

Gernot Kamecke

## Institution als Wahrheitsereignis. Von Castoriadis zu Badiou oder: Erzwingung einer generischen Extension des ontologischen Denkens

La vérité propre du sujet est toujours participation à une vérité qui le dépasse, qui s'enracine et l'enracine finalement dans la société et dans l'histoire, lors même que le sujet réalise son autonomie.<sup>1</sup>

### 1 Prolog

Spielt der Zufall mit, lassen sich in der Philosophie Konstellationen erzwingen, die das reine Glück bedeuten. Das Glück, das aus der – in der Literatur noch nie versuchten – Begegnung zwischen den Philosophen Alain Badiou und Cornelius Castoriadis entsteht, antwortet auf die Sehnsucht der Menschen, die unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts an die Kraft des Denkens glauben, nach einem konsistenten und praktisch anwendbaren Begriff der Wahrheit. Die Wette, die ich hier eingehen möchte, lautet: Die Wahrheit des Seins ist noch heute denkbar, und zwar ganz praktisch in der Gesellschaft. Dafür genügen zwei in (materialistischer) Dialektik zu fassende Begriffe, wenngleich sie aus einem komplizierten Gefüge philosophischer und epistemologischer Kontexte zu befreien sind: die Institution (nach Castoriadis) und das Ereignis (nach Badiou).

### 2 Wahrheit und Sprache

Die Möglichkeit, überhaupt etwas über die Wahrheit als solche – in Bezug auf das, was existiert oder prädzierbar ist – aussagen zu können, ist im 20. Jahrhundert auf radikale Weise bezweifelt worden. Die Frage nach der Wahrheit ist auf beinahe unwiederbringliche Weise verloren gegangen. Die philosophischen Hauptströmungen, in denen der Begriff diskutiert worden ist, haben sich so weit in den korrespondenztheoretischen, kohärenztheoretischen, pragmatischen, analytischen oder phänomenologischen Ansätzen verzweigt, dass das *Paradigma* der Wahrheit – in Form einer empirischen Faktizität – den ‚exakten‘ Wissenschaften (der Physik, Chemie und Biologie) überlassen worden ist. Die Frage heute ausgerechnet als eine „ontologische“ neu zu stellen, gar unter den zeitgenössischen Bedingungen ein universelles

---

<sup>1</sup> Castoriadis 1975: 158.

„Sein-in-Wahrheit“ (als „unendlicher Horizont einer Treueprozedur“)<sup>2</sup> zu denken, ist ein philosophisches Ereignis erster Güte, das letztlich die gesamte Menschheit betrifft.

Mit dem Begriff der Ontologie, der Wissenschaft vom Sein als solchem, knüpft das (hoffnungsvolle) zeitgenössische Denken – noch einmal – an die Grundfrage der Philosophie seit ihrer Begründung bei Platon und Aristoteles an: Entscheidet man in der Folge des berühmten Verses von Parmenides die fundamentale Frage des theoretischen Denkens derart, dass es überhaupt Seiendes gibt, und nicht vielmehr nichts, dann ist der erste Wahrheitsbegriff insofern ein ontologischer, als der Bedeutungsumfang des Ausdrucks ‚Wahrheit‘ mit dem Sein selbst koextensiv ist: „Jedes Seiende verhält sich so zur Wahrheit, wie es sich zum Sein verhält.“<sup>3</sup> Aus dem ontologischen Paradies, in dem die Erkenntnis der Wahrheit so allgegenwärtig war, dass man das Sein als das Denken selbst fassen konnte<sup>4</sup>, wurden die Philosophen schon sehr früh und immer wieder neu vertrieben. In den nachfolgenden Epochen der philosophischen Infragestellung der ‚Ursprünglichkeit‘ der Wahrheitsidee (von Plotin bis Leibniz) ist der Weg zurück in dieses Paradies aber niemals so nachhaltig versperrt worden als zum Zeitpunkt des *linguistic turn* im frühen 20. Jahrhundert, als man trotz der Gegensätzlichkeit der philosophischen Positionen darin übereingekommen ist, die Gegenstände des Denkens dem Primat sprachlicher Konstruktion und Artikulation unterzuordnen.

Die heute auf den Namen ‚neuere Philologie‘ (wieder-)getaufte Literaturwissenschaft zum Beispiel, deren Untersuchungsobjekt eine bestimmte künstlerische Verfasstheit der Sprache selbst ist, bezieht ihre epistemologische Relevanz im Bereich der zeitgenössischen Philosophie vor allem aus der Tatsache, dass man – vielleicht vor allem in und durch die Kunst – „die Wahrheit sagen“ kann. Die Kehrseite dieser Verankerung des Denkens in der Sprache besteht jedoch, wie schon Nietzsche weit vor den Beweisführungen der analytischen Philosophie prophezeite, in einem unausweichlichen Relativismus von Wahrheit und Lüge „im außermoralischen Sinn“, welcher aus der Trennung der in der (vorsokratischen) Antike unmittelbar zusammengehörenden und sich gegenseitig bedingenden Praktiken der Philosophie, der Politik und der Ethik resultierte. Versucht man die Wahrheit *ausschließlich* philosophisch zu verstehen, kann sie sich leicht als ein „bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen“ erweisen, als eine „Verpflichtung, nach einer festen Convention zu lügen“.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Badiou 2005: 382 (frz.: Badiou 1988: 374).

<sup>3</sup> Aristoteles 1978: 75 (*Metaphysik* 993a). Vgl. Puntel 1974: 1650.

<sup>4</sup> „Das Selbe aber sind Denken und Sein“. Parmenides: *Über die Natur*, zit. in: Heidegger 1976: 104.

<sup>5</sup> Nietzsche 1988 (I): 880f. Wittgenstein, für den die Philosophie „ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“ ist, steht Nietzsche hier in nichts nach: „Das Lügen ist ein Sprachspiel, das gelernt sein will, wie jedes

Die Philologie, die wissenschaftliche ‚Liebe zum Wort‘, die sich im Kontext der Kulturwissenschaften behaupten muss, bezieht gerade aus dieser Schwäche, der ‚Leerstelle‘ ihres Gegenstands, eine sie instituierende Kraft als „Kunst“ der Auslegung und der Interpretation. Dies gilt auch und gerade für die philosophischste ihrer Disziplinen, die arg gescholtene Hermeneutik.

Der Grund für die ‚Austreibung‘ der Wahrheit aus der Philosophie (und damit aus den Geisteswissenschaften) des 20. Jahrhunderts liegt in der Unvereinbarkeit der philosophischen Positionen, die in Bezug auf die Ontologie formuliert worden sind. Die Namen Heidegger und Tarski stehen als Beispiel für eine Extremform dieses Antagonismus: Heidegger bleibt dem parmenideischen Paradigma verhaftet und versucht, wie „von altersher“ die Philosophie aus der Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Sein zu bestimmen. In der Untersuchung der „ontologischen Fundamente“ des Wahrheitsbegriffs ist die Frage nach der Wahrheit eine Frage nach dem Sein als solchem, woraus im Übrigen zwangsläufig folgt, dass man voraussetzen muss, dass es Wahrheit gibt. Durch die Begriffe der „Unverborgenheit“, der „Gewißheit“ und der „Erschlossenheit“ erweist sich für Heidegger die Wahrheit – von der großen Dichtung der Griechen „abkünftig“ – als „Seinsverfassung des Daseins“ selbst und damit als das umfassendste „existenzial-ontologische“ Konzept des Denkens überhaupt.<sup>6</sup> Tarskis Versuch, den traditionellen (in der Antike erfundenen und auch wieder vergessenen) Wahrheitsbegriff mit den Mitteln einer formalen bzw. idealen (Meta-)Sprache exakt, d.h. „sachlich angemessen und formal richtig“ in Aussagen, Axiomen und Folgerungen zu formulieren, führt dagegen zu einem „unentscheidbaren“ Ergebnis „ohne klare Lösung“, das den Ausdruck ‚Wahrheit‘ für philosophische Fragestellungen insgesamt als „irrelevant“ erscheinen lässt.<sup>7</sup> Auf universelle Sprachen – Umgangssprachen bzw. Sprachen des realen Lebens – angewandt, führt der Wahrheitsbegriff laut Tarski „bei Verwendung der normalen Gesetze der Logik unbedingt zu Verwicklungen und Widersprüchen“.<sup>8</sup>

Die sprachanalytische Kritik – neben Wittgenstein und Tarski sind vor allem Russell und Carnap zu nennen – hat das alte ontologische Fundament der Philosophie zerstört. Das Wort ‚Sein‘ (*to on*) wurde vom Wort ‚Alles‘ (*hen pan*), mit dem „die Geschichte unsrer Philosophie begonnen hat“<sup>9</sup>, insofern

---

andre.“ Wittgenstein 1984 (I): 299, 358 (*Philosophische Untersuchungen* §109, §249). Vgl. auch jüngst die Neuauflage von Weinrich 2000.

<sup>6</sup> Vgl. Heidegger 1986: 212-230 (*Sein und Zeit* §44). Zur Kritik an Heideggers „Ontologie der Präsenz“, welche die ‚Abkünftigkeit‘ der Wahrheit des Seins dem griechischen ‚Poem‘ zuschreibt und dabei die eigentliche Besonderheit der griechischen Ontologie – das ‚Mathem‘, die subtraktive, ideelle bzw. axiomatische Verfasstheit des Seins – verkennt, vgl. Badiou 2005: 143-149. (Frz.: Badiou 1988: 141-147).

<sup>7</sup> Tarski 1983: 448, 457, 466 sowie Tarski 1977: 141, 168f.

<sup>8</sup> Tarski 1983: 537.

<sup>9</sup> Tugendhat 1992 (a): 22ff. Vgl. im Folgenden: Tugendhat 1992 (b) sowie Tugendhat 1992 (c).

abgetrennt, als seine Bedeutung – wenn es nicht selbst vor vornherein als leeres, d.h. inhaltsloses, reelle Prädikate nur transportierendes Hilfsverb angesehen wurde – in mehrere (*pollachos*) separate und vor allem unvereinbare Teilbedeutungen aufgespaltet wurde. Das ‚Sein‘ kann heute in vielen Bedeutungen ausgesagt werden, zumindest jedoch als ‚Existenz‘, ‚Prädikation‘ und ‚Identität‘. Deren Bedeutung ist aber ihrerseits (semantisch) so weit zersprengt worden, dass sich die eindeutigen Aussagen, trotz der ‚metaphysischen‘ Rettungsversuche von Strawson und Quine, nur noch auf einen sehr kleinen Bereich der idealen Sprache beschränken. Die wichtigsten Aussagen – die subjektiven Aussagen über das Leben und die Welt: Liebe, Kunst, Politik – scheinen *in logischer Hinsicht* seither von der Wahrheit ausgeschlossen. *In praktischer Hinsicht*, und hierfür stehen Castoriadis und Badiou als Handlungstheoretiker Pate, kommen aber an genau dieser Stelle zwischen Wahrheit und Sprache auch die Einsätze des epistemologischen Verhältnisses von Literatur und Philosophie ins Spiel.

