ebenen der Gesellschaft zur gerecht verteilten Machtausübung, *isegoria* und *isonomia*, der Einsatz des Loses zur Garantie abwechselnder Machtausübung bzw. Rotationsprinzip ...).

Doch zu diesen regime- und verfahrensspezifischen Aspekten der radikaldemokratischen Revolution treten in den 1970er Jahren kulturelle und sozialpsychologische Aspekte hinzu, an denen Castoriadis vor allem die Unberechenbarkeit fasziniert. Er sieht eines der zentralen Elemente der Revolution in der radikalen Veränderung des vorherrschenden gesellschaftlichen Imaginären, allen voran dessen, was er als »zentrale imaginäre Bedeutungen« begreift. Am Beginn einer solchen Veränderung siedelte er eine massive psychosoziale Abkehr vom kapitalistischen Konsumimaginären und vom technowissenschaftlichen Allmachbarkeitsimaginären an. Besonders deutlich spricht er dies in seiner Einschätzung der ökologischen Krise aus. Auf die Frage von Pascale Égré, ob er ein Revolutionär sei, antwortet er in einem Interview 1992:

»Revolution bedeutet nicht, dass das Blut fließt, der Winterpalast gestürmt wird etc. Revolution bedeutet eine radikale Transformation der Institutionen der Gesellschaft. In diesem Sinn bin ich gewiss ein Revolutionär. Doch für eine derartige Revolution bedarf es tiefgreifender Veränderungen in der psychosozialen Organisation des westlichen Menschen, seiner Haltung gegenüber dem Leben, kurz: seines Imaginären. Die Idee, dass der einzige Lebenszweck immer mehr Konsum und Produktion ist – eine ebenso absurde wie degradierende Idee –, muss aufgegeben werden; das kapitalistische Imaginäre einer pseudorationalen Pseudobeherrschung und unbegrenzten Expansion muss aufgegeben werden. Ein einzelnes Individuum oder eine Organisation kann bestenfalls vorbereiten, kritisieren, anregen, oder mögliche Orientierungen aufzeigen.«
(Castoriadis 2020: 194, Übers. AP)

Die Entwicklung der hochbürokratisierten Technowissenschaft vollzog sich in seinen Augen nicht nur trotz, sondern gerade auch wegen der technischen und vor allem medizinischen Fortschritte, die jede Kritik im Keim ersticken (wer möchte nicht von einer schweren Krankheit geheilt werden und dafür die Medizintechnik in Anspruch nehmen?). Er betonte dabei die Hybris des vom Wachstums- und Gewinnmaximierungsdiktat angekurbelten Imaginären, das sich weitgehend unwidersprochen zu immer surrealeren Gebilden aufbläht. Sein letzter von ihm für die Publikation vorgesehener Text ist eine bis heute aktuelle Kritik dieser Ausbeutungsspirale und erschien kurz nach seinem Tod unter dem Titel »La

›Rationalité du capitalisme«. Darin greift er den Begriff der instrumentellen Vernunft von Adorno und Horkheimer auf, um ihn gegen die gegenauflärerische Tendenz zu wenden und daran genau das Gegenteil der Vernünftigkeit aufzuzeigen (vgl. Castoriadis 2001).

Andererseits finden wir in Castoriadis' ökologischem Engagement nirgends irgendwelche Natur-Idyllen, eher nüchterne, zuweilen recht simpel wirkende Feststellungen, wie etwa jene, dass es darum ginge, die Welt in der kurzen Zeit, die wir in ihr leben dürfen, nicht zu zerstören. Ein emphatischeres Engagement für das bedrohte Lebendige (d.h. immer zahlreicher bedrohte Arten, die unsere Nachkommen – wenn der Lauf der Geschichte so weitergeht – nicht mehr erleben werden) ist darin impliziert, aber nicht ausdrücklich gemacht. Ich frage mich, ob diese Abstinenz ihm heute noch möglich wäre, denn er liebte die ›Natur‹, und es tat ihm weh, mitanzusehen, in welchem Maß und aufgrund welcher niedriger Motive sie rücksichtslos ausgebeutet und zerstört wurde; die menschliche Natur, aber auch die nicht menschliche, Tiere, Pflanzen, auch Mikroorganismen, das Griechische Meer und das Meer als Ganzes... Wir stoßen hier an die Grenzen des Pathos bei gleichzeitigem Bedauern der um sich greifenden politischen Apathie – eine weitere Gratwanderung.

