

Dritter Teil:
Lacankritik, Entdeckung des Imaginären und Subjektbegriff

Einleitung

„Vielleicht sollte ich die Gründe erwähnen, die mich zum Raum der Psychoanalyse geführt haben. Mich hat seit jeher das freudsche Werk interessiert, zunächst einmal dennoch nur als ein Werk unter vielen anderen. Dieses Interesse hat sich zu einer leidenschaftlichen und vorteilhaften Forschung entwickelt - und zwar zu einer Periode, in der zwei verschiedene Prozesse miteinander verknüpft wurden: Eine persönliche Analyse, die ich bereits seit 1960 begonnen hatte, und der gegenüber eine tiefgründige Hinterfragung des marxistischen theoretischen Gebildes, - vor allem derjenigen Punkte, welche ich derzeit für unannehmbar hielt, wie z. B. des Determinismus oder des Rationalismus – die ich seit 1960 angegangen bin: zwei keinesfalls getrennt voneinander zu betrachtende Tatsachen, von welcher Seite man sie auch immer beleuchten mag. Die Verknüpfung dieser beiden Realitäten erfolgte durch die Erfindung oder Neuentdeckung der Imagination bzw. des Imaginären: der Imagination im Bereich des menschlichen Individuums, die ich das „radikale Imaginäre“ nenne und des Imaginären im Bereich des Gesellschaftlich-Geschichtlichen als Setzung und Schöpfung gesellschaftlicher Institutionen. Schnell lässt sich feststellen, wie unvereinbar obige Thesen mit sämtlichen marxistischen Bekenntnissen sind“²⁴⁰.

Im vorangegangenen Teil habe ich die castoriadische Ablehnung des Marxismus beleuchtet und die folgende Neudefinierung des revolutionären Projektes als Projekt der Autonomie erläutert. Es wurde ersichtlich, dass die Autonomie der Gesellschaft die Autonomie des Subjektes voraussetzt. In diesem Teil beschäftige ich mich eingehend mit dem Begriff der Autonomie des Subjektes und der castoriadischen Auffassung von der Psychoanalyse als praktisch-poietische Tätigkeit, die auf diese Autonomie abzielt. Konkreter werde ich die erste Ausdrucksart des Radikal-Imaginären als radikale Imagination einführen und erläutern, um dann im vierten Teil dieser Arbeit

²⁴⁰

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Διάλογοι*, Εκδόσεις Ύψιλον, 2001, S.42

auf die zweite Ausdrucksart einzugehen, nämlich auf das Radikal-Imaginäre als gesellschaftlich- Imaginäres.

Ein Überblick über die Fragen, die Castoriadis als Psychoanalytiker umtrieben und den Eigensinn seiner Antwortsuche, der in diesem Teil vermittelt werden soll, lässt sich am ehesten ausgehend von den Stationen seiner psychoanalytischen Tätigkeit gewinnen. Zuallererst möchte ich darauf hinweisen, dass Castoriadis seine psychoanalytische Tätigkeit von 1973 bis zu seinem Lebensende ununterbrochen ausübte. Eine erste Analyse nahm er in den 60er Jahren mit der Psychoanalytikerin der von Lacan gegründeten Freudschen Schule in Paris, Irene Roublef, vor, die zweite Psychoanalyse erfolgte dann mit dem Psychoanalytiker der Französischen Psychoanalytischen Gruppe M. Renard. Ein paar Jahre später wurde seine psychoanalytische Praxis von Jean-Paul Valabrega, dem Mitgründer der Vierten Französischen Psychoanalytischen Gruppe (Quatrième Groupe=Q.G) betreut. Bis 1968 besuchte er das Seminar von Lacan, wo er seine erste Ehefrau Piera Aulagnier kennen lernte. Im Jahr 1969 unterstützte er den Bruch von Piera Aulagnier und anderen bekannten Psychoanalytikern (F. Perrier, J.P. Valabrega, G. Rosolato) mit der Freudschen Schule und Lacan.

Der Bruch erfolgte im Zusammenhang mit der Diskussion über die Rahmengestaltung des Psychoanalytikers und führte zur Bildung der Q.G. Seit der Gründung der Q.G trug Castoriadis mit Vorlesungen, Artikeln und seiner aktiven Teilnahme an vielen wissenschaftlichen Tagungen und Seminaren zu ihren Aktivitäten bei. Dennoch trat er der Q.G nie offiziell bei und seine Bindung zu ihr wurde im Laufe der Zeit immer lockerer. Was seine psychoanalytische Praxis betrifft, schloss seine Klientel bekanntermaßen auch psychotische Patienten mit ein. Für Castoriadis stellen die Rätsel, die die Psychose dem Analytiker in seiner klinischen Praxis und theoretischen Beschäftigung aufgibt, grundlegende Fragen bezüglich der Funktionen der

Seele. Aus diesem Grund arbeitete er eine Zeit lang - zu Beginn der 70er Jahre – mit chronisch psychotischen Patienten in der von Dr. Noel geleiteten Klinik des psychiatrischen Krankenhauses Maison Blanche, darauf hin in Longueuil-Annelle, einem Zentrum für psychotische und psychopatische Jugendliche. Von 1992 bis 1995 waren seine Seminare an der Ecole des Hautes en Sciences Sociales ausschließlich einer radikalen Neuauffassung des freudschen Werkes mit Schwerpunkt auf die Imagination und das Imaginäre gewidmet.

Ich möchte nun den Begriff des Imaginären einführen, der unten ausführlich erläutert wird. Castoriadis beschreibt das Imaginäre als diejenige Kategorie, die vom Determinismus und Rationalismus ausgeht und somit die poetische Dimension des Seins aufzeigt, die wiederum auf die Psyche und das Gesellschaftlich-Geschichtliche wirkt. In der castoriadissschen Konzeption wird das Imaginäre dem Subjekt, dem Ding, übergeordnet; alles, was man Realität und Rationalität nennt, ist nichts anderes als seine Schöpfung. Auf psychischer Ebene wirkt es als radikale Imagination, die jeglicher Form psychischer Organisation und essentieller Eigenschaft vorausgeht bzw. übergeordnet ist und sich von der darstellenden Imagination unterscheidet. Im Bereich des Gesellschaftlichen-Geschichtlichen taucht es als gesellschaftliches Imaginäres auf, das, vom anonymen Kollektiv ausgehend, die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen schafft und instituiert. Ich muss betonen, dass diese beiden Dimensionen des radikal- Imaginären sich wechselseitig implizieren und dass sie nur zusammen mit ihrem Gegenüber bestehen können; gleichzeitig sind sie keineswegs aufeinander zurückzuführen und sie bestimmen zwei neu erschienene Ebenen des Seins, die sich von der Mengen- bzw. Identitätslogik ²⁴¹ distanzieren.

²⁴¹ Unter einer 'Menge' versteht Castoriadis folgend der Definition Cantors jede Zusammenfassung von bestimmten wohlunterschiedenen Objekten unserer Anschauung (Anschauung: dieser Ausdruck umfasst die Gegenstände sowohl der äußeren und inneren Wahrnehmung als auch der 'reinen' kantischen Anschauung) oder unseres Denkens - welche die 'Elemente' der Menge genannt werden - zu einem Ganzen. Unter Mengen- oder Identitätslogik versteht man die Logik, durch welche die Welt als rational

Castoriadis zufolge besteht die Psyche in der radikalen Imagination, die sich als unbestimmter Vorstellungsstrom gestaltet. Als Hauptmerkmal der Psyche beraubt diese schöpferische Unbestimmtheit²⁴² die Psychoanalyse der Illusion einer vollständigen und umfassenden Theorie ihres Objektes. Trotzdem tendiert die Psychoanalyse für Castoriadis unter dem Einfluss einer konventionellen Instituierung der Gesellschaft und verfangen in einer undefinierbaren rationalen Wissenschaftlichkeit dazu, sich selbst einmal als etablierte Technik, ein anderes Mal als wissenschaftliche Theorie zu definieren. Auf diese Art und Weise wird sie von den gängigen bürokratisierten psychoanalytischen Institutionen als kodierte Wissens- und Techniklehre überliefert und betrieben.

Die Psychoanalyse als Entdeckung und revolutionäre Schöpfung entsteht, für Castoriadis, zu einem ganz konkreten Zeitpunkt der westlichen Gesellschaft und Geschichte. Sie wird in einem gegebenen metaphysischen, ideologischen und politischen Rahmen geboren, der als ihr Ausgangspunkt dient. Sie wird durch ihn und gleichzeitig gegen ihn konstituiert. Der Ursprung der Psychoanalyse, laut Castoriadis, findet sich in der westlichen Befreiungsbewegung, die außerhalb der in Europa herrschenden gesellschaftlich - historischen Bedingungen nicht entstehen könnte. Castoriadis vertritt die Ansicht, dass die Psychoanalyse, ähnlich wie die Politik und die Pädagogik, letztendlich auf ein und dasselbe abzielt: die menschliche Autonomie. Geht man von der grundlegend sozialen Natur der Menschen aus, so stellt man fest, dass die Autonomie (und Freiheit) zwangsläufig

und technisch aufzufassende und zu steuernde Einheit instituiert wird. Meine These ist, dass Castoriadis den Begriff der Identität aus der Tradition Fichtes, Schellings und vor allem Leibnitz nimmt. Diese Logik bezieht sich auf wohlunterschiedene und bestimmte Objekte, die durch konkrete Eigenschaften ausgezeichnet sind und zu einem Ganzen zusammengefasst bzw. dekomponiert werden können. Siehe GII S.372- 381

²⁴² Castoriadis zufolge ist diese schöpferische Unbestimmtheit nicht mit einem Chaos oder einer Unwissenheit gleichzusetzen. Das Absolute und Erkennbare sind allgegenwärtig; dennoch darf ihre Theorisierung die Bestimmung des schöpferischen Elementes, das in der psychoanalytischen Praxis auftaucht, nicht verhindern. Siehe Ciaramelli, Fabio. "An Introduction to Cornelius Castoriadis's work." *Journal of European Psychoanalysis*, 6 (Winter 1998): S. 87-91 .

individuell und kollektiv zugleich ist. Eine autonome Gesellschaft ist nur dann möglich, wenn sie aus autonomen Subjekten zusammengesetzt wird. Diese können wiederum nur in einer autonomen Gesellschaft bestehen.

In der castoriadissschen Problematik wird die Autonomie als Wiederherstellung einer differenzierten Beziehung zum Radikal-Imaginären auf subjektiver und kollektiver Ebene aufgefasst. Unter diesem Aspekt betrachtet kann die Psychoanalyse keineswegs als Wissen definiert werden, das die Realisierung eines wohldefinierten Endziels anstrebt, zumal sich das verfolgte Ziel der Psychotherapie und die angewandten Mittel mitnichten in einer reziproken Beziehung befinden. Folglich kann die Psychoanalyse nicht als Technik, das bedeutet eine Art von *τέχνη*²⁴³ begriffen werden, da sich ihr Ziel (die Autonomie) mittels bestimmter und konkreter Begriffe nicht definieren lässt. Bei den Patienten handelt es sich keineswegs um "Analyseobjekte", die sich einer Behandlung unterziehen. Sie müssen sich selbst gestalten, sich beim psychoanalytischen Verfahren -bzw. durch es - umwandeln und einen neuen Teil ihrer Geschichte schaffen. Die Arbeit des Analytikers besteht darin, gerade bei diesem *ποιεῖν-πράττειν εαυτὸν* des Patienten mitzuwirken. Das macht sein eigenes *ποιεῖν-πράττειν* aus, seinen Beitrag zur Initiierung und zum Antrieb einer selbstreflektiven Tätigkeit. Diesem Beitrag des Psychoanalytikers müssen aber während der Therapie von beiden Parteien Grenzen gesetzt werden; Grundvoraussetzung dafür ist jedoch in erster Linie, dass der Psychoanalytiker die potentielle Autonomie des Patienten anerkennt und respektiert, deren Entfaltung durch die in der psychoanalytischen Sitzung erfolgenden Befreiung des „Vorstellungsstroms“ beginnt.

Bei der Abwicklung von Assoziationen erkennt der Patient seine Gefühle bzw. Wünsche; er reflektiert sowohl über sie als auch über den analytischen Prozess und setzt damit seine selbstreflektive-selbstdenkende Tätigkeit ein. In dieser Hinsicht ist die Psychoanalyse zugleich Mittel und

²⁴³

Der Begriff *τέχνη* wird im vierten Teil eingehend erläutert.

Zweck. Mittel, weil sie dem Vorstellungsstrom freien Raum lässt. Zweck, weil sie eben diese neue Beziehung zum Unbewussten einleitet und ergründet²⁴⁴. Aus diesem Grund definiert Castoriadis die Psychoanalyse als einen praktisch-poietischen Prozess, bei dem beide Teilnehmende aktiv sind. Er nennt sie poietisch, weil sie schöpferisch ist, weil sie die Selbstveränderung des Subjekts, konkreter gesagt, die Entstehung eines anderen Wesens bezweckt bzw. herbeiführt. Er nennt sie praktisch, weil er „Praxis“ im Allgemeinen mit der Tätigkeit der Aufklärung gleichsetzt, welche die Entwicklung der menschlichen Autonomie bezweckt und dazu die Autonomie benutzt: Was angestrebt wird (die menschliche Autonomie), steht in einer inneren Beziehung zu dem, womit es angestrebt wird (die Ausübung dieser Autonomie).

Im Rahmen dieser Problematik kann das Ziel der Psychoanalyse nicht in der freudschen Maxime: „wo *Es* war, soll *ich* werden“ bestehen. In der castoriadissschen Auffassung lässt sich das Unbewusste weder ergründen noch beseitigen oder aufsaugen. Die vollständige Unterdrückung der Triebe und ihre Kontrolle mittels logischer Betrachtungsweisen ist nicht nur abwegig, sondern auch monströs²⁴⁵. Denn, würden wir, so Castoriadis, in einen solchen Zustand geraten, so hätten wir das zerstört, was unser menschliches Dasein ausmacht. Zu den Zielen der Analyse gehört gerade diese Bewahrung des Vorstellungsstroms vor seiner Verdrängung, die auf ein gesellschaftlich konstituiertes Ich zurückzuführen ist. Das Auftauchen der radikalen Imagination in einem Strom von Vorstellungen, Affekten und Intentionen ist für Castoriadis mit der schöpferischen Fähigkeit des Subjekts eng verflochten.

Castoriadis drückt den Freudschen Vorschlag erneut wie folgt aus: „wo *Ich* bin, soll *Es* auftauchen“. Die Aufgabe der Psychoanalyse besteht also von

²⁴⁴ In der castoriadissschen Problematik ist das Unbewusste Produkt und stetige Äußerung der radikalen Imagination.

²⁴⁵ Whitebook, Joel: "Ein Stückchen Selbstständigkeit. Das Problem der Ich-Autonomie bei Freud." *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*. (46:1, Januar 1992): S. 32-51; Vgl.: S. 42-46, S. 49, S.50.

jetzt ab in der Förderung einer selbstreflexiven Subjektivität. Das Ich unterliegt einer ewigen Selbstveränderung, indem es - zunächst einmal durch die Analyse - Zugang zum Unbewussten findet und anschließend darüber reflektiert. Der Beginn dieser selbstreflexiven Tätigkeit zielt darauf ab, dem Subjekt die Möglichkeit zu bieten, mit einer gewissen Klarheit zwischen den Trieben und den Vorstellungen zu wählen; auch trägt er zur Bereicherung und Erhaltung der Tätigkeit selbst bei. Im Laufe dieser selbstreflexiven Tätigkeit wird die Verdrängung durch die Erkenntnis des Inhalts des Unbewussten wie auch die Reflektion über diesen Inhalt ersetzt. Die Hemmung bzw. der Zwang lässt nach und ebnet einem einigermaßen aufgeklärten Diskurs den Weg. Dem Subjekt werden seine Triebe - soweit es geht - immer bewusster. Dieses Bewusstsein ermöglicht ihm, darüber zu reflektieren und durch diese Reflektion zu entscheiden, welche Triebe er äußern und realisieren kann. Offensichtlich können die psychischen Konflikte keineswegs völlig beseitigt werden, was ohnehin nicht zu den Zielen der Psychoanalyse gehört. Dennoch wird von Castoriadis eine selbstreflexive Subjektivität eingesetzt, welche zum einen die in sich selbst wie auch in der Realität verborgenen Widersprüche erkannt hat und zum anderen die radikale Imagination zu befreien sucht, die sich im Kern der Psyche befindet. Ich möchte klarstellen, dass diese selbstreflexive Subjektivität kein Zustand ist, sondern ein fortwährender Versuch, ein Prozess, der dazu verurteilt ist, offen zu bleiben und Spannungen auszulösen. Gerade diesen Versuch auf individueller Ebene bezeichnet Castoriadis als Forderung nach Autonomie. Also besteht die Forderung nach Autonomie in der Selbstveränderung des Subjekts in einer solchen Art und Weise, dass es diesen Prozess einleitet und darin bleibt.

In derselben Art und Weise, wie die Psychoanalyse eine differenzierte Beziehung des Ich zum Unbewussten, sprich zum Radikal-Imaginären einleitet, leitet die Politik, aus der castoriadissschen Perspektive betrachtet, eine differenzierte Beziehung der Gesellschaft und ihrer Institutionen zum

gesellschaftlichen Imaginären ein, indem sie auf eine Gesellschaft abzielt, die ihre Selbstinstitution anerkennt und auf die Schaffung autonomer Individuen zielt. Das gesellschaftliche Imaginäre ist, wie schon erwähnt, nichts anderes als die gesellschaftlich-geschichtliche Dimension des radikalen Imaginären, die Quelle der gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen, die in den Institutionen der Gesellschaft Gestalt annehmen und ihren Zusammenhalt gewährleisten²⁴⁶.

In der Regel verhüllt die Gesellschaft, so Castoriadis, ihr eigenes Sein als Selbst-Institution, was sich in der Vorstellung eines außergesellschaftlichen Ursprungs der Institution und des Sinnes äußert. Dieser Glaube, der auf der Unkenntnis bzw. dem Ausschluss des Gesellschaftlich-Geschichtlichen beruht, stellt eine grundlegende Äußerung der Selbstentfremdung oder Heteronomie der Gesellschaft dar. In diesem Zusammenhang betrachtet Castoriadis Politik als eine Tätigkeit der Aufklärung, deren Objekt die Instituierung einer autonomen Gesellschaft ist und deren Entscheidungen die kollektiven Unternehmungen einer solchen Gesellschaft betreffen. Castoriadis formuliert das Ziel der Politik *„zum einen als Herstellung einer anderen Art von Beziehung zwischen der instituierenden und instituierten Gesellschaft, das heißt, zwischen den jeweils gegebenen Gesetzen und der stochastischen bzw. entscheidungstreffenden Tätigkeit des politischen Corpus, zum anderen als Befreiung der kollektiven Kreativität, die es der Gemeinschaft ermöglicht, kollektive Forderungen nach kollektiven Unternehmungen zu stellen und daraufhin zu arbeiten.“*²⁴⁷

In diesem Sinne wirkt die Politik auf die menschlichen Wesen, indem sie deren Autonomie für gegeben hält und ihnen dazu verhilft, diese selbst zu erlangen, ohne die Tatsache unberücksichtigt zu lassen, dass das historische Schaffen auf das radikal- Imaginäre des anonymen Kollektivs gründet. Die Politik zielt auf eine autonome Gesellschaft ab - und daher auf autonome

²⁴⁶ Für eine zusammenfassende Darstellung der Beziehung des Imaginären zum Sozialhistorischen siehe Urribarri, Fernando. "The Psyche: Imagination and History. A General View of Cornelius Castoriadis's Psychoanalytic Ideas." Trans. Nora Stelzer and Veronica Chehtman, with additional editing by David Ames Curtis. *Free Associations*, 7:3 (1999): S. 374-96.

²⁴⁷ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Εκδόσεις Ύψιλον, 1990, S. 89-90

Subjekte - indem sie diese gleichzeitig voraussetzt. An dieser Stelle möchte ich darauf aufmerksam machen, dass eine autonome Gesellschaft als selbstinstituierte und selbst regierte Gemeinschaft die Förderung der Fähigkeit ihrer Mitglieder voraussetzt, um an den Prozessen eines kollektiven Diskurs- und Entscheidungsdenkens, das in ihr selbst stattfindet, teilzunehmen. Unter diesem Aspekt betrachtet definiert Castoriadis Demokratie als die Regierungsform, in der sich die Menschen auf Grund der Herstellung einer differenzierten Beziehung zum Gesellschaftlichen-Imaginären selbst als Schöpfer von Institutionen erkennen und keine transzendentalen oder außergesellschaftlichen Garantien für sie verlangen.

Grundriss des dritten Teils

In diesem Teil rekonstruiere ich Castoriadis' intensive Auseinandersetzung mit der psychoanalytischen Theorie, insbesondere: a) seine Konzeption der ursprünglichen „psychischen Monade“, die sich nur durch Zwang der gesellschaftlichen Realität öffnet und – wie die Träume, die Fehlleistungen oder der Wahnsinn bezeugen – nie ganz in dem gesellschaftlichen Individuum aufgeht, das aus ihr gemacht wird; b) seine Auffassung von der Psychoanalyse als eine befreiende Praxis, die auf menschliche Autonomie abzielt, und zwar durch die Herstellung einer anderen Beziehung zum Unbewussten, die dem Subjekt ein Erkennen und Akzeptieren seiner Wünsche, Triebe und Ängste ermöglicht.

Konkreter wird im ersten Kapitel auf die Kritik eingegangen, die Castoriadis an Lacan geübt hat. Meine These ist, dass die castoriadische Kritik an Lacan eine Art von Wiederholung seiner Kritik an Marx ist. Die lacansche Theorie wird von Castoriadis als eine Wissenschaft des Unbewussten dargestellt. In diesem Rahmen behauptet Castoriadis, dass die lacansche Sicht der Psychoanalyse die Zeitlichkeit ignoriert sowie die gesellschaftlich-geschichtliche Fundierung der Psychoanalyse als praktisch-poietische Tätigkeit, die von der Aufklärung nicht zu trennen ist. Lacan, so Castoriadis, begreift die Psychoanalyse auf einer rein wissenschaftlich-theoretischen Ebene als „Erweiterung“ eines Systems erworbener Wahrheiten im Rahmen einer ausschließlich akkumulativen und additiven Diachronie. Daher kann bzw. darf die Frage nach Wahrheit, Gesellschaft, Geschichte, Denken und Tun nicht gestellt werden.

Im zweiten Kapitel erläutere ich die von Castoriadis formulierte Argumentation gegen eine Auffassung der Psychoanalyse als wissenschaftliche Theorie und erörtere die castoriadische Auffassung des Subjekts als ewiges Auftauchen von Vorstellungen, als besondere Art der Vorstellung und als Existenz innerhalb der und durch die Vorstellung gestaltet. Was aber in der

Vorstellung erscheint und Objekt der Umwandlung ist, ist ein gesellschaftliches Objekt (Geld, Sprache, Religion). So stößt die Psychoanalyse in ihren tiefgründigeren Fragestellungen auf das Gesellschaftlich-Geschichtliche.

Im dritten Kapitel werde ich beleuchten, wie Castoriadis, ausgehend vom freudschen Werk, die Frage nach dem Gesellschaftlich-Geschichtlichen, konkreter gesagt, der Entstehung der Gesellschaft nochmals stellt. Die Psyche, aus der castoriadischen Perspektive betrachtet, ist nicht auf die Gesellschaft zurückzuführen, obwohl das sozialisierte Subjekt nichts anderes als eine Reihe aufeinander folgender Sozialisationsebenen ist. Dennoch lässt sich die Gesellschaft nicht auf die Psyche reduzieren, weil es im menschlichen Unbewussten nichts gibt, was Institutionen schaffen kann. Trotzdem gibt es aber für Castoriadis eine Entsprechung zwischen den Anforderungen der Psyche und denen der Gesellschaft: sie besteht darin, dass Institutionen und gesellschaftlich-imaginäre Bedeutungen der sich sozialisierenden Psyche einen Sinn geben müssen. Meine These ist, dass dieser Versuch Castoriadis zu einer Auffassung der Sublimation führt, die den freudschen Rahmen sprengt.

Im vierten Kapitel werde ich aufzeigen, dass das Subjekt in der castoriadischen Konzeption nicht als Bestand, sondern als Frage und vor allem als Forderung aufgefasst wird. Castoriadis zufolge tritt das Subjekt als ein besonders heterogenes, dennoch definitiv ungeteiltes Ganzes auf; als paradoxe Zusammensetzung eines biologischen Körpers und sozialen Wesens, einer mehr oder weniger bewussten „Person“ und, letztlich, einer unbewussten Psyche. Anschließend werde ich den Begriff *ov δι' εαυτό* (*Fürsich*) einführen, um die oben genannten Bestandteile zu beschreiben, die eine andere, der traditionellen Philosophie bisher unbekannte Art des Seins bilden, nämlich die des Magmas, auf die ich dann im vierten Teil ausführlich eingehen werde.

1. Kritik am Lacanismus

Das psychoanalytische Denken von Castoriadis hat sich in einem vom lacanschen Werk stark beeinflussten psychoanalytischen Raum entwickelt. Trotzdem hat Castoriadis von Anfang an eine kritische Haltung dazu eingenommen, die sich im Laufe der Zeit zu einer scharfen Kritik entwickelte. Sein Text *„Die Psychoanalyse als Projekt und Aufklärung“*²⁴⁸, verfasst aus Anlass eines Buches von Roustang, stellt eine Art von Zusammenfassung der castoriadischen Kritik an Lacan dar, zumal er wesentliche Fragen der psychoanalytischen Tätigkeit, wie die nach der Wahrheit bzw. Verantwortung, zur Diskussion stellt.

Ich werde nun die castoriadische Argumentation rekonstruieren, indem ich die Roustangsche Problematik in drei wesentlichen Thesen zusammenfasse: Erstens, stellen Lacan und seine Anfechter einen entfremdeten bzw. Entfremdungszyklus dar, zwei für die Existenz des jeweils Anderen wesentliche Teile, die allerdings nur nebeneinander bestehen können. Zweitens ist die Entwicklung bzw. der Ausgang der Lacanschen Schule nichts anderes als eine „Neufassung“ der Beziehungen Freuds zu seinen Schülern, in denen sich das „verheerende Schicksal“ der Psychoanalyse widerspiegelt. Ein Schicksal, das mit der Unfähigkeit einhergeht, eine rein psychoanalytische „Gesellschaft“ - ein Kollektiv autonomer Erwachsener - zu bilden wie auch mit dem Wesen der psychoanalytischen Theorie, die einem Status von Phantasien letzten Endes doch nicht entrinnen kann. Denn Roustang zufolge sei *„die Theorie vielleicht nur das Delirium von mehreren“*²⁴⁹: also haben wir keine andere Wahl zu treffen als die zwischen einer offenen Psychose und einer Psychose, an der andere teilnehmen und die sich durch den Rekurs auf eine Theorie absichert. Das ist allerdings der Grund, weshalb die Psychoanalytiker Gesellschaften gründen. Drittens versucht Roustang eine

²⁴⁸ In DL, 59- 104

²⁴⁹ DL, S. 61

theoretische Annäherung an die Psychose, indem er zwar auf das Vertreten seiner Thesen großen Wert legt, uns aber keinen Anhaltspunkt dafür liefert, dass seine „theoretische Annäherung“ mehr als ein Delirium ist: denn, seinen eigenen Worten zufolge ist „*das Delirium die Theorie eines Einzelnen*“²⁵⁰.

Castoriadis in seiner Argumentation weist darauf hin, dass die Kritik Roustangs an dem lacanschen psychoanalytischen Denken zwei wesentliche Merkmale besitzt: Zum einen verschweigt sie gerade das, was bei Lacans 'Theoriebildung' gewisse Zerstörungselemente der Analyse hervorbringt. Zum anderen ignoriert sie die gesellschaftlich-geschichtliche Verwurzelung der Psychoanalyse. Zunächst werde ich erläutern, wie Castoriadis die Beziehung der lacanschen Theorie zu der ihr entspringenden Praxis untersucht. Für Castoriadis erschließen sich aus der lacanschen Theorie zwei verschiedene Möglichkeiten: Entweder hat die Praxis überhaupt keinen Bezug zur Theorie, was die Tatsache nach sich zieht, dass die Praxis zugleich „blind“ und die Theorie nicht psychoanalytisch ist oder sie steht in enger Verbindung mit der Theorie, und zwar durch das, was sie beschreibt und implizit voraussetzt.

Castoriadis argumentiert in folgender Weise: Wenn die Wahrheit ganz auf der Seite des Unbewussten liegt und nicht zum Objekt der Erfahrung, des *εἰδέναι* werden kann, stellt sich erstens die Frage, worin die Bedeutung des Redens seitens des Patienten und der Deutung seitens des Psychoanalytikers überhaupt liegt. Geht man zweitens davon aus, dass nach der lacanschen Terminologie die Person tatsächlich nur Persona, Maske ist, hinter der man nichts erkennