

1 Psychische Monade und Kultur

Die psychische Monade ist bei Castoriadis der allmachtsphantastische »Kern« der Psyche in Weiterführung von Freuds Gedanken zum »primären Narzissmus«. Sie ist sowohl an der Verwirklichung der von der Fähigkeit zu deliberativem Handeln geprägten Subjektwerdung durch Sozialisation, als auch am Widerstand gegen diese beteiligt. Ihrer Struktur ist es zwar zu verdanken, dass die Psyche mittels ihrer »monadisch«-selbstbezüglichen Abgeschlossenheit gegenüber der Welt ein Selbstgefühl überhaupt erst zu entwickeln beginnt, aber diese Mondadenhaftigkeit der Psyche ist es auch, die der realistischen Selbst-Reflexion (vor allem als expliziter Selbstinfragestellung) und dem selbstverändernden Projekt der Autonomie gerade mittels dieser Abgeschlossenheit die illusionäre Selbstbeharrung am vehementesten entgegen- setzt. Der Standpunkt des »Ich bin ich und nicht/s ander(e)s ist außer mir...« stellt als ab-/und ausgrenzende Funktion auch die Disposition der Psyche zur Selbstbeharrung dar, mit der Menschen sich gegen Übergriffe, sowie gegen die unterschiedlichen Heteronomiedispositive und Beherrschungsmodi mit der gebotenen Vehemenz und Zivilcourage zur Wehr zu setzen vermögen.⁷

Zu betonen ist in diesem dialektischen Zusammenhang auch die Triebdialektik, weil Castoriadis zu jenen Philosoph_innen und Psychoanalytiker_innen gehört, welche die Dialektik in Freuds Werk ernst genommen und vertieft haben (anstatt sie einfach – weil nicht hegelo-marxistisch genug – abzustreiten oder – aus einer idyllischen Haltung heraus – als zu konflikthaft abzulehnen). Das mag zum Teil auch daran liegen, dass Castoriadis auch mit der für Lacan zentralen Hegellektüre Hippolytes und Kojèves in ihrer Anwendung auf die Freud'sche Psychoanalyse vertraut war. Doch Castoriadis war lange vor seiner Begegnung mit Lacan ein Philosoph marxistischer und das heißt auch hegelscher Prägung gewesen; vor allem war er ein Kenner der antiken griechischen Philosophie, die mit Platon die Dialektik lange vor Hegel,

⁷ Wiederholt erinnerte Castoriadis in seinem Seminar an Sokrates, der aufgrund seiner hohen Vorstellung von sich selbst (*idée de soi* als *idéal du moi*/Ich-Ideal) eher den Selbstmord als die ihm angebotene Flucht ins Exil, in die Ungesetzlichkeit und vor allem in die eigene Inkohärenz (als ein seiner Polis und ihren kollektiv getroffenen Entscheidungen verpflichteter Polisbürger) wählt. Dass dieser die Philosophiegeschichte gleichsam begründende Suizid Sokrates also nicht nur auferlegt war, hat Platon in der *Apologie des Sokrates* in Szene und in Sinn gesetzt.

wenngleich in einer anderen Weise und mit anderen Begriffsfunktionen, hervorgebracht hatte. Die Triebdialektik Platons (Begehr/Mangel- bzw. Lust/Unlust-Dialektik), die nicht nur Freud, sondern auch Castoriadis immer wieder zitiert, findet sich vor allem in den Erostheorien im *Symposion*, die Lacan in der ihm eigenen »freien« Art und Weise interpretierte, vor allem aber finden wir sie im Gleichnis vom Pferdegespann im *Phaidros*, wonach der Kutscher von einem dunklen Pferd, das nach unten zieht und von einem hellen Pferd, das nach oben zieht, hin- und hergerissen sei. Wie stark sich der Begriff der psychischen Monade auch am Aristophanes-Gleichnis vom Kugelmenschen (und nicht nur an Leibniz) anlehnt, zeigt die Unumgänglichkeit der »Kastration« im Sinne des Bruchs der Monade.⁸

Bei Lacan finden sich in der 5. Einheit (13.12.1961) seines nur als Transkription zugänglichen, weil noch unveröffentlichten Seminars über die Identität einige für Castoriadis gewiss relevante Überlegungen zur Psyche als Monade, auf welche dieser jedoch nirgends explizit verweist: *monas* bei Euklid, *trait unaire* bzw. »der einzige Zug« bei Freud, und sogar die Bezeichnung »*monade psychique*« selbst.

Noch wichtiger für das Verständnis seiner Zugangsweise (mehr als Haltung denn als Methode) scheint mir einmal mehr die Chiasmatik, die sich nicht nur in seiner Konzeption des Psyche-Soma abzeichnet, sondern vor allem in der ständigen Gratwanderung zwischen der Erfordernis, analytisch zu arbeiten, und jener, die Verwobenheit, Durchdringung und Überlappung der Elemente, diskreten Einheiten, Kategorien etc. nicht zu vernachlässigen, anders ausgedrückt: das den jeweiligen Phänomenen angemessene Oszillieren zwischen *peras* und *apeiron*, zwischen klarer Gliederung und Diffundierung ins Unbestimmte.

Nun kann die niemals aufzulösende, bis zum Tod den Menschen reitende psychische Monade stärker im Zeichen des Eros oder stärker im Zeichen von Thanatos bzw. von Zerstörung und Hass agieren; sie kann das (deliberative)

8 Für eine genauere Auseinandersetzung mit der Freudrezeption von Castoriadis siehe vor allem den Aufsatz von Karl Reitter, in dem er schreibt: »Der Begriff des Imaginären eröffnet ein Freudverständnis, das dieses [Freuds, A.P.] Schwanken nicht wegerklären will, sondern die Ambiguitäten im Denken Freuds als Konsequenz der Schwierigkeit versteht, das Imaginäre zu denken«, und er zitiert Castoriadis: »Es ist weder Zufall noch Provisorium, sondern ein wesentliches Merkmal der Psychoanalyse, dass in ihr eine wissenschaftliche Begriffsbildung ebenso unumgänglich wie unmöglich ist.« K. Reitter, »Perspektiven der Freudrezeption«, in: A. Pechriggl, K. Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären*, S. 103 und C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth*, S. 50.

Handeln eher befördern oder blockieren. Ebenso kann die Einbildungskraft – und auf der Ebene der Gesellschaft das instituierende Imaginäre – sowohl Schönes als auch Schreckliches hervorbringen: Ob wir es mit dem Balinesischen Tanz, der athenischen Demokratie oder den NS-Vernichtungslagern zu tun haben: Sie alle sind imaginäre und gesellschaftlich instituierte Schöpfungen, auf die Castoriadis immer wieder beispielhaft verweist.

Explizit zeigte er die Verbindung zwischen einer im Zeichen der Übermacht von Thanatos bzw. Zerstörung stehenden monadischen Struktur und dem gesellschaftlichen Imaginären in seinem Aufsatz zu Hass und Rassismus auf.⁹ Philosophisch brisanter sind allerdings seine Ausführungen zu dem, was er für die Hauptaufgabe der Monade hält: die *Verleugnung des Todes* (womit er sich von Freuds Theorie des Todestriebs weitgehend distanziert) und die Aufrichtung von deterministischen Denksystemen, welche diese Verleugnung aufrechterhalten, rationalisieren, sanktionieren und totalisieren. Die zu diesem Behuf in Szene gesetzten Instanzen der Allmacht, der Vorsehung und der totalen Kontrolle (Gott, Vernunft, großer Bruder, Führer, unbeschränktes ökonomisches Wachstum, technische Allmachbarkeit etc.) entlarvt Castoriadis im Anschluss u.a. an La Boétie, Kant, Hegel, Feuerbach und Marx als die Instanzen der Entfremdung. Er zeigt darüber hinaus in Weiterführung von Freud plausible psychische Ursachen dafür auf, die er vor allem im Abwehrmechanismus der Spaltung und in der projektiven Identifikation ansiedelt.

Ein zentraler Topos für die hier behandelte Verknüpfung ist jener des Triebvorstellungsrepräsentanten oder des Vorstellungsrepräsentanten des Triebes. Dessen Mittlerfunktion zwischen Vorstellung und Trieb siedelt er mit Freud an der Schnittstelle zwischen dem Somatischen und dem Psychischen an. Genauer gesprochen sind Trieb wie auch Vorstellung selbst schon, analog zu Platons »drittem Menschen«, an dieser Schnittstelle anzusiedeln, an der sie einander berühren können, damit er, der Trieb, durch die Vorstellung (»mit Rücksicht auf Darstellbarkeit«) überhaupt repräsentiert werden kann bzw. damit sie, die Vorstellung, ihn überhaupt in Szene setzen und dadurch erst vertreten kann.

An dieser Schnittstelle zwischen Somatischem und Psychischem, zwischen Vorstellung und Trieb, spielt sich für Castoriadis das Wesentliche des psychoanalytischen Beitrags zur Philosophie der Seele und in weiterer Folge zur philosophischen Anthropologie ab. Hier nämlich entstehe das Schema der Vorstellung oder – um es mit Kant zu sagen – hier sei der

9 C. Castoriadis, »Die psychischen und sozialen Dimensionen des Hasses.«

transzendentale Schematismus anzusiedeln. Castoriadis kommt bis zum Ende seines Lebens immer wieder auf das letztlich rätselhafte Schema der radikalen Einbildungskraft zurück. Insofern ist die psychische Monade, soll sie in diesem letztgenannten Sinn als »Schema aller Vorstellungen« (sowie Wünsche und Affekte) gefasst werden, nicht nur der noch weitgehend undifferenzierte »Affekt-Vorstellungs-Wunsch-Fluss«, sondern immer auch schon somatische und nicht nur psychische Monade. Ich werde im 2. Abschnitt zu zeigen versuchen, inwieweit Castoriadis seine theoretische Konzentration zunehmend von der Monade auf das Psyche/Soma verlagert, ohne diesen Schritt konsequent auszuführen.

In die frühe Psyche, die das Schema für ihre Vorstellungstätigkeit erst allmählich aus ihrem Körperphantasma herausbildet, brechen die Sprache und mit ihr die Welt herein: das nennt Castoriadis den Aufbruch der Monade. Zugleich bringt diese originäre Psyche die Welt in *Anlehnung an die leiblichen Schemata und Prozesse* vorstellend bzw. imaginierend und repräsentierend aus sich/durch sich hervor.¹⁰ Umgekehrt wird die »Kernpsyche« aber auch dem Körper (als funktionierendem Organismus) entgegengesetzt, den sie, insofern er reale Bedürfnisse hat und anmeldet, auch als ihr Anderes – bis hin zur Vernichtung (und damit zur verkannten Selbstvernichtung) – inszenieren bzw. abspalten kann (dieses pathologische frühkindliche Szenario gibt die Folie für die Analyse von schweren psychischen Konflikten und des oben erwähnten Hasses auf psycho-sozialer Ebene ab).

An diesem Punkt der »verkannten Selbstvernichtung« setzt Castoriadis mit einer dezisiven Frage bezüglich des Todestriebs an. Wenn der Todestrieb als Nirwanaprinzip verstanden wird, sei zu eruieren, welche seine psychischen Repräsentanten sind. Und hier tut sich eine zentrale Aporie auf, weil für die psychische Monade, die teilweise mit Freuds »Es« korreliert, dem ja der Trieb zugeschrieben wird, die Vorstellung vom (eigenen) Tod nicht existiert: Wir träumen nicht unseren eigenen Tod, bestenfalls träumt ein Subjekt von seiner Leiche; aus dem Sterben im Traum jedoch wachen alle auf, bevor sie es zu Ende träumen (selbst wenn sie tatsächlich während dieses Traums sterben, können sie davon kein Zeugnis im Sinne einer sprachlich artikulierbaren Vorstellung mehr abgeben).

Die Monade ist also der nicht sozialisierte und auch nicht sozialisierbare Kern der Psyche, in dem die Wünsche erfüllt sind und die Realität der Gesetz-

¹⁰ Ich spreche im Kontext dieser originären Verknüpfung auch von einer somatischen *vis formandi*. Siehe A. Pechriggl, *Agieren und Handeln*, S. 142-148.

mäßigkeiten ausgeklammert ist. Der Tod existiert *für sie* nicht, sie wünscht und realisiert die Unsterblichkeit phantasmatisch. Schon deshalb ist der Tod ständiges Objekt und Auslöser einer Urverdrängung, die unaufhörlich am Werk ist, zumal psychischer und gesellschaftlicher Sinn (und/oder Realitäts-sinn) sich niemals decken.¹¹ Castoriadis leugnet den Todestrieb nicht gänzlich, vielmehr fragt er sich nach der begrifflichen Plausibilität des Nirwanaprinzips als Todestrieb, und er stellt in den Raum, dass es eventuell plausibler und begrifflich kohärenter sei, dieses »Prinzip« als Effekt der Tendenz zur Entspannung zu betrachten, anstatt es als Todestrieb zu bezeichnen. Er selbst siedelt das Negativ zum Eros mehr auf Seiten des Hasses an, auf Seiten des (gegen sich bzw. andere gerichteten) Destruktionstrieb und der zerstörerischen Hybris, das heißt der Vermessenheit und des Übermaßes, das die Menschen in den Abgrund, den Tod oder den Selbstmord zu stürzen vermag. Die »Entspannungstendenz« sei davon nur ein Teilaspekt. In der Tat versucht Freud in *Jenseits des Lustprinzips* den Todestrieb als Nirwanaprinzip von einer biologischen Spekulation herzuleiten, die psychologisch wenig überzeugend sei.¹² Die antiken Dualismen stellen – psychologisch plausibler – Eros und Streit oder Hass einander gegenüber.

Hybris und die Ansätze zu einer Ethik der Selbstbegrenzung

Die Hybris ist eine *der* zentralen Thematiken, die Castoriadis nicht nur als Psychoanalytiker, sondern auch in Bezug auf die griechische Antike interessierte. Immer wieder, so auch in dem erwähnten Seminar, kommt er auf die Rolle der Hybris im antiken Mythos, der Tragödie oder der Philosophie

11 Siehe Seminar vom 03.02.1993.

12 Die Spekulation Freuds bezieht sich auf die Tendenz des Organischen zum Anorganischen. Das evolutionsbiologische Rätsel des Übergangs vom Anorganischen zum Lebendigen ist ungelöst, der postmortale Zerfall der lebendigen Wesen dagegen eine Banalität; daraus das zweite psychische Prinzip neben dem Eros abzuleiten ist tatsächlich begrifflich schwierig, denn es handelt sich dabei um eine kategoriale Vermengung: Wo Freud beginnt, in Anlehnung an die Entspannungsanalogie im Fall von Schlaf und Tod metapsychologisch zu argumentieren, wird die Banalität zum Wunder, der Wunsch nach Entspannung zum Todestrieb: Die Angstabwehr treibe, so Freud, die Psyche gleichsam in die Leblosigkeit, was er eben von der »Tendenz« des Organischen zum Anorganischen, also zur Dekomposition ableitet. Die Behauptung der Existenz einer solchen Tendenz ist vor allem deshalb problematisch, weil ja jeder Dekompositionsprozess im Bereich des Lebendigen oder Organischen diesen Bereich *a priori* nicht verlässt (Kompost ist selbst eine Ansammlung von Biomasse...).

zu sprechen. Nicht Kelsens *Kausalität und Vergeltung* ist das Begriffspaar, dessen Verwirklichung bei den Griechen ihn am meisten faszinierte, sondern – in Anlehnung an die Ontologie von Chaos/Kosmos bzw. Apeiron/Peras – das Begriffspaar *Hybris und Selbstbegrenzung*, welches er in Anlehnung an die Aristotelische Ethik neu konzipiert. Er sucht die Erfindung der Freiheit und der Demokratie als kollektive Selbstbestimmung auch im Sinne eines bewussten Umgangs mit der Hybris zu begreifen, den wir zuerst in der Dichtung, der Tragödie und erst danach in den Institutionen der Athenischen Demokratie oder in der diese Zeit nachträglich reflektierenden Aristotelischen Ethik finden.¹³ Hier liegt zum einen die für ihn unauflösbare Verbindung zwischen Ethik und Politik begründet (Selbstbeschränkung um des guten Lebens in der Polis Willen, Selbstbestimmung auch als Selbstbegrenzung und Selbstinfra-gestellung um der besonnenen Beschlussfassung in der Ekklesia willen), zum anderen die genaue Lektüre der Aristotelischen Ethik, aus der Castoriadis eine plausiblere als die Marx'sche Werttheorie herausgearbeitet hat. Insbesondere hat er unter Rückgriff auf – und in Weiterführung von – Aristoteles den Bereich der Psyche mittels einer systematischen und zugleich pragmatischen Auseinandersetzung mit dem Problem der Hybris analysiert.

Aristoteles geht es in der *Nikomachischen Ethik* nicht, wie manche meinen könnten, um die Restauration einer erbaulichen Mittelmäßigkeit; vielmehr geht es ihm systematisch um das Erlernen des Maßhaltens inmitten von turbulenten menschlichen Hybris-Tendenzen. Die von Aristoteles gemeinte Mitte, *meson*, ist nicht jene kleinbürgerliche der »mittleren Temperaturen« (Bachmann), sondern eine durch die Übung des Maßhaltens hervorgebrachte Haltung; es ist keine quantitative Angelegenheit, auch wenn sich das *meson* be-

¹³ Es gibt einige interessante Parallelen zwischen Kelsen und Castoriadis, auf die ich im letzten Kapitel zurückkommen werde. Was die Auseinandersetzung mit der Antike angeht, so heben beide sich durch ihre eigenständige, an der Aufklärung orientierte Zugangsweise zur Antike hervor. Für Kelsen siehe vor allem: *Die Illusion der Gerechtigkeit – eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons*, Wien 1985 sowie: R. Walter, C. Jabloner, K. Zeleny (Hg.), *Griechische Philosophie im Spiegel Hans Kelsens*, Wien 2006. Für Castoriadis' Antike-Lektüre, siehe vor allem »Die Entdeckung der Einbildungskraft«; »Die griechische Polis und die Demokratie«, »Das griechische und das moderne politische Imaginäre«, »Die athenische Demokratie: falsche und richtige Fragen«, dt. alle in: AS 4, sowie – posthum erschienen – *Le Politique de Platon*, Paris 1999 und die drei Bände der Seminare aus den Jahren 1982-1985, *Ce qui fait la Grèce*, Paris 2004-2010, schließlich sein posthum erschienener Kommentar zu Sapphos Fragment 74 »Untergang... sind Mond und Pleiaden...«: »Notes sur quelques moyens de la poésie«, CL 6.

griffslogisch an die mathematische Mitte, das *metaxy* von Euklid lose anlehnt. Vielmehr bezieht sich das Aristotelische Maßhalten auf ein Maß, das immer von neuem je situativ herausgefunden wird, und zwar gerade über das Ausloten der Extreme, und sei es nur in der, die Erfahrung antizipierenden oder nachvollziehenden, Vorstellung. Alles andere wäre sterile Spekulation über moralische Benimmregeln oder Gebote.

Dies setzt Castoriadis in seiner Marxkritik voraus, die er wie erwähnt anhand des Gerechtigkeitsbegriffs in der Aristotelischen Ethik weiterentwickelt.¹⁴ Es geht ihm hier allerdings nicht in erster Linie um Ethik, sondern um individuelle wie auch politische Befreiung und Freiheit, sowie um die bestmögliche Erziehung bzw. Bildung (*Paideia*) im Zeichen der Autonomie. Als Psychoanalytiker ging es ihm um die psychischen (In-)Dispositionen zur Freiheit, weshalb die Ethik für ihn immer zwischen Psychologie und Politik eingebettet zu sein habe. Ich komme in Kapitel III.2 auf diesen Aspekt der Ethik bei Castoriadis zurück.

Der Mensch als dysfunktionales Wesen

Castoriadis hat die Dysfunktionalität des Psychischen nicht so sehr im Sinne von Somatisierungen oder anderen Symptomenkomplexen gesehen, sondern er hat sie vor allem im Sinne einer von der Biologie und der Fortpflanzungs-teleologie abgelösten Sexualität des Menschen aufzuzeigen versucht, die unter dem Primat der Vorstellungslust stehe (gegenüber jenem der Organlust, die von ihm jedoch keineswegs als irrelevant eingeschätzt wird). Dieses Prinzip führt er auf die Struktur der psychischen Monade zurück, insofern diese sich vom Körper unabhängig wähne. Die Implikationen dieses Ansatzes für die philosophische Anthropologie sind weitreichend, hat diese sich doch im Gefolge der Kirchenväter bis zu den heutigen Anthropologiespezialist(inn)en marxistischer wie auch kirchlicher Provenienz in der Gleichung Mensch = Gattungswesen erschöpft und die Sexualität (und Partnerschaft) als wesenhaft der Fortpflanzung dienende sanktioniert. Immerhin hatte Aristoteles, der sich – im Gegensatz zu Platon – nicht gerade durch seine innovative Haltung in Sachen Geschlechtergerechtigkeit auszeichnete, die verschieden-

14 C. Castoriadis, »Von Marx zu Aristoteles, von Aristoteles zu uns« in: *Durchs Labyrinth*.

schlechtliche Sexualität nur deshalb der gleichgeschlechtlichen vorgezogen, weil sie das Angenehme mit dem Nützlichen verbinde.¹⁵

Castoriadis' Anthropologie dagegen spannt den Menschen zwischen Psyche und Soma einerseits, zwischen Psyche/Soma und Gesellschaft andererseits auf. Der Mensch als biologisches Gattungswesen interessiert ihn nur in zweiter Linie. Seine Philosophie versucht daher die Brüche in der hergebrachten philosophischen Theoretisierung des Menschseins auszuloten, also auch den Bruch, der sich auftut, wenn man die Besonderheiten des Menschen als Lebewesen *sui generis* ernst nimmt.¹⁶ So hat er das Verhältnis zwischen Organlust und Vorstellungslust immer wieder angeführt, um auf das Spezifische der menschlichen Sexualität zu verweisen.

In seinem Seminar an der EHESS zur Psychoanalyse 1993¹⁷ geht er sogar so weit, das Primat der Vorstellungslust als eines der zentralen Kriterien zur Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren aufzustellen. Es mag eingewendet werden, dass dieser Bruch zu radikal formuliert ist, denn auch viele Tiere scheinen eine vorstellungsbezogene Sexualität zu haben, die nicht einzig und allein dem Instinkt zur Fortpflanzung unterworfen ist. Und doch bleibt das Phänomen relativ weitgehender Ablösung des sexuellen Begehrrens vom reinen Sexualtrieb und den Perioden weiblicher Fruchtbarkeit ebenso bemerkenswert wie die Rolle der Sublimierung in der menschlichen Sexualität, die immer schon an der Schnittstelle von psychosomatischem Trieb, Vorstellung-Wunsch-Affekt und gesellschaftlichem Imaginären angesiedelt ist.

¹⁵ Damit stellte er sich gegen die Erostheorie seines Lehrers Platon im *Symposion*, der den homosexuellen Eros aufspaltete und ihm – philosophisch gesprochen – aus sublimatorischen Gründen gegenüber dem heterosexuellen Eros den Vorzug gab (und zwar als letztlich entsexualisiertem), während in der *Politeia* aus biopolitischer Perspektive die Heterosexualität zum Modell erklärt wird, demgegenüber die gleichgeschlechtlichen Sexualpraktiken zu »tabuisieren« seien. Siehe hierzu A. Pechriggl, *Chiasmen*, Bielefeld 2006 und *Eros*, Wien 2008.

¹⁶ In seiner Anthropologie greift Castoriadis auch Motive der deutschen philosophischen Anthropologie seiner Jugend auf, insbesondere jener von Gehlen. Genannt seien hier nur der Topos des Menschen als Mängelwesen und die kompensatorische Rolle der Institution in einem sehr weit gefassten Sinn; siehe A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940.

¹⁷ Fonds Castoriadis, IMEC.

Ich werde im Folgenden versuchen, diese Spannungs- und Konfliktfelder darzustellen und dafür genauer auf Castoriadis' Weiterführung des Freud'schen Begriffs der Anlehnung eingehen.

2 Schwierige Freiheit zwischen Psyche-Soma und kultureller Verkörperung

An der Schnittstelle von Philosophie und Psychoanalyse vertieft Castoriadis den Begriff des Psyche-Soma¹⁸ als Schlüsselmoment seiner Anthropologie. Neben – und eine Zeit lang zusammen mit – Aulagnier¹⁹ hat er zuerst das Verhältnis zwischen Psyche und Soma in der Herausbildung des Ich zu verstehen gesucht. Dafür prägte er – in Anlehnung an Platon, Kant und Hegel – die Begriffe des »an und zu sich« (*en et vers soi* im Sinne des *auto kath'auton*)²⁰ sowie des »für sich« (*pour soi*), die im Zuge ihrer Herausbildung den Psyche-Soma-Begriff verändern. Es wird zu sehen sein, wie Castoriadis das Verhältnis der beiden Termini in dieser unauflösbar und aporetischen Einheit zwischen Harmonie und Widerstreit, zwischen Verbindung und Dehiszenz oszillieren lässt.

Das Psyche/Soma stellt bei ihm zwar einen Begriff von entscheidender Relevanz dar, wird aber zugleich von einem anderen Begriff überlagert, nämlich jenem der Psyche als radikaler Einbildungskraft, dem eine grundlegende Rolle in der Konzeptualisierung des instituierenden Imaginären zukommt (siehe oben Kapitel I). Wenn ich von Konzeptualisierung bei Castoriadis spreche, habe ich nicht den klaren, bestimmten/bestimmmbaren und vollendeten Begriff

- 18 Wir finden in seinen Texten beide Schreibweisen, psyché/soma und psyché-soma, ohne dass eine systematische Differenzierung ausmachbar wäre. In seinen späten Aufsätzen zu diesem Thema überwiegt die erste Schreibweise, welche die Einheit und Verwobenheit (*enchevêtrement*) der beiden stärker betont als ihre Abgrenzbarkeit voneinander.
- 19 Siehe insbesondere *La violence de l'interprétation*, Paris 1975, »La ›filiation‹ persécutive«, in: *Psychanalyse à l'université*, n°18, März 1980, S. 213-223 sowie »Naissance d'un corps, origine d'une histoire«, in: *Corps et histoire. IV. Rencontres Psychanalytiques d'Aix-en-Provence*, 1985, Paris 1986.
- 20 Mit en/ver soi (an/zu sich) übersetzt Castoriadis das griechische *auto kath'auton*, das herkömmlich mit »an sich« oder mit »an und für sich« übersetzt wird. Zum Gebrauch dieser Kategorien, siehe sein Seminar »Institution de la société et création historique«, EHESS 1989/90, Fonds Castoriadis, IMEC.