Die sozialpsychologische Dimension der Abkehr von der bestehenden Ordnung, ja des Widerwillens gegen sie und die Angst vor ihren unabwendbaren Konsequenzen rührt auf mehreren Ebenen an das, was ich seit Jahren – auch aus gruppenpsychoanalytischer Perspektive – als Affektökonomie zu analysieren versuche. Denn es reicht nicht aus, mit Castoriadis von der Stimmung in einer Gesellschaft zu sprechen, wenn wir der Leidenschaft für die Revolution und dem Ekel vor der arroganten Zerstörung auf den politischen Grund gehen wollen, um die Revolution darin bestmöglich zu verankern. Die bloße Kritik des Dogmatismus und der Theorie als stets übergriffige Anleitung der Praxis geht nicht weit genug bzw. in die falsche Richtung.

Zwar unterstreicht Castoriadis die Kreativität und die radikale Einbildungskraft als zentrale Elemente der Revolution, ja jeder Veränderung; doch es gibt in seinem Werk wenig zum politischen Eros, zur Lust an der Teilhabe, am öffentlichen Leben, an der gemeinsamen Instituierung der Gesellschaft. Seine Analyse des Mai 68 enthält zwar einige schöne Passagen, in denen er dieses revolutionäre Pathos einfängt, doch trägt er dem in seiner Begriffsbildung nicht genauer Rechnung. Wir finden bei ihm keinen Satz wie jenen, der Emma Goldstein zugeschrieben wird: »Eine Revolution, zu der ich nicht tanzen kann, ist nicht meine Revolution«. Ich glaube nicht, dass es nur an der militant-männerbündischen Konzeption der Politik als Fortsetzung des Krieges oder an seiner akademischen Karriere liegt, dass diese Leidenschaft für die Freiheit und die Revolution, die zu einer autonomen Gesellschaft führen soll, in seinen Schriften vernachlässigt wird (vgl. Pechriggl 2004: 201–205). Sicher ist, dass die revolutionäre Leidenschaft ihn bis zu seinem Tod beseelte, und dass er seine Resignation über ihr Scheitern bzw. ihr Ausbleiben zu bändigen vermochte.

Castoriadis orientierte sich nicht zuletzt an Rosa Luxemburg und Alexandra Kollontai, vor allem an deren Positionierung gegen Bürokratisierung und zentralistische Parteiherrschaft in der kommunistischen Revolution. Seine Bezugnahmen auf den Feminismus waren hingegen eher lapidar, und er betrachtete die kulturellen und politischen Umbrüche durch die Frauenbewegungen nicht als Revolution. Der Geschlechterwandel

auf allen Ebenen ist in der Tat ein Fall schwieriger Bestimmung: Es handelt sich dabei zwar um eine radikale politische Veränderung, wenn schon nicht Revolution im politisch-rechtlichen Sinne der das Regime verändernden Verfassungsgebung (*constituante*); keinesfalls handelt es sich um eine Revolution im marxistischen Sinn der Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Doch die feministische ›Revolution‹ hat in allen Schichten des Geschlechterimaginären, der politischen Kultur und der Lebenswirklichkeiten massive Verstörungen der Männervorherrschaft hervorgebracht sowie unvorhersehbare Veränderungen in Kultur und Gesellschaft; sie könnten als Ganze aber vielleicht besser mit dem Begriff des instituierenden Imaginären erhellt werden, denn mit hergebrachten Theorien der (gesamtgesellschaftlichen) Revolution, auch wenn ich selbst davon überzeugt bin, dass es sich dabei um eine – allerdings mehr kulturelle – Revolution handelt.

Begriffe und Theorien der Revolution

Was hat es nun aber mit dem Revolutionsbegriff in Bezug auf ihren Vollzug auf sich? Und in welche Aporien gerät ein Begriff der politischen Praxis, der sich mit dem radikalen oder grundlegenden Wandel der Verhältnisse befasst? Ich denke nicht, dass ein solcher Begriff unweigerlich in die Aporien der modernistisch-utopischen Revolutionen führt, sondern dass es an dem *totalen* Begriff derselben sowie an der faktischen Schwierigkeit der Konstituierung und Institutionalisierung liegt, dass die Revolution als immer schon gescheitert erscheint oder, dass sie im Gewaltexzess und Bürgerkrieg mündet. Dieser Eindruck einer Unmöglichkeit der Revolution besteht auch nach der Verabschiedung der totalen Idee von einer neuen Gesellschaft, die zuerst vor allem mit der Bolschewistischen Revolution einherging, dann auf China übergriff und sich darüber hinaus mit anderen totalitären Regimen verband.¹⁸

Ich meine mit der ›totalen Idee‹ nicht die Idee, die wir uns von der Revolution machen als einer radikalen Veränderung *aller* Bereiche der Gesellschaft; ich meine damit die Illusion, dass jemand, ob ein Autor, Führer oder ein Parteivorsitzender (von Frauen kommen derartig militaristisch-theokratische Politphantasmen seltener, aber auch), die Idee der Revolution in ihrer Gesamtheit zu ›schauen‹ und ihre Verwirklichung am besten anzuleiten vermag. Diese im totalen Phantasma gründende und im Totalitarismus mündende Idee der Revolution zu demontieren, ist die Voraussetzung dafür, dass wir eine realistischere Vorstellung dessen erlangen, was die Revolution heute und morgen sein könnte. Nur so kann ihre elitäre bzw. bürokratische oder gar putschistische Vereinnahmung und damit ihr Scheitern vermieden werden.

Die Unterscheidung in partielle und integrale (nicht ›totale‹) Revolution macht in der Praxis insofern Sinn, als sie die je aktuelle Revolte oder die Institutionierung radikaler Veränderungen, aber auch die Reform zum Bestandteil der Revolution macht. Sie unterminiert das Entweder-Oder, die spaltend-kriegerische Positionierung, an der die Revolution von innen her immer zu zerbrechen droht. Diese Spaltung ist bereits selbst

18 Die Schreckensherrschaft der Französischen Revolution wirft anders gelagerte Probleme auf, ebenso die radikaldemokratische Pariser Commune von 1871, die von den französischen und preußischen Eliten mit vereinten militärischen Kräften – *viribus unitis* – kurz nach ihrer Ausrufung blutig niedergeschlagen wurde.

eine Auswirkung der Schwierigkeiten, in welche die revolutionäre Praxis gerät, sobald sie die Revolution in ihr gemäßen, radikaldemokratischen Institutionen verankert. Der Streit um ›Revolution‹ oder ›Reform‹, um Etatismus der Partei vs. »alle Macht den Räten«, um abgeschlossene oder permanente Revolution ist bereits die Rhetorik der Herrschaft, die sich aus der Revolution als instituierendem Ereignis herausentwickelt hat. Hier setzt der Imperativ der Selbstbegrenzung als wesentlicher Aspekt der Autonomie an, als Schutzschild gegen die Hybris, der alles menschliche Tun sich permanent aussetzt und der es sich immer wieder unterwirft.

Die Mutter aller Revolutionen ist eine Reform, namentlich die Kleisthenische, die in erster Linie eine des Athenischen Demos war. Castoriadis, der sehr gut mit ihrer Geschichte vertraut war (vgl. Castoriadis 2008), greift immer wieder die durch diese ›Reform‹ begründeten und instituierten Prinzipien der Demokratie auf. Er verknüpft sie – und das dazugehörige politische Imaginäre – mit dem Prinzip der offenen Selbst/infragestellung in den sophistischen sowie politischen Reden und vor allem in der Philosophie (vgl. Castoriadis 2011). Ich denke, dass diese Verknüpfung für uns bis heute von Relevanz ist, denn sie zeigt die komplexe Verwobenheit zwischen dem Denken und dem Handeln in der *polis* und in der Philosophie als Tätigkeit *sui generis*. Auch wenn die Revolution als explizites Projekt eine moderne Erscheinung ist, ja vielleicht eine der markantesten gesellschaftlich-politischen Erscheinungen der Moderne, so hat ihre Theoretisierung durch Aristoteles in der *Politik* (als *metabolê*) wohl durch diese Reform ihren Anstoß genommen. Der Philosoph, der zugleich als erster Verfassungshistoriker auftrat (*Athenaiôn Politeia*), hat sie vor allem als eine das politische Regime (die *politeia*) verändernde *Gesetzesänderung* beschrieben und in ihren Grundzügen begriffen. Die sozialen Implikationen dieser Reform/Revolution gehen deutlich daraus hervor, auch die Tatsache, dass Frauen, Metoiken und Sklaven aus der politischen Bürgerschaft ausgeschlossen waren. Das heißt nicht, dass sie nicht/nie eingeschlossen werden könnten (das unterscheidet ja ein demokratisches Prinzip von einer historischen Figuration der Demokratie, was besonders Ágnes Heller zu ignorieren schien, als sie Castoriadis vorwarf, dass er mit seiner Bezugnahme auf die Athenische Demokratie den Ausschluss der Frauen und Sklaven aus ihr befürworte). Insofern bleibt der offene Rest der Demokratie der Grund der Revolution – und auch der Reform, die auf sie verweist, sie befördert oder – auch das trifft zuweilen zu – vereitelt.

Ich möchte zum Abschluss einige Grundsätze zum Verhältnis zwischen Theorie und Praxis im Kontext der mit und nach Castoriadis weitergedachten und weitergemachten Revolution anführen, ohne damit Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen.

1. Theorie ist nicht die Anleitung der Praxis gemäß einer vorgefertigten Idee. Das ist der erste Grundsatz, der – nicht zuletzt in Anschluss an Castoriadis' Reflexionen zum Verhältnis zwischen Theorie und Praxis (*Gesellschaft als imaginäre Institution*, Teil 1) – zu bedenken ist. Wenn wir uns an einer Revolte oder Reformbestrebung beteiligen, ist das Denken im revoltierenden oder widerständigen bzw. reformierenden Handeln immer schon dessen Theoretisierung. Je systematischer und detaillierter dieses Nachdenken im Handeln ausfällt, desto eher können wir uns miteinander über die Folgen unseres gemeinsamen Handelns austauschen, über unsere divergierenden, ja in Konflikt geratenden Einschätzungen, Vorlieben, Abneigungen, Interessen etc. Politische Teilhabe ist das einzige Mittel gegen die politische Apathie und die Usurpation der ›demokratischen‹

Macht durch oligarchische Bünde, korrupte Cliquen, Konzerne, Lobbys, machtmonopolisierende Parteien oder persönlichkeitsgestörte Politiker*innen (die Castoriadis *politicards* nannte). Sie ist auch das einzige Mittel gegen die Spaltung und den Bürgerkrieg, somit auch gegen die dem Politischen inhärente Gewalt.

Diese Teilhabe passiert immer auch als ein Theoretisieren über das Handeln, über das, was die jeweilige politische Versammlung für richtig befindet. Eine spekulative Idee oder eine fixe Revolutionstheorie ist in diesem Feld fehl am Platz, auch wenn sie so oft bemüht und den Bewegungen bzw. Revolutionen übergestülpt wurde. Die Revolution ist ihre Menschen, so wie die *polis* ihre Männer (und nicht etwa deren Territorium, Gebäude oder Vertreter) war (Thukydides: *Peloponnesischer Krieg*, VII, 77, 7, 2017: 1217); sie ist nicht der Begriff, den sich der*die eine oder die*der andere von ihr macht.

2. Der Zweck heiligt nicht die Mittel. Das ist der zweite Grundsatz, die Lehre aus den Moskauer Prozessen, für die Situation, dass die Profiteure des alten Systems die demokratisch-ökologische Revolution auch mit Waffen bekämpfen; ein Kampf ist längst im Gang, wie die kapitalistischen Lobbys aller Couleurs, Sozialdemokratie inklusive, seit 50 Jahren zeigen: Die unerbittliche kapitalistische *propaganda fidei* hat die Klimakrise rasant verschärft und sollte die Gedanken an die Revolution im Keim ersticken. Die Logik der Leugnung der Krise sowie der Verhinderung des immer dringlicheren Wandels ähnelt in mancher Hinsicht jener, die die Revolution gegen eine Mehrheit bzw. eine Übermacht erzwingen will, was unausweichlich in den Krieg oder den Terror führt. Es gibt jedoch, ich habe Castoriadis' Bemerkung dazu erwähnt, Grenzsituationen, in denen die Revolution, der radikale Wandel von der gerade noch herrschenden Minderheit gewaltsam verhindert oder rückgängig zu machen versucht wird (Amerika 1776, Frankreich 1790, Russland 1917/18, Spanien 1936, Ungarn 1956, Chile 1973, etc.). In diesen Grenzsituationen ist das Ergreifen der revolutionären Gelegenheit ebenso entscheidend, wie eine kluge Strategie und revolutionäre Taktik, möglichst im Rahmen rechtsstaatlicher Institutionen und Verfahren (*constituante*, Volksabstimmungen) und möglichst ohne Gewalt, denn die Struktur der demokratisch-ökologischen Revolution drückt der zukünftigen Ordnung unweigerlich ihren Stempel auf.

