

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'auto*)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 unauflösbaren 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/bestimmbaren 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 Verbundenheit (*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'auto*, 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.

(im Sinne der Entelechie) als Maßstab vor Augen, sondern – wie bereits in Teil I aufgezeigt – einen Begriff, in dem die »magmatische Dimension« nicht zugunsten der identitätslogischen Dimension verdrängt wird.²¹

Gerade als aporetische Einheit ist das Psyche-Soma nicht, oder nur sehr schwer, in formal- bzw. identitätslogischen Termini beschreib- und begreifbar. Das geht schon aus der Aristotelischen Abhandlung *Über die Seele* hervor und ändert sich auch nicht mit den reduktionistischen Versuchen, den Seelenbegriff oder den des Psyche-Soma auf rein physiologische Termini zurückzuführen. Ich sehe darin den Hauptgrund dafür, warum die von Castoriadis entwickelte Magmalogik der beste Ausgangspunkt, ja das beste Werkzeug (im Sinne des Organon) für die philosophische Bearbeitung dieses Problems war.

Der zentrale Status dieses Begriffs sowohl innerhalb der psychoanalytischen Theoriebildung als auch innerhalb der Anthropologie ganz allgemein erfordert eine stets neue Auseinandersetzung. Die aporetische Verfasstheit des Begriffs, die mit jener des Phänomens, das dieser fassen soll, korreliert, kommt in unterschiedlichen Aspekten zum Tragen. So betont Castoriadis einerseits die notwendige Sozialisation des Psyche/Soma, andererseits beharrt er auf dessen Irreduzibilität: Das Psyche/Soma sei weder auf die Psyche, noch auf die Physis, aber auch nicht auf die Sprache reduzierbar. Wenn er also davon ausgeht, dass die Sozialisation des Psyche/Soma mit jeder grundlegenden kulturellen oder soziopolitischen Veränderung neu instituiert wird, heißt das nicht, dass er nicht zugleich an der Widerspenstigkeit der Kernpsyche bzw. des Psyche/Soma gegenüber der Erziehung und Sozialisation festgehalten hätte.

Bereits Freud hatte versucht, die entweder idealistische oder physikalistische bzw. mechanistische Dichotomie zwischen Psyche und Soma zu überschreiten, doch Castoriadis ging diesen Weg konsequenter, indem er die Aufgabe mit seiner ontognoseologischen Zugangsweise systematisch zu lösen versuchte. Er setzt demgemäß die Psyche des Ich (*je*) als Selbst (*soi*), welches sich *für sich* herausbildet und zugleich als das, was sich – ausgehend vom Soma und vermittels des Soma – als das andere des Soma fasst bzw. als das,

21 Der Begriff wie ihn Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* einführt ist bereits der erste Versuch einer ontologischen Öffnung in diese Richtung, obschon er letztlich auf sich selbst als göttliche Idee eines Repräsentanten (oder Meistersignifikanten) des gesamten abgeschlossenen und sich selbst transparenten Weltgeist- und Wissenssystems zurückgeworfen wird.

was das Soma als das Andere von »sich« als »psychische Monade« fasst. Hierin ist die aporetische Einheit der monadischen Perspektive geschuldet, durch die die Psyche dazu tendiert, ihren Körper (der sie ja auch *ist*) als Quelle der Unlust von sich abzuspalten und als ihr Anderes zu phantasieren bzw. zu attackieren. Im Falle einer Verabsolutierung dieser monadischen Perspektive der Psyche auf sich und auf das Soma als sein ganz Anderes kann diese »originäre« Spaltung ja sogar in den Tod führen.

Die Aufspaltung zwischen Psyche und Soma bei gleichzeitiger – biologischer, nicht psychischer – Unmöglichkeit einer solchen Aufspaltung lässt mich von einer aporetischen Einheit sprechen, aber auch die Tatsache, dass die Seinsweise dessen, was der Begriff der Psyche bezeichnet, eine ganz andere ist als die Seinsweise dessen, was der Begriff des Soma fassen soll.²²

Im Zentrum dieser Dialektik, welche die Unterscheidung zwischen Psyche und Soma prägt, treffen wir auf Emergenzen, Funktionen, Gestaltungen und Strukturierungen, die durch Begriffe wie Anlehnung (Freud), Entlehnung (Aulagnier) oder Metabolisierung (Bion) am treffendsten erhellt werden.²³ Innerhalb eines ersten Chiasmas öffnet sich das Psyche-Soma und – widerstrebender – die psychische Monade auf und für die Welt. Wenn wir mit Castoriadis das Psyche-Soma gleichsam als Substrat oder – aristotelischer – als menschliche *protê hylê* (erste Materie) begreifen, von der aus die Psyche sich als empfindende, begehrende, wünschende, vorstellende und schließlich als denkende herausbildet, dann sind diese Tätigkeiten immer schon als an der Schnittstelle von Psyche und Soma angesiedelte zu betrachten. »Psyche-Soma« erscheint dann als begrifflicher Raum, in dem und vermittels dessen Bestimmung und Unbestimmtheit, Kosmos und Chaos sowohl im Bereich des Psychischen als auch in jenem des Somatischen zu verorten sind.

22 Siehe zu diesem Thema das gesamte Werk von Aulagnier und im Anschluss daran D. Rosé, *L'endurance primaire. De la clinique psychosomatique de l'excitation à la théorie de la clinique psychanalytique de l'excès*, Paris 1997. Nicht nur die Anorexie von Säuglingen, auch viele Fälle von Selbstmord können in diesem Sinn als ein vernichtender Angriff auf den »Anderen«, in diesem Fall den »eigenen« Körper, gesehen werden, der für die Psyche den bedrohlichen Anderen verkörpert. Ich komme darauf gleich zurück.

23 Anders als in den psychoanalytisch eingeschliffenen Begriffen Sublimierung, Symbolisierung, Mentalisierung etc., geht es hier vor allem um das Verhältnis zum Leiblich-Materiellen bzw. um die Frage nach der Entstehung der Vorstellungstätigkeit und der Versprachlichung aus dem Leiblichen heraus und nicht um die Prozesse der Versprachlichung oder Repräsentation selbst, auch nicht um die bio-physiologischen und chemischen Prozesse, die dabei am Werk sind.

Die Einbildungskraft und der Begriff der Anlehnung in ihrem Bezug zum Psyche-Soma

Ich werde in der Folge die für die Weiterführung des Anlehnungsbegriffs wichtigsten Aspekte der Leib-Seele-Theorie von Castoriadis und seine Verwendung dieses Begriffs resümieren, bevor ich diese Theorie weiter vertiefe und einige Unterscheidungen einführe, die bei Castoriadis zum Teil angelegt sind.

Ich erwähnte bereits die Hervorhebung der aporetischen Struktur des Psyche-Soma in der Begriffsbildung von Castoriadis. Diese aporetischen Momente sind vor allem als Zeichen der Schwierigkeit zu sehen, die wir damit haben, die Überwindung von Dualismen im/durch das Chiasma zu denken. Ich gehe davon aus, dass die den gesamten Aufbau des menschlichen Körpers, insbesondere die Nervensysteme durchziehende chiasmatische Struktur für die Begriffsbildung zum Psyche-Soma-Problem den dichotomisierenden oder monistischen Zugangsweisen vorzuziehen ist. Diese Annahme hat nichts mit einer konkretistisch-naiven Anwendung somatischer Strukturen und Engramme auf Begriffe zu tun, sondern steht im Zeichen einer Methode, die Strukturanalogien in zwar abstrakt-begrifflicher Weise Rechnung trägt, damit aber Verbindungen bzw. Übertragungen zwischen heterogenen Seinsweisen (Psyche und Soma; Sprache und Physis, Natur und Gesellschaft etc.) herzustellen vermag.

In diesem Kontext ist auch der Begriff der Anlehnung zu verstehen, wie Freud ihn entwickelt hat, und wie Castoriadis ihn durch sein ontologisch-systematisches Nachdenken weiter ausdifferenzierte. Ich werde zu zeigen versuchen, inwiefern »Anlehnung« implizit schon ein chiasmatischer Begriff ist, der zwei Gegensatzpaare miteinander überkreuzgelegt verbindet: Triebvorstellungsrepräsentant zwischen Psyche und Soma, Gesellschaft und Natur. (Das Explizieren dieser chiasmatischen Struktur nenne ich chiasmatisch.)

Psyche/Soma ist für Castoriadis eine Bezeichnung des »beseelten Körpers, das heißt für die Menschen: der verkörperten Psyche.«²⁴ Es ist, als ob er beides gleichsetzen wollte, verkörperte Seele und beseelten Körper, als seien dies nur zwei – obschon höchst unterschiedliche – Gewichtungen (nicht Aspekte!)

24 »... corps *animé*, c'est-à-dire chez les humains de la psyché incorporée«, C. Castoriadis, »Imagination, imaginaire et réflexion«, in: *Fait et à faire*, CL 5, Paris 1996, S. 234, kursiv im Original; dt. »Imagination, Imaginäres, Reflexion« (in der Folge: IIR).

in der Betrachtung (aber auch im Leben) des menschlichen Organismus und des Menschen als Ganzen.²⁵

Mehr als an Spinozas *Ethik* lehnt Castoriadis sich mit dieser Formulierung an die Aristotelische Auffassung (*De ainma*) an, wonach Körper und Seele untrennbar miteinander verbunden sind, ja in der die Psyche (gr. Hauch, Atem) weniger eine Entität als vielmehr das Prinzip der Lebendigkeit alles Lebendigen (*bios*) darstellt, welches sich in den einzelnen Lebewesen (*zôa*), je individuell und im Sinne der jeweiligen Gattung (*genos*) oder Spezies (*eidos*) verwirklicht. Zugleich ist die Psyche für Aristoteles, auch diesen Gedanken übernimmt Castoriadis von ihm, wie die Form (*eidos*) des Körpers, also das, was ihn unablässig in Form hält, wenn man so will. Analog zur Verfassung, die nach Aristoteles (*Politik*) die Form der Polis ist, ist die Seele also weniger etwas, das *im* Körper ist, als vielmehr das, was den Körper als Lebendigen aber auch als irgendwie gestalteten, das heißt als dieses je besondere Lebewesen (*zôon*) ausmacht: sein Wachsen, seine Bewegung, seine Energie und Atmung, seine Tätigkeiten und Hervorbringungen, die Fortpflanzung als sein biologischer Anteil »an der Ewigkeit«, schließlich seine Vorstellungskraft, Denkfähigkeit, Sprachbegabtheit, sein Charakter und sogar seine Fähigkeit, sich als Poliswesen im Verbund mit anderen selbst zu regieren.²⁶

Castoriadis sieht das Psyche/Soma als Wurzel und gemeinsamen Stamm des psychischen Flusses (Affekt-Wunsch-Vorstellungsfluss als noch undifferenzierter), den er ursprüngliche *vis formandi* bzw. Einbildungskraft nennt.²⁷ Als transzendentes Schema im Sinne Kants stellt das Psyche-Soma die Bedingung der Möglichkeit, über Kant hinaus die Bedingung der Verwirklichung jeglicher menschlichen Tätigkeit dar. In diesem Sinne hat Castoriadis

25 So wie etwa Angst zuweilen eher psychisch wahrnehmbar ist (zerfahrenes Denken oder Zwangsgedanken), zuweilen eher somatisch (Herzrasen), manchmal fast nur auf die eine Weise und so gut wie gar nicht auf die andere... Das sind keine Aspekte, die ja eigentlich den Betrachter, dem diese Aspekte erschienen, in den Mittelpunkt stellen, sondern je situative und dispositionsbedingte Verlagerungen und Gewichtungen des, im und für das Psyche-Soma.