### 3 Institution und Ereignis

Die Hoffnung, den Ort der Verknüpfung von Wahrheit und Sprache im Verhältnis von Literatur und Philosophie auf konsistente Weise (wieder)herzustellen, kann in der *epistemologischen* Praxis unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts ihren Rückhalt im (dialektisch zu denkenden) Paar der Begriffe ‚Institution‘ und ‚Ereignis‘ finden.<sup>10</sup> Aufgrund der disziplinären und interdisziplinären Verzweigung der (im Ursprung philosophisch fundierten) Geisteswissenschaften – und dem Verlust ihrer Wahrheit – sind die Berührungspunkte auch der wissenschaftlichen Traditionen (vor allem der Geschichte und der Geschichtsphilosophie), die diese Begriffe seit der ‚Erfindung‘ der Epistemologie im 19. Jahrhundert<sup>11</sup> geprägt haben, nicht mehr als diskursive Entität eines systematisch verfestigten Wissens zu fassen. Dafür lassen sie sich an einem Ausgangspunkt ihrer diskursiven Instituierung als elementare Bestandteile der *episteme* und damit als Strukturmomente des wissenschaftlichen Denkens selbst verorten. Der entscheidende Punkt – meine Intervention – besteht hier in der Annahme einer grundlegenden dialektischen Bewegung, die sich folgendermaßen zusammenfassen lässt: Jede Institution beruht im Kern immer schon auf einem Ereignis, nämlich dem Moment ihres Entstehens, ihrer *Instituierung*. Jedes Ereignis benötigt dagegen stets die Umgebung einer institutionellen Form oder Struktur, um

<sup>10</sup> Diese These, die aus einem Streitgespräch über Theologie mit Henning Teschke entstanden ist, war der Anlass für die Tagungen „Institution und Ereignis“ in Dresden 2006 und „Ereignis und Institution“ in Wien 2007.

<sup>11</sup> Canguilhem (der neben Bachelard der theoretische Wegbereiter von Foucaults Begriff der *episteme* ist) datiert die Entstehung der Epistemologie als (der Ontologie gegenüberstehender) philosophischer Disziplin – im Rückgriff auf James F. Ferriers Buch *Intitutes of Metaphysics* – auf das Jahr 1854. Canguilhem 1976: 38.

in dieselbe als Unerhörtes, Unvorhergesehenes einzubrechen. Eine Institution ohne Ereignis erscheint somit ebenso wenig denkbar wie ein Ereignis ohne Institution.

Die begriffliche Verknüpfung von Institution und Ereignis repräsentiert, ontologisch gefasst, eine erste Bewegung des Denkens: Ihr Gegenstand entspricht, wenn man ihn als Funktion über die Zeit – als der fundamentalen Dimension jedes Denkens – fasst, einem grundlegenden Antagonismus aus *größtmöglicher Dauer* und *kürzest möglichem Moment*. Der Versuch, die Bewegung dieser ersten Gegenstände dialektisch zu fassen, lässt sich mit Bergson als ein *désir du mouvant* bezeichnen, als ein Drang jener besonderen Bewegung, die dem Denken, vor allem dem kreativen, selbstkritischen, sich und seine Umgebung öffnenden Denken eigen ist.<sup>12</sup> Er richtet sich methodisch gegen den positivistischen Ansatz der deutschen Geschichtswissenschaft, in der die Begriffe Institution und Ereignis zuletzt zusammengeführt worden sind.<sup>13</sup> Zwar ist hier eine wertvolle Form von Zeitkritik an den Formen der Überdauerung, der Überstabilisierung, Korrumpierung bis hin zur Revolutionsbedürftigkeit der strukturellen und metastrukturellen Mechanismen klassischer Institutionalisierungen von Macht oder Gewalt in der Politik, der Ökonomie und der Gesellschaft (inklusive ihrer Wissenschaften und Künste) in die ‚Enzyklopädie‘ der Wissenschaften eingegangen. Mit dem Ziel, die Begriffe grundlegender auf einer ontologischen Ebene in einer Dialektik des philosophischen Denkens selbst zu situieren, ist aber über diese absolut gerechtfertigte Kritik der eingespielten Mechanismen fertiger Machtapparaturen hinauszugehen. Ich folge dabei einer Perspektive, die bei Castoriadis einsetzt und in Badiou eine Instanz der Reflexion findet.

### 3.1 Sein als Werden. Zum Begriff der Institution bei Castoriadis

Etymologisch gesehen ist das Bedeutungsfeld des Wortes *Institution* im Französischen ungleich größer und antagonistischer strukturiert als im Deutschen. In beiden Sprachen gibt es die Bedeutungen der Institution als gesellschaftliche, politische oder ökonomische „Einrichtung“, welche im Französischen je nach Referenzfeld Synonyme wie „*établissement*“ (Einrichtung/Anstalt), „*fondation*“ (Gründung/Stiftung), „*constitution*“ (Verfassung) oder das unübersetzbare Wort „*régime*“ kennen. Die Verwendung des deutschen Institutionenbegriffs, der im klassischen Verständnis auf alt-hergebrachten Macht- und Ordnungskategorien beruht, erlaubt in der all-

<sup>12</sup> Dieser Versuch entspricht meiner Idee von Interdisziplinarität in den zeitgenössischen Geisteswissenschaften. Es gilt, in der Folge des poststrukturalistischen Bruchs mit den Institutionalisierungen des legalistischen Denkens eine epistemologische Differenz aufzuspannen, die zum einen in den philosophischen Disziplinen der Ontologie und der Ethik Niederschlag findet, zum anderen aber auch die Gegenstände und Verfahrensfragen der Sozial- und Geschichtswissenschaften, der Psychologie, der Theologie, der Technik und der Literaturwissenschaften mit einbezieht.

<sup>13</sup> Vgl. Blänkner/Jussen 1998.

gemeinen Form nur die Definition einer „bestimmten stabilen Mustern folgenden Form menschlichen Zusammenlebens“, wie es im *Deutschen Universalwörterbuch* heißt. Neben dieser nominalisierten bzw. substantivierten Interpretation der Institution als ein „être institué“ hat die französische Sprache die Verbalform der Institution als einer „action d’instituer“ beibehalten. Die aktivische, präsenz- und handlungsorientierte Konnotation des Begriffs macht die Institution potenziell zum Synonym jeglichen Akts der Herstellung, der Gründung oder der Schöpfung, was den normativen Ordnungs- und Geltungsmachtbehauptungen der konservativen deutschen Institutionentheorien diametral entgegensteht.<sup>14</sup>

In seinem 1975 erschienenen Hauptwerk *Gesellschaft als imaginäre Institution* – das in der Übersetzung von Horst Brühmann den Untertitel *Entwurf einer politischen Philosophie* hinzuerhalten hat – entwickelt Cornelius Castoriadis, die Mannigfaltigkeit der semantischen Spielräume ausschöpfend, einen der bedeutungsoffensten Institutionenbegriffe, den die Philosophie kennt. Castoriadis bezieht neben den klassischen Beispielen wie Kirche, Staat, Armee, Kloster, Gericht, Gefängnis, Wirtschaftsunternehmen usw. auch die diesen Einrichtungen zugrunde liegenden sozialen Praktiken und Kommunikationsformen mit ein. So fallen „die Gesellschaft“ selbst ebenso wie „Gott“, „die Religion“, „die Welt“, „das Recht“, „die Demokratie“, „das Privateigentum“, „das Inzestverbot“, „die Sklaverei“, „das Geld“ und vor allem „die Sprache“ allesamt unter den Begriff Institution. Die zentrale Problemstellung, welche die große Fülle der von Castoriadis’ Theorie berührten Ebenen zusammenhält, gilt einem Komplex von unhintergehbaren Kategorien der gesellschaftlichen Formation. Die Frage, was das gemeinsame institutierende Moment der verschiedenen Institutionen ist, versteht sich als Gegenstand einer „genetisch-ontologischen Theorie“ der Vergesellschaftung und beruht zunächst auf der erkenntnistheoretischen Prämisse, dass man über die im Ursprung nicht bestimmbare, „magmatische“ Entität namens Gesellschaft nichts wissen kann außer der Tatsache, dass eine bestimmte Gesellschaft als solche erkennbar ist. Dieses letzte erkennbare Residuum nennt Castoriadis die *haecceitas*, d.h. die Einheit und Identität, das unwidersprochene und von ihren Mitgliedern anerkannte So-Sein einer

<sup>14</sup> Als Ausnahme kann hier die Dresdener „Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen“ (TAIM) gelten, die insofern auch eine sprachschöpferische Leistung vollbracht hat, als sie ihren Schwerpunkt auf eine zeichentheoretisch fundierte Gesellschaftstheorie legt, deren analytische Kategorien aus Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*, der philosophisch-anthropologischen Kategorienforschung von Arnold Gehlen, der wissenssoziologischen Theorie von Berger/Luckmann, der allgemeinen Systemtheorie Niklas Luhmanns und nicht zuletzt aus der Philosophie der radikal imaginären Institution von Castoriadis gewonnen werden. Die „institutionell“ genannten Stabilisierungsformen sozialer Ordnungen sind hier auf diejenigen Ordnungsprämissen und -prinzipien eingeschränkt, die *symbolisch* zur Darstellung gebracht werden, sodass Institutionen als „auf Wiederholbarkeit und dauerhafte Sicherung von Handlungsvollzügen und Vorstellungsinhalten gerichtete gesellschaftliche Beziehungsformen“ definiert werden. Vgl. Rehberg 2001: 8.

gesellschaftlichen Formation. Umgekehrt ist laut Castoriadis – dies ist das sozialanthropologische Korollar zur fundamentalontologischen These – die gesellschaftliche *haecceitas* das einzige So-Sein, welches man als solches beschreiben kann. Es gilt der für den politischen Philosophen Castoriadis unumstößliche Grundsatz, dass es unmöglich sei, „das Sein ohne Rekurs auf das Gesellschaftliche zu denken“.<sup>15</sup>

Um die ontologische Einbettung dieses aktivischen, schöpferischen Institutionenbegriffs in den Rahmen einer gesellschaftlichen *haecceitas* nachzuvollziehen – und sodann im Sinne Badiou zu ergänzen –, sind die folgenden Momente der Denkbewegung von Castoriadis hervorzuheben: Erstens gilt grundlegend ein allgemeines dynamisches Prinzip, das die ontologischen Theoreme in ständiger Bewegung hält. Dieses Prinzip einer notwendigen Einbettung der Seinsfrage in eine gleichgrundsätzliche Frage des Werdens macht das eigentlich Besondere dieses Denkens aus. Es handelt sich um eine Ontologie der Unbestimmtheit, des Magmatischen, um die Theorie eines „fließenden Untergrunds allen bestimmten Seins“.<sup>16</sup> Castoriadis' Entwurf der politischen Philosophie verfügt über keine feststehende Generalkategorie immerwährender gesellschaftlicher Identität. Es gibt keinen strukturell bestimmbaren Fixpunkt wie zum Beispiel die (in der Soziologie verbreitete) funktionalistische Fiktion eines unveränderlichen Kerns abstrahierter sozialanthropologischer Bedürfnisse. Die *haecceitas* ist notwendigerweise „mannigfaltig“, *multiple*, und vor allem nimmt sie erst in der praktischen Ausgestaltung ihre verschiedenen Funktionen an, was laut Castoriadis auch der Grund dafür ist, dass es überhaupt erkennbare Unterschiede zwischen Gesellschaften gibt.

Somit ist diese ontologische These der mannigfaltigen Seinsweise des Gesellschaftlichen an eine ebenso grundlegende historische Perspektivierung gekoppelt. Das wichtigste Differenzial für die *haecceitas* einer Gesellschaft ist die Zeit, d.h. ausdrücklich die „geschichtliche Zeit“, die das „So-Sein“ der Gesellschaft (auf vermeintliche paradoxe Weise) stets veränderlich hält. Zu Beginn steht also keine ‚Substanz‘ der ersten Gesellschaft als solcher, die strukturell mit der *haecceitas* verknüpft wäre, sondern ein dialektischer Doppelbegriff, der die Ambivalenz des Geflechts aller Institutionalisierungsbewegungen ausdrückt und im für Castoriadis typischen Stil der Nominalverknüpfungen das „Gesellschaftlich-Geschichtliche“ heißt. Mit diesem Begriff ist eine doppelte (d.h. gleichzeitige und aufeinanderfolgende) „Mannigfaltigkeit von Dimensionen“ gemeint, die zum Ausdruck bringt, dass man die gewöhnlich verwendeten Begriffe „Gesellschaft“ und „Geschichte“ nicht getrennt voneinander denken kann. Die Gesellschaft instituiert sich notwendig in der Geschichte, die Geschichte instituiert sich notwendig in der Gesellschaft:

---

<sup>15</sup> Castoriadis 1990 (a): 556 (frz.: Castoriadis 1975: 490).

<sup>16</sup> Joas 1989: 594. Hierin liegt auch die grundlegende Ähnlichkeit zu Deleuze.

Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist das anonyme Kollektiv, das Unpersönlich-Menschliche, das jede gegebene Gesellschaftsformation ausfüllt und umfaßt, das jede Gesellschaft in eine Kontinuität von Gesellschaften einreihet, in der gewissermaßen auch die vergangenen, anderswo bestehenden und sogar künftig erst entstehenden Gesellschaften gegenwärtig sind.<sup>17</sup>

Unter Verwendung eines badiouischen Begriffs lässt sich für die Praxis des philosophischen Denkens bei Castoriadis sagen, dass man eine bestimmte Eigenschaft der Gesellschaft (die man als solche nicht fassen kann) stets als ‚Verfassung‘ einer bestimmten historischen Situation denken kann, wobei die Frage jederzeit neu auf die Bedingungen ihrer Formation zu richten ist, d.h. auf die handelnden Akteure, die durch ihr Sprechen und ihr Tun den gesellschaftlich-geschichtlichen Formationsprozess praktisch ins Werk setzen. Die ‚Akteure‘ – in Badiou Terminologie: die ‚Subjekte‘ – werden dabei auf die gleiche Weise in das Denkgefüge eingebettet wie das Gesellschaftlich-Geschichtliche. Sie sind als prozessuale Entitäten am Beweggrund der Institutionen beteiligt, d.h. sie sind zu gleichen Teilen durch das Gesellschaftlich-Geschichtliche instituiert und instituieren ihrerseits das Gesellschaftlich-Geschichtliche.<sup>18</sup> Diese Subjekte sind – ebenso wie bei Badiou – vollkommen unpersönlich zu denken. Sie lassen sich nicht auf die Intentionalität oder Körperlichkeit besonderer menschlicher Erfahrungen reduzieren, sondern fungieren vielmehr als formalisierbare kategoriale Träger für die psychologischen und anthropologischen Grundbestimmungen des menschlichen Lebens. Auf der magmatischen Ebene der ersten Institutionalisierungsprozesse werden die identifizierbaren Subjekte, auch in stilistischer Hinsicht ein Pendant zum Gesellschaftlich-Geschichtlichen, „Psyche-Soma“ genannt, ein Begriff, der ebenfalls ein im Ursprung anonymes, unpersönlich-menschliches Ensemble bezeichnet und den Beweggrund bzw. die Antriebskraft der Institutionalisierungsbewegungen zum Ausdruck bringt. Gesellschaftlich-Geschichtliches, Psyche-Soma, Sprache und Handlung, Letztere bei Castoriadis ebenfalls griechisch: *legein* und *teukein*, dies sind die vier Grundkomponenten, deren Verknüpfung das tautologisch anmutende, aber das Denken selbst avisierende Grundtheorem der Institution ergibt: Gesellschaftlich-Geschichtliches instituiert sich durch Interaktion

---

<sup>17</sup> „Le social-historique, c’est le collectif anonyme, l’humain-impersonnel qui remplit toute formation sociale donnée, mais l’englobe aussi, qui enserme chaque société parmi les autres, et les inscrit toutes dans une continuité où d’une certaine façon sont présents ceux qui ne sont plus, ceux qui sont ailleurs et même ceux qui sont à naître“, Castoriadis 1990 (a): 184 (frz.: Castoriadis 1975: 161).

<sup>18</sup> „L’être-société de la société ce sont les institutions et les significations imaginaires sociales que ces institutions incarnent et font exister dans l’effectivité sociale“, Castoriadis 1996: 223. „La psyché et le social-historique sont irréductibles l’un à l’autre“, Castoriadis 1997: 26.



mit Psyche-Soma im Medium von Handlung und Sprache zu menschlichen Gesellschaften in der Geschichte.<sup>19</sup>

Gesellschaft, Geschichte oder Identität, sagt Castoriadis, sind in ihrer Seinsweise absolut imaginär. Sie sind reine Erfindungen, virtuell, formlos, diffus. Sie prä-existieren in der Seinsweise eines „radikal imaginären Magmas“. Um zu existieren, also in einer bestimmten Form überhaupt fassbar zu werden, wird die Institution notwendig, durch welche, mit Castoriadis' Worten, das radikal Imaginäre zu einem aktual Imaginierten wird. Die Institution, die ein Prozess des ‚Sich-Instituierens‘ ist, bezeichnet die Verbindung von bestehenden Symbolsystemen (Signifikanten oder Codes) mit Bedeutungen (Sinnvorstellungen oder Signifikaten), wodurch das Imaginierte Geltung für das gesellschaftliche Leben oder kulturelle Schaffen erhält. Der authentische Sinn einer Gesellschaft, die Identität einer Kultur, ergibt sich für einen bestimmten historischen Moment als die Summe der Akte eines Sich-Instituierens im Magma der Bedeutungen durch den in ihrem Tun und Sagen verkörperten Sinn. Bemerkenswert an diesem ‚auto-poietischen‘ System ist die Tatsache, dass die geschilderte Institutionalisierungsbewegung ohne einen expliziten Ereignisbegriff auskommt. Genauer: Das Ereignis wird bei Castoriadis in den Momenten des gesellschaftlichen Sich-Instituierens selbst eingebettet und – sich als solches hegelianisch überschreitend – ‚aufgehoben‘. Ereignisse sind die Anfangsmomente und impliziten Möglichkeitsbedingungen des Geschichtlichwerdens von Institutionen: Das Geschichtliche selbst ist schlicht „das Auftauchen einer Institution“ oder „das Auftauchen einer *anderen* Institution“.<sup>20</sup>

Aus dem Entwurf der Gesellschaft als imaginärer Institution folgt jedoch ein Problem, das die praktischen Bedingungen des philosophischen Denkens ebenso wie diejenigen des politischen Handelns (und damit die Frage der Wahrheit) betrifft. So hat die Geschichte laut Castoriadis vor zweieinhalb Jahrtausenden – mit der Einführung von Demokratie und Philosophie als „zwei gleichzeitig geschaffenen und wesensgleichen Institutionen“<sup>21</sup> – eine Entwicklung eingeleitet, die der Gesellschaft die Möglichkeit eröffnet, ihr eigenes instituiertes Imaginäres explizit in Frage zu stellen. Damit gibt es

<sup>19</sup> Castoriadis 1990 (a): 449f., 603ff. (frz.: Castoriadis 1975: 395f., 533ff.), *passim*. In der Praxis beruht diese vermeintliche Tautologie auf einem ebenso ergebnisoffenen wie kunstvoll durchkonstruierten System funktionaler Interaktions- und Differenzierungsprozesse. Daraus resultiert eine detailreiche und sehr aussagekräftige Matrix folgenreicher und bis heute wirksamer Positionen insbesondere im Bereich der Ökonomie und der Politik. Aber auch auf der begrifflichen Ebene ist der Entwurf von Castoriadis philosophiegeschichtlich bedeutend, so zum Beispiel in seiner auf Aristoteles zurückgehenden Korrektur des Marxismus und der auf dem Begriff der Schöpfung fußenden radikalen Kritik an jenem Bereich des abendländischen ontologischen Denkens, das in einer ebenso fragwürdigen wie folgenreichen platonischen Entscheidung das geschichtliche Werden durch die Institution der metrischen Zeit auf eine bloße Wiederholung des schon Vorhandenen reduziert hatte.

<sup>20</sup> Castoriadis 1990 (a): 364 (frz.: Castoriadis 1975: 320).

<sup>21</sup> Ebd.: 363/319. Vgl. auch Castoriadis 1990 (c): 128.

- im Okzident - so etwas wie ein herausragendes Ereignis aller Ereignisse. Allerdings gilt allgemein, dass jede einmal bestehende Institution (damit letztlich auch die Demokratie und die Philosophie) ihr ereignishaft ‚auftauchendes‘ Gründungsmoment im Instituierungsprozess selbst einbetten und darin *verdrängen* muss, wenn sie „die Zeit der Andersheit und des Anderswerdens [...] die Zeit des Aufbrechens [und] der Schöpfung“ in der Form eines „immanenten Über-sich-hinaus-Gehens“ (*transcendance immanente*)<sup>22</sup> auf Dauer stellen will:

Sosehr die Institution in einem Umbruch der Zeit entstanden ist, sich einem Umbruch der Zeit verdankt, ein Umbruch der Zeit ist; so deutlich sich in der Institution die Selbstveränderung der Gesellschaft als instituierender Gesellschaft dokumentiert, kann die Institution im rechtverstandenen Sinne nur existieren, wenn sie sich außerhalb der Zeit stellt, gegen ihr Anderswerden sperrt und die Norm ihrer unwandelbaren Identität und sich selbst als Norm unwandelbarer Identität aufstellt, ohne die sie nicht wäre.<sup>23</sup>

Die gesellschaftliche Institution folgt einer „philosophischen Institution der Zeit“ - als Geschichte im „Schema der Sukzession“ - und mit ihr einer Institution des Raums (als koexistente gesellschaftliche Welt), der Sprache (als Vermittlung von Identitätslogik und imaginären Bedeutungen), des Vorstellens, Sagens und Handelns der sich instituierenden Individuen und ihrer ‚Kollektive‘. An die Tradition der vorsokratischen Philosophie und die Grundfrage des Parmenides anknüpfend, aber mit den modernen Mitteln eines lebensphilosophisch gewendeten „dialektischen Materialismus“ wird die Bewegung gesellschaftlicher Formation mit ihrem Kern des Imaginären als der Triebkraft der kreativen Selbstveränderung von Gesellschaften und der ‚Quelle des Neuen‘ in der Geschichte einer auto-poietischen Grundbewegung des Denkens selbst zugeschrieben. Da aber die Ereignisse als Momente der Differenzierung in dieser Bewegung aufgehoben werden, stellt sich - gerade in Bezug auf die Wahrheit solcher Institutionen - die Frage nach der Autonomie der beteiligten Akteure bzw. der Freiheit der Subjekte. Wenn die Akteure in den gesellschaftlichen Institutionalisierungsbewegun-

<sup>22</sup> Castoriadis 1990 (a): 342 (frz.: Castoriadis 1975: 300). Die ‚immanente Transzendenz‘ bezeichnet den Einsatz der Geschichte ontologisch als eine erste Institution im ‚Medium‘ der Zeit: „L’histoire est le domaine où l’être humain crée des formes ontologiques“, Castoriadis 1990 (b): 103.

<sup>23</sup> „Née dans, par et comme une rupture du temps, manifestation de l’autoaltération de la société comme société instituante, l’institution, au sens profond du terme, ne peut être qu’en se posant comme hors le temps, en refusant son altération, en posant la norme de son identité immuable et en se posant comme norme d’identité immuable sans quoi elle n’est pas“, Castoriadis 1990 (a): 361 (frz.: Castoriadis 1975: 318). Vgl. dazu Badiou: „La philosophie n’existe qu’autant elle extirpe les concepts de la pression historique qui prétend ne leur accorder qu’un sens relatif“, Badiou 1998 (c): 13.

gen mit instituiert werden (ohne konsistente Spuren hinterlassen zu können), bedarf es dann überhaupt noch eines eigenen (autonomen) Subjektbegriffs? Eine Institutionentheorie, die ohne einen eigenständigen Ereignisbegriff auskommt, läuft Gefahr, die Wahrheit vom Subjekt zu trennen und praktisch unbrauchbar zu machen. Auf dieses Problem antwortet Badiou Theorie des Subjekts als Konfiguration einer Treueprozedur.

### 3.2 Das Sein der Wahrheit. Zum Begriff des Ereignisses bei Badiou

Um das ‚System‘ von Castoriadis mit der Philosophie Badiou in Beziehung zu setzen und den sehr weit gefassten, das Denken selbst inkludierenden Institutionenbegriff von Castoriadis durch einen geeigneten Ereignisbegriff zu präzisieren, ist eine Rekapitulation der wichtigsten Elemente des badiouischen Entwurfs hilfreich. Badiou Philosophie kulminiert am Ende eines langen Parcours in einer einzigen Frage: „Qu’est-ce que vivre?“ Was kann das Leben sein – bzw. was kann es (für ein Subjekt) heißen zu leben?<sup>24</sup> Badiou Philosophie ist insofern mit Castoriadis’ Institutionentheorie verwandt, als auch sie – auf der Basis einer meta-ontologischen Kritik – ein ‚Alles‘ (*hen pan*) bzw. eine umfassende Gesamtheit von „Denkbarkeiten“ konzipiert, wenngleich diese nicht als Totalität zu betrachten oder „als Eins zu zählen“ ist, sondern als eine unendliche Anzahl von Vielheiten bzw. „Mengen“ gefasst werden muss. Dies ist die Grundlage für Badiou „Identifikation von Ontologie und Mathematik“, die Übereinstimmung des Seins – als „Vielheit-Sein“ – mit der (axiomatischen) Mengenlehre: Alles, was ist bzw. zum Erscheinen kommt, ist Teil bzw. Element größerer, zum Teil unendlich verzweigter Gefüge von tatsächlich oder möglicherweise existierenden „Situationen“, deren (Mächtigkeits-)Verhältnisse zu beschreiben Gegenstand des Denkens ist.<sup>25</sup>

Die überabzählbare Mannigfaltigkeit des biologischen und sozialen Lebens besteht für Badiou jedoch zum allergrößten Teil aus sogenannten „natürlichen Situationen“, die eine strukturelle Gesetzmäßigkeit besitzen und in logisch ableitbarer sowie vorhersagbarer Weise aufeinander abfolgen. Zu diesen natürlichen Situationen gehören nicht nur die physikalischen und biologischen Determinanten, die den Menschen in ihrer Vergänglichkeit eine bestimmte Dauer und Bewegungsgeschwindigkeit in einem bestimmten

<sup>24</sup> Badiou 2006: 529-537.

<sup>25</sup> Badiou 2005: 29f., 113-122, 317ff. (frz.: Badiou 1988: 21ff., 109-119, 311ff.). Vgl. auch Badiou 1998 (a): 155-167 („La politique comme procédure de vérité“). Die Identifikation von Ontologie und Mathematik ist die einzige genuin philosophische Entscheidung, die Badiou der eigenen Aussage zufolge in *Das Sein und das Ereignis* trifft und die unmittelbar mit der (klassischen) Frage nach der Ontologie zusammenhängt: Das Sein als solches ist nicht Gegenstand der Poesie, wie Heidegger behauptet, der dem Verlust der poetischen Kraft und der Seinsvergessenheit nachtrauert, sondern der Mathematik, die ihre letzte Bestimmung im Ereignis der Mengenlehre gefunden hat. Vgl. auch Badiou 1992 (c) sowie Badiou 1998 (b): 25-38.

Raum vorschreiben. Dazu gehören auch die „strukturalen“, in einer jeweiligen historischen Epoche als gegeben und normal angesehenen Formen des sozialen Zusammenlebens der Menschen, wie das Gewohnheitsrecht, überkommene Staatsformen, religiöse oder rituelle Institutionen (im schlechten Sinne), herrschende ästhetische Überzeugungen, Regeln des Paarungs- und Fortpflanzungsverhaltens usw. Wenngleich die Kenntnisnahme der entsprechenden Gesetze von bestimmten Ereignissen (in Form von Erfindungen oder Diskursbegründungen) der Biologie, der Physik, der Theologie oder der Soziologie abhängig ist, sind die natürlichen Situationen stets Gegenstand des Wissens (*savoir*) und zu einer bestimmten Zeit „in die Enzyklopädie“ (einer Epoche) übergegangen.<sup>26</sup>

Die besondere Wendung Badiou besteht nun darin, dass den Gesetzmäßigkeiten der natürlichen Situationen zwar ein *Sein*, aber keine *Wahrheit* zukommt. Die Natur steht außerhalb der Wahrheitskategorie, die bei Badiou ereignisabhängig und subjektkonstitutiv ist. Momente der Wahrheit ereignen sich allein – und selten genug – in sogenannten „geschichtlichen“ („ereignishaften“) Situationen, d.h. in Situationen, in denen der normale berechenbare Ablauf plötzlich radikal in Frage gestellt wird. In geschichtlichen Situationen können Punkte („Ereignisstätten“) in Erscheinung treten, an denen das Denken auf einen Widerstand der Praxis trifft und aus sich selbst heraus in das bestehende normale Wissen einbricht. An diesem Verhältnis von natürlichen und geschichtlichen Situationen wird auch der Antagonismus der Begriffe ‚Sein‘ und ‚Ereignis‘ deutlich: Auf der Seite des Seins präsentiert sich alles, was ist, in mannigfaltigen Situationen, deren Verhältnismäßigkeiten und interne Verzweigungen formallogisch analysierbar sind. Dagegen hat das Ereignis seinen Einsatz an den Stellen, an denen das formallogische System der axiomatischen Mengenlehre auf Widersprüche bzw. Unentscheidbarkeiten stößt. Zugleich wird an dem Verhältnis von natürlichen und geschichtlichen Situationen die Differenz zwischen ‚Wissen‘ und ‚Philosophie‘ festgemacht, die sowohl *L'être et l'événement* als auch *Logiques des mondes* durchzieht: Das Wissen akkumuliert (enzyklopädisch), was die Sprache einer natürlichen Situation über ihr eigenes (Vielheit-)Sein artikulieren kann. Die Philosophie verknüpft die Möglichkeiten, die sich aus der Praxis des Denkens selbst ergeben.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Badiou 2005: 369ff. (frz.: Badiou 1988: 361ff.). In der Sprache von Castoriadis könnte man sagen, dass in der Enzyklopädie das auslösende imaginäre Moment zu einem Teil der Identitätslogik der Gesetze geworden ist.

<sup>27</sup> „Toute entreprise philosophique se retourne vers ses conditions temporelles pour traiter conceptuellement la compossibilité“, Badiou 1992 (b): 93. „La philosophie, par essence, élabore les moyens de dire ‚Oui!‘ aux pensées antérieurement inconnues qui hésitent à devenir les vérités qu’elles sont“, Badiou 2006: 11. „La philosophie [...] est toujours l’élaboration d’une catégorie de vérité [...] Elle saisit les vérités, les montre, les expose, énonce ce qu’il y en a. Ce faisant, elle tourne le temps vers l’éternité“, Badiou 1998 (d): 28.

Neuerungen, die einer Wahrheit entsprechen, sind bei Badiou immer gegen bestehende Strukturen gerichtet, sie brechen als Ereignisse aus dem Nichts in die Strukturen ein und verändern sie nachhaltig. Wahrheitsereignisse sind zudem ausschließlich subjektiv: Die Wahrheit eines Ereignisses erweist sich – nachträglich, mit Bezug auf dessen ‚Einbruch‘ – allein in der Praxis, in der (illegalen) Handlung eines Subjekts. Diese „generische Treueprozedur“<sup>28</sup> genannte subjektive Praxis ist nur in denjenigen Situationen des menschlichen Denkens und Handelns möglich, deren potenzielle Wahrheit an bestimmten Punkten ihrer Unterbrechung durch eine ontologische Illegalität bzw. eine logische Unentscheidbarkeit zum Ausdruck kommen kann: die Politik, die Wissenschaft (die Mathematik), die Kunst und die Liebe. Diese eindrucksvolle Quadriga repräsentiert die vier „Modi“ der menschlichen Existenz, deren logisches Gefüge niemals ganz zu erfassen ist und deren Sein überhaupt nur dann wahrhaft zur Geltung kommt, wenn es das logische Gefüge der normalen Existenzweisen aufhebt. Die Beispiele für die Ereignisse geschichtlicher Situationen und ihrer ‚Institutionalisierung‘ durch subjektive Treueprozeduren sind bei Badiou ebenso klassisch wie anschaulich: In der Politik sind es die wenigen großen Revolutionen, deren Wahrheit darin liegt, dass sie die Gewalt politischer bzw. staatlicher Herrschaft zu bannen vermögen. In der Wissenschaft sind es die Ideen der Theorie sowie die großen Entdeckungen, die das Bild von der Natur des Menschen verändern. In der Kunst sind es die großen Schöpfungen epochaler Werke, die unhintergehbaren Errungenschaften der Literatur, der Malerei und der Musik. In der Liebe, welche der voraussetzungsloseste Modus ist, besteht das Ereignis in der individuellen Begegnung mit einem Menschen, dessen Eigenschaften jedes Subjekt für sich auf Langlebigkeit untersuchen muss.

Um die Gesamtbewegung des badiouischen Gedankengebäudes zu beschreiben, genügen fünf Begriffe: Situation, Ereignis, Wahrheit, Treue, Subjekt. Die Wahrheit, die sich – voraussetzungslos – unmittelbar aus der Praxis ergibt und sich durch diese erst als solche erweist, steht an erster (und letzter) Stelle. Die übrigen Begriffe sind – im Verhältnis zwischen der Ontologie und der Phänomenologie der Wahrheitsbedingungen – vom Wahrheitsbegriff abhängig bzw. durch ihn impliziert: Dies gilt vor allem für den Begriff des Ereignisses, als möglicher Auslöser einer Wahrheit, und den Begriff des Subjekts, als ihr möglicher Vollstrecker. In der Funktion eines Verbindungsstückes zwischen diesen beiden Begriffen führt Badiou sodann ein Ensemble von Termen an, welche die Tätigkeit des Subjekts in Bezug auf das Ereignis beschreiben und in denen das Erkennen der Wahrheit des Ereignisses und der manchmal sehr langwierige Kampf um deren Erhaltung zum Ausdruck

---

<sup>28</sup> Badiou 2005: 551f., 263-271 (frz.: Badiou 1988: 544, 257-265). In *Logiques des mondes* ist das erste Subjekt zunächst nur der (metaphysische) „Punkt“ einer generischen Treueprozedur, die sich in Abhängigkeit des nachfolgenden Handelns der Subjekte ausdifferenzieren und gar in ihr Gegenteil (Negation, Verdunklung etc.) verkehren kann. Vgl. Badiou 2006: 53-87 (sowie den Beitrag von Frank Ruda in diesem Band).

kommen: Dies sind der „Eingriff“ (*intervention*), der auf einer Entscheidung und dem Akt einer Benennung beruht, sowie die entsprechenden Techniken der Auswahl, der Unterscheidung, der Zählung, der Deduktion usw., die unter den Begriff der „Ermittlung“ (*enquête*) fallen. Alle zusammen werden sie unter dem Oberbegriff der „Treue“ gefasst, welcher neben der Situation – als dem grundlegenden Rahmen für jede konsistente Existenzbehauptung bzw. (in *Logiques des mondes*) für deren topologische Grenzverläufe – den fünften Hauptbegriff darstellt. Fasst man alle fünf in einem Satz zusammen, könnte man sagen, dass Badiou die Ereignisse generischer Situationen denkt, deren Wahrheit durch die seltene Treue bestimmter Subjekte erzeugt (instituiert) wird.<sup>29</sup>

Anschaulich lässt sich die Gesamtbewegung des badiouischen Gedankengebäudes im Hinblick auf die fünf Hauptbegriffe also wie folgt beschreiben: Alles was existiert, entfaltet sich in einem Geflecht natürlicher Situationen, deren Abfolge, Verhältnissetzungen und strukturalen Gesetzmäßigkeiten ontologisch, in Bezug auf ihr Sein, mittels der mathematischen Mengenlogik beschreibbar sind. Dieses Sein wird philosophisch, noch bevor es zur Sprache kommt, als das Denken der jeweiligen Situation selbst gefasst. Solange es sich um normale, abzählbare oder strukturierbare Situationen handelt, ist dieses Sein berechenbar und lässt sich auf natürliche Weise als Gegenstand des Wissens oder der Enzyklopädie darstellen. Sobald aber der normale Verlauf der mannigfaltigen Konstellationen an bestimmten historischen Sequenzen durch ‚unnatürliche‘ Situationen unterbrochen und in Frage gestellt wird, bricht das Denken aus sich selbst heraus in das bestehende Wissen ein und verändert dessen Parameter. Dies sind die Ereignisse, deren struktural unbestimmbare Stätten in der Situation liegen, aber auf-

---

<sup>29</sup> Dieser Satz entspricht (annäherungsweise) der Quintessenz des „Wörterbuchs“ von *Das Sein und das Ereignis* (Badiou 2005: 535-554, frz.: Badiou 1988: 535-561). Der hinzukommende Begriff der *Generizität* ist ein entscheidendes mathematisches Element in der metaontologischen Konzeption von Badiou's philosophischem Denken. Seine Bedeutung beruht (sehr schematisch gesagt) auf der folgenden Überlegung: Stößt man in einer Situation aus der Rückbetrachtung einer Folge-Situation auf eine nachweisbare Unentscheidbarkeit, so kann man die Entscheidung „erzwingen“ – *forcer* –, wobei das Werkzeug dieser Erzwingung die „generische Menge“ ist. Mathematisch betrachtet ist die generische Menge eine besondere Teilmenge, die aus allen Elementen zusammengesetzt ist, die in der Ausgangsmenge ununterscheidbar sind (und deren Dominanten schneiden). Das Grundmodell der Ununterscheidbarkeit ist dabei die leere Menge, welche das kleinste Element ist, aus dem alle Mengen aufgebaut sind, die in der Mengenlehre Anwendung finden. Philosophisch betrachtet erhält man mit der generischen Menge ein Werkzeug, mit dem man per Intervention von außen, rückwirkend, diejenigen Eigenschaften einer gegebenen Situation zum Sein kommen lässt, deren Sein aus der Perspektive der Situation selbst undenkbar ist. Dies gilt paradigmatisch für die Ereignisstätten der zu betrachtenden Situationen, die aufgrund des Verbots der Selbstzugehörigkeit – man kann innerhalb einer Situation nicht wissen, ob sie ereignishafte Teile enthält, die in der Folge zur Wahrheit führen können –, nie entscheidbar sind und somit immer, in Abhängigkeit von der Konsistenz der Treueprozeduren der Subjekte, nachträglich unterschieden und benannt werden müssen.

grund der Ununterscheidbarkeit ihrer Elemente für die Situation selbst unerkannt bleiben und ontologisch nicht (bzw. nur „subtraktiv“) zur Präsentation kommen. Konsistent werden diese Ereignisse erst, wenn ihre Präsentation erzwungen wird, was die Aufgabe der Treueprozedur ist, durch die sich die Subjekte konstituieren.

## 4 Institution als Wahrheitsereignis. Eine praktische Ontologie des Lebens

### 4.1 Castoriadis und Badiou

Obgleich die Verknüpfung auf der Hand liegt, ist der Versuch, Castoriadis und Badiou philosophisch in Beziehung zu setzen, noch nicht unternommen worden.<sup>30</sup> Ein möglicher Weg entspräche der folgenden Analogie: Sowohl Castoriadis als auch Badiou besitzen die im 20. Jahrhundert selten gewordene Hybris, einen umfassenden, meta-ontologischen Entwurf über die Möglichkeiten des menschlichen Denkens und Handelns im Allgemeinen zu präsentieren. Castoriadis hat den Gegenstand seiner Philosophie von einem zu Beginn stehenden Lebensbegriff (den er neben dem Rückgriff auf die Psychoanalyse aus einem lebensphilosophischen Kontext über Bergson und Bataille gewinnt) hin zu einem Begriff des Denkens bzw. des „denkenden Tuns“ (*le faire pensant*) geführt, mit welchem sowohl *Die Gesellschaft als imaginäre Institution* als auch die *Carrefours du labyrinthe* enden.<sup>31</sup> Bei Badiou verläuft diese Bewegung exakt spiegelverkehrt: Er beginnt mit dem Begriff des Denkens (als sich selbst instituierender Praxis der Philosophie) und endet mit dem des Lebens, wenngleich in einer sehr eigenen post-deleuzianischen Interpretation, nämlich im „Qu'est-ce que vivre“ übertitelten letzten Kapitel von *Logiques des mondes*. Beide Autoren greifen zudem, jeweils im Spätwerk, auf den Begriff der „Welt“ (*le monde*) zurück, der als topologischer Rahmen für die zum Ende hin phänomenologisch gewendete Ontologie beider Denkgebäude funktioniert.

<sup>30</sup> Auf die Ähnlichkeiten der Biografie beider Philosophen gehe ich hier nicht näher ein: Es wäre eine interessante Konvergenzbewegung zu beschreiben, die in etwa, im Altersabstand von 15 Jahren, einen Psychoanalytiker über die Mathematik und einen Mathematiker über die Psychoanalyse und (im sozialen Sinne) über die ‚Umwege‘ Griechenland bzw. Marokko und Südwest-Frankreich ins Zentrum der Intelligenzia in Paris haben gelangen lassen, um dort über Jahrzehnte zu Institutionen der französischen Philosophie zu werden, ohne die Praxis ihres politischen Engagements – der eine in *Socialisme ou Barbarie*, der andere in der *Organisation Politique* – aus den Augen zu verlieren.

<sup>31</sup> Der letzte Satz von *Gesellschaft als imaginäre Institution* lautet: „Ein wesentlicher Bestandteil [der autonomen Gesellschaft] ist das denkende Tun und das politische Denken: das Denken der *sich selbst* schöpfenden Gesellschaft“, Castoriadis 1990 (a): 609 (frz.: Castoriadis 1975: 538). Vgl. auch Castoriadis 1999 (b).

Auf der begrifflichen Ebene ließe sich die Analogie sodann folgendermaßen fortführen: Das Gesellschaftlich-Geschichtliche als solches, in seiner magmatischen Seinsweise, entspräche bei Badiou der reinen „Präsentation“, die durch nichts charakterisiert wird als durch die reine Mannigfaltigkeit, das „Vielheit-Sein in seiner tatsächlichen Entfaltung“.<sup>32</sup> Der Prozess der Institutionierung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen (durch Interaktion mit Psycho-Soma im Medium von Handlung und Sprache) entspräche sodann bei Badiou den sich präsentierenden (bzw. in Erscheinung tretenden) „Sequenzen“ von natürlichen und geschichtlichen Situationen, wobei das Seiende, sich real verwirklichende Resultat einer solchen Sequenz nicht im Hinblick auf deren bloße Faktizität gefasst wird, sondern einer besonderen Einschränkung auf diejenigen Teil-Vielheiten der menschlichen Gesellschaften in der Geschichte unterliegt, die dem Erfordernis der Wahrheit genügen, nämlich die Politik, die Wissenschaft, die Kunst und die Liebe. So ließe sich sagen, dass das Magmatische von Castoriadis durch den Begriff des Generischen bei Badiou eingefangen und in der (subtraktiven) Seinsweise der Ununterscheidbarkeit aufrechterhalten wird. Die sogenannte „primäre Institution“ – Castoriadis bleibt bei der Bestimmung des ursprünglichen auto-poietischen Moments der gesellschaftlichen Institution, die er in den *Figures du pensable* entwickelt, sehr vage<sup>33</sup> – entspräche bei Badiou sodann den Fällen, in denen bestimmte Menschen in bestimmten historischen Konstellationen zur zeitlosen, transhistorischen Wahrheit vorstoßen, insofern sich ein „Sein der Wahrheit“<sup>34</sup> instituiert. Schließlich entsprächen die Subjekte, die durch ihre Treue entstehen und als lokale Konfiguration der generischen Prozedur ihrer Wahrheit folgen bzw. – in der Terminologie von *Logiques des mondes* – die Erzeugung einer Gegenwart organisch verkörpern<sup>35</sup>, bei Castoriadis den Institutionierungen des *legein* und *teukein*.

Hier wird jedoch zugleich ein besonderer Unterschied zwischen beiden Denkggebäuden ersichtlich. Um den Institutionenbegriff von Castoriadis in die Sprache von Badiou zu überführen, kommt man ohne den Begriff des Ereignisses nicht aus. Die Institutionierung oder das „Zum-Sein-Kommen“<sup>36</sup> einer wie auch immer gearteten Entität des Lebens oder der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt erfordert notwendig, um auf ein Mindestmaß an dauerhafter Relevanz zu zählen (sich also der absoluten Dauer der ewigen Gültigkeiten tendenziell anzunähern), eine besondere „Ereignisstätte“, d.h. eine historische Situation, die sich am Rande des Ununterscheidbaren befindet, welches kein Magma, sondern schlicht die Leere ist, und wo ein *Sprung* auf eine konzeptualisierbare Ebene oder eine „Vernähung“ der Situation mit ihrem Sein stattfinden kann. Subjekte im strengen Sinne kommen bei Badiou

<sup>32</sup> Badiou 2005: 549 (frz.: Badiou 1988: 555).

<sup>33</sup> Castoriadis 1999 (a).

<sup>34</sup> Badiou 2005: 401 (frz.: Badiou 1988: 391).

<sup>35</sup> Badiou 2006: 43f., 534f.

<sup>36</sup> Badiou 2005: 484 (frz.: Badiou 1988: 474).



erst dann zum Tragen, wenn diese in die Situation eingegriffen haben und wenn sich die Gesamtheit dieser Eingriffe nachvollziehbar als Prozedur einer Treue schematisieren lässt. Aus einem Magma kann die Treue eines Subjektes jedoch nicht erwachsen, sondern immer nur aus der Besonderheit eines Ereignisses. Die Verknüpfung der Begriffe ließe sich auf dieser Ebene für Castoriadis nur dann konsequent zu Ende führen, wenn man das Ereignis in die Institution überführen könnte, wenn also die Institution von Castoriadis das Ereignis von Badiou als Teil ihrer selbst beinhalten könnte. Dies führt jedoch zu der Schwierigkeit, dass entweder die Institution nichts anderes als ein Ereignis wäre, wobei ihre Konsistenz und ihre Dauer auf Kräfte außerhalb ihrer selbst angewiesen und sie nicht mehr autonom wäre (Widerspruch gegen Castoriadis), oder aber das Ereignis selbst ein Sein, nämlich das der Institution besäße (Widerspruch gegen Badiou).

#### 4.2 Symbolisierung, Wahrheit und Mathematik

Um die philosophische Differenz zwischen Castoriadis und Badiou, die an dieser Widersprüchlichkeit deutlich wird, vollständig zu ermessen – und damit die Frage nach der generischen Extension des Denkens an die Begriffe Institution und Ereignis zu binden –, ist es ratsam, noch einmal zu Castoriadis zurückzukehren und ein weiteres Moment seines Entwurfs zu betrachten, nämlich die Philosophie der Sprache als Verhältnis zwischen Symbolisierung und Bedeutung bzw. zwischen Identitätslogik und schöpferischer Imagination.

Die Begriffe des Symbolischen und der Symbolisierung stellen bei Castoriadis das Kernprinzip des *legein* dar, also der verschiedenen Funktionen des menschlichen Sprechens, das die gesellschaftlichen Institutionalisierungsprozesse in Bewegung hält. *Legein* heißt: „unterscheiden, auswählen, aufstellen, zusammenstellen, zählen, sagen.“<sup>37</sup> All diese Handlungen sind Sprachhandlungen, die notwendig symbolisch sind; sie müssen auf bestehende Symbolsysteme rekurrieren und sind in der Praxis an deren Institutionierung mit beteiligt. Gesellschaftlich-geschichtliche Institutionen können sich überhaupt nur in und durch Sprache verstetigen. Ihre Identität ist, wie es bei Castoriadis heißt, *de facto* „in ihrem Tun verkörperter Sinn“. Der Sinn wiederum entsteht durch die schöpferische oder wiederholende Verknüpfung von Symbolen mit Bedeutungen. Die Sprache rekurrert somit zum einen auf bestehende gesellschaftliche Symbolisierungsleistungen, insofern „jeder Symbolismus sich auf den Ruinen älterer Symbolsysteme erhebt und deren Material benutzen muss“.<sup>38</sup> Zum anderen besitzt die Sprache aber auch die Kraft – für Literaturwissenschaftler ist dies eine notwendige philosophische Grundannahme –, neue Bedeutungen zu erzeugen. So gibt es, auch im Rekurs auf bestehende Symbole selbst, einen unhintergehbaren Moment der

---

<sup>37</sup> Castoriadis 1990 (a): 375 (frz.: Castoriadis 1975: 330).

<sup>38</sup> Ebd.: 207/181.

Schöpfung bzw. der Imagination, durch den die funktionalen Bezüge zwischen Zeichen und ihrer Bedeutung gekappt oder alteriert werden.<sup>39</sup>

In der Konsequenz, die sich aus dieser Behauptung für die Analyse institutioneller Mechanismen ergibt, ist die Frage zu stellen, wie sich der Unterschied zwischen Wahrheit und Fiktion festmachen lässt, wenn man nach den „stabilen Mustern“ in der symbolischen Verfestigung von sozialen Beziehungsformen sucht oder nach den „Regelsystemen der Herstellung und Durchführung“ gesellschaftlich verbindlicher Entscheidungen fragt. Mit Blick auf Badiou scheint mir die entscheidende Problemstellung vor allem in der Frage zu liegen, ob bzw. ab wann der radikal imaginäre Teil der Institutionen formalisiert wird. Sicher steht hinter jeder großen menschlichen Institutionsleistung wie zum Beispiel den monotheistischen Religionen ein unhintergebares imaginäres Moment, dem die betroffenen Subjekte – „nachereignishaft“, wie Badiou sagen würde – die Treue halten: Die Juden verorten sich in der Zeit der Hoffnung, die Christen in der Zeit der Wiederkehr, die aufgeklärten Abendländer in der Zeit des Fortschritts. Doch wie verlässlich ist die Frage nach der Wahrheit insbesondere im empirischen Umgang mit konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Institutionen? Was kann ein Subjekt daran hindern, im Deutschland des Jahres 1940 dem sich verfestigenden Symbol- und Bedeutungszusammenhang eines tausendjährigen Reiches die Treue zu halten? Logisch kann man offenbar nur im Nachhinein beweisen, dass es sich hierbei weder um ein Subjekt noch um eine Treue gehandelt hat. Wenn sich also eine Wahrheit aus sich selbst heraus nicht instituieren lässt, ist sie dann nicht notwendig ereignisabhängig?

Das Problem von Castoriadis, das sich aus dem Gedanken der wechselseitigen Verbindung zwischen logisch rationalisierbarer Formensprache und radikalimaginären Sprachschöpfungen in den Institutionalisierungsprozessen ergibt, ist ein doppeltes: Zum einen kann er in Ermangelung jeglicher Metasprache, die er aus seinem System kategorisch verbannen muss, nicht die Frage beantworten, auf welcher Ebene des Denkens die Postulate der Identitätslogik einerseits und nicht identitätslogisch organisierte Entitäten andererseits *konsistent* in Relation gesetzt werden können. Zumindest beschreibt Castoriadis nicht explizit, wo die Grenzen seiner impliziten Konsistenzbehauptung liegen, wenn er so unterschiedliche Strukturierungen wie Ding-Konstitutionen, Individualitäts-Typen, Gesellschaften, Sprachen oder gar „Weltbild-Synthesen“<sup>40</sup> unter einem Begriff zusammenfasst. Zum anderen wird Castoriadis aufgrund der Behauptung, dass die identitätslogische Organisation der gesellschaftlichen Welt nicht von den gesellschaftlich imaginären Bedeutungen zu trennen sei, dazu gezwungen, bestimmte gemeinsame Teilbereiche seiner grundlegenden dialektischen Konstituenten anzu-

---

<sup>39</sup> „Die Institution ist ein symbolisches, gesellschaftlich sanktioniertes Netz, in dem sich ein funktionaler und ein imaginärer Anteil in wechselnden Proportionen miteinander verbinden“, Castoriadis 1990 (a): 226 (frz.: Castoriadis 1975: 197).

<sup>40</sup> Rehberg 2001: 11.

nehmen, die ebenfalls nicht formalisierbar sind. Wenn Castoriadis also behauptet, dass die Dialektik von rationaler Symbolisierung und imaginärer Bedeutungsschöpfung mit dem „Vorkommen einer Art von Sein“ konfrontiert wird, „die sich jeglicher Bestimmtheit entzieht“, sodass die Grundprämisse jeder konsistenten Ontologie, nur einen Sinn des Wortes ‚Sein‘ zu kennen<sup>41</sup>, hinterfragt werden muss, dann heißt dies, dass hier der Begriff der Identitätslogik zu eng gefasst wird.

Castoriadis führt seine identitätslogischen Überlegungen, in denen er das ontologische Bestimmte als das übermächtige Paradigma des abendländischen Denkens von Pythagoras bis Husserl kritisiert, auf die Mengenlehre Georg Cantors zurück. Der Mengenbegriff, den er dabei zugrunde legt, ist eindeutig der „naive“ Begriff, der auf Cantors berühmte Definition aus den *Beiträgen zur Begründung der transfiniten Mengenlehre* von 1895 zurückgeht: „Unter einer ‚Menge‘ verstehen wir jede Zusammenfassung von bestimmten wohlunterschiedenen Objekten unserer Anschauung oder unseres Denkens (welche die ‚Elemente‘ der Menge genannt werden) zu einem Ganzen.“<sup>42</sup> Badiou zeigt jedoch in *Das Sein und das Ereignis* in aller Ausführlichkeit die Problematik dieser naiven Auffassung, auf der eine konsistente mengentheoretische Ontologie nicht begründet werden kann. Im Gegenteil, im Verlauf der Geschichte der Mengenlehre selbst, von der Axiomatisierung durch Zermelo und Fraenckel über Gödel bis zum Beweis der Unabhängigkeit der Kontinuumshypothese durch Paul Cohen im Jahre 1963, wird deutlich, dass die mathematische Formalisierung die Auflösung geradezu sämtlicher Begriffe der frühen cantorschen Mengendefinition – also das Ganze, das Objekt, die Unterscheidung und die Anschauung – bewirkt hat: „Denn weder ist eine Menge eine Ganzheit, noch sind ihre Elemente Objekte, noch kann man – ohne besonderes Axiom – die unendlichen Mengenansammlungen unterscheiden, noch besitzt man die geringste Anschauung der angenommenen Elemente in einer nur geringfügig ‚großen‘ Menge.“<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Castoriadis 1990 (a): 287f. (frz.: Castoriadis 1975: 253). Die hier angedeutete Aufspaltung des Seinsbegriffs birgt die Gefahr eines inkonsistenten Denkens, das mit der Wahrheitskategorie (und ihren praktischen Möglichkeiten) nicht mehr verknüpfbar wäre. Das Problem bei Castoriadis besteht darin, dass er die Ebene der (vielen) Bedeutungen, in denen „das Sein ausgesagt“ wird, vom Sinn des Begriffs ‚Sein‘ (als solchem) nicht unterscheidet. Diese Differenz ist für die Konsistenz des ontologischen Denkens aber ebenso notwendig wie die Unterscheidung zwischen der Wahrheit als solcher (der „ewigen Wahrheit“ laut Badiou) und den mannigfaltigen Möglichkeiten, in denen sich etwas (eine Situation, die Handlung eines Subjektes) als wahr erweist. „Une vérité est comme telle *indifférente aux différences*. [...] Une vérité est *la même pour tous*“, Badiou 1993: 27. „La Grande logique, d’essence transcendante, relève d’une théorie ontologique [ou théorie *du multiple pur*] des situations d’être“, Badiou 2006: 186, passim, Herv. G.K. Vgl. auch Deleuze 1969 (a): 52: „Il n’y a jamais eu qu’une proposition ontologique: l’Être est univoque.“

<sup>42</sup> Cantor 1895: 481. Vgl. Castoriadis 1990 (a): 375 (frz.: Castoriadis 1975: 329f.).

<sup>43</sup> „Car ni ce qui fait un ensemble n’est une totalisation, ni ses éléments ne sont des objets, ni on peut – sans axiome spécial – distinguer dans des collections infinies d’ensembles,

Indem Castoriadis bei Cantor stehen bleibt, entgehen ihm die Vorteile, welche die Axiomatisierung der Mengenlehre für die Formalisierung des ontologischen Denkens (und somit insbesondere für die Entscheidung über die Wahrheitsfrage) bereithält. Mit der weit tiefgründigeren mengentheoretischen Fundierung der Philosophie Badiou's wäre die Theorie von Castoriadis jedoch gewinnbringend zu ergänzen. Insbesondere könnte man das Problem der Sprachabhängigkeit derjenigen Philosopheme lösen, die sich selbst als unbegreifbar ausweisen müssen, wenn Symbolisierungsprozesse auf irrationale, magmatische bzw. radikal imaginäre Teilmengen bezogen werden. Badiou zeigt den philosophischen Gewinn dieser eben nicht nur technischen Erweiterung von der naiven zur axiomatischen Mengenlehre – welche „die größte Denkanstrengung [darstellt], die bis auf den heutigen Tag jemals von der Menschheit vollbracht worden ist“.<sup>44</sup> Badiou trennt, in einem Rückgriff auf die vorsokratische Situation des Denkens, die Disziplin der Philosophie von der Ontologie. Die Ontologie, die Wissenschaft vom Sein-als-Sein, setzt er sodann – zwingend – mit der Mathematik gleich, deren logisches Fundament sich *historisch* in der axiomatischen Mengenlehre herauskristallisiert. Durch diese grundlegende Trennung ist es Badiou möglich, alles das, was Castoriadis „Institutionen“ nennt, noch vor ihrer Institutionierung zu fassen, nämlich als unendlich mannigfaltige Präsentationen von Zugehörigkeitsbeziehungen zwischen Mengen und Teilmengen, über welche die neun Axiome der Mengenlehre konsistente, beweisbare Gültigkeitsaussagen machen können, und zwar unabhängig davon, ob in den als Mengenrelationen gefassten Situationen natürliche, ereignishafte oder radikal imaginäre Teilmengen präsentiert werden.<sup>45</sup>

Während auf der mathematisch-ontologischen Ebene eine streng abzählbare Anzahl von symbolischen Ableitungsregeln und eine unendliche Mannigfaltigkeit von Situationen (Sachverhalten, Aussagen, Handlungen usw.) ausdifferenziert und miteinander verknüpft werden, stellen sich die Fragen

---

ni on ne possède la moindre intuition de chaque élément supposé d'un ensemble un peu „grand“, Badiou 2005: 55 (frz.: Badiou 1988: 49).

<sup>44</sup> Badiou 2005: 536 (frz.: Badiou 1988: 536).

<sup>45</sup> Die Operationen der Zermelo-Fraenkel-Axiomatik ergeben somit das formallogische ‚Gerüst‘ für die (oben präsentierten) Grundbegriffe von Badiou's Philosophie: Ausgehend von zwei fundamentalen Existenzbehauptungen, die sich auf die Unendlichkeit der Situationen und die Existenz der Leere beziehen (Unendlichkeitsaxiom und Axiom der leeren Menge), sowie dem grundlegenden ontologischen Theorem, das dem Sein das Primat vor der Sprache zuweist (Trennungsaxiom), beschreiben die Axiome der Ersetzung, der Extensionalität, der Vereinigung, der Paarmenge sowie der Potenzmenge auf formale Weise die Verhältnisse und internen Verflechtungen zwischen den Situationen, die Verzweigung der Elemente, die Differenzierung zwischen gleichen und ungleichen Teilen, die internen Größenverhältnisse sowie die Struktur ihrer Repräsentation durch übergeordnete, mächtigere Mengen. Eine Ausnahme bildet das – auch mathematisch besondere – Auswahlaxiom (als Existenzbeweis des Eingriffs), welches das formale Schema für die subjektkonstituierenden Konzepte der Auswahl und der Benennung liefert.

der Philosophie, die nicht auf die Gültigkeit oder die Beweisbarkeit, sondern auf die Wahrheit abzielen, erst auf einer metaontologischen bzw. metamathematischen Ebene. Bei Badiou kommt die Philosophie überhaupt erst ins Spiel, wenn die mengenlogischen Aussagen auf vermeintliche Widersprüche oder Unwägbarkeiten treffen, wie die leere Menge oder die ununterscheidbaren Mengen, deren Sein – nachträglich betrachtet – möglich ist (bzw. „gewesen sein wird“). Insofern sind die Leere und die Ununterscheidbarkeit bei Badiou die eigentlichen Auslöser des philosophischen Denkens, das diejenigen praktischen Bereiche untersucht, in denen die generischen Wahrheiten stattfinden können: Politik, Wissenschaft, Kunst und Liebe. Wo eine leere Menge auftaucht, wo etwas Namenloses, Unvorhergesehenes ‚geschieht‘, liegt die mögliche Stätte eines wahrhaften Ereignisses. Wo etwas Ununterscheidbares, eine generische Menge, die potenziell Teilmenge jeder Menge ist, möglich wird, liegt die Stätte eines Subjektes, das durch seine Treue das Ereignis zur Wahrheit führen kann.

Castoriadis geht diesen Schritt der *Extension* zur Befreiung der Philosophie von der mathematischen Ontologie nicht mit. Für ihn gibt es keine Entsprechung zwischen dem Aufbau des Symbolischen „im wirklichen gesellschaftlichen und geschichtlichen Leben“ und den „geschlossenen und durchsichtigen Symboldefinitionen beim Aufbau eines mathematischen Werks“<sup>46</sup>. Castoriadis verfügt weder über einen Begriff der Ununterscheidbarkeit noch über einen Begriff der Leere, die ihm sogar ein undenkbares Problem zu sein erscheint. Dies bedeutet nicht, dass er in das Feld der Mathematik und insbesondere der axiomatischen Mengenlehre nicht weit genug vorgedrungen wäre. Die mathematischen Ausführungen über Raum und Zahl in den *Carrefours du labyrinthe* bezeugen das Gegenteil.<sup>47</sup> Castoriadis geht so weit zu behaupten, dass es eine bewusste Entscheidung gewesen sei, seinen Begriff „ensembliste-identitaire“ (kurz *ensidique*) auf die naive Mengenlehre zu beschränken, und zwar mit dem Argument, dass es auch in der axiomatischen Mengenlehre bestimmte Vorvoraussetzungen (wie die Äquivalenz, die Eineindeutigkeit und die Selbstidentität) gibt, die ihrerseits zu Problemen der Unvollständigkeit bzw. Unentscheidbarkeit führen, und dass es somit selbst in dieser strengen Sprache die Institution eines radikalimaginären Kerns geben müsse.<sup>48</sup>

Castoriadis verfolgt das Ziel, unter einem einzigen Begriff der Institution das Sein und das Werden einer Gesamtheit der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt zu fassen. Durch diese Systematisierung des lebensphilosophischen Ansatzes drängt es ihn aber zugleich über das Ziel hinaus. Versucht man sowohl die radikal imaginären als auch die logisch formalisierbaren Gegenstände der Sprache, sowohl die Bedeutungen als auch die Zeichen,

<sup>46</sup> Castoriadis 1990 (a): 207 (frz.: Castoriadis 1975: 181).

<sup>47</sup> Castoriadis 1999 (c).

<sup>48</sup> Castoriadis 1986: 388f. Vgl. auch die Ausführungen zu den „présupposés ontologiques de la logique ensembliste“ in Castoriadis 1978: 204f.

sowohl die Kreation als auch die Wiederholung, sowohl die Theorie als auch die Praxis, sowohl die Ereignisse als auch deren nachträgliche Strukturierungen in einen Begriff zu pressen, dann erweist sich nur ein Ausweg als wirklich konsequent, nämlich die Konsistenz des ontologischen Denkens selbst aufzuspalten. Diesen ‚anti-philosophischen‘ Weg erwägt Castoriadis an einer Stelle in *Die Gesellschaft als imaginäre Institution* auch implizit, als er im Exkurs über die philosophische Institution der Zeit zu dem Schluss kommt, dass man theoretisch zwei Ontologien unterscheiden müsste: die *ontologie ensembliste-identitaire* und die *ontologie sociale-historique*. Somit gäbe es aber auch (mindestens) zwei Grund-Bedeutungen des Verbs *sein*, nämlich „Element einer Teilmenge sein“ (*appartenir à un sous-ensemble*) und „in Beziehung zum Kosmos stehen“ (*entretenir des relations avec le Cosmos*). Diese drohende Selbstzerstörung des eigenen philosophischen Ansatzes ist jedoch ein Vorgang, der sich in den Labyrinthen der folgenden sechs Bücher wieder verläuft.

## 5 Philosophie als Institution (Epilog)

Folgt man dem philosophischen Ziel, die Einheit der Ontologie und damit die Konsistenz des philosophischen Denkens zu bewahren und zugleich über einen praktisch anwendbaren Begriff der Wahrheit zu verfügen, der dem Gesellschaftlichen verpflichtet bleibt, so ist die Verknüpfung des Institutionenbegriffs von Castoriadis mit Badiou's Ereignisbegriff ein hoffnungsvoller Weg. Der Horizont der von Badiou beschriebenen subjektiven Treueprozedur ist ein universelles „Sein-in-Wahrheit“, das die ungeschriebenen Lücken im konstruktivistischen System von Castoriadis markiert und zugleich die Grenzen beschreibt, innerhalb derer das Denken – als Praxis der Wahrheit selbst – konsistent erweitert werden kann. Ontologische *Extensionen* des Denkens, so könnte man das Ergebnis dieses Versuchs einer begrifflichen Verknüpfung im Feld der zeitgenössischen politischen Philosophie zusammenfassen, müssen generisch sein, d.h. aus der Praxis der Wahrheitsprozeduren (und insbesondere der Politik, der generischen Prozedur *par excellence*) erzwungen werden. Badiou's Kritik an der zu weit gefassten Ontologie bei Deleuze – dessen „Univozität des Seins“ durch die „Mannigfaltigkeit der Namen“ zu einer eigentümlichen Metaphysik des „Virtuellen“ wird<sup>49</sup> – ist auf Castoriadis zu übertragen: Das Sein ist potenziell für alle ereignishaften Neuerungen offen, sofern das Denken selbst (die Spur des Subjekts) in der Praxis wiedererkennbar bleibt, was die Bedingung der Wahrheit des Ereignisses ist.

Zur Überprüfung der Wiedererkennbarkeit des am Beispiel von Institution und Ereignis dargelegten Grenzverlaufs lässt sich die Gegenprobe ma-

<sup>49</sup> Deleuze 1969 (b): 210. Die Kritik Badiou's zielt v.a. auf eine Überdeterminierung der Ontologie, die bei Deleuze nicht mit der Mathematik, sondern mit der Philosophie selbst gleichgesetzt wird. Vgl. Badiou 2003: 31ff., 70-78 (frz.: Badiou 1997: 31ff., 72-81).

chen: Wenn die Institution (Castoriadis) durch den philosophischen Ereignisbegriff (Badiou) konsistent zu erweitern ist, kann dann am Ende die Philosophie selbst als Institution gefasst werden? Diese Möglichkeit untersucht Badiou in dem kleinen Text „Qu'est-ce qu'une institution philosophique?“<sup>50</sup> Die Bedingungen für eine solche Meta-Institution sind jedoch klar umrissen: Eine philosophische Institution kann weder kausal noch präskriptiv noch instrumentell sein. Die Philosophie kann keine Institution schaffen, und eine Institution kann keine Philosophie besitzen. Als Institution ist die Philosophie nur durch die fortwährende Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Geschichte denkbar. Das Institutionelle der Philosophie ist ihre eigene Überlieferung, ihre Ausrichtung hin auf einen Adressaten, welcher sich allerdings, jenseits der philosophischen Institution, erst als Subjekt einer Treueprozedur generieren muss. Die Philosophie als Institution ist eine „Vernähung“<sup>51</sup> generischer Situationen, deren Geschichtlichkeit ohne die besonderen Ereignisse, die in diesen Situationen stattfinden, nicht existieren könnte. Um sich aber in der Zeit zu verstetigen, ist diese Institution, an der Schaltstelle des Denkens zwischen den ewigen und den historischen Wahrheiten, auf eine maximale Anzahl vor Ereignissen angewiesen.

#### Literaturverzeichnis

- Aristoteles, *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz, hrsg. von Horst Seidl, Hamburg 1978.
- Badiou, Alain, *L'être et l'événement*, Paris 1988.
- Badiou, Alain, *Manifeste pour la philosophie*, Paris 1989.
- Badiou, Alain, „Qu'est-ce qu'une institution philosophique?“, 1992 (a), in: ders., *Conditions*, Paris 1992, S. 83-90.
- Badiou, Alain, „Le recours philosophique au poème“, 1992 (b), in: ders., *Conditions*, Paris 1992, S. 93-107.
- Badiou, Alain, „Philosophie et mathématique“, 1992 (c), in: ders., *Conditions*, Paris 1992, S. 157-178.
- Badiou, Alain, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Paris 1993.
- Badiou, Alain, *Deleuze. La clameur de l'être*, Paris 1997.
- Badiou, Alain, *Abrégé de métapolitique*, Paris 1998 (a).
- Badiou, Alain, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris 1998 (b).
- Badiou, Alain, *D'un désastre obscur. Sur la fin de la vérité d'Etat*, Paris 1998 (c).
- Badiou, Alain, *Petit manuel d'inesthétique*, Paris 1998 (d).
- Badiou, Alain, *Deleuze. Das Geschrei des Seins*, übers. von Gernot Kamecke, Zürich/Berlin 2003.
- Badiou, Alain, *Das Sein und das Ereignis*, übers. von Gernot Kamecke, Zürich/Berlin 2005.
- Badiou, Alain, *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, Paris 2006.

<sup>50</sup> Badiou 1992 (a).

<sup>51</sup> Ebd.: 84. Vgl. auch Badiou 1989: 41-48.

- Blänkner, Reinhard/Jussen, Bernhard (Hrsg.), *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens*, Göttingen 1998.
- Canguilhem, Georges, „Die Rolle der Epistemologie in der heutigen Historiographie der Wissenschaften“, in: ders., *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*, übers. von Michael Bischoff/Walter Seiter, hrsg. von Wolf Lepenies, Frankfurt am Main 1979, S. 38-58.
- Cantor, Georg, „Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre“, in: *Mathematische Annalen* 46 (1895), S. 481-512.
- Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975.
- Castoriadis, Cornelius, „Science moderne et interrogation philosophique“, in: ders., *Les carrefours du labyrinthe I*, Paris 1978, S. 147-218.
- Castoriadis, Cornelius, „La logique des magmas et la question de l'autonomie“, in: ders., *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris 1986, S. 385-418.
- Castoriadis, Cornelius, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, übers. von Horst Brühmann, Frankfurt am Main 1990 (a).
- Castoriadis, Cornelius, „Les intellectuels et l'histoire“, 1990 (b), in: ders., *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris 1990, S. 103-111.
- Castoriadis, Cornelius, „Pouvoir, politique, autonomie“, 1990 (c), in: ders., *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris 1990, S. 113-139.
- Castoriadis, Cornelius, „La démocratie comme procédure et comme régime“, in: ders., *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris 1996, S. 221-241.
- Castoriadis, Cornelius, „Fait et à faire“, in: ders., *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris 1997, S. 9-81.
- Castoriadis, Cornelius, „Institution première de la société et institutions secondes“, 1999 (a), in: ders., *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Paris 1999, S. 115-126.
- Castoriadis, Cornelius, „Mode d'être et problèmes de connaissance du social-historique“, 1999 (b), in: ders., *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Paris 1999, S. 261-275.
- Castoriadis, Cornelius, „Remarques sur l'espace et le nombre“, 1999 (c), in: ders., *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Paris 1999, S. 285-303.
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris 1969 (a).
- Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris 1969 (b).
- Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1976.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986.
- Joas, Hans, „Institutionalisierung als kreativer Prozeß. Zur politischen Philosophie von Cornelius Castoriadis“, in: *Politische Vierteljahresschrift* 30 (1989), S. 585-602.
- Nietzsche, Friedrich, „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in: ders., *Kritische Studienausgabe I*, hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1988, S. 873-890.
- Puntel, Bruno, „Wahrheit“, in: Baumgartner, Hans Michael/Krings, Hermann/Wild, Christoph (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1974, S. 1649-1668.
- Rehberg, Karl-Siebert, „Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – Eine Einführung in systematischer Hinsicht“, in: Melville, Gert (Hrsg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 3-49.



- Tarski, Alfred, „Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik“, übers. von Johannes Sinnreich, in: Skirbekk, Gunnar (Hrsg.), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1977, S. 140-188.
- Tarski, Alfred, „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen“, in: Berka, Karel/Kreiser, Lothar (Hrsg.): *Logik-Texte. Kommentierte Auswahl zur Geschichte der modernen Logik*, Berlin 1983, S. 444-546.
- Tugendhat, Ernst, „Die sprachanalytische Kritik der Ontologie“, 1992 (a), in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, S. 21-35.
- Tugendhat, Ernst, „Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage“, 1992 (b), in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, S. 90-107.
- Tugendhat, Ernst, „Zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit“, 1992 (c), in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, S. 214-229.
- Weinrich, Harald, *Linguistik der Lüge*, München 2000.
- Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe I. Tractatus logico-philosophicus – Tagebücher 1914-1916 – Philosophische Untersuchungen*, durchgesehen von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1984.