3. Unvorhersehbarkeit ist kein Grund, das besonnene und möglichst treffliche, deliberative Handeln verbindlich auszuüben, das heißt so, dass es in für die beratende und entscheidende Gemeinschaft sinnvollen Bestimmungen und Gesetzen mündet. Dieser Grundsatz besagt, dass die Revolution sich nicht im Ausagieren von Affekten und im relativierenden Beschwören der Unvorhersehbarkeit erschöpfen kann. Dazu müssen die Affekte aber klarer benannt werden. Die Revolution ist kein künstlerischer oder psychoanalytischer Prozess, bei dem das freie Assoziieren im Vordergrund steht. Diese Modi sind zwar durchaus relevant innerhalb der Revolution, doch deren unabdingbare Konstituierung durch die Schaffung von demokratischeren und ökologischeren Institutionen, die ihr Dauer verleihen, sind Ergebnisse durchdachten, planvollen Handelns. Wenn dieser Schritt verabsäumt wird, bleibt die Revolution bloße Idee (je weniger realisiert, desto totaler) oder Wunschvorstellung; sie wird dann umso leichter von den entmachteten Eliten niedergeschlagen oder von ihren Usurpatoren vereinnahmt (vgl. Pechriggl 2018: 277–284).

Literatur

- CASTELLI, Federica (2017): »Le contraddizioni dell'ideale. Libertà, soggettività ed esistenza nel proceso rivoluzionario«. In: *Rivoluzione fra mito e costituzione*, hg. v. Giuseppe Allegrì/Andrea Longo, Rom: Sapienza Università Editrice, 281–296.
- DARDOT, Pierre/LAVAL, Christian (2015): *Commun. Essai sur la révolution au XXIème siècle*, Paris: La Découverte.
- CASTORIADIS, Cornelius (1984): *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- CASTORIADIS, Cornelius (2008): *La Cité et les lois. Ce qui fait la Grèce*, 2, Paris: Seuil.
- CASTORIADIS, Cornelius (2009): *Mai 68: Die vorweggenommene Revolution*, Moers: Syndikat.
- CASTORIADIS, Cornelius (2011): *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften Band 4*, Lich: Edition AV.
- CASTORIADIS, Cornelius (2001): »Die ›Rationalität‹ des Kapitalismus«. In: *Archiv für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit* 16, 425–446.
- CASTORIADIS, Cornelius (2020): *Écologie et politique. Ecrits politiques Band VII*, Paris: Editions du Sandre.
- CASTORIADIS, Cornelius/PECHRIGGL, Alice (1990): »Denken im Aufbruch« (Interview). In: *MOZ* 51, <http://www.contextxxi.at/denken-im-aufbruch.html> (27.09.2021).
- MORIN, Edgar/LEFORT, Claude/CASTORIADIS, Cornelius (1988): *Mai 68: la brèche suivi de Vingt Ans après*, Paris: Editions complexe.
- PECHRIGGL, Alice (2000): *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres, 2 Bände*, Paris: L'Harmattan.
- PECHRIGGL, Alice (2004): »Politics between Eros, Duty and Inclination« In: *La passió per la llibertat / A passion for freedom*, hg. v. Fina Birulés/Maria Isabel Peña Aguado, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- PECHRIGGL, Alice (2018): *Agieren und Handeln. Studien zu einer philosophisch-psychoanalytischen Handlungstheorie*, Bielefeld: transcript.
- PECHRIGGL, Alice (2020): »Corona-Leugnung zwischen Notstandsagieren und Handeln«. In: *AAU-News*, <https://www.aau.at/blog/corona-leugnung-zwischen-notstandsagieren-und-handeln/?fbclid=IwAR2mVIVHK4lZuLh65tKBctwJFvShGOf3-2SC-EZ-LaCBytSKg6sSSwAqkOqM> (20.08.2021).
- PECHRIGGL, Alice (2021): »Linking Psychoanalysis and Historiography in the ›Controlled Use of Anachronism‹«, <https://archive.chs.harvard.edu/CHS/article/display/3822> (21.10.21).
- PECHRIGGL, Alice (2022): *Castoriadis: Denker der Revolution – Revolution des Denkens*, Bielefeld: transcript.
- PECHRIGGL, Alice/REITTER, Karl (Hg.) (1991): *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Wien: Turia & Kant.
- RAUNIG, Gerald (2015): *Dividuum. Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution*, Wien u.a.: transversal texts.
- THUKYDIDES (2017): *Der Peloponnesische Krieg*. Griechisch/Deutsch (übersetzt von Michael Weissenberger), Berlin: De Gruyter.

Film

Ne vivons plus comme des esclaves, Yannis Youlantas, F/G 2013. <http://nevivonspluscomme-desesclaves.net> (08. September 2021).