26 Es wäre ein eigenes Forschungsprojekt, genau herauszufinden, wie sehr die »Ontoteologie«, für die Castoriadis Aristoteles kritisiert, gerade in Angelegenheiten das Seelenleben und die Politik betreffend, die für den Stagiriten ja die wichtigsten waren, im Sinne der Emergenz von Neuem gesprengt wird und inwieweit Aristoteles dem auch irgendwie ontologisch Rechnung trug.

27 Siehe hierzu weiter oben Kap. 1, B. Waldenfels, »Der Primat der Einbildungskraft«, S. 55-80, sowie N. Poirier, Castoriadis. *L'imaginaire radical*, Paris 2004, S. 75-110.

es vor allem in seinen letzten Schriften immer expliziter als konkretes, nicht als Kantisch abstraktes *a priori* konzipiert, wie das Gesellschaftlich-Geschichtliche auch.

Den »psychischen Fluss« begreift er wie schon erwähnt als noch undifferenzierten Wunsch-Affekt-Vorstellungsfluss, also als immer schon zugleich psychisch und somatisch; genaugenommen trifft das – wenn auch in sehr unterschiedlicher Zusammensetzung – auf alle Affekte, Begierden, Vorstellungen, ja sogar auf Gedanken zu. Dies ist nicht nur im Sinne des somatischen »Korrelats« zu fassen, als das die neuronalen und überhaupt die biochemischen und physiologisch erforschten Prozesse zuweilen bezeichnet werden, die im Zuge der Vorstellungs- und Denktätigkeit von statten gehen, insofern sie bis jetzt beobachtet werden können. Es ist auch dahingehend zu verstehen, dass Vorstellungen und Gedanken immer von somatisch verspürten bzw. erlittenen Affekten (gr. *pathoi*, frz. *passions*, also Leidenschaften der Seele) begleitet, (mit)hervorgerufen oder mit diesen assoziiert werden.²⁸ Doch sie müssen sich nicht immer mit ihnen als spezifischen Affekten (oder mit noch spezifischeren Gefühlen) verbinden, denn das gelingt erst durch die Vorstellungstätigkeit und die Versprachlichung (in-Sinn- und in-Szene-Setzung bei Castoriadis und Aulagnier).

In der Psychoanalyse geht es genau um diese sprachliche Differenzierung der Affekte sowie um die vorstellungsbezogene Re-legierung der somatischen oder psychosomatischen Affektionen, die durch die Abwehr zuerst nur ins Unbewusste verbannt werden, von wo aus sie zu somatisch dysfunktionalen Blockaden werden können, welche nicht nur das Leben erschweren, sondern immer umfassender als Unlustaffekte erlebt bzw. vermieden werden. Durch diese Re-legierung als Neuordnung durch die Vorstellungstätigkeit kommt ein poetisches Moment ins Spiel, das zur Entwirrung beiträgt und somit zu größerer Handlungsfreiheit. Insgesamt geschieht derart eine heilsame, vor allem aber befreiende Neuausrichtung des Seelenlebens, die Hauptaufgabe und wichtigste Auswirkung der Psychoanalyse.²⁹

28 Wir haben es zuerst mit begrifflichen Differenzierungen und Klassifikationen zu tun; es hat wenig Sinn, über die somatische oder psychische bzw. sprachlich-geistige Dimension von Affekten, Wünschen und Vorstellungen zu diskutieren, wenn wir uns über die Notwendigkeit eines möglichst genauen semantischen – also die Wortbedeutung betreffenden – Gebrauchs hinwegheben. Das hat Castoriadis als Aristoteleskenner stets berücksichtigt und eingefordert.

29 Castoriadis findet deutliche Worte nicht nur in Bezug auf die Beurteilung der psychoanalytischen Theorie nach szientistischen Kriterien, die ihr nicht angemessen sind,

Castoriadis differenziert von daher die Einbildungskraft immer weiter aus, wobei die Implikationen dieser Theorie auch widersprüchlich sind. So nennt er die radikale Einbildungskraft später konstitutive Einbildungskraft. Es ist anzunehmen, dass er mit diesem Ausdruck dem erwähnten *a priori*-Charakter der Einbildungskraft gerecht zu werden suchte. Die konstitutive Einbildungskraft ist konkreter und weniger unbestimmt als das radikale Imaginäre im Bereich des Gesellschaftlich-Geschichtlichen.³⁰ Sie ist gleichsam der transzendente Aspekt der Einbildungskraft, die andererseits auch als »sinnliche«, später als »sensorische und, allgemeiner gesprochen, körperliche« Einbildungskraft bezeichnet wird.³¹ Gegen Kant führt er ins Feld, dass die Einbildungskraft nicht Teil der Sinnlichkeit (*sensibilité*) sei, sondern umgekehrt: Diese sei vielmehr Teil der Einbildungskraft, welche die Voraussetzung für die Sinnlichkeit sei (im Sinne des o.g. konkreten *a priori*), das heißt dafür, dass etwas (*quelque chose*) überhaupt als *etwas* verspürt werden könne.³²

sondern auch in Bezug auf die so genannte Wirkungsforschung, die dem Ruf nach einer Theorie als praktische Anleitung entspräche; das aber spottete dem Wort Theorie ebenso wie der psychoanalytischen Theoriebildung, die ja der schwierigen Sinnfrage in Bezug auf das Unbewusste gerecht werden muss, ohne der begrifflichen Kohärenz zu entbehren: »Die Psychoanalyse: Situation und Grenzen, AS 5, S. 185-203. Dieser späte, posthum veröffentlichte Text ist gleichsam ein Abriss seines Verständnisses von Psychoanalyse.

30 Castoriadis, Seminar 1994/95 EHESS und IIR.

31 IIR, CL 5, S. 259 (dt. AS 3, S. 323).

32 IIR, CL 5, S. 232 (dt. AS, S. 298). Zum Problem des Verhältnisses zwischen Philosophie und Psychologie als – unmögliche – Wissenschaft des inneren Sinns siehe I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* in: *Schriften zur Naturphilosophie* (1786), Werkausgabe t. IX, Frankfurt a.M. 1977, S. 7-135. Bei Kant ist der Unterschied zwischen äußeren Sinnen (welche den Körper als *res extensa* betreffen) und innerem Sinn – oder innerer Wahrnehmung (welche die Seele und die Einbildungskraft als sehende/denkende Natur in der Apperzeptionsform der Zeit darstellt) an jenen Unterschied Descartes' zwischen *res extensa* und *res cogitans* angelehnt, obschon Kant als Kriterium nicht mehr die Substanz des »Dings« setzt, sondern den Akt der Produktion und die a-priorische/n Form/en der Apperzeption, die da sind Raum und vor allem Zeit. Die Einbildungskraft ist dabei also keineswegs nur auf der Seite der Sinnlichkeit, was sie ja zu einer Fakultät der äußeren Sinne machen würde. Gleichzeitig löst Kant die Einbildungskraft, die er aufs engste mit dem »inneren Sinn« verknüpft, auch wieder von diesen Sinnen ab, was für Castoriadis ein umso größeres Problem darstellen dürfte, als sie damit nicht mehr als eine Fakultät ausgesagt werden kann, die zwischen (*metaxy*) Sinnen und Formen angesiedelt ist und diese gleichsam in einer Art spiralförmiger Emergenzbewegung mit- und auseinander hervorbringt.

Die Einbildungskraft sei also gleichsam mit dem Psyche/Soma co-transzendental, sodass es für Castoriadis durchaus eine Physiologie der Phantasie geben kann (das heißt ihrer physischen Dimension, welche die somatische Ausstattung für das Phantasieren darstellt). Castoriadis hat den ersten Teil seines Seminars 1994/95 diesem Thema gewidmet und dabei vor allem die Irreduzibilität der heterogenen Seinsweisen erläutert, die dennoch untrennbar miteinander verbunden sind und einander beeinflussen. Auch wenn die psychische Tätigkeit bestimmter physiologischer Abläufe bedarf, erklären die exakten physiologischen Beschreibungen dieser Abläufe (die etwas ungenau als Korrelat bezeichnet werden) noch lange nicht die psychische und geistige Vorstellungs- und Denktätigkeit als solche. Dafür bedarf es eigener, der Sprache und der Einbildungskraft angemessener Beschreibungsarten, und auf physikalischer Ebene, um es mit Roger Penrose zu sagen, quantenphysikalischer Beschreibungen, die jedenfalls über die kausal-deterministische Erklärungsweise hinausgehen.³³

Auf den ersten Blick tauchen aus dem Problemaufriss von Castoriadis' Theorie der Einbildungskraft zwei Schwierigkeiten auf: Erstens die einer gewissen Prävalenz des Dings (*chose*) oder des un/bestimmten Etwas (*quelque chose*), welche Castoriadis in seiner Repräsentationsontologie immer wieder kritisierte, und die ihrerseits jene Schwierigkeit im Begriff der Affekte verdeckt, die uns das Sprechen über diese Affekte schwer bis unmöglich macht (was Affekte ja von Gefühlen oder differenzierter benennbaren Emotionen unterscheidet). Affekte sind im üblichen Gebrauch, der von diesem Begriff gemacht wird, nicht an konkrete Dinge oder Sachvorstellungen gebunden (außer, insofern sie von solchen ausgelöst werden können, etwa in bestimmten Phobien, oder in der Panik als Reaktion auf Katastrophen, die aber die Panik selbst als affektives psychisches Phänomen nicht erklären bzw. wenig zu deren Verständnis beitragen, sondern nur zu dem ihres Ausgelöst-Werdens). Die zweite Schwierigkeit, auf die man bei der zitierten Formulierung stößt,

33 In dem Seminar vom 14.12.1994 verweist Castoriadis auf Penrose's Kritik am Kognitivismus in *The Emperor's New Mind*, Oxford 1989. Siehe zuletzt auch das Interview, das L. Fridman mit Penrose führte: »Physics of Consciousness and the Infinite Universe«, Lex Fridman Podcast #85, <https://www.youtube.com/watch?v=orMtwOz6Dbo> (26.08.2020): »Whatever consciousness is, it is not a physical process which can be described by computation«. Castoriadis hatte das vor allem gegen die in ihren begrifflichen Prämissen naiven neurologischen Theorien à la François Jacob vorgebracht.

betrifft die Behauptung einer ontologischen Vorherrschaft bzw. einer größeren begrifflichen Extension der Einbildungskraft, von der Castoriadis ausgeht, wenn er – gleichsam mengenlogisch – annimmt, dass sie die Sinnlichkeit inkludiere. Ich denke, dass diese Behauptung nicht nur der Relevanz der Einbildungskraft in seinem Denken geschuldet ist, sondern vor allem dem Umstand, dass er diese immer deutlicher mit dem Psyche-Soma in Verbindung brachte und in ihr den Stamm aller menschlichen Fakultäten sah. Ohne hier auf den alten Schulenstreit zwischen Empirismus und Transzendentalismus bzw. Idealismus einzugehen, sei nur so viel festgehalten: Die Bezeichnung »Einbildungskraft« für diese *vis formandi* als gemeinsamen, psychosomatischen Stamm ist zumindest irreführend und verweist auf eine implizite, mehr nolens als volens mitgeschleppte Voreingenommenheit für die transzendente und repräsentationsphilosophische Position in der Nachfolge von Kant, den Castoriadis in seinen expliziten Stellungnahmen aber wiederholt genau dafür kritisierte. Nichtsdestotrotz verweist er immer wieder auf die Gleichursprünglichkeit und Zirkularität im Verhältnis zwischen somatischen und (proto)repräsentationalen Formierungen und Figurationen.

