

SELBSTÜBERSETZUNG ALS WISSENSTRANSFER

LiteraturForschung Bd. 39
Herausgegeben vom Leibniz-Zentrum für
Literatur- und Kulturforschung

Stefan Willer, Andreas Keller (Hg.)

Selbstübersetzung als Wissenstransfer

Mit Beiträgen von

Ronja Bodola, Cornelius Borck, Héctor Canal, Sietske Fransen,
Patricia A. Gwozdz, Andreas Keller, Maria Oikonomou,
Pascale Roure, Caroline Sauter, Dagmar Stöferle,
Knut Martin Stünkel, Dirk Weissmann und Stefan Willer

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dieser Publikation zugrunde liegende Forschungsvorhaben
wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter
dem Förderkennzeichen 01UG1412 gefördert

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2020,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kulturverlag-kadmos.de

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagmotiv: Jonathan Gross, Sound Wave (Quelle: <https://flic.kr/p/qpDjf2>,
CC BY-ND 2.0) unter Verwendung des Photoshop-Filters Farbpapier-Collage

Gestaltung und Satz: readymade, Berlin

Druck: booksfactory

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-467-7

Kastoriadis übersetzt Castoriadis (in eine nicht existierende Sprache)

MARIA OIKONOMOU

I. Castoriadis, ein Deutscher

Cornelius Castoriadis auf einem Trödelmarkt in Athen: In den immer leicht variierenden Versionen der Legende ist er zehn oder elf oder zwölf Jahre alt und kauft von seinem ersparten Taschengeld eine Ausgabe von Friedrich Ueberwegs und Karl Praechters Standardwerk *Grundriß der Geschichte der Philosophie*.¹ Überhaupt liest er bereits als Schuljunge hingebungsvoll die Werke von Kant, Marx, Husserl oder Weber und entwickelt eine Vorliebe für deutsches Gedankengut. Solche Anekdoten – die Castoriadis übrigens selbst unermüdlich reproduziert hat – sind freilich mehr als nur biographisches Versatzwerk. Denn in ihnen tritt ein ganzes Genre zutage, das der Vita, mit dessen Narrationsverfahren man spätestens seit Augustinus vertraut ist. Die Geschichte jenes »lächerlich frühreifen Kindes« (wie sich Castoriadis ein wenig kokett selbst tituliert),² das den Marburger Neukantianismus im Original studiert, mystifiziert ihren Protagonisten. Sie stellt eine Ausnahme her, ist nicht zuletzt mit dem Geniegedanken verwoben und will eine frühe Station in einer scheinbar unverzweigten und ganz und gar teleologischen Entwicklung Castoriadis' zum »großen Denker« markieren. Darüber hinaus aber – und das ist im Kontext der hier angestellten Überlegungen von deutlich größerer Bedeutung – kennzeichnet die Anekdote nicht nur das Subjekt Castoriadis, sondern ebenso das Objekt seines Interesses, die deutsche Sprache und das deutsche Denken, als besonders anspruchsvoll und unzugänglich: Das Deutsche ist eben nicht die Muttersprache; es dient vielmehr als Symbol einer komplexen, spröden und esoterischen Wissenschaft. Worin also die Leistung des Jungen in kurzen Hosen tatsächlich besteht, in der Lektüre Kants oder in der Beherrschung seiner strengen Sprache, das ist hier kaum zu entscheiden.

¹ Vgl. Theofanis Tassis: *Cornelius Castoriadis. Eine Disposition der Philosophie*, Saarbrücken 2008, S. 10.

² Ebd., S. 9.

Jahre später – als aus dem wissbegierigen kleinen Cornelius endlich Castoriadis geworden ist, der kurz vor Ausbruch des griechischen Bürgerkriegs nach Paris auswanderte, dort Mitbegründer der Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie* (1949) wurde und das stalinistische Regime wie die ›westlichen Oligarchien‹ als zwei Seiten desselben bürokratischen Kapitalismus kritisierte –, Jahre später also wird Castoriadis in einem Interview³ gefragt, weshalb er die Schönheit seiner griechischen Muttersprache verwerfe und seine Texte in einem derart ›soziologischen‹ Jargon verfasse. Daraufhin erklärt Castoriadis, dass es weniger um die Färbung seines Schreibstils durch einen wie immer gearteten soziologischen Diskurs gehe, sondern eher um den Duktus einer Kultur, dass seine Sprache, die Strenge seiner Begriffe und die spezifische Syntax seiner Gedanken möglicherweise durch das Deutsche geprägt seien. (Mit Blick auf den Gegenstand dieses Beitrags, die Übersetzung seines Hauptwerks *L'institution imaginaire de la société*⁴ aus dem Französischen ins Griechische, ließe diese Auskunft zudem vermuten, dass nicht allein seine Muttersprache, sondern auch seine Arbeits- und Zweitsprache, das Griechische wie auch das Französische, gleichermaßen von Strukturen oder Sequenzen des Deutschen durchzogen wären. Dann hätte man es womöglich mit Oberflächen- und Tiefenschichten aus mindestens drei Sprachen zu tun, mit linguistischen Strata, deren tiefste in der Übertragung vielleicht nur in einigen wenigen Lehnwörtern oder charakteristischen Hypotaxen in Erscheinung träten.)

In jedem Fall aber wirft das ›Deutsche‹ als Duktus, Gefüge oder Relationsmuster im Denken von Castoriadis die grundsätzliche Frage nach einer allgemeinen Sprache der Philosophie und nach dem Philosophieren in einer besonderen Sprache auf. Das steht in einer Tradition, die spätestens mit Fichtes Postulat einer zugleich volksverbundenen und übersinnlich begabten deutschen Philosophiesprache beginnt⁵ und vielleicht mit Heidegger ihren Höhepunkt findet, insofern er das westliche Denken in der griechischen Sprache gründen sieht, deren Höhe wiederum allein das Deutsche innerhalb der Hierarchie der Philosophiesprachen erreiche. Mit Heidegger ist die altgriechische Sprache philosophisch, »d.h. nicht: mit philosophischer Terminologie durchsetzt, sondern als Sprache und Sprachgestaltung philosophierend«; nur das Deutsche verfüge – aufgrund seiner besonderen »Tiefe und Gewalt der Existenz des Volkes

³ »Συζήτηση με τους Κορνήλιο Καστοριάδη, Jacques Lacarrière και Daniel Cohn-Bendit« (Ein Gespräch mit Cornelius Castoriadis, Jacques Lacarrière und Daniel Cohn-Bendit), in: *Αγωγή* (4.1.1998).

⁴ Cornelius Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975.

⁵ Vgl. etwa Rudolf Bernet: »Was ist deutsche Philosophie?«, in: Faustino Fabbianelli/Sebastian Luft (Hg.): *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, Cham u.a. 2014, S. 13–27, hier S. 17ff.

und Stammes, der die Sprache spricht und in ihr existiert« – über einen vergleichbar »tiefen und schöpferischen philosophischen Charakter«, der es dazu befähigt, das wahre Sein zum Ausdruck zu bringen.⁶ Auf den ersten Blick mag nun Castoriadis' Charakterisierung der deutschen Sprache und ihres Einflusses auf die Tiefenstrukturen des eigenen Denkens an dergleichen nationalessestentialistische und zugleich raunend mystifizierende Anschauungen gemahnen. Schließlich vertritt auch Castoriadis im Nachwort seiner griechischen Übersetzung von *L'institution imaginaire* die These, dass die »einzige andere Sprache, welche selbst Instrument und Träger einer philosophischen Schöpfung ist und darin einigermassen an die altgriechische heranreicht, die deutsche ist.«⁷ Allerdings setzt er der ebenso bedenklichen wie prekären Sakralisierung der einen und reinen Philosophiesprache – ob tot oder lebend⁸ – eben gerade jene Züge des Deutschen entgegen, die dessen integrative und flexible Formation ausmachen: Während für Fichte der Deutsche, der sich einer anderen als der eigenen Kultursprache bediene, deren tiefe und lebendige Überlieferung gegen die »flache und todte Geschichte einer fremden Bildung«⁹ eintausche, hebt Castoriadis die Durchdringung und Öffnung des deutschen Philosophierens auf das Lateinische und Griechische hervor.¹⁰ Damit wäre es eben nicht die spröde Schwierigkeit der Sprache, die sich der kleine Cornelius aneignet, sondern ihre konzeptuelle Aufnahmefähigkeit, die sie zur philosophischen Neuschöpfung befähigte. Jenseits einer bestimmten Geschichte oder Struktur stünde das ›Deutsche‹ dann für ein jedes Sprachgefüge, das sich als Terrain der Philosophie deshalb eignete, weil es ihrem Denken sowohl festen Boden als auch genügend Raum böte, *institution* und *imagination*, Konsistenz und Unbestimmtheit, in der sich Begriffsbildung ereignen kann.

6 Martin Heidegger: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Sommersemester 1930), in: ders.: *Gesamtausgabe*, hg. von Hartmut Tietjen, Abt. II, Bd. 31: *Vorlesungen 1923–1944*, Frankfurt a.M. 21994, S. 50 ff.

7 Cornelius Castoriadis: »Εισαγωγικό σημείωμα για το γλωσσάρι της μετάφρασης« (Einführende Notizen zum Glossar der Übersetzung), in: ders.: *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, übers. von Sotiris Chalikias/Kostas Spantidakis/Julie Spantidakis, Athen 1981, S. 519–526, hier S. 520. Übersetzung ins Deutsche hier und im Folgenden, sofern nicht anders angegeben, von der Verfasserin.

8 Vgl. Barbara Cassin: »In Sprachen denken. Vorwort zum *Vocabulaire Européen des philosophies*«, übers. von Erika Mursa, in: *Trivium* 15 (2013) S. 1–9, hier S. 4.

9 Johann Gottlieb Fichte, zit. nach Bernet: *Was ist deutsche Philosophie?* (Anm. 5), S. 17 f.

10 Vgl. Castoriadis: »Einführende Notizen« (Anm. 7), S. 520 f.

II. Griechisch ›kann‹ keine Philosophie

Dürfen wir darüber hinaus vermuten, dass die oben erwähnte Legende von Castoriadis' Besuch auf dem Trödelmarkt das Autochthone, das neugriechische Idiom, als ›zu wenig‹ philosophisch abtut? Dafür gäbe es Gründe, vor allem ein chronisches Defizit philosophischer Praxis, wie Castoriadis im Nachwort seiner Übersetzung erklärt:

Seit mindestens fünfzehn Jahrhunderten hat das philosophische Denken im Land keinen Platz gefunden; sogar die antike Philosophie hat erst über fremde, westeuropäische Wege zurückfinden müssen – nicht zuletzt aufgrund eines Sprachpurismus, der sich vor 150 Jahren zuerst in Form einer Kunstsprache manifestiert, die voller Archaismen und von allem Fremdvokabular gereinigt ist, später dann als volkssprachlicher Radikalismus, der jeden antiken Bezug für obsolet hält.¹¹

Castoriadis spielt hier auf eine linguistische Querele an, die aus dem allgemeinen Projekt einer ideologisch-historischen Selbstbestimmung Griechenlands entstand. Mit der neugriechischen Aufklärung – als während der letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts und im Schatten eines erwachenden Nationalbewusstseins die Frage kultureller und politischer Identität an Gewicht gewinnt –, dann die ganze klassische Epoche der Staatenbildung hindurch und bis zum Ende der Obristendiktatur bezeichnet die ›Sprachfrage‹ einen tiefen und krisenhaften Riss im Schreiben und Denken, in Literatur, Bildungs- und Amtsstrukturen, im öffentlichen, akademischen und privaten Leben des Landes. Fraglos hat sie Anteil an dem, was Ivaylo Ditchev das »Antikisierungswettrennen auf dem Balkan« und dessen Bemühen um den Ewigkeitscharakter nationaler Mythen nennt,¹² indem man zunächst hartnäckig die Einführung der sogenannten *Katharevousa* zu erzwingen sucht, jener von allen Fremdimporten ›gereinigten‹ und für den Durchschnittsmenschen schwer verständlichen Kunstsprache, die eine ›direkte Verbindung zwischen der prestigeträchtigen Antike und der armen zeitgenössischen Balkannation‹¹³ belegen soll. Später dann ist es die Gegenseite, die die Oberhand gewinnt und die zuvor unterdrückte Volkssprache und den Dialekt zelebriert.

Ob aber Selbstbefruchtung durch die Antike oder volksnahes Alltagssidiom – in beiden Fällen scheint es zuvorderst die Idee einer rein zu erhaltenden und gegen das Fremde versiegelten Sprache, die der Entfal-

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Ivaylo Ditchev: »Der Eros der Identität«, übers. von Susanne Watzek, in: Harald Szeemann (Hg.): *Blut & Honig. Zukunft ist am Balkan* (Ausstellungskatalog der Sammlung Essl, Klosterneuburg/Wien 2004, S. 80–89, hier S. 81.

¹³ Ebd., S. 82.

tung einer philosophischen Praxis und Begriffsbildung im Wege steht und über lange Zeiträume dafür sorgt, dass das Griechische die Philosophie verlernt. Während eine Vielzahl anderer Sprachen, wie Castoriadis betont, freimütig altgriechische Vokabeln aufnehme und sich die deutsche Philosophie mindestens dreier Wortschätze bediene – des Deutschen, Lateinischen, Griechischen –, erweise sich die griechische Kultur aufgrund ihrer eigentümlichen Kontaminationsangst schließlich als »philosophisch taubstumm«. ¹⁴ Und diesem »externen« Aspekt stellt Castoriadis außerdem einen »internen« zur Seite:

Versucht man, einen abstrakten Text zu verfassen, so zeigt sich der ungeheure Mangel des zeitgenössischen Griechischen in Bezug auf seinen Begriffs- und Wortschatz. [...] Der interne Grund dafür liegt im fast vollständigen Aussetzen, ja in der Auslöschung des abstrakten philosophischen Denkens, von den letzten Neoplatonikern im vierten und fünften Jahrhundert nach Christus bis in die Gegenwart. Die Annahme des Erbes griechischer Philosophie durch den Westen und die in Westeuropa folgende philosophische Wiedergeburt und Neuschöpfung gingen, wie es sich von selbst versteht, Hand in Hand mit einer von Duns Scotus bis Heidegger ununterbrochenen Schöpfung von Begriffen und Ideen. Aber nur wenige dieser Begriffe wurden ins zeitgenössische Griechisch übersetzt oder transponiert – und fast ausschließlich von Personen, die keine Philosophen waren, das heißt, die nicht philosophisch dachten. ¹⁵

Während also Heidegger die philosophische Sprache ganz von ihrer elementaren geistigen Tiefenstruktur abhängig macht (dagegen aber das allfällige diachrone Ein- und Auswandern philosophischer Terminologie als unerheblich erachtet), begründet Castoriadis das philosophische Defizit des Neugriechischen nicht mit dem Wesen dieser Sprache, sondern mit ihrer Geschichte, Ideologie und mit einem Mangel an philosophischer Praxis. Unabhängig jedoch von dieser Differenz zwischen vermeintlich sprachimmanenten und historischen Bedingungen stellt sich damit doch immer zugleich die Frage nach der Übersetzbarkeit von Philosophie in eine andere Sprache, die entweder in höherem oder geringerem Maße philosophierend »ist« oder mehr oder weniger historische Übung darin hat.

III. Philosophie übersetzen

Der Grund aller Translationsproblematik in der Philosophie ist zugleich, so will es scheinen, der Grundsatz aller Sprachphilosophie: dass Sprache und Denken unauflösbar miteinander verwoben oder ununterscheidbar

¹⁴ Vgl. Castoriadis: »Einführende Notizen« (Anm. 7), S. 521.

¹⁵ Ebd., S. 520.

sind. Daraus erst geht vermeintlich beides hervor, dass es kein Denken außerhalb der Sprache geben kann und dass eine Philosophie grundsätzlich an ihr Idiom gebunden ist (denn gäbe es da eine Distanz, wäre die Sprache also nur beliebiges Medium, das dem philosophischen Gedanken eine kontingente Form verliehe, dann erwiese sich auch dessen Übersetzung lediglich als mechanisches Verfahren, das die ›Substanz‹ jenes Gedankens kaum angriffe). So differenziert etwa Johann Gottfried Herders sprachphilosophischer Ansatz nicht zwischen der allgemein für den Menschen geltenden Einheit des Denkens und Sprechens einerseits und der Bindung bestimmter philosophischer Konzepte an eine spezifische Sprache andererseits. Und umgekehrt, so Herder, begeben sich deshalb die Begriffsbildung der mathematisierten Naturwissenschaften, *ganz ohne Sprachgebundenheit*, genauso in ein Wahreicht wie eine gelehrte Sprache, »die nach lateinischen Ausdrücken deutsch gemodelt ist« und damit ihre Bindung *an die nationale Sprache* aufgibt.¹⁶ Castoriadis zögert indessen, diesem doppelten Kurzschluss von ›Sprache‹ und philosophischer Terminologie, von ›Denken‹ und philosophischer Reflexion zu folgen, und setzt merklich niedriger an. Auch wenn sein Diktum einer generellen ›Untrennbarkeit und Unteilbarkeit‹ von Denken und Sprache zunächst wie ein allgültiges sprachphilosophisches Axiom anmuten mag, besitzen für ihn das Vor-Symbolische und Imaginäre zu große Bedeutung, greifen sie mit einer zu unstrukturierten Macht in die Vorstellungen und Konzeptualisierungen der Gesellschaft ein, als dass Castoriadis allein der Sprache einen solch bestimmenden Platz in der Wirklichkeit und im Bewusstsein einzuräumen bereit wäre. Stattdessen geht es ihm, wenn er ›Denken‹ und ›Sprache‹ zusammenschließt, einzig um die Philosophie im engeren Sinne, die für ihre Entstehung und Entfaltung auf eine geeignete sprachliche Umgebung angewiesen ist.¹⁷

Während aber jene große These von der sprachlichen Bedingung allen Denkens eine Konstante im Menschlichen formuliert und damit einen gleichsam universalistischen Zug aufweist, ist es die enger gefasste These, die eine mehr als nur funktionale Sprachdifferenz voraussetzt und so einem translatorischen Relativismus zuneigt. Mit anderen Worten: Erst aus der kulturellen und linguistischen *Beheimatung* einer Philosophie ergeben sich

¹⁶ Johann Gottfried Herder: »Über die neuere deutsche Literatur«, zit. nach Claudius Strube: »Kunst und Sprache. Ihre geistesgeschichtlichen Konstellationen«, in: ders./Paulus Engelhardt (Hg.): *Die Sprachlichkeit in den Künsten*, Berlin u.a. 2008, S. 3–36, hier S. 23 f.

¹⁷ Vgl. Castoriadis: »Einführende Notizen« (Anm. 7), S. 520: »Denken und Sprache sind unteilbar und untrennbar: So wie es kein philosophisches Denken ohne philosophische Sprache gibt, kann es auch keine philosophische Sprache ohne philosophisches Denken geben – und genauso findet keine Erneuerung der philosophischen Terminologie statt ohne eine Erneuerung der philosophischen Praxis.«

die besonderen Probleme ihrer Übersetzbarkeit. Insofern Castoriadis jede Philosophie als Formation versteht, die selbst eine spezifische Einheit von Sprache und Denken ausbildet, insofern deshalb ihre Denk- und Sprechweise kulturell und historisch einmalig sei, insofern sich darüber hinaus in den unterschiedlichen Sprachen nicht im selben Maß philosophieren lasse, liege es nahe, dass etwa die – ohnehin philosophisch ungeübte – neugriechische Sprache kaum in der Lage sei, Denkbewegungen nachzuvollziehen, die anderswo, nämlich im Französischen, womöglich sogar in einem insgeheim vom Deutschen durchschossenen Französischen, vollführt wurden. Damit aber befindet sich Castoriadis inmitten eines unmöglichen Projekts: seine eigene Philosophie in eine Sprache zu übersetzen, die ›keine Philosophie kann‹.

Eine mögliche Lösung des Dilemmas wäre, in der Übersetzung den ganzen trockenen Boden der Zielsprache mit fremdem Werkzeug umzuarbeiten und darauf aus ihren Teilen zumindest einige neue Formen herzustellen – das hieße, in den Untergrund des Griechischen Sequenzen des ›Deutschen‹ einzuarbeiten (eine andere Kombinations- und Analysefähigkeit, eine Permeabilität für fremde Wendungen und Konnotationen, denn das ›Deutsche‹ verweist hier weniger auf eine natürliche Sprache als auf eine integrative Eigenschaft, die eine Sprache philosophisch mobilisiert) und auf dieser Basis Begriffe als Hybride und Neologismen zu entwerfen. Anders als Herders Plädoyer für eine Philosophie, die sich eng an die gelebte Ausdrucksweise bindet, um nicht zum frei schwebenden Wahn zu geraten, ist für Castoriadis gerade die Unteilbarkeit von Sprache und Denken ausschlaggebend, um über die Nationalsprache hinauszugehen und ein teilerneutes Idiom aus dem Denken hervorgehen zu lassen.¹⁸ Hier bedeutet die Unzulänglichkeit der Nationalsprache, dass eine für die Philosophie angemessene Sprache erst ge- oder erfunden werden muss, denn gerade weil Denken und Sprache eine Einheit bilden, bedarf es für ein spezifisches Denken einer ebenso spezifischen Sprache.

¹⁸ Herder erkennt durchaus das Potential sprachlicher Neukombination für die philosophische Innovation: Beim »Erfinden neuer Wahrheiten [...] ist die Erfindung eine oft so unvermutete Folge verschiedener Wortverbindungen, als in der Algebra das Produkt von verschiedenen Kombinationen der Zeichen nicht sein kann: – und was kann also auch selbst in den Boden der abstrakten Wissenschaft die Sprache nicht für Eindrücke graben?« (Johann Gottfried Herder: »Über die neuere deutsche Literatur«, zit. nach Strube: »Kunst und Sprache« (Anm. 16), S. 22 f.) Derweil bleibt es für ihn stets bei der Zusammenstellung von Wörtern, die die eigene Sprache bereits zur Verfügung stellt. »Die so sich bildende philosophische Sprache ist dann aber nicht mehr so weit entfernt von der normalen Sprache und der poetischen Sprache, wie es die Philosophie traditionell haben wollte.« (Strube: »Kunst und Sprache« (Anm. 16), S. 23.)

IV. La langue imaginaire de la philosophie

Castoriadis' Hauptwerk *L'institution imaginaire de la société*, das 1975 in französischer Sprache erscheint, entfaltet systematisch all die »idées mères«, alle Leitgedanken seiner Philosophie – von der »radikalen Imagination« und vom »Magma«, von der sich »instituiierenden Gesellschaft« und dem Projekt ihrer »Autonomie«. ¹⁹ Vor 1965 hat man den Begriffen bereits in Castoriadis' Aufsätzen für die Zeitschrift *Socialisme ou barbarie* begegnen können – und ganz wie dieses Organ des antidogmatischen Marxismus einen großen Einfluss auf die Pariser Mairevolten üben wird, findet dann deren Kampftruf ›Die Phantasie an die Macht!‹ seinerseits Wiederhall und Bestätigung in Castoriadis' theoretischer Konzeption eines im schöpferischen Unbewussten gründenden Sozialen.

Zuerst ist da ein undifferenzierter, unnennbarer, unterirdischer, un-aufhörlich und *ex nihilo* fließender Strom kreativer Vorstellungskraft, die Voraussetzung für die »wesentlich *indeterminierte* Schöpfung von Gestalten/Formen/Bildern, die jeder Rede *von* ›etwas‹ zugrunde liegen«. ²⁰ Erst dieses irreduzible und radikale Imaginäre erlaubt, sich »ein Ding oder eine Beziehung zu vergegenwärtigen, die nicht gegenwärtig sind (die in der Wahrnehmung nicht gegeben sind oder es niemals waren)«. ²¹ Damit aber tauchen aus jenem Magma, dem indeterminierten und arationalen Medium aller Organisationsformen, die noch kaum bewussten Figuren und Vorstellungen, die Bedeutungen und Intentionen einer ganzen Gesellschaft empor; sie bilden Muster oder Institutionen – Gott, Gesetz, Natur, Nation –, die nicht nur das Irrationale und Ungeschiedene des Imaginären weiterhin in sich tragen, sondern zudem über keinerlei notwendige Begründung verfügen: kontingente Schöpfung symbolischer Formen, in denen sich das Imaginäre realisiert, um überhaupt existieren und mehr werden zu können als bloß virtuell. ²² Das institutionalisierte Derivat des radikal Imaginären – das erstarrte Magma – findet weder in den Gesetzen des Symbolismus noch in der Realität, noch auch in der Rationalität eine Rechtfertigung. Es bleibt deshalb in sämtlichen Äußerungen des gesellschaftlichen Lebens etwas, das nicht funktional abzuleiten ist, »eine Art ursprünglicher Besetzung der Welt und des Selbst mit einem Sinn, der der Gesellschaft nicht von realen Faktoren ›diktirt‹ worden ist, weil es

¹⁹ Vgl. Harald Wolf: »Vorwort«, in: Cornelius Castoriadis: *Ausgewählte Schriften*, hg. von Michael Halfbrodt/Harald Wolf, übers. von Michael Halfbrodt/Horst Brühmann, Bd. 1: *Autonomie oder Barbarei*, Lich 2006, S. 7–16, hier S. 9.

²⁰ Cornelius Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a.M. 1984, S. 12.

²¹ Ebd., S. 218.

²² Vgl. ebd.

ja eher umgekehrt gerade dieser Sinn ist, der jenen realen Faktoren ihre Wichtigkeit und ihren bevorzugten Platz im Universum dieser Gesellschaft zuweist«. ²³ Darum auch existiert mit Castoriadis keine rückführbare Erklärung, weshalb sich an bestimmtem Ort und zu bestimmter Zeit etwa die instituierte mosaische Religion oder das griechische Denken einstellen:

Warum hat sich von allen Hirtenvölkern, die im zweiten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung in der Wüste zwischen Theben und Babylon herumgeirrt sind, ein einziges entschlossen, einen namenlosen, strengen und rachsüchtigen Vater zum Himmel zu entsenden, um aus ihm den alleinigen Schöpfer, den Grund des Gesetzes zu machen und damit den Monotheismus in die Geschichte einzuführen? Und warum hat sich von allen Völkern, die im Mittelmeerbecken Städte gegründet haben, ein einziges dafür entschieden, ein unpersönliches Gesetz anzunehmen, das sogar über den Göttern steht? Wie kam es dazu, dieses Gesetz mit vernünftiger Rede schlechthin gleichzusetzen, auf diesem *logos* die Beziehungen zwischen den Menschen gründen zu lassen und so mit einem Schlag Philosophie und Demokratie zu erfinden? ²⁴

Vorstellungen, die aus einem der Gesellschaft vorausliegenden Imaginären erwachsen; Symbole, die dessen zuvor magmatische Ungestalt strukturieren... Währenddessen aber bestehe die Aufgabe jener und jeder Gesellschaft darin, den imaginären Charakter der eigenen Institutionen zu erkennen, um sie, jenseits ihrer vermeintlichen Funktionalität, als Schöpfung behandeln zu können. Diese unentwegte Arbeit (an) der Autonomie nimmt gerade die unentschlüsselbaren Anteile der Gesellschaft als Ausgangspunkt ihres emanzipierenden Denkens und verwirklicht an ihnen ein Gemeinwesen, das sich der fortwährenden institutionellen Neuerfindung seiner selbst bewusst ist. Während die Gesellschaft immer wieder verkenne, dass sie selbst Ursprung des eigenen Handelns ist, und die soziale Ordnung als eigenmächtige und unabhängige fremde Macht erlebe, lotet Castoriadis den imaginären Grund gesellschaftlicher Welterzeugung aus und weist nach, welche Operationen immer schon vollzogen sein müssen, damit ein Kollektiv seine Realität produzieren und mit Sinn erfüllen kann. Am Ende ergibt sich daraus die Freiheit, die Institutionen als formbar wahrzunehmen und die Gesellschaft als einen Prozess der *Autopoiesis*.

Dasselbe aber gilt für die Sprache, in der die symbolischen Formen der Gesellschaft nicht nur aufgehoben sind, die diese Formen nicht nur transportiert, sondern die selbst eine solche im Grunde unbegründbare, arationale und undeterminierbare Form darstellt: ²⁵ Freilich vermag einerseits, so konstatiert Castoriadis, weder ein Individuum noch eine

²³ Ebd., S. 220.

²⁴ Ebd., S. 220f.

²⁵ Vgl. ebd., S. 368f.: »In ihrem Verhältnis zu den Bedeutungen zeigt [...] uns [die Sprache] die beständige Wirkung der instituierenden Gesellschaft, zugleich aber auch, dass das Er-

Gemeinschaft die eigene Sprache beliebig zu wählen oder zu gestalten; stattdessen äußere sich die Macht der Sprache in ihrem steten Eingriff in das, was ›gesagt werden soll‹. Denn es gehört zu ihren wesentlichen Eigenschaften, jede mögliche Abwandlung als bloße ›Modifikation‹ ihres ansonsten stabilen Zustands zu integrieren; sie erhält ihre Funktionsfähigkeit, indem sie unentwegt das Ungewohnte in Gewohntes verwandelt. »Dank dieser Fähigkeit, das Erworbene zu vereinnahmen und zu beseitigen, bewahrt die Sprache ihre Identität.«²⁶ Andererseits rechtfertigt das nicht die Überzeugung, man sei der Sprache bedingungslos ausgeliefert und immer verurteilt, nur das zu sagen, was die Sprache selbst schon vorsagt und vorschreibt: »Zwar können wir niemals aus der Sprache heraustreten, aber unsere Beweglichkeit in der Sprache kennt keine Grenzen und erlaubt uns, alles, auch die Sprache selbst und unser Verhältnis zu ihr, in Frage zu stellen.«²⁷ Mehr noch: Der Sprache selbst ist die Möglichkeit einer solchen Kritik und Umgestaltung bereits inhärent. Sie selbst kann Neues hervorbringen – und zwar nicht lediglich im Sinne von »Operationen mit bereits verfügbaren Bedeutungselementen«.²⁸ Indem sie entsteht (in ihrer historischen Ausformung ebenso wie im persönlichen Spracherwerb), stützt sie sich auf das Seiende und versieht sich dabei zugleich mit einem Instrumentarium, »um es anders werden und Neues auftauchen zu lassen«.²⁹

Nicht zuletzt aber wäre das eine Bedingung der Philosophie im Allgemeinen und noch mehr eine Bedingung für die Erfindung eines innovativen philosophischen Denkens ›im Griechischen‹. Wenn die Strukturen des Gegebenen, und also der *langue*, auf einen komplexen Schöpfungsakt zurückgehen, weshalb dann nicht neuschöpfen und in einem Akt der nun weniger gesellschaftlichen als vielmehr linguistischen Autonomie eine andere philosophische Sprache institutionalisieren? Wie der ganzen lebendigen Sprache wohnte dieser imaginären Sprache der Philosophie »die Möglichkeit inne, neue Bedeutungen erscheinen zu lassen«.³⁰

V. Die Aufgaben der Übersetzer

Fast zeitgleich mit dem Erscheinen von *L'institution imaginaire* beginnt Castoriadis mit seiner Arbeit an der griechischen Übertragung, die ein

gebnis dieses Wirkens – das nur als instituiertes existiert – dem fortlaufenden Instituieren der Gesellschaft nicht etwa widerstreitet.«

²⁶ Ebd., S. 368.

²⁷ Ebd., S. 216.

²⁸ Ebd., S. 368.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., S. 367.

paar Jahre nach der Originalausgabe publiziert wird. Unter seiner Leitung bildet sich zunächst eine Übersetzergruppe, deren Angehörige, trotz ihrer unterschiedlichen Ausbildung und professionellen Orientierung, durchweg über solide Philosophiekenntnisse verfügen: Der Architekt, politische Denker und Aktivist Sotiris Chalikias übernimmt die Bearbeitung des ersten Buchteils, »Marxismus und revolutionäre Theorie«, während sich Julie Spantidakis, eine auf die Analyse antiker Textilien spezialisierte Biochemikerin, zusammen mit ihrem Mann Kostas dem zweiten widmet, »Das gesellschaftliche Imaginäre und die Institution«. Bald aber sehen sich Castoriadis und die Gruppe damit konfrontiert, dass es »mangels angemessener Begrifflichkeiten Probleme [bereitet], einen abstrakten Text in neugriechischer Sprache zu verfassen«³¹ (später erst, in den 1990er Jahren, wird durch die umfassende und koordinierte Übersetzung zentraler Texte ins Neugriechische ein Grundkanon philosophischer Termini entstehen).³² Was deshalb angesichts der Dürftigkeit des philosophischen Vokabulars im Griechischen nottut, sind der Entwurf und die Eigenentwicklung von Begriffen.

Bei den Bemühungen der Gruppe geht es allerdings weniger um die Schöpfung des noch nicht Dagewesenen und Unerhörten, sondern vielmehr um eine ›Entfaltung‹ der griechischen Sprache selbst oder auch um die Einführung eines ganz speziellen Faltenwurfs darin, der einen Begriff unvermutet an einen ähnlichen heftet, deren Herkunft und Etymologie ins Bewusstsein hebt, durch den Import fremdsprachiger Anklänge das Assoziationsspektrum der Worte verschiebt. Durch Substantivierung und Adjektivierung, durch Kontraktion und Versetzung versuchen Castoriadis

³¹ Vgl. Castoriadis: »Einführende Notizen« (Anm. 7), S. 520 f.

³² Den Abschluss der griechischen Übersetzung von Nietzsches Gesamtwerk durch Zisis Sarikas für den Panoptikon-Verlag nimmt Vassilis Kalfas 2014 zum Anlass, auf die Übersetzungsgeschichte philosophischer Werke in Griechenland zurückzublicken: Angesichts der dortigen Vernachlässigung philosophischen und theoretischen Denkens beginnt Ende der 1980er bzw. Anfang der 1990er Jahre eine Gruppe von Intellektuellen (Kostis Papatziorgis, Gerasimos Lykiardopoulos, Stefanos Rozanis, Babis Lykoudis, Kaiti Chatzidimou, Ioulieta Ralli u.a.) mit der Übersetzung von Texten, die anfangs hauptsächlich in den philosophischen Programmreihen von Verlagshäusern wie Papazisis und Gnosi erscheinen. »Beeinflusst von den Mairevolten, dem Prager Frühling und der darauf folgenden Krise des Marxismus« überträgt die Gruppe Texte der Frankfurter Schule und des französischen Strukturalismus, psychoanalytische und semiotische Theorien, Schriften von Althusser, Poulantzas, Castoriadis und, später, Foucault und Deleuze. Zugleich erscheinen Zeitschriften mit klarer theoretischer Orientierung (etwa Πολίτης, Σημειώσεις, Δευκαλίον und Σύγχρονος Κινηματογράφος). Insgesamt habe deshalb die »Ausformung des theoretischen Denkens in Griechenland, zumindest nach der Diktatur (1974), mehr mit seiner Übersetzungsgeschichte zu tun als mit einer selbständigen Wissens- und Ideenproduktion«. Vassilis Kalfas: »Μεταφράζοντας τον Νίτσε« (Nietzsche übersetzen), Eintrag im Blog Αντιστροφή προοπτικής (Umkehrung der Perspektive), 09.06.2015, http://stratigos-anemos.blogspot.co.at/2015/06/blog-post_9.html (aufgerufen am 6.4.2020).

und seine Mitarbeiter zweierlei im Neugriechischen zu etablieren: die Adhäsion, die die Verbindungswege zwischen Wörtern aufzeigt, und die Irritation, die zu denken gibt. Das Ergebnis, der Neologismus, dient besonders dazu, den automatisierten Zu- und Eingriff des eigenen Imaginären, der eigenen kulturellen Vorstellungswelt zu verhindern, indem er die Spuren eines *anderen* Imaginären im Wortmaterial markiert: »Es ist weit besser, wenn die Aufmerksamkeit des Lesers durch einen ungewöhnlichen Begriff angestoßen wird, als dass er den *trügerischen* (und verheerenden) Eindruck gewinnt, er ›verstehe‹, da ihm das *Wort* vertraut ist – ein Umstand, der ihn oft nicht bemerken lässt, dass es mit einer ganz anderen oder sogar neuen Bedeutung ausgestattet ist.«³³ Anstelle des vermeintlich natürlichen Bandes zwischen Denken und Muttersprache, dessen Zerreißen – wie Herder warnt – uns in die geistige Nacht stürzen würde, verfolgt der kreative Neologismus die Befremdung des Gewohnten, die Amalgamierung, die jenseits der Herstellung bloßer Wortkomposita auf der Ebene der Morpheme, Lexeme, Sememe operiert, oder die Stockung und Sprödigkeit der ganzen Satzstruktur, die es ermöglichen, den französischen Konzepten von Castoriadis' Philosophie einen Ort im Neugriechischen zu geben.

Neben dieser schöpferischen Freiheit bedeuten die Begriffsproduktion und -übersetzung jedoch zugleich Beschränkung: Denn obwohl uns Deleuze/Guattari wissen lassen, dass die Philosophie, wie die Kunst, ein wesentlich kreatives Unterfangen ist, dessen zentrale Aufgabe in der Erfindung von Konzepten besteht,³⁴ muss die Ebene des Denkens – die ›Immanenzebene‹ einer Philosophie, auf der die erschaffenen Konzepte siedeln und Relationen miteinander eingehen – doch auch ihre Konsistenz oder ›Verlässlichkeit‹ wahren. Demgemäß begrenzt die Philosophie selbst am Ende die Kreativität der Übersetzung von Begriffen; neben der »seltsame[n] Notwendigkeit für diese Wörter und ihre[r] Wahl als Stilelement« benötigen sie – über ihre womöglich bewegte Geschichte, ihre räumlichen Mutationen und sprachlichen Translationen hinweg – zugleich eine Stabilität, die ihnen, wenn nicht »ihre eigene Art von Unsterblichkeit«, ³⁵ so doch zumindest eine funktionale Wiedererkennbarkeit verleiht. Castoriadis trägt dieser Notwendigkeit Rechnung, indem er einen Katalog aller zentralen Begriffe der französischen Ausgabe und ihrer Normübersetzung ins Griechische zusammenstellt und seinen Mitarbeitern zur unbedingten Befolgung zukommen lässt. Was Sotiris Chalikias – wengleich scherzend –

³³ Vgl. Castoriadis: »Einführende Notizen« (Anm. 7), S. 526.

³⁴ Vgl. etwa Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, übers. von Bernd Schwibs/Joseph Vogl, Frankfurt a.M. 1996, S. 9 f.

³⁵ Ebd., S. 13.

als Veto und Polizeimaßnahme gegen die Übersetzer empfindet,³⁶ gründet letztendlich in der Notwendigkeit der Konstanz eines Begriffes über die Grenzen einer Sprache hinaus. Hierin, so ließe sich sagen, zeigt sich die kompromisslose Strenge vor allem des Neologismus: Nichts verlangt schärfere Kontur als ein neues philosophisches Glossar.

VI. Fernverwandtschaften und Vielfältigkeiten

Worin aber bestehen die Verfahren zur Form(ulier)ung eines Neologismus oder eines sprachlichen Fremdelements im Griechischen, die es der Übersetzergruppe um Castoriadis erlaubten, dem philosophischen Französisch des Ausgangstexts ein ähnlich philosophisches Griechisch an die Seite zu stellen? Eine erste und vergleichsweise etablierte Strategie bestünde in der Adoption von ›Fremdwörtern‹ aus dem Altgriechischen. Eine solche Aneignung, so Castoriadis, bezieht sich im Idealfall auf Begriffe, die bereits im antiken Gebrauch nicht lediglich über eine Alltagsbedeutung verfügen, sondern ebenso bereits als philosophisches Konzept wirken: Castoriadis übernimmt etwa das Wort *phatis* (φάτις), das einerseits die Rede oder das Gerücht meint, andererseits aber – und nun spezieller – den Orakelspruch oder die Stimme aus dem Himmel. Im Abstand zwischen dem konkreten Sprechakt, der zudem das tägliche Dasein einer ganzen Gesellschaft prägt, und der dieser Sphäre enthobenen Allgemeingültigkeit des Göttergesetzes mag sich der Grund dafür finden, dass Castoriadis den Begriff *phatis* als Übersetzung von *langue* verwendet:³⁷ *Phatis* nämlich ist mehr als die Einzelrede, sowohl eine weitergetragene und damit verallgemeinerte Rede als auch ein der Erfahrung und Immanenz entzogenes Regelprinzip; und genauso bezeichnet *langue* etwas anderes und Umfassenderes als die je wahrnehmbare, zeitlich und örtlich aktualisierte *parole*, deren Ablauf, Muster und Wirklichkeit sie gleichwohl strukturiert, sodass sich zwischen dem antiken und dem modernen Konzept, zwischen *phatis* und *langue*, unvermittelt eine besondere Fernverwandtschaft abzuzeichnen beginnt. *Phatis* also ist im Körper der neugriechischen Sprache Fremdkörper genug, um dort als markierter Eigenname eines präzise umrissenen Konzepts zu wirken, und es ist der Bedeutung von *langue* ähnlich genug, um als deren Übersetzung zu fungieren.

³⁶ Persönliches Telefon-Interview mit Sotiris Chalikias (7.11.2014).

³⁷ Vgl. das der Übersetzung von *L'institution imaginaire* angehängte umfangreiche Glossar, das jedem angeführten griechischen Begriff seine französische Entsprechung beordnet, in: Castoriadis: Η φαντασιακή θέσμιση (Anm. 7), S. 527–539, hier S. 539.

Überhaupt erscheint zunächst besonders die Kontaktnahme mit dem Altgriechischen geeignet, um Irritationseffekte in den Übersetzungsprozess einzuführen und dadurch auf eine allfällige Bedeutungsverschiebung oder Umdeutung, eine Begriffsentfaltung oder Polysemie hinzudeuten. (In anderem Kontext – nämlich in Bezug auf die Übertragung altgriechischer Dichtung³⁸ – erinnert Castoriadis daran, dass das Wort *hora* (ώρα), wie man ihm etwa in Sapphos Fragment 168B begegnet, ein relativ unbestimmtes Sinnzentrum aufweist und eher aus der *Relation* verschiedener Bedeutungspartikel besteht: Den gleichsam unzentrierten oder vielfältigen Aufbau des Begriffs *hora* demonstriert Castoriadis durch die Aufzählung seiner Bedeutungsfacetten – die Jahreszeit, ebenso die Stunde des Tages, der rechte Augenblick, dem *kairos* ähnlich, die Jugend... Angesichts solcher Vielschichtigkeit schlägt er vor, in den übersetzten Text alle Bedeutungen, die das Konglomerat *hora* konstituieren, als eine Art lange Synonymkette zu übernehmen. Während diese akkumulative Translationsmethode wohl den Weltreichtum eines literarischen Texts zu explizieren vermag, ist freilich die philosophische Übersetzung wesentlich auf Kontur und Konsistenz des – einen – Begriffs angewiesen, die seine Iterabilität im Denken und in den Sprachen erst möglich machen.) Derweil aber gehen Castoriadis' Verfahren der Begriffsherstellung keineswegs unbedingt auf die Antike zurück, um am Ende womöglich eine gelehrte Sprache zu dreheln, die ›nach altgriechischen Ausdrücken griechisch gemodelt ist‹. Stattdessen legt er dar, wie ähnliche in einem Wort aufgehobene Polysemien ebenso häufig im Neugriechischen anzutreffen seien, wie wandlungsfähig und gestaltungsfreudig sich auch das Neugriechische zeige, wie Kombination und Transformation, Mischung und Sprießung nicht aufhörten, in den Strukturen dieser Sprache am Werk zu sein:

Es gibt im Altgriechischen – genauso wie im Neugriechischen – eine außerordentlich freie lexikologische Produktivität. Man kann Wörter erschaffen, und in der Tat ist dies von Homer bis zum 4. Jahrhundert und darüber hinaus geschehen, und zwar, aufgrund der endogenen Möglichkeiten der Sprache und der in dieser Sprache gegebenen Regeln der Wortformation, sogar in einem unvergleichlich größeren Maße als in den zeitgenössischen europäischen Sprachen. Der Gebrauch von Präfixen und Epithesen, die Schöpfung von Verben aus Substantiven und Adjektiven oder umgekehrt, also die Transformation von Wortformen ist keineswegs abgeschlossen, sondern ein fortdauernder Prozess in der Sprache.³⁹

³⁸ Cornelius Castoriadis: »Εκφραστικά μέσα της ποιήσεως. Μερικές σημειώσεις« (Ausdrucks-
mittel der Dichtung. Einige Bemerkungen), übers. von Konstantinos Spantidakis, in: *Néa*
Estia 1722 (2000), S. 527–559.

³⁹ Ebd., S. 558.

Insofern ist es am Ende weniger die schiere Bedeutungsvielfalt eines prä-existenten Begriffs, auf die Castoriadis rekurriert, indem er diesen Begriff insgesamt in die zeitgenössische Philosophie herüberholt, als vielmehr die potentielle Produktion neuer Bedeutungen innerhalb der griechischen Sprache selbst. Obwohl das Neugriechische seine philosophischen Möglichkeiten über lange Jahrhunderte nicht realisiert haben mag, obwohl der ihm inhärente ›Metamorphismus‹ und die ›lexikologische Produktivität‹ deshalb historisch kaum Anstoß gegeben haben für die Benennung von Konzepten, ermöglicht es doch grundsätzlich Wortschöpfungen, Neologismen und Binnenbewegungen, die es Castoriadis diesseits der ›Fremdsprache‹, des Altgriechischen, Deutschen, Französischen ermöglichen, die eigene Sprache nach den Maßgaben philosophischer Begriffs(er)findung fremd zu machen oder, mit Deleuze/Guattari, mitten in ihr eine Fremdsprache auszuheben: »Die Taufe des Begriffs beansprucht einen spezifisch philosophischen *Geschmack*, der [...] in der Sprache eine philosophische Sprache ausbildet, und zwar nicht nur ein Vokabular, sondern eine Syntax, die ans Erhabene oder an eine große Schönheit rührt.«⁴⁰

VII. Übersetzung und Imaginäres

›Erhaben‹ vielleicht, indem sie einer radikalen Imagination entspringt und auf sie rückverweist, und vielleicht ›schön‹ in ihren eigentümlichen Auf- und Einfaltungen fremder Inhalte im Wort und in der Satzbildung, findet eine solche schöpferische Bewegung bereits in der Übersetzung des Buchtitels ihren Ausdruck: Was im französischen Original die ›imaginäre Institution‹ gewesen ist, das erscheint nun im Griechischen als *phantasiaki thesmisi* (φαντασιακή θέσμιση). Obwohl das Neugriechische durchaus den Begriff *thesmos* (θέσμος) kennt, der so viel bezeichnet wie die ›Institution‹, das formende und stabilisierende Regelsystem oder auch die feste Einrichtung innerhalb einer Gesellschaft, entscheidet sich Castoriadis für die Wortschöpfung *thesmisi*. Sie siedelt in der Mitte zwischen eben jener Institution, die sich durch komplexe historische Prozesse in der Gesellschaft verfestigt, und dem, was per Dekret oder Erlass – im Griechischen *thespisi* – zum Gesetz wird. Indem sich das Portmanteau-Wort *thesmisi* zugleich an den morphologisch verwandten Begriffen *thesmos* und *thespisi* orientiert, sind in ihm sowohl Aspekte des tradierten Weltverständnisses, der ungesteuerten Ausbildung sozialer Schemata als auch der Vorschrift oder Legislative enthalten. Es antwortet damit auf die Komplexität der

40 Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?* (Anm. 34), S. 13.

Schöpfung von Institutionen – aufgrund der »Fähigkeit der Setzung imaginärer Bedeutungen durch das und im anonymen Kollektiv«. ⁴¹ Darüber hinaus betont das Kunstwort *thesmisi* im Gegensatz zu *thesmos* nicht den etablierten Zustand der Institution, sondern den Vorgang ihrer Heranbildung, den Prozess der Institutionalisierung. Denn alle Institution ist, mit Castoriadis, eben ein Geschehen, das in jeder Gesellschaft unabgeschlossen bleibt und als eine stete Dynamik der Imagination unsere Vorstellungen von und in dieser Gesellschaft hervorbringt.

Das zielt bereits ins Zentrum des zweiten Begriffes: *imaginaire* wird in der Übersetzung zu *phantasiakos*, mithin zu einem Adjektiv, das im Neugriechischen ebenso wenig existiert wie das Wort *thesmisi*. Denn *phantasiakos* ist nicht mit dem geläufigen Ausdruck *phantastikos* gleichzusetzen, der als relativ bedeutungsäquivalent mit dem deutschen ›phantastisch‹ angesehen werden darf. Phantastisch wäre alles, was großartig und bewundernswert scheint; phantastisch wären ebenso Illusionen oder Vorstellungen, die außerhalb der Wirklichkeit oder in Widerspruch zu ihr stehen. ⁴² Nichts allerdings würde den Begriff des Imaginären, wie Castoriadis ihn konzipiert, mehr verfehlen als seine Entgegensetzung zu dem der Wirklichkeit. Stattdessen will die Wortschöpfung *phantasiakos* jenes andere Imaginäre als Kern der sozialen Realität bezeichnen, als grundlegende Dimension der kollektiven wie individuellen Einbildungskraft, als Quelle aller gesellschaftlichen Formen und Einrichtungen. Das Imaginäre ist also weniger Einbildungskraft als Bildungskraft, weniger ein Gegensatz zur Realität als ihre generative Bedingung. *Phantasiakos* benennt darum ein Konzept, das sich – auf gleichsam paradoxe Weise – zwar mit *phantastikos* im Bereich der Einbildung treffen mag, sich aber im Bereich des Wirklichkeitsbezuges weit von ihm absetzt.

Aus diesem Grund auch unterscheidet sich dieses Imaginäre, wie Castoriadis es definiert, signifikant von der Imagination und vom Imaginären der Psychoanalyse: Für Freud etwa führen Phantasien stets zurück auf vergangene Erfahrungen; sie sind *sekundär*, indem sie die imaginäre Reproduktion dieser zurückliegenden Wahrnehmungen darstellen, und sie

⁴¹ Wolf: »Vorwort« (Anm. 19), S. 11 f.

⁴² Vgl. Castoriadis' Erläuterungen zum gewöhnlichen Sinn des Ausdrucks ›imaginär‹: »Imaginär‹ sagen wir, wenn wir etwas ›Erfundenes‹ meinen – gleichviel, ob es sich dabei um eine ›reine‹ Erfindung (›eine völlig erfundene Geschichte‹) oder um ein Gleiten handelt, eine Sinnverschiebung, bei der vorliegende Symbole mit anderen als ihren ›normalen‹, rechtmäßigen Bedeutungen beladen werden (›Was bildest Du dir da ein?, sagt die Frau zu ihrem Mann, der ihr Vorwürfe wegen eines Lächelns macht, das sie einem anderen erwidert hat). Beidesmal wird unter ›imaginär‹ etwas verstanden, das vom Realen abgesondert ist und sich entweder an dessen Stelle zu setzen versucht (wie eine Lüge) oder aber diesen Anspruch nicht erhebt (wie ein Roman).« (Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution* (Anm. 20), S. 217 f.)

sind ein psychisches *Instrument*, da sie der Kompensation unbefriedigter Triebwünsche dienen. Für Lacan gehört das Imaginäre auf ähnliche Weise zum Bereich der ›Zweiheit‹, insofern es, so Castoriadis, »das Spekulare, ›Spiegelhafte‹ [meint], das offensichtlich nur ein Bild *von*, ein reflektiertes Bild ist, anders gesagt: das *Widerspiegelung* und damit ein Abfallprodukt der platonischen Ontologie (des *eidolon*) ist«. ⁴³ Harald Wolf, einer der deutschen Herausgeber der Schriften von Castoriadis, bemerkt deshalb, dass dieser – entgegen gewissen psychoanalytischen Strömungen – einerseits die Imagination entfunktionalisiere, indem er sie keinem Zweck mehr unterwerfe, und dass er andererseits das Imaginäre nicht länger als »das Fiktive, das Spiegelbild, das, *was nicht ist*«, denke. ⁴⁴ Statt ein Vergangenes oder Abwesendes abzubilden oder auszudrücken, stellt es eine zutiefst schöpferische Quelle dar, die unvorhersehbare gesellschaftliche Komplexe ausbildet. Castoriadis' Basisdefinition des radikalen Imaginären – »die elementare und nicht weiter zurückführbare Fähigkeit, ein Bild hervorzurufen« ⁴⁵ – scheint zwar immer noch mit der Repräsentation und dem ›Zweiten‹ in Verbindung zu stehen, aber bei genauerem Hinsehen erweist sich das Imaginäre als jene irreduzible Instanz, die dem Symbol und der Repräsentation als deren Möglichkeitsbedingung vorausliegt, die eben nicht Bild *ist*, sondern es bewirkt und zugleich in ihm Form erhält: »Das Imaginäre, von dem ich spreche, ist kein Bild *von*. [...] Was wir ›Realität‹ oder ›Rationalität‹ nennen, verdankt sich überhaupt erst [ihm]«. ⁴⁶

Während die Psychoanalyse das Imaginäre also entweder als reaktive Abbildung eines Seeleninhaltes betrachtet (wie bei Freud) oder als psychisches Register zwischen dem Realen und Symbolischen (wie bei Lacan), zielt Castoriadis' Begriff auf eine grundlegende *Produktion*. Denn die durch Imaginationsakte geschaffene Gesellschaft und ihre Einrichtungen besitzen kein stabiles Zentrum oder unumstößliches Sein, sondern konstituieren sich aus arbiträren Konzepten, die restlos einem kollektiven Imaginären entspringen. Gesetz, Glaube, Politik, also etwa die ›Menschenrechte‹, die ›Dreifaltigkeit‹, das ›Wachstum des Kapitalismus‹, sind vollkommen beliebig phantasierte Komplexe, die immer auch ganz andere Gestalt hätten annehmen können und daher durch ihre grundsätzliche Arbitrarität gekennzeichnet sind. Wenn es bei Sophokles heißt, dass es nichts Schrecklicheres gebe als den Menschen, dann macht Castoriadis dieses Schreckenspotential eben am Imaginären fest: Der Schrecken des Menschen (das meint nicht nur das Angsteinflößende, sondern ebenso das

⁴³ Ebd., S. 12.

⁴⁴ Wolf: »Vorwort« (Anm. 19), S. 11.

⁴⁵ Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution* (Anm. 20), S. 218.

⁴⁶ Ebd., S. 12.

Einzigartige und Ehrfurchtgebietende) besteht in seiner Fähigkeit, sich selbst zu lehren, sich, seine Gesellschaft und seine Politik zu erschaffen, die Strukturen des Individuums, des Kollektivs und der ganzen Realität zu imaginieren.⁴⁷

Hierin nun ist das Imaginäre mit der Übersetzung verschränkt: zuerst, indem die Wiedergabe von *imaginaire* durch den Begriff *phantasiakos* Konnotationen aufruft, die – jenseits des bloß ›Phantastischen‹, jenseits auch des ›Bildhaften‹ und der diversen Belegungen des Konzepts durch die Psychoanalyse – seine philosophische Weite und kreative Kraft aufzeigen und es aus seinen etablierten Kontexten lösen (es ist nicht zuletzt die Übersetzung, die das ›Imaginäre‹ selbst in ganz anderer Bedeutung zu imaginieren erlaubt). Zum anderen erscheint beides miteinander verbunden, insofern zu den Institutionen, die eine Gesellschaft relativ frei aus ihrer Vorstellungskraft hebt, auch die Sprache zählt, die eben aus diesem Grund genauso arbiträr strukturiert ist wie jede andere Institution und – freilich innerhalb der Grenzen, die eine Sprache identifizierbar machen – schier unendliche Neuschöpfungen, Varianten und Translationen erlaubt (es ist nicht zuletzt die Imagination, die das ›Imaginäre‹ selbst in ganz anderem Wortlaut zu übersetzen erlaubt). Und drittens erweist sich die Macht des Imaginären zur Herstellung institutierter Vorstellungen, die Castoriadis als Architektur einer jeden Gesellschaft beschreibt, besonders im Akt der Übersetzung. Wenn die diversen Sprachen je unterschiedliche Bedeutungskomplexe zum Ausdruck bringen, die praktischen Begriffe nämlich, die sich eine jede Kultur von Sein, Mensch, Gott, Gemeinschaft, Natur machen mag, dann ist besonders die Übersetzungspraxis dazu befähigt, die differenten Sprachsymbole einander entgegensetzen, die als jeweils konsensuelle Erstarrungen aus dem Magma kollektiver Imagination hervorgegangen sind, und derart womöglich auf das Imaginäre einer Gesellschaft selbst aufmerksam zu machen. Im Übergang von einer Sprache zur anderen zeigte sich dann die Vorstellungswelt, die mit einer jeden dieser Sprachen verknüpft ist, und die Sprache zeigte sich als ein ›Bild‹ des Denkens (und, entgegen dem Grundsatz der Sprachphilosophie, keineswegs als das Denken selbst). Diesen Umstand demonstriert Castoriadis andernorts am Beispiel der ganz unterschiedlichen ›Bilder‹ griechischer Antike, wie diverse Kulturen und Sprachen sie imaginieren und wie sie daraufhin besonders in der Übersetzungsarbeit sichtbar werden.

47 Vgl. Castoriadis: »Ausdrucksmittel der Dichtung« (Anm. 38), S. 536 f.

VIII. Das Erbe der Eule

Im rechten Vordergrund des Bildes Cornelius Castoriadis, in Hemd (mit offenem Kragen) und Jackett, der mit markanten Gesten sein Argument begleitet. Und als stummes Komplement des Philosophen in der linken Bildhälfte vor rotbraunem Hintergrund die Statuette einer Eule (aus Holz oder Keramik), bemalt mit floral anmutenden Mustern in allen Farben: In dieser Anordnung wendet sich Castoriadis an einen Gesprächspartner außerhalb des Bildausschnitts, um ihm Auskunft zu geben über die Rezeptionen griechischer Kultur in der Neuzeit und Moderne.

Mit dem Beginn... oder sogar schon vor der Renaissance hat sich jedes europäische Zeitalter – und ich sage ›Zeitalter‹ hier im ganz konventionellen Sinn – ein eigenes Bild von Griechenland gemacht; und dieses Bild hat es sich gemäß seinem eigenen Imaginären gemacht. [...] Dabei zeigt sich vor allem eine Konstellation von... von *misrepresentations*, wie man im Englischen sagt, von falschen Repräsentationen, an denen man auf flagrante Weise die Verankerung der gebildetsten Philologen und der gebildetsten Interpreten im europäischen Imaginären ablesen kann. Eine dieser Fehlinterpretationen ist zum Beispiel [...], wenn Aristoteles schreibt: ›Die Verfassung der Athener‹, und die anderen lesen: ›Die Verfassung von Athen‹. Warum das? Weil für die Modernen eine politische Einheit immer eine *territoriale* Einheit ist! Wenn sich etwa bei Shakespeare Antonius an Kleopatra wendet, dann sagt er zu ihr ›Egypt‹, nicht wahr? Und wenn ein König von England einen König von Frankreich anspricht, dann sagt er ›France‹. Der König ist das Land, und das Land ist der König, und all die anderen sind die Leibeigenen dieses Königs. Nun gut. Aber die Athener sind die Athener – es gibt keine Verfassung ›von Athen‹; es gibt nur eine Verfassung *der Athener*! Und genauso die *Polis*... das ist eine immense Angelegenheit. Auf Französisch geht es noch, da sagt man ›la cité‹. Ähnlich die Engländer... Aber die Deutschen, die über einhundertfünfzig Jahre die großen Meister der griechischen Philologie gewesen sind, wie haben die ›Polis‹ übersetzt? Der *Staat*! Ich besitze eine Ausgabe der theoretischen Zeitschrift der SS-Jugend vom Juli oder September 1939. (Denn die Nazis wollten auch daraus Kapital schlagen; sie wollten sich darstellen als Fortsetzer des griechischen Geistes und so weiter – eine enorme Mystifikation.) Und tatsächlich: Wenn man in der berühmten Ansprache des Perikles, der ›Gefallenenrede‹ an die Toten des ersten Kriegsjahrs, jedes Mal, wenn Perikles ›Polis‹ sagt, das Wort ›Polis‹ durch das Wort ›Staat‹ ersetzt, dann erhält man eine faschistische Rede. Jeder dieser jungen Männer, sagt Perikles, ist im Gedanken daran gefallen, dass es gut sei, für die Polis zu sterben. Und die Polis ist was? Das sind die *Athener*. Das heißt, sterben für seine konkreten Mitbürger. Im Deutschen wird das zu: ›Jeder von ihnen ist für den Staat gestorben.‹ Nicht wahr ...?⁴⁸

Es ist vor allem die Übersetzung – das illustriert diese Interviewpassage, aufgezeichnet von Chris Marker für seine 1989 im französischen Fernsehen ausgestrahlte Dokumentarserie *L'Héritage de la chouette* –, die ein

⁴⁸ Zit. nach dem Rohmaterial eines Interviews, dass Chris Marker für seine 13-teilige Fernsehserie *L'Héritage de la chouette* (La Sept, 1989) mit Castoriadis geführt hat.

Licht auf das wirft, was an allen Gesellschaften *phantasiakos* ist. Einmal macht die sprachliche wie kulturelle Translationsarbeit die Verfassung der Athener zur Verfassung Athens, weil die Gemeinschaft anderswo als Territorium imaginiert wird. Und ein andermal macht sie die Polis zum Staat, weil dieser der Nation, die da imaginiert, näher steht und ähnlicher ist. Damit wird zum einen deutlich, wie Castoriadis seinen spezifischen Begriff des Imaginären und dessen Kraft zur Schöpfung und Instituierung (etwa des ›Volkes‹ und seiner ›Sozietät‹ oder auch des ›Staatsgebiets‹ und des ›Staatsapparats‹) in der Übersetzung als *phantasiakos* zu unterstreichen vermag. Und zugleich macht er anschaulich, wie sich Sinntransfer und komparatives Übersetzen anbieten, ein solches Imaginäres der Gesellschaft freizulegen.

IX. Übersetzung und Politik? (Coda)

Weiter noch – denn in dürftiger Zeit kann man anders nicht enden als politisch – besteht für und mit Castoriadis ein enger Zusammenhang zwischen dem Konzept der Übersetzung und demjenigen des Politischen. Beide nämlich beruhen auf fortdauernder Instituierung, besonders aber auf der Befragung und Neuformulierung von Begriffen, auf Aushandlung und der steten Herstellung von Relationen. Die Politik ist mit der Übersetzung (und übrigens genauso mit dem Imaginären) verknüpft, indem sie eine dynamische Abstimmung von Vorstellungen und Handlungen meint, gleichsam eine Übersetzung zwischen den Teilnehmern einer Gemeinschaft, deren Grundlegung Castoriadis in der antiken Polis sieht. Während deshalb der Poststrukturalismus im ›griechischen Erbe‹ die Vorgeschichte des westlichen Phallogozentrismus entdecken mag, der die allerproblematischsten Begriffe von Bürgertum, Familie, Arbeit, Geschlecht oder Gerechtigkeit festschreibt, versteht Castoriadis die antike Politik vor allem als »Infragestellung der bestehenden Institutionen« (wie auch die Philosophie die *idola tribus*, die kollektiv zugelassenen Bedeutungen infrage stelle)⁴⁹ und den demokratischen Relationismus der Polis als erste Keimzelle individueller wie auch kollektiver Autonomie, als nie endenden Prozess der Abstimmungen und Übertragungen innerhalb der Gesellschaft,⁵⁰ der der Übersetzung zwischen den Sprachen gleicht.

⁴⁹ Cornelius Castoriadis: »Demokratie als Verfahren und Demokratie als System«, in: ders.: *Ausgewählte Schriften* (Anm. 19), S. 43–67, hier S. 47.

⁵⁰ Vgl. u. a. Cornelius Castoriadis: »Αρχαίο Ελληνικό και πολιτικό φαντασιακό« (Griechische Antike und politisches Imaginäres), in: *Η άνοδος της ασηματότητας* (Der Einstieg der Bedeutungslosigkeit), übers. von Kostas Kouremenos, Athen 2000, S. 191–223.

Am Ende also ergibt sich die maßgebliche Position des Übersetzungskonzepts nicht nur aus dem unweigerlich vielsprachigen, migrierenden und interdisziplinären Denken des Philosophen, Psychoanalytikers, Ökonomen und Aktivisten Cornelius Castoriadis. Vielmehr existiert ein konkreter Kern des Translatorischen in den zwei konstitutiven Gegenständen seiner Philosophie, im Imaginären einerseits und andererseits in der Politik, die auf die imaginäre Verfasstheit der Gesellschaft zurückgeht. Ob also Castoriadis seinen eigenen Text vom Französischen in die griechische Sprache überträgt oder ob er die Vorstellungswelt der kapitalistischen Gegenwart beschreibt – in beiden Fällen geht es um die Übersetzung als einen kreativen Prozess innerhalb der Sprache, des Denkens oder der Politik.