Castoriadis' Begriff der radikalen Einbildungskraft als kreative Hervorbringung und als Gestaltung der Schemata jeder möglichen konkreten Sinnlichkeit bzw. Sinneserfahrung und jeder möglichen Vorstellung führte mich zum Begriff einer psychosomatischen *vis formandi*, welcher die eben genannte Schwierigkeit vermeidet. Durch sie bzw. in ihr vollzieht sich die Hervorbringung bzw. Emergenz der sensorischen wie auch der repräsentationalen Schemata. Dabei handelt es sich unweigerlich um einen vorauszusetzenden *triton genos*, dritten Term, der den Dualismus bricht und zugleich von einem abgründigen Klaffen geprägt ist, was auf die aporetische Einheit des Psyche-Soma verweist.³⁴

Einmal nennt Castoriadis das originäre Phantasma, das den Kern des Unbewussten konstituiere »Psyche«, ein anderes Mal »Psyche/Soma«. Das Unbewusste ist, wenn wir den Freud'schen Begriff ernst nehmen, Bild und Phantasma, also psychisch gefasst, doch im selben Zug ist es Lust/Unlust, Trieb und leiblicher Affekt, Affektion, und damit unablässig vom somatischen Milieu seines Auftauchens als »psychisches« Phänomen (also protorepräsentational, ich verweise hierfür auf Aulagniers Begriffe der komplementären Ob-

34 Was wiederum auf die Frage nach der Verbindung zwischen den psychischen Instanzen und Schichten verweist, die zwar begrifflich unterschieden, aber doch als an ihren Grenzen durchlässig angenommen werden müssen.

jektzonen Mund/Schlund-Brust, des psychischen Engramms und des Leibphantasmas³⁵).

Nun konzipierte Castoriadis die Psyche als vorerst noch undifferenzierten Affekt-Wunsch-Vorstellungsfluss, dessen wechselnde Legierungsmodi (zwischen diesen drei psychischen Qualitäten) paradigmatisch sind für den psychischen »Sinn«. In und durch diesen Fluss differenzieren sich Gestalten/Formen/Vorstellungen (*eidê*) aus, die Castoriadis unter Verweis auf die Aristotelische Begrifflichkeit in *De anima* (die Psyche sei die Form/*eidos* des Soma) grundsätzlich und immer von neuem an den Körper zurückbindet.³⁶

Verbindung und Dehiszenz zwischen Psyche und Soma

Die Betonung des aporetischen Verhältnisses zwischen Psyche und Soma und der gleichzeitigen Notwendigkeit, die beiden zusammenzudenken, weicht in Castoriadis' Werk immer wieder der Ausblendung des Somatischen zugunsten der Einbildungskraft und des Imaginären, also der repräsentationalen oder proto-repräsentationalen Fakultäten des Psyche-Soma, wenn es darum geht, die *vis formandi* als originäre Fakultät des Menschen (und wohl auch anderer Lebewesen) zu denken. Das mag an der Konzentration auf seine bahnbrechenden Entdeckungen im Bereich des gesellschaftlichen Imaginären und der radikalen Einbildungskraft liegen; es liegt gewiss auch an den ausgetretenen Pfaden der Repräsentationsphilosophie und allgemeiner an den schwer abzuschüttelnden Gewohnheiten der Dichotomisierung in der europäischen Denkgeschichte sowie den – in vielerlei Hinsicht durchaus nützlichen, aber habituell eingeschliffenen – philosophischen Praktiken der Einteilung und Klassifikation, durch die jede begriffliche Differenzierung tendenziell mit einer starren Grenze auf der Ebene des dadurch zu begreifenden Seins verwechselt wird. So war es offenbar auch für Castoriadis schwierig, sich durchgängig an die eigene Kritik daran zu halten (und nicht nur für ihn; er zeigte genau das für jene Philosophen auf, die er in ontologischen Fragen am meisten schätzte: Platon, Aristoteles, Kant, Merleau-Ponty).

Diese methodologische Frage ist jedenfalls für den weiteren Verlauf der Auseinandersetzung mit dem Leib-Seele-Problem hinsichtlich der ursprüng-

35 *La violence de l'interprétation*, Paris 1975. W. Bion prägt für diese Dimension den Begriff der Matrix, allerdings im Sinne von protomentaler Gruppenkommunikation: W.R. Bion, *Erfahrungen in Gruppen*, Frankfurt a.M. 1991.

36 C. Castoriadis, GII, S. 497.

lichen *vis formandi* von Bedeutung. In *Gesellschaft als imaginäre Institution* schreibt er:

»Das Problem ist nicht diese [originäre AP] Verschmelzung und Ununterscheidbarkeit [des psychischen Flusses und der Vorstellungen, AP], und noch weniger sind es die daraus sich ergebenden Widersprüche für das Wachbewusstsein – oder besser für die Identitätslogik [...] Es ist vielmehr diese Trennung, ja der Ursprung des Schemas der Trennbarkeit (*schème de la discrétion*) und sein teilweiser Zugriff auf das, was ist.«³⁷

Der erste Teil des Satzes ist nicht ohne weiteres haltbar, auch nicht in einer werkimmanenten Lektüre von Castoriadis. Gewiss stellt der Bruch für ihn ein zentrales Problem und gewissermaßen den blinden Fleck der traditionellen Philosophie dar (was bis zu seiner Verleugnung geht, etwa in rationalistischen Philosophien oder in solchen, die von der durch und durch gutartigen und harmonischen Natur des Menschen bzw. seiner Psyche ausgehen). Dennoch setzt die Problematisierung der Trennung³⁸ zwischen Soma und Psyche zumindest ein minimales Problembewusstsein voraus, was die Schwierigkeit angeht, ein in sich heterogenes Phänomen als *eines* zusammenzudenken, also ein Psyche-Soma, das in sich widersprüchlich, zuweilen geradezu antagonistisch wirkt, wie am Beispiel der Triebentmischung und des Selbstmordes oder anhand anorektischer Säuglinge gesehen werden kann: Diese, so Aulagniers Hypothese, suchen durch Verweigerung der Nahrungsaufnahme dem zu entkommen, was ihre monadische bzw. originäre Psyche als unerträgliche Unlust empfindet: die Fütterung und vor allem der sie begleitende Unlustaffekt, dem die Psyche, die der Differenzierung noch nicht fähig ist, völlig ausgeliefert ist; zugleich sei das monadische Allmachtsphantasma so mächtig, dass es sich, seine bedürfnislose Vollkommenheit halluzinierend, über die vitalen Bedürfnisse seines Organismus hinwegzusetzen vermag.

37 IIS, p. 375.

38 Im frz. Orig.: *séparation*; konsequenter verwendet Castoriadis später die im Französischen nicht nur biologisch-medizinisch sondern, seit Merleau-Ponty, auch philosophisch geläufige Bezeichnung *déhiscence*, Dehiscenz, die ich hier nun auch aus dem Biologischen Bereich übernehme. Während Merleau-Ponty mit *déhiscence* auf die an Hegels Begriff vom Begriff erinnernde Differenz in der Einheit bzw. auf das Verbindende in der Differenz zwischen wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt verweist, bleibt Castoriadis' Verwendung näher an der in der Medizin geläufigen Bedeutung, die in Bezug etwa auf die Dehiscenz einer Wunde mit Klaffen assoziiert ist.

Es ist hier also nicht hilfreich, zwischen Positionen zu wählen, und die Vorstellung bzw. der Versuch, die »originäre Ununterscheidbarkeit« begrifflich zu erfassen, stellt uns in Bezug auf das Psyche-Soma zweifellos vor letztlich unlösbare begriffslogische Probleme – von den formallogischen ganz zu schweigen (die formale Logik lässt uns bei der Erschließung der Begriffe Psyche und Soma bzw. Psyche/Soma ohnehin im Stich, erst recht bei der Erhellung dessen, was diese Begriffe in ihrer Relation zueinander als Psyche-Soma umfassen sollten). So schreibt Castoriadis in seinem letzten Text zu diesem Thema: »Diese höchst seltsame Beziehung (Abhängigkeit und Unabhängigkeit zwischen Psyche und Soma) erfordert von uns neue Denkweisen.«³⁹

Das Psyche-Soma als aporetische Einheit (oder die Einheit von Untrennbarkeit und Separation bzw. Dehiszenz, von Abhängigkeit und Unabhängigkeit...) ist also Bedingung und Milieu menschlicher Sensibilität wie auch der menschlichen Vorstellungstätigkeit und Kreativität. Dazu kommt, dass genau dieses Dilemma zwischen Abhängigkeit und Unabhängigkeit, von Individuierung und Diffundierung des Ich einen der wichtigsten und universellsten psychischen Konflikte des Menschen darstellt. Es nimmt also nicht wunder, dass wir auch im Denken bzw. in der Begriffslogik, nicht nur im Umgang miteinander und mit uns selbst damit Schwierigkeiten haben.

Wie können wir uns die Entstehung dieser komplexen Verbindung zwischen Psyche und Soma vorstellen, die mit der ersten Ausdifferenzierung der phantasierenden Psyche aus dem Soma, also mit deren erster Ausgestaltung als Instanz der Vorstellungs- und Denktätigkeit und eines sich allmählich ausbildenden denkenden (Selbst-)Bewusstseins einhergeht, also mit ihrer teilweisen Ablösung vom Körper?

Am Beginn jedes menschlichen Lebens steht die »psychosomatische« *vis formandi*, das Schema (oder die Schemata) für alle weiteren Vorstellungen in *Anlehnung an* bzw. über die *Entlehnung von* Schemata des Organismus, insbesondere jene der Nahrungsaufnahme, der Verdauung und Ausscheidung sowie des Metabolismus, sofern dieser minimal »wahrnehmbar« ist (im Sinne einer protorepräsentationalen Wahrnehmung). Diese Matrix der Metabolisierung ist eine der Transfiguration. Aulagnier bevorzugte für ihre Theoretisierung dieser Vorgänge den Terminus *emprunt*, also Entlehnung. Sie versuchte zu skizzieren, wie die Psyche durch diese erste Gestaltung von Schemata zuerst sich selbst als »Psyche« in Szene und in Sinn setzt bzw. als das, was all-

39 IIR, S. 258 (siehe auch GII S. 460).

mählich als »Ich« einer Welt gegenübertritt; zuallererst der Welt des eigenen Körpers mit seinen unaufschiebbaren Bedürfnissen und jenen, die sie stillen.

Das Somatische bzw. die somatische *vis formandi* mit ihren eigenen Figurationen im und durch den Leib spielt also eine durchaus produktive und prägende, das heißt strukturierende Rolle in der schöpferischen Hervorbringung von Vorstellungs-, Sensibilitäts- und Wahrnehmungsschemata, allen voran jenen des Raums (das betrifft die spezifische »Topographie« des äußeren Raums in Anlehnung an jene des leiblichen bzw. leib-seelischen Raums) und jenen der Zeit (alle leiblichen Rhythmen und, psychisch wohl am relevantesten, jene von Auftauchen und Stillen des Bedürfnisses, also von Unlust und Lust).⁴⁰ Obschon Castoriadis wenig Systematisches über diese Phänomene verfasste, verweist er auf das Werk von Aulagnier, deren Buch *La violence de l'interprétation* er genau kannte (beide veröffentlichten ihr jeweiliges Hauptwerk 1975). Es mag sein, dass ihn das Somatische damals noch weniger interessierte, jedenfalls zog er es vor, in Bezug auf das Psyche/Soma und diese erste Hervorbringung von Vorstellungsschemata vornehmlich über die psychische Monade zu schreiben und sich auf die Aspekte des Dysfunktionalen in der menschlichen Psyche zu konzentrieren. Der Bruch der Monade setze sich fort über die Kluft, die sich für diese originäre und noch nicht differenzierende Psyche zwischen sich selbst und der Welt des realen Körpers auftut, aber auch zwischen sich und der Welt der anderen.

Die Dysfunktionalität sei also nicht durch die Verbindung zwischen Psyche und Soma erklärbar, sondern eher durch den Bruch. Die Verbindung kann in seinen Augen höchstens als Bedingung für die Abhängigkeit des psychischen Flusses von den leiblichen Bedürfnissen angesehen werden. Die Dehiszenz zwischen dem »Psychischen« und dem »Somatischen« ist ja dem Psyche/Soma des Neugeborenen ebenso inhärent wie die Bedingungen und Modi der Sozialisation und das ambivalente Verhältnis zu den anderen lehnt sich an die Ambivalenz der Beziehung der Psyche zum Soma an.⁴¹ Die Dehiszenz

40 Während ich hier die Prägung der Phantasietätigkeit durch die somatischen Abläufe und Transformationsprozesse betone, stellen Somatosen, psychosomatische Erkrankungen oder Körpermeditationen, in denen der Leib gleichsam mit/durch die phantasierende Psyche gestalterisch hervorbringt (unbewusst etwa eine konversions hysterische Lähmung, einen Tumor oder bewusst die Auflösung einer Blockade in der neuronalen Konnektivität, im Energiefluss der Meridiane...), die umgekehrte Prägung des Körpers durch die Psyche dar. Siehe weiter unten in diesem Kapitel.

41 Siehe das Kapitel »Die Seinsweise des Unbewussten«, in: GII, S. 457ff. Ich teile diese Sicht sowohl aus einer begrifflichen als auch aus einer psychotherapeutisch-klinischen

ist aber ihrerseits nicht erklärbar. Es mag die relativ frühe und traumatische Geburt des Menschen ins Feld geführt werden; doch Castoriadis sieht in derartigen anthropologischen »Erklärungen« bestenfalls Hinweise auf kokonstitutive Bedingungen, weder Begründungen und schon gar keine Erklärungen für die Dehiszenz zwischen Psyche und Soma. Und in der Tat findet die Frage danach, wie eine somatische Materialität diese »unkörperlichen Körper« als die Castoriadis die Phantasmen und Vorstellungen bezeichnet aus sich hervorzubringen vermag, keine triftige und kohärente Erklärung in der frühen Geburt des Menschen, die ihm das Leben in Gesellschaft aufzuzwingen scheint. Wir stoßen immer wieder auf eine Kluft zwischen den heterogenen Seins- und Hervorbringungsweisen Psyche und Soma, in gewisser Hinsicht analog zu jener zwischen Anorganischem und Organischem, die doch im Lebendigen untrennbar miteinander verbunden sind. In unserer wissenschaftlichen Wahrnehmung kann Letzteres nicht aus Ersterem abgeleitet werden, es besteht eine Kluft, die Chaos in die herkömmlichen Erklärungsmodi bringt. Genau an dieser Kluft eröffnen methodologisch relevante Übertragungsbegriffe wie »Fluss« oder »Anlehnung« neue Wege für die begriffliche Erschließung. Diese ist eine Theoretisierung hypothetischer Übergänge und wird vielleicht niemals darüber hinauskommen, weil es sich hier um Verhältnisse und Schemata handelt, die keine exakte materiell-gegenständliche Entsprechung haben. Dass die damit gefundenen Antworten unvollständig sind, betont Castoriadis, wenn er in Bezug auf die Sexualität und den Körper schreibt, dass schon die erogenen Zonen in ihrer Gesamtheit genommen die Kapazitäten des Anlehnungsbegriffs weitestgehend überschreiten.⁴² Doch sehen wir, wie er diesen Begriff über Freud hinausdenkt.

Anlehnung

Der Begriff der Anlehnung umfasst bei Freud das Verhältnis zwischen Psyche und Soma, zwischen Selbsterhaltungstrieb und Sexualtrieb, aber auch jenes zwischen Trieb und Vorstellung, die über den Begriff der Vorstellungsrepräsentanz des Triebes miteinander verbunden werden. Freud spielt hier mit der

Perspektive, obwohl ich den Begriff der Anlehnung problematisch finde und Aulagniers »Entlehnung (*emprunt*)« vorziehe, der als kreativer Akt Auftakt zum Agieren und später Handeln wird. Siehe weiter unten Kap. III.1.

42 GII, S. 507f. FN 45.

Doppeldeutigkeit von »Repräsentation«, die einmal als Vorstellung, ein anderes Mal als Vertretung ins Deutsche übertragen werden kann. Die Vorstellung vertritt den Trieb in der Psyche; sie ist gleichsam seine Delegierte. Der Trieb, den Freud an der Schnittstelle zwischen Psyche und Soma ansiedelt, bringt dagegen die Vorstellung dazu, einen leiblichen Ausdruck oder eine Abfuhr im Somatischen zu finden. Im Register der Psychopathologie ist dieser letzte Aspekt vor allem für das Verständnis von Konversionshysterien wichtig, aber auch für andere Formen offenkundig psychosomatischer Erkrankungen, also dem, was aus psychoanalytischer Perspektive »Somatisierung« (psychischer Konflikte) genannt wird, allen voran die Konversionshysterie, die noch in der Symptomatik etwa eines Gehörsturzes die Symbolik ausdrückt oder das Ausagieren im Ansatz wiederholt (etwa ein unaufhörliches Nervenzucken im Arm, das noch das unterdrückte Ausholen zum Schlag gegen einen zutiefst kränkenden anderen anzeigt).

Der Trieb ist ein psychosomatisches Phänomen, *triton genos*, dritter Term *par excellence*. Freud siedelt ihn zuerst im Somatischen an, doch zugleich muss er ihm bereits Elemente der psychischen Vor- und Darstellbarkeit zuschreiben, weshalb er ihn dann an die Schnittstelle zwischen Psyche und Soma rückt. Das Verb anlehnen ist im Deutschen (anders als etwa im Französischen *étayer*) transitiv und reflexiv: das Psychische lehnt sich an das Somatische an. Entleihen ist dagegen nur transitiv, nicht reflexiv: Die Psyche entlehnt ihre Schemata dem Körper... und verändert sie dabei ihrer Seinsweise gemäß und für ihre spezifischen Zwecke. Der Terminus der Entlehnung erweist sich in unserem Zusammenhang als ontologische Kategorie, insofern er dem Verhältnis zwischen heterogenen Seinsweisen gerecht werden soll. Indem Castoriadis die hier auf dem Spiel stehenden Verhältnisse nicht als gänzlich determinierende/determinierbare Verursachung, sondern als »eine seltsame Art der Verursachung« im Rahmen der Magmalogik bezeichnet, macht er diese ontologische Dimension explizit.⁴³ Genauer gehe es um eine wechselseitige Bedingung, das heißt, dass die somatische Seinsweise, an der sich die Vorstellungstätigkeit anlehnt, spezifische Auswirkungen auf diese Tätigkeit hat, sie gleichsam mitstrukturiert, aber eben vermittelt einer Übertragungsarbeit, die begriffliche Rätsel aufwirft. Castoriadis spricht in diesem Zusammenhang von Anstoß (dt. im Original, Castoriadis übersetzt mit »choc induisant«); er entlehnt auch hier wieder einen in der Phänomenologie der Wahrnehmung

43 IIR, S. 148.

gebräuchlichen Begriff, der auf Fichte zurückgeht. Aus begriffslogischer Perspektive handelt es sich dabei um eine Analogie, für die der Tropus der analogen Metapher zentral ist, wobei das Verhältnis zwischen Psyche und Soma in dieser An- und Entlehnungsdynamik nicht auf ein bloß rhetorisches Phänomen reduziert werden kann.

Dieses Problem zwischen Ontologie und Rhetorik erfordert einen Exkurs über das Verhältnis zwischen Sprache und Psyche bzw. Unbewusstem in seiner Beziehung zum Somatischen, genauer zum Trieb als dem psychischen (animierenden) im Soma. In mancherlei Hinsicht, vor allem für die Praxis des psychoanalytischen Zur-Sprache-Bringens, mag Lacans Übernahme des Diktums von Lévi-Strauss, das Unbewusste sei strukturiert wie eine Sprache,⁴⁴ durchaus stimmen und auch ausreichen, aber nicht insgesamt. Zwar wäre damit das Psyche-Soma-Problem mit einem Schlag gelöst... Aber es wäre naiv anzunehmen, dass wir das damit verbundene ontologische Problem, also die Heterogenität der Seinsweisen und ihre gleichzeitige Einheit einfach als ein intralinguistisches bzw. ein semiotisches Problem betrachten und behandeln könnten. Dass dieser Satz gerade von einem Arzt, wenn auch von einem Psychiater übernommen wird, verwundert nur, wenn man Lacans Ironie verkennt sowie den Einfluss, den der Strukturalismus, also eine genuin linguistische Theorie auf sein Denken hatte. Eigentlich wurde damit nur eine von Freud viel vorsichtiger formulierte Analogie hypostasiert und ontologisch verallgemeinert.

In der *Traumdeutung* hatte dieser versucht, die Sprache des Traums und des im Traum sich manifestierenden Unbewussten mittels rhetorischer, sprach- und literaturwissenschaftlicher, aber auch vermittels archäologischer Werkzeuge zu entschlüsseln. Er hat nicht behauptet, dass er damit das ganze Unbewusste oder die gesamte Verbindung zwischen Psyche und Soma restlos entschlüsseln könnte. Die verschiedenen Symbolisierungs- und Bedeutungsweisen, durch die der unbewusste Wunsch sich im Traum zu manifestieren sucht (Verdichtung, Verschiebung, Mischbildung, Vertretung etc.), erlauben eine Analogie zwischen Traumarbeit und Dichtung oder sprachlichem Ausdruck als verschlüsselndem/symbolisierendem, aber sie erfordern auch bildanalytische Zugangsweisen u.ä., keinesfalls berechtigten

44 C. Lévi-Strauss, »Die Wirksamkeit der Symbole« (1949). In: Ders.: *Strukturelle Anthropologie* (1958). Frankfurt a.M., 1967, S. 204–225. J. Lacan, »Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse« (Vortrag von 1953, zuerst veröffentlicht 1956), in: Ders.: *Schriften I*, Frankfurt a.M. 1975, S. 71–169.

sie zu einer Homologie (im Sinne von: »Das Unbewusste ist strukturiert wie Sprache.«). Dies aus mehreren Gründen, von denen ich hier nur zwei erwähne:

- a) Die Sprache erschöpft sich nicht in ihrer semiotischen Dimension (die Differenz zwischen den Zeichen betreffend), ihre semantische Dimension ist mindestens genauso relevant, gerade für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sprache und dem, worauf sie sich bezieht, im gegenständlichen Fall, das innerleibliche, das nicht sprachlich ist, aber vielleicht zur Sprache zu kommen vermag...
- b) Wenn wir die Psyche-Soma-Aporie vor dem Hintergrund beider Freud'schen Topiken in Betracht ziehen, reicht das Unbewusste über die Triebe, die ja die Schnittstelle zwischen Psyche und Soma (auch zwischen Ich und Es) darstellen, ins Somatische. Die Triebe sind diesseits der Sprache, und das unbewusste (sowie das vorbewusste) Ich (*Je*) bereitet sie genau an dieser Schnittstelle für die vorstellungsmäßige und sprachliche Symbolisierung auf. In diesen Prozess sind sowohl die semiotische als auch die semantische Dimension der Symbolisierung und Versprachlichung involviert, aber auch die somatische *vis formandi* als diesseits der Wortvorstellung angesiedelte.

Castoriadis' Begriff der Anlehnung geht wie erwähnt über jenen Freuds hinaus, indem er – chiasmatisch – zwei Ebenen miteinander verknüpft, die von Freud erschlossene Ebene des Psyche-Soma einerseits, die Ebene des Verhältnisses zwischen »erster natürlicher Schicht« und »imaginärer Institution der Gesellschaft« andererseits.⁴⁵ Dabei ist klar, dass die »erste natürliche Schicht« nicht nur die Umwelt darstellt, sondern in erster Linie unser eigenes Psyche-Soma, dem wir mit dem vorstellenden und sprachlichen Bewusstsein nur minimal Rechnung zu tragen vermögen (so minimal die Naturwissenschaften dem gesamten Universum Rechnung tragen können, auch wenn das mittlerweile akkumulierte Wissen unüberschaubar und in seiner Trefflichkeit schier unfassbar ist). Auf der anderen Seite lehnt sich aber auch die imaginäre Institution der Gesellschaft bzw. das instituierende Imaginäre in jeder Gesellschaft an die Psyche als radikales Imaginäres an. Das bedeutet:

45 Ich werde im nächsten Kapitel genauer auf das Beispiel der Geschlechterdifferenz eingehen, das Castoriadis nicht zufällig wählt, um dies zu erläutern.

- die notwendige Einbeziehung und Entlehnung der Schemata und Seinsweisen der Psyche, des Psyche-Soma und des Soma je für sich genommen, aber auch in ihrer Verbindung, der die griechisch-abendländische Tradition weniger Rechnung trägt als die vor allem vom Taoismus beeinflussten asiatischen Denk- und Behandlungstraditionen
- Die Übertragung der psychischen Seinsweise und ihrer Grundannahmen auf die zentralen imaginären Bedeutungen der Gesellschaft (die originär- und primärpsychischen Vorstellungsmodi finden sich in Herkunftsmysmen, religiös oder wissenschaftlich sanktionierten Wahnsystemen wie dem Gottesbegriff, der Ergebenheit der Gläubigen, dem Allmachbarkeitswahn oder der Illusion der Unsterblichkeit durch technische Entwicklung etc.)

Für Castoriadis stellt das Chiasma von Anlehnung der Vorstellungstätigkeit und -welt an das Somatische und von Anlehnung des gesellschaftlichen Imaginären an die erste natürliche Schicht eine offene Totalität dar, deren magmatischer Charakter ihn nicht davon abhielt, es so systematisch wie möglich erhellen zu wollen. In dem Maße, in dem die erste natürliche Schicht auch im Menschen als Psyche-Soma wirke, sei dieses als ein magmatisches Residuum zu betrachten, das sich der Sozialisation entzieht. Die psychische Monade, die den Neugeborenen gleichsam ausmache, erfordere, dass die Aufzucht und die Sozialisation den Anforderungen und Strukturen dieser Monade minimal gerecht werden, so wie die somatischen Bedürfnisse des Säuglings und des Kleinkindes gestillt werden müssen, damit der kleine Mensch überlebt. Soviel zum Chiasma.

Wie steht es nun aber um das Verhältnis zwischen Anlehnung und Metapher? Um dieses angemessen zu begreifen, ist es wichtig, zwischen Tropologie und Ontologie zu unterscheiden. Denn was ich die ontologische Metapher nenne, ist nicht nur ein Tropus, eine Redewendung um der bloßen Rhetorik willen, und sei es eine sprechaktionistische. Gerade die Körpermetaphern spielen eine seinskonstitutive Rolle in der Gestaltung des gesellschaftlichen Imaginären; das heißt, dass die Metapher eine schöpferische Rolle in der Hervorbringung von neuen Seinsgestalten, von neuen Institutionen und den damit einhergehenden Praktiken spielt. Das macht ihre ontologische Relevanz aus.⁴⁶

46 Siehe weiter unten Kap. III.

Der Übergang, gr. *metapherein*, übertragen oder übersetzen, findet zwischen unterschiedlichen oder gänzlich heterogenen Seinsweisen statt: die Metapher als Tropus trägt in der und durch die Sprache von einem semantischen Feld in ein anderes herüber (vom Tierreich ins Reich der Menschen: Löwe für mutiger Mensch/Mann oder vom Erdreich ins Reich der Menschen bei der Metapher von der Frau als Acker). Im Falle der Anlehnung wird von einem Sein diesseits der Sprache (Soma) in ein sprachliches bzw. kulturelles (gesellschaftlich-imaginäres) Sein über(ge)setzt. Diese Übergangs- und Transformationsprozesse im Sinne einer das außersprachliche Sein erschließenden Metapher setzen geradezu voraus, dass die Übertragung selbst immer auch schon das Reich mitkonstituiert, in das sie hinüberträgt: die Gesellschaft/Kultur und die Bedeutungen überschreiten derart den Interpretations- oder Übersetzungsakt im wörtlichen Sinn, der ja eine minimale Zugänglichkeit beider Reiche, Sprachen oder Texte erfordert, zwischen denen hin- und hergetragen wird.

Die aporetische Beziehung zwischen Psyche und Soma stellt ein transzendentes Element des Anlehnungsbegriffs dar; sie stellt ebenso eine wichtige Säule, ja einen unentbehrlichen Term in der philosophischen Anthropologie von Castoriadis dar. Wir können nicht mehr hinter die Annahme der Anlehnung des gesellschaftlichen Imaginären, ja der Kultur und der Sprache an das Psyche-Soma zurückgehen. Die ontologische Metapher, die Entlehnung bzw. Mimesis und die schöpferische Hervorbringung, die dabei am Werk sind, können als zirkulierende gefasst werden. Castoriadis hat immer wieder die Zirkularität betont, die Gleichursprünglichkeit und die gegenseitige Bedingung im Zuge von psychischen bzw. psychosomatischen oder sozialen Hervorbringungsprozessen. So reinszeniere die Gesellschaft immer wieder das Psyche-Soma und umgekehrt reinszeniere das Psyche-Soma immer wieder die Gesellschaft, die Verhältnisse, die in ihr gerade vorherrschen oder schon im Verfall begriffen sind.

Eine chiasmatische Neuordnung des Psyche-Soma über zwei Begriffspaare – *Leib-Seele* als Verband zweier untrennbar miteinander verwobener Termini, und *Körper – Geist* als voneinander klarer abtrennbare Termini, könnte meines Erachtens helfen, die Schwierigkeiten zu klären, die mit der Untrennbarkeit und gleichzeitigen Gegensätzlichkeit der Seinsweisen Psyche und Soma einhergehen.⁴⁷ Daraus kann eine Differenzierung zwischen zwei Dimensionen des Somatischen bzw. zwei Perspektiven auf das Somatische

47 Siehe hierzu ausführlicher A. Pechriggl, *Agieren und Handeln*, S. 146ff.

hervorgebracht werden, die dem ebenfalls chiasmatischen Begriff der Anlehnung besser gerecht wird. Die begriffslogische Analyse des Psyche-Soma wird allerdings den Leib als letztlich vage Gesamtheit niemals erschöpfend bestimmen können.⁴⁸ In Bezug auf den Leib machen jedenfalls Begriffe der Fluidität und Konduktivität mehr Sinn als analytisch-anatomische Begriffe, die wie die Dichotomie auf dem Schneiden beruhen (*gr. tomè*), die also mehr mit weniger durchlässigen Grenzen und festeren Entitäten operieren. Auch wenn Flüsse nicht irgendwie, sondern in – mehr durchlässigen – Bahnen zirkulieren, so lassen sie sich in ihrer Materialität nicht als eindeutig verortbar und als immer klar voneinander abgrenzbar begreifen, sondern als in Bewegung befindliches Transportierendes/Transportiertes. Grenze (*peras*) und Form/Gestalt (*eidos*) spielen in ihrer Konstitution eine zweitrangige Rolle, was auf eine Dichte *sui generis* hinweist.

Wenden wir uns hierfür nochmals Castoriadis' Magmalogik zu. Einer der Grundsätze dieser Ontologie besagt ja, dass das Sein überall dicht ist (*l'être est partout dense*). Das heißt nicht, dass es überall gleich dicht ist, sondern für den Bedarf hinreichend dicht (*suffisamment quant aux besoins*, »squb«): einmal dichter, ein anderes Mal weniger dicht. Doch in einer philosophisch-wissenschaftstheoretischen Tradition, in der das Somatische lange als das Reich rein instrumenteller Funktionalität betrachtet und behandelt wurde (von der Metapher der Körper-Maschine über jene vom Körper als mechanistischer

-
- 48 Die Vagheit des Leibes als Gegenstand philosophischer Begriffsbildung ist zuerst die einer nicht analytisch-anatomischen Wahrnehmung. Selbst wenn wir die Fluidität und Konduktivität im Leib bzw. im Körper zu segmentieren und zu analysieren versuchen, wird dies nur eine bestimmte Dimension der Blut-, Botenstoff-, Energie-, Lymph-, Strom- u.a. -flüsse erfassen. Die innere Leibwahrnehmung lässt sich nicht messen, so wenig wie die psychischen und leiblichen Auswirkungen einer Psychoanalyse, sondern nur im einübenden Vollzug begreifen. Die meditative Wahrnehmung dieser Flüsse basiert auf einer derartigen eingeübten sensitiven Erfahrung, während die Messung durch Apparaturen auf andere Phänomene abzielt, es ist allerdings möglich die Auswirkungen von Meditationen auf das messbare physische bzw. neuronale »Korrelat« zu messen, so wie sich auch die Auswirkungen einer längeren psychoanalytischen Kur auf die neuronale Struktur messen lassen, worauf Eric Kandel als einer der ersten aufmerksam machte. Dasselbe gilt für die von Kind auf eingeübte optische oder akustische Wahrnehmung, die erschöpfend weder von außen noch vom Subjekt der Wahrnehmung selbst erfasst werden kann (weil sie von fast allen beherrscht wird, kommt niemand auf die Idee, diese Norm messen zu wollen, erst wenn es Defizite gibt und Prothesen anzufertigen oder Pharmaka zu verabreichen sind, wird die Messung, welche der Anpassung dieser Hilfsmittel dient, effektiv).

Apparat, der – ist der Konstruktionsplan einmal eruiert – nachgebaut werden kann, zu den elektronischen Netzwerken, die über genetische »Informationen« gesteuert werden), ist die in der Zerlegungslogik nicht verort- und bestimmbare somatische *vis formandi* verdeckt worden.⁴⁹

Das ist gleichsam das von Castoriadis nicht behandelte Pendant zur Verdeckung der Einbildungskraft, auf die er mit dem Aufsatz »Die Entdeckung der Einbildungskraft«, geantwortet hat. Diese, das organisch-systemische Funktionieren immer über- und unterschreitende, gestalterische Dimension ist, wenn ihr überhaupt Rechnung getragen wurde, stets in das Reich der Psyche verlagert worden. Wenn wir das Psyche-Soma jedoch als Chiasma von Leib-Seele und Körper – Geist betrachten, ist es nicht eindeutig feststellbar, ob die Unbestimmbarkeit, das Dysfunktionale, der Überschuss gegenüber dem Kategorialen und der Identitäts- und Mengenlogik gerade mehr im Psychischen oder mehr im Somatischen anzusiedeln sind. Dennoch bleibt der irreduzible Unterschied, ja Gegensatz zwischen beiden Seinsweisen bestehen, insbesondere die Tendenz des Körpers zum Real-Gegenständlichen und deutlicher Verortbaren gegenüber jener der Psyche zum nicht greifbaren Phantasmatischen, Repräsentationalen bzw. Imaginären, das wie die Materie auf der Ebene von Teilchen nach allen Seiten flieht; nur ausnahmsweise nehmen wir das Psychische als materiellen Fluss im Somatischen wahr, die meiste Zeit »nur« über seine Produkt/e von unterschiedlicher

49 Wie ich andernorts ausgeführt habe, sind diese Metaphern durchaus zirkulär, so geht z.B. die Netzwerkmetapher der digitalen Welt auf die Entdeckung Kurt Goldsteins zurück, der als erster die Struktur der Nervenzellen als neuronales Netzwerk bezeichnete und damit den Anstoß gab für die Entwicklung des Konnektionismus, der für die Kybernetik grundlegend ist: K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Paderborn 2014. Die kybernetische Vorstellungswelt, die nicht nur das digitale, sondern darüber hinaus das gesellschaftliche Imaginäre beherrscht, hat allerdings einen anderen Weg eingeschlagen als Goldstein und seine Nachfolger, die an der Schnittstelle von Neurologie, Gestalttheorie und Phänomenologie dachten (Merleau-Ponty, Varela oder Oliver Sacks). Zur Relevanz von Goldstein für die heutige Neurologie und Neurochirurgie: H. Joswig, G. Hildebrandt, »Kurt Goldstein and his nonlocationist thoughts on aphasia – a pioneer of early network theories at the beginning of the twentieth century?«, in: *Acta Neurochir* 159/2017, S. 1179-1185. <https://doi.org/10.1007/s00701-017-3209-x> (29.07.2021). Mit der Bemerkung, dass gr. *kybernetes* Steuermann heißt, verweise ich nur *en passant* auf die cerebrozentrische Sichtweise der Kybernetik, die das Leib-Seele-Problem auf einen Mind-Brain-Diskurs reduziert und damit die Psyche, den Körper und erst recht den Leib ausklammert.

psychosomatischer, psychischer oder geistiger Qualität, das heißt als Affekte, Begierden, Gefühle oder Wortvorstellungen, Gedanken, Formeln, Begriffe, Interaktionen, Resonanzen...

Doch angesichts der – wenn schon nicht strukturell-organisatorischen, so doch existenziellen – Gemeinschaft von Psyche und Soma, angesichts auch der vielfältigen Intersektionen zwischen den beiden Seins- und Organisationsweisen, sind auch im Soma ein Minimum an Unbestimmbarkeit und *creatio ex nihilo* anzunehmen; diese ist nicht – wie es bei Castoriadis den Anschein hat – auf die Psyche beschränkt oder – wie es aus der für ihn einflussreichen phänomenologischen Perspektive erscheint – auf die Innerlichkeit leiblichen Erlebens.

Monade und Chiasma

Um das Chiasma der Anlehnung zwischen Psyche/Soma und Gesellschaft einerseits, Natur und Kultur andererseits deutlicher darzulegen, ist eine neuerliche Betrachtung der psychischen Monade bei Castoriadis erforderlich. Psyche und auch Soma sind bei Castoriadis als jeweils Gestaltetes/Gestaltendes gefasst und können mit Hilfe dieses Chiasmas zu einem mehrdimensionalen Begriffsgefüge legiert werden. Sobald die Sprache ins Spiel kommt, wird es zu einer mehrdimensionalen Matrix im Sinne von Foulkes, welche die Gesamtheit aller unbewussten, vorbewussten, bewussten Affektionen, Wünsche, Vorstellungen und Äußerungen in einer Gruppe oder Gesellschaft umfasst.⁵⁰ Das Chiasma projiziert sich also durch die Sprache ins Gesellschaftlich-Geschichtliche als (imaginäres) Bedeutungsgefüge und als (imaginärer und realer) sozialer Körper bzw. als kulturelle Verkörperung hinein. Dabei gestalten sich auch die psychischen Instanzen in den einzelnen Menschen über diese Bedeutungs- und Verkörperungsmatrix je nach Gesellschaft unterschiedlich aus.

Wenn wir nun zu Castoriadis' Terminologie zurückkehren, so verändert auf der Seite der kreativen Agentur das instituierende Imaginäre das instituierte Imaginäre über zwei Achsen: (1) Psyche-Soma/psychische Monade der Mitglieder der jeweiligen (2) Gruppe oder Gesellschaft, die als gesellschaftlicher Körper und zugleich als gesellschaftliches Imaginäres zu fassen ist. (Ob-) schon die Korporalität des Gesellschaftlich-Geschichtlichen bei Castoriadis wenig Beachtung findet, schwingt sie in seiner Gesellschaftstheorie mit und

50 S. H. Foulkes, *Gruppenanalytische Psychotherapie*, München 1974.

ist durch diese jedenfalls nicht denkummöglich gemacht.) Das chiasmatische Mobile dieser Achsen oszilliert zwischen schöpferischer Dynamik und Fixierung oder Sedimentierung, sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene (Dynamik und Fixierung sind nicht *a priori* positiv bzw. negativ zu werten, die Fixierung wirkt erst als Blockade wichtiger Verbindungen negativ).

Gehen wir etwa vom Körper als Anderem aus, also von einem heteronomen Phantasma, das die monadische Psyche im Moment der Unlust bzw. des Mangels dem sinnlichen Körper auferlegt, dann wäre der Übergang zu einem weniger heteronomen Phantasma das »Öffnen von Fenstern auf die Welt« und damit eine lustvollere Besetzung des Soma, die eine positive Leiberfahrung, also auch das Genießen ermöglicht. Aus psychoanalytischer Perspektive geschieht dies über hinreichend gutes *containment*,⁵¹ durch welches das nicht aufschiebbare Bedürfnis in einen aufschiebbaren Wunsch verwandelt werden kann, dessen Erfüllung das Kind auch zu genießen vermag. In weiterer Folge differenziert sich diese Fähigkeit über die Triangulierung und die damit einhergehende Sozialisation aus, welche die dyadische Abhängigkeit des frühkindlichen Psyche-Soma sowohl auf der psychischen als auch auf der somatischen Ebene zu relativieren beginnt. Der Körper des *infans*, also des Menschen, der noch nicht die Sprache hat, ist dabei *Medium* der Zuwendung zur Welt und des Austauschs mit ihr; er ist damit nicht nur *Modell* für die beginnende Vorstellungstätigkeit. Das instituierende Imaginäre als Körperperimaginäres ist derart auch als begrifflicher Hintergrund des betreffenden Chiasmas fassbar. Soma und Psyche sind aber auch Patient/in, Akteur/in und Zuschauer/in, ja *theatron*, das heißt Publikum und Schauplatz zugleich.

Wenn wir uns die Gestalt der »sinnlichen Gewissheit« in der Hegel'schen Dialektik der *Phänomenologie des Geistes* in Erinnerung rufen, dann treffen wir

51 Bion konzipiert das *containment* durch die ersten Bezugspersonen als ein beruhigendes Aushalten der Aggression des Säuglings, der auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse warten muss; es ist jene psychische Disposition, welche es ihm ermöglicht, das Warten durch Phantasietätigkeit zu überbrücken, was die allgemeine Fähigkeit zum Triebaufschub im weiteren Leben dieses Menschen darstellt. W.R. Bion, *Lernen durch Erfahrung*. Wenn die Bezugspersonen selbst überwiegend aggressiv auf die Aggression des Säuglings reagieren, wird diese Fähigkeit nicht oder nicht hinreichend aufgebaut. Auch eine Gesellschaft, die – wie die aktuelle Konsumgesellschaft – alle Wünsche ihrer Mitglieder zu erfüllen vorgibt, noch bevor sie aufkommen, kultiviert eine kollektive Unfähigkeit zum Triebaufschub. Castoriadis hat in seinen zuweilen düsteren Gesellschaftsdiagnosen auch darauf hingewiesen, so etwa in: »Psychoanalyse und Politik«.

dort auf einen Moment, in dem diese Gestalt sich in jedem Augenblick an den darauffolgenden stößt, wobei jeder Augenblick zugleich ganz kurz und absolut ist. Diese Struktur ist jener der psychischen Monade oder dem Originären vergleichbar, insofern sie ein durch die Beschränktheit (oder *stultitia*) ihrer Position auferlegtes Anderes mit sich bringt: das Hier und Jetzt in seiner gerade unmittelbar gültigen Absolutheit, das im nächsten Moment schon ein anderes ist. Diese erste Dialektik mündet in einer Art Triangulierung durch das Auftauchen eines neuen Anderen (das nächste »Hier und Jetzt«, welche das kaum vergangene vorherige »Hier und Jetzt« schon ablöst, wird nun im Vergehen erinnert bzw. die sich ausbildende Erinnerung ermöglicht die Wahrnehmung des Übergangs, sie wirkt auch wie ein Container für alle drei: Hier und Jetzt, nächstes Hier und Jetzt, Übergang von einem zum anderen). Diese »Triangulierung« führt zur »Wahrnehmung« als jener Gestalt des minimal *containenden* Protogeistes, welche die Gestalt der sinnlichen Gewissheit ablöst und zugleich aufhebt. Dieses andere Andere ist vermittelt und vermittelnd zugleich; es vermittelt selbst zwischen den sich bisher nur wiederholenden Augenblicken des absolutistisch seinen Standpunkt behauptenden »Ich«, also zwischen den unmittelbar sinnlich verspürten/phantasierten absoluten Objekten, die das Ich-Subjekt ganz ausfüllen, so wie dieses das Hier und Jetzt ausfüllt. Was Castoriadis in seiner Terminologie den Aufbruch der Monade nennt, knüpft teilweise an diese Hegelsche Dialektik an, ist allerdings weit weniger begrifflich-ideell gefasst als Hegels Übergang zur Wahrnehmung. Der Philosoph und Psychoanalytiker konzipiert es vielmehr als einen effektiven Zusammenstoß zwischen Ich und der Welt der anderen.

Der Körper des Ich ist in den gesellschaftlich-imaginären Kollektivkörper ebenso eingebettet wie die psychische Monade. Doch Letztere weiß weder etwas von ihrem gesellschaftlichen Sein noch von ihrem somatischen Fundament.⁵² Sie phantasiert den Körper, der sie immer schon ist, zeitlebens als eine Art Phantomglied, das nicht da ist, und dass sie nur spürt, wenn es weh tut oder Lust bereitet. So phantasiert die Monade sich aus dem Nichts, wie aus bzw. durch sich selbst hervorgebracht, denn ihr ureigenes Phantasma von sich ist das eines reinen »Für sich«, das nicht nur sich aus sich selbst hervorgebracht hat, sondern, das sich immer wieder hervorbringen vermag: eine gleichsam unumgängliche »Wahnidee«, ja die Mutter aller Wahnideen, die

52 »Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon« so Freud in einer Notiz im Juni 1938, GW XVII, S. 152. Frankfurt a.M.

einer Begrenzung, einer Verankerung im gesellschaftlichen und körperlich-materiellen Realitätsprinzip bedarf.⁵³

Wir können dieses originäre oder monadische »Ich« mit Hilfe der humoresken Erzählung *Metaphysik der Röhren* von Amélie Nothomb umreißen.⁵⁴ Das *infans*/Ich, welches sie in diesem Buch beschreibt, genießt seine totale Ichbezogenheit in selbstgenügsamer Abgeschlossenheit. Es ist reines, selbstbezügliches Ich=Ich, eine Karikatur des Kant'schen »Ich« als psychische Monade. Ein Selbst, das sich als sich selbst sich vorstellendes vorstellt und dabei – was das Soma angeht – primitiv selbstgenügsam, immer schon gestillt und bedürfnislos vor sich hinvegetiert. Zugleich erscheint allerdings das Soma als seine einzige Verankerung in der Welt. Denn es ist vor allem der Körper, der die Aufmerksamkeit der besorgten und es rundum versorgenden Eltern dieses Wesens auf sich zieht. Diese Sorge ändert jedoch rein gar nichts an dessen autistischer Verfasstheit. Endlich kommt die belgische Großmutter mit Schokolade angereist und lässt das *infans* aus seinen Wolken fallen, indem sie dessen Begehren erweckt (es ist beides, die Großmutter und die Schokolade, die zu einer begehrenswerten Einheit, ja einem Deleuze'schen Wunschensemble verschmelzen). Der Übergang vom immer gestillten und zu stillenden Bedürfnis zum aufschiebbaren Begehren markiert eine radikale Veränderung der Seele: Diese wechselt – gemäß der Aristotelischen Logik – von ihrem pflanzlichen und kontemplativen Sein (primitiv »theoretisch«) in das Sein einer in-

53 Die Ontologie, die das Verhältnis zwischen Psyche und Soma dichotomisiert, prägt insbesondere den Begriff, den Leibniz von der Monade als unkörperlicher Automat hat, der sich seinerseits an Brunos Monade und *monas monadum* anlehnt. Leibniz unterstreicht auch die Rolle der *Kraft* in der Seelentheorie, was einen Schritt in Richtung Vermittlung zwischen Monade aus psychischer Perspektive und Monade aus somatischer Perspektive darstellt. G. W. Leibniz, *Monadologie*, Stuttgart 1989. Das Element, das Leibniz und Spinoza hier am meisten annähert, ist die perspektivische Auffassung vom *eidos* sowie vom Körper, der bei Leibniz zum Aspekt der Seele wird und als solcher die Grenzen aber auch die Öffnungen der Monade darstellt. Dabei verknüpfen sich Ontologie und Gnoseologie in einer Art Zwischenraum des »Aspekts« oder des »Gesichtspunkts«, ein Topos taoistischer Prägung, der einen methodologisch zentralen und jedenfalls »magmatischen« Zwischenraum innerhalb der dichotomisierenden Denkweisen darstellt. Dieser begriffliche Zwischenraum, *metaxy*, zwischen Ontologie und Gnoseologie wird erst viel später in der Wissenschaftstheorie relevant, insbesondere durch die metaphysischen Fragen, welche die Quantenphysik aufwirft, und denen Castoriadis mit der Magmalogik für die philosophische Ontologie und ihre Verbindung zur Gnoseologie gerecht zu werden versuchte.

54 A. Nothomb, Zürich 2002.

tegrierenden Seele, die von dem aus denkt, was sie fühlend erfährt.⁵⁵ In der Fiktion von Nothomb öffnet die belgische Großmutter mit ihrer belgischen Schokolade die Tür des (zu lange bestehenden) Originären zum Primären und damit auch – im fiktionalen Zeitraffer – zum Sekundären.

Was Castoriadis »Aufbruch der Monade« nennt, ist nicht nur oder nicht sosehr durch eine Gewalt *sui generis* geprägt (Aulagnier betitelte ihr Hauptwerk wie bereits erwähnt »Die Gewalt der Interpretation«), sondern vor allem durch die *mise en acte*, also den Anstoß zur Verwirklichung der Sprech- und Wahrnehmungsfähigkeiten im Register der Anlehnung und des Un/Lustprinzips, das sich seinerseits am somatischen Realitätsprinzip anlehnt. Dieses ist aufs Engste mit Bedürfnisbefriedigung verknüpft, für die es weder Negation noch längeren Aufschub gibt. Die Gleichzeitigkeit, die hier im Spiel ist, mag aus einer strikt entwicklungspsychologischen Perspektive, die von klar voneinander abgegrenzten konsekutiven Stadien ausgeht, mehr literarisch-fiktional als realistisch erscheinen. Doch diese Gleichzeitigkeit ist begrifflich die Grundlage für den Zusammenstoß zweier Momente in der Psyche, den Aulagnier »*télescope*« nennt, genauer »Zusammenstoß zwischen einem unbewussten Phantasma und einer identifikatorischen Aussage«.⁵⁶

Die Großmutter, dieser andere Körper mit neuer Stimme, tritt bei Nothomb als Trägerin eines neuen (Un-)Lustobjekts für »Baby« auf.⁵⁷ Sie ist ein

55 »Immerhin ließ diese Monade ihren Körper vegetieren« denken vielleicht die Leser_innen von Aulagnier, die in ihren Arbeiten das Originäre (die Monade) anhand von Extrembeispielen wie anorektische Säuglinge darstellte.

56 P. Aulagnier, *L'apprenti-historien et le maître sorcier. Du discours identifiant au discours délirant*, Paris 1984, S. 27. Wie bereits oben (l.3) angedeutet, untersucht Aulagnier dieses Ereignis als Trigger für den Ausbruch von Psychosen; es spielt auch diesseits der Psychose eine zentrale Rolle im psychischen Leben der Menschen, welches sich nicht durchgehend an das Prinzip der Kausalität hält. Das gesamte Buch ist eine Aufbereitung dieses Begriffs (*télescope*), der an jenen der Retrojektion des gerade Erlebten auf das Originäre gebunden ist. Im Grunde haben wir es bei allen Krisensituationen, in denen die Psyche auf ganz frühe Abwehrmechanismen zurückgreift, nicht nur mit einer Regression, also einem Rückfall zu tun, sondern vor allem mit einem solchen »Zusammenstoß« im weniger pathologischen als vielmehr »normal« regressiven Sinn, auch wenn die Auswirkungen auf das psychische Funktionieren in solchen Fällen gewiss drastischer sind als Regressionen im herkömmlich neurotischen Sinn.

57 Es handelt sich hier gleichsam um eine *Deckerinnerung* im Register der Nachträglichkeit, und der Eindruck der Gleichzeitigkeit sowie die Verwechslung mit der darunter verborgenen Szene erklärt sich u.a. auch mit dem »Zusammenstoß/*télescope*«. Die Diskrepanz zwischen der primitiven Urszene »an sich«, also in einem theoretisch-rea-

Körper-Raum im Sinne eines Übergangsobjekts, das zwischen einer psychischen Monade im Kreis einer unheimlichen Familie und einer bis dahin völlig abgeschiedenen, *für es* inexistenten Außenwelt angesiedelt ist. Diese Gestalt scheint von außen zu kommen; zugleich muss sie mitsamt ihres auf der Zunge zergehenden Objekts hinreichend nahe am Körper des Kindes erscheinen, gleichsam als ihm zugehörig, um für dessen Psyche als begehrenswertes Objekt wahrgenommen und assimiliert werden zu können. Diese Aufnahme des Objekts passiert sowohl auf der somatischen, als auch auf der psychischen Ebene. Was aber noch interessanter ist an dieser nicht nur literarischen Szene: Die Schokolade/Großmutter wird die Mitte und das Mittel für die psychische Monade, um seinen eigenen Körper über diesen neuen Anderen affektiv als Objekt und zugleich als Teil des Selbst zu besetzen. Diese Besetzung verbindet die beiden, die einander nun (bewusst, unbewusst und nicht-bewusst) als Teile eines realeren Selbst, das heißt als Psyche-Soma wahrnehmen. So kommt das Baby durch diese gesellschaftliche Mutterschaft der Schokolade schenkenden Großmutter ein zweites Mal zur Welt, diesmal als menschliches Wesen, dessen Seele nicht mehr nur als die Mimikry einer Pflanzenseele selbstbezüglich vegetiert (Pflanzen leben nicht isoliert, die »Pflanzenseele« ist ein weiterer Anthropomorphismus, der mit der monadischen Verfasstheit der menschlichen Psyche zusammenhängt und das »Vegetieren von Menschen wie Gemüse« ist eine metaphorische Bezeichnung, die mehr über die menschlich-»zivilisierte« Verachtung der Pflanzenwelt sagt als über die Pflanzenwelt).

Doch kommen wir auf die oben angedeutete Möglichkeit zurück, dass der Begriff der psychischen Monade auch mit einer von Thanatos beherrschten Art der Anlehnung verknüpfbar ist. Wie schon erwähnt, wird im Fall der infantilen Anorexie nicht so sehr der Hunger, als vielmehr der Akt des Stillens

len Sinn und der Urszene »für die Psyche des Kindes« bleibt auf immer bestehen, nicht nur aufgrund des für diese frühe Zeit nicht existierenden Erinnerungsvermögens, sondern auch wegen der radikalen Subjektivität der Urszene, die ja überhaupt erst durch die und für die Psyche hervorgebracht wird; damit verbundenen ist der »idealistische« Charakter dieser Szene, also der Interaktion zwischen Kind und Bezugsperson im (bloß theoretisch vorstellbaren) totalen Begreifen dieser Szene durch einen absoluten Geist oder Beobachter, der alles wahrnimmt und versteht, weiß und vorhersieht...; hier, an dieser klaffenden Stelle entspringen die Allmachtsphantasmen, Gottesideen und das, was Lacan für die Übertragungssituation das *sujet supposé savoir* nennt, also das Subjekt, dem Allwissenheit unterstellt wird: J. Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse: Seminar Buch 11*, Wien 2017.

zum Repräsentanten einer von der Psyche als total erlebten Unlust, aus der es dann für die sich vom Körper abgelöst halluzinierende Psyche nur noch den Ausweg der Nahrungsverweigerung gibt. Castoriadis setzt hier die Verbindung zwischen der Struktur der psychischen Monade und den religiösen Allmachtsphantasmen an, seien sie projektiver Art, wie im Falle der Eingottreligionen, seien sie selbstherrlicher Art, wie im Fall des technizistischen Allmachbarkeitsimaginären auf Kosten der Umwelt, ja des Planeten. Der Aufbruch der Monade ist – trotz der Gewalt, die er für die selbstgenügsame halluzinatorische Psyche darstellen mag – der Preis für die Eröffnung des Begehrens im Zeichen des Realitätsprinzips und damit eines Objekts des Begehrens, das selbst ein – auch andere begehrendes – Ich ist. *Der Aufbruch der Monade ist Urkastration, vor jeder Urszene bzw. Urverdrängung.* Das Überwiegen bzw. Total-Werden der Unlust ist in dieser Geschichte nicht die Regel, doch wenn das der Fall ist, setzt es den Körper zeitlebens noch massiver der psychischen Rage aus, als ohne eine solche Unlustdominanz.⁵⁸

Die Idee vom Körper als verfolgende/verfolgte Instanz für die psychische Monade verleiht der »gliederlösenden« Seite vieler Selbstmorde und Morde im Zeichen der Spaltung zur Rettung des Ich nachträglich Sinn.⁵⁹ Psychotische Geschehen, die »gliederlösend« gegen den Körper gerichtet sind, bezeichne ich insofern als »hyperrealistisch«, als darin der Körper als *res* den aufgelösten Zustand der Psyche als einen der Zerteilung, ja der Zersetzung über die Maße in Szene setzt, aber auch die von Castoriadis ins Feld geführte Dehiszenz des Psyche-Soma. Dennoch ist sie – in ihrem Angriff auf den Körper – lebensgefährlicher als die psychotisch-halluzinatorische Fragmentierung des Selbst auf rein psychischer Ebene, weil diese den Körper eher intakt zu lassen vermag. Im Kampf auf Leben und Tod zwischen monadischer Psyche und ihrem als eigenen verkannten Leib ist das auf den Körper bezogene psychotische Ausagieren aber immer auch schon ein Schritt in Richtung einer Überwindung des tödlichen Abgrunds inmitten des Organismus, der jedenfalls lebensgefährlich ist.

Zwar ist diese Zersetzung leibseelischer Integrität die Aushebelung der unerträglich scheinenden Erinnerung im Register der Wortvorstellungen; sie ist aber auch der Versuch, der so massiv erlebten Bedrohung zu entkommen,

58 Wenn wir den Status des Körpers in der Geschichte der europäischen Religionen und Philosophien betrachten, dann überwiegt dort gewiss die Unlust- und Geißelungserfahrung über jene der Lust und des körperlichen Genießens.

59 Hesiod nennt Eros in der *Theogonie* »gliederlösend«.

also eine Art Überlebensversuch.⁶⁰ Der suizidale Angriff einer in unlustvoller Monadenhaftigkeit gefangenen Psyche auf den Körper ist dessen Verneinung und Anerkennung zugleich (weshalb viele suizidversuche in der Psychose auch scheitern: Eros behält dann gerade noch die Oberhand). Diese Angriffe antizipieren eine Anerkennung des Leichnams seitens des/der Anderen, zuweilen auch im Sinne einer unbewussten Erfüllung des – zumeist ebenso unbewussten – Wunsches des/der frühen Anderen.⁶¹

Im suizidalen Angriff auf den eigenen Körper/Leib erhebt die Seele sich – ob realistisch oder illusionär – *de facto* über den Körper als Ganzen, phantasmatisch jedoch nur über dessen Vergänglichkeit und das Realitätsprinzip, das der leiblichen Verankerung der Seele Rechnung trägt.

Die Ambivalenz in der affektiven Besetzung des Selbst als rein psychisches Selbst und als anderer Körper bzw. als Körperanderer kann zu einer chiastischen Umkehr führen: zum Auseinanderklaffen von universalem »Seelenanderen« und einem konkretistischen Körperselbst, in dem die paranoide Psychose einen punktuellen Anker findet, und in der alles, was außen ist, als beseelt und auf das Ich gerichtet erscheint. Im Idealfall findet die Psyche mit und in ihrem Körper den Weg zur Integration der zur Sprache gekommenen Ängste, die somit nicht mehr im Modus der Spaltung ausagiert werden müssen.

Schwierige Freiheit

Zum Abschluss dieses Kapitels möchte ich auf die Frage nach der Dialektik zwischen Autonomie und Heteronomie zurückkommen und sie aus der Perspektive eines Chiasmas skizzieren, in dem psychische Monade und (Körper-)Anderer auf der Ebene des Einzelnen, gesellschaftliches Imaginäres und kulturelle Verkörperung auf der Ebene des Kollektivs einander gegenübergestellt und sodann miteinander verschränkt werden. Castoriadis hatte vor allem in *Gesellschaft als imaginäre Institution* unterstrichen, dass die Verwirklichung der Autonomie für ihn nicht in dem bestünde, was Freud die »Trockenlegung der Zuydersee« nannte, das heißt eine Art Kolonisierung des Es durch das (bewusste) Ich. Über Lacan kam er, trotz der späteren

60 S. Mentzos, *Psychose und Konflikt: zur Theorie und Praxis der analytischen Psychotherapie psychotischer Störungen*, Göttingen 1995.

61 Es geht um die Rolle des unbewussten Wunsches (kein Kind zu bekommen) oder des Nicht-Wunsches (ein Kind zu bekommen).

Kritik an diesem, zu dem Schluss, dass es heißen müsse »wo Es ist, soll Ich auftauchen«.⁶²

Der Begriff der Autonomie machte für ihn nicht als solipsistisches Programm eines sich selbst transparenten Individuums Sinn, das mit anderen Seinesgleichen in einer idealen Situation kommuniziert. Er siedelt also das Spannungsfeld zwischen Autonomie und Heteronomie an der Schnittstelle von individuellem Subjekt und – möglichst demokratisch verfasster – Gemeinschaft an. Damit tritt Freuds (und Lacans) Beitrag zur Befreiung von den kulturell erzwungenen Pflichtobsessionen des auf die individuelle Intention fixierten kategorischen Imperativs in den Vordergrund, allerdings unter explizitem Verweis auf die Vorrangigkeit des Gesellschaftlich-Geschichtlichen.

Trotz seiner Auseinandersetzung mit der menschlichen Hybris scheint für Castoriadis die Hauptquelle der Heteronomie weniger die von Kant explizit ins Feld der Ethik geführte Neigung bzw. die von ihr angetriebene Subjektivität zu sein, sondern er betrachtet – im Anschluss an die linkshegelianische Kritik – eher die Religion bzw. die kulturellen Mechanismen kollektiv sich auswirkender Selbstverkenning als jene Kräfte, durch welche die Gesellschaft sich in einem Zustand der Fremdbestimmung hält, welcher strukturell ihr Bewusstsein für ihre eigene Gestaltungskraft unterminiert. Die religiöse (oder ideologische) Fixierung auf eine illusionäre und als ewig vorgestellte außergesellschaftliche Quelle allen Seins und allen Sinns versteht Castoriadis aber nicht nur im Sinne der hegel-marxistischen Religionskritik (die über Feuerbach und Nietzsche führt), sondern er erweitert sie – in kritischer Auseinandersetzung mit Marcuse, Adorno und Horkheimer – um die Freud'sche Perspektive einer kulturell relevanten Projektion und der damit einhergehenden illusionären Verkenning des eigenen Werks in dieser.⁶³ Im Zentrum dieser Religionskritik steht der Begriff der Entfremdung, nicht jener der Heteronomie, die der Autonomie gegenübersteht und auch nicht jener der Aufklärung, die bei Castoriadis eher im Feld der philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnis als Erhellung (frz. *élucidation*) angesiedelt

62 GII insbes. II.2.

63 Damit weist er eine Verbindung zum Werk des Philosophen und Psychoanalytikers Theodor Reik auf. Reik hat sich auf die historische Analyse des Zusammenhangs zwischen Dogma und Zwangsidee konzentriert, welche in einem allgemeineren Sinn die Destruktionsangst (bzw. die Angst vor dem verdrängten Destruktionswunsch) abwehren. Th. Reik, *Dogma und Zwangsidee*, Leipzig, Wien, Zürich 1927.

ist. Dennoch gibt Castoriadis die Kant'sche Perspektive auf das Spannungsfeld von Autonomie und Heteronomie nicht auf. Es geht bei ihm vielmehr um das Chiasma von Autonomie und Heteronomie einerseits, Entfremdung und Selbsterkenntnis andererseits, wobei an der Schnittstelle die Selbstinfragestellung/Selbstbegrenzung eine dynamische Vermittlung und eine Verbindung zur Philosophie als Projekt der Aufklärung/Erhellung (*projet d'élucidation*) darstellt.

Welche Rolle spielt nun der Körper bzw. der Bezug zwischen Psyche und Soma in dieser Konstellation? Es gibt bei Castoriadis keine ausführliche Theorie dazu, doch von seinen Begriffen ausgehend ist dies trefflicher denkbar. Wenn der Körper dauerhaft als Unlustquelle von der Psyche abgespalten und projektiv bekämpft wird, wenn er auf metaphysisch-religiöser Ebene vor allem als aggressiv sexualisierter Körper verachtet und auf sozio-politischer Ebene geschunden und geknechtet bzw. von Mehrheitsgruppen zur Quelle der Diskriminierung gemacht wird, wie es im Sexismus, Rassismus sowie in der Homo-, Inter- und Transphobie am grausamsten zum Ausdruck kommt, aber auch in der Art wie mit Sexarbeiter_innen umgegangen wird, dann wird die Spaltung zur Norm, der Körper selbst zum Abjekten, also zum ausgestoßenen Anderen. Er erfährt dann auch noch im Körperkult seine illusionäre Schinderei in Form von Magersucht (Anorexie) oder im Burnout der spät-kapitalistischen Arbeitsheld_innen, die – etwa im Kontext des christlichen Opfermythos – ihren Status verinnerlicht und rationalisiert haben.

Die Spaltung, die hier am Werk ist, kann nur im Kontext des umfassenden »Körpers« verstanden werden, innerhalb dessen und um dessen Konstituierung willen die entfremdeten bzw. ausgebeuteten Körper der Einzelnen als von der Normgesellschaft ausgestoßene *aliens* oder als funktionierende Normkörper formiert werden. Die je gesellschaftlich instituierten Normkörper sind nicht von dem jeweils instituierten Körperimaginären zu trennen, das die kulturelle Verkörperung im zweifachen Sinn anleitet. Der erste Sinn betrifft die Verinnerlichung der imaginären Bedeutungen auf einer mehr somatischen Ebene, insbesondere als Habitus, während der zweite Sinn die Inkorporierung des entsprechenden Imaginären mittels der Institutionierung der Gesellschaft als sozialen Körper betrifft, der sich aus devianten Körpern sowie aus Normkörpern zusammensetzt (jede Gesellschaft bringt diese beiden Seiten der Verkörperung und der Formierung der Körper hervor, so wie sie Krankheit und Gesundheit miteinander hervorbringt bzw. als stets miteinander verschränkte über Körperbehandlungen und -techniken kultiviert).

Die Verwirklichung der Autonomie kann also nur über eine Erhellung und Subvertierung dieser Art der »politischen Anatomie«⁶⁴ stattfinden; sie wird sich auch mit dem befassen müssen, was Colette Guillaumin mit *sexage* auf den Begriff brachte⁶⁵ und was Foucault unter dem Begriff der Biomacht zu analysieren begann.⁶⁶ Die Fetische des entfremdenden Imaginären sind ebenso einverleibt wie die Inkorporationen der entfremdenden imaginären Bedeutungen dazu neigen, fetischisiert zu werden, so etwa der Phallus oder der Fetsch als Abwehr der Kastrationsangst und das Projektionsimaginäre der Weiblichkeit, das den politischen Ausschluss der Frauen aus dem formierten Männerkorps gewährleisten soll(te).⁶⁷ Ich werde im Folgenden genauer darauf eingehen.

64 Siehe N.-C. Mathieu, *Anatomie politique*, Paris 1991.

65 C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris 1992.

66 M. Foucault, *Geschichte der Sexualität*, Bd. 1. *Der Wille zum Wissen*, Kap. 5, Frankfurt a.M. 1983 sowie *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, Frankfurt a.M. 2004. Auch wenn Castoriadis den (verbliebenen) Strukturalismus bei Foucault kritisierte, finden sich interessante Überschneidungen in den Zugängen der beiden Philosophen, die gerade in Bezug auf die Frage nach dem Psyche-Soma fruchtbringend zu untersuchen wären. Für eine Analyse der sozialphilosophischen Ebene bei beiden Autoren siehe: M. Tovar-Restrepo, *Castoriadis, Foucault, and Autonomy. New Approaches to Subjectivity, Society, and Social Change*, London 2012.

67 Siehe zu diesem Begriff A. Pechriggl, *Corps transfigurés Band 1. Du corps à l'imaginaire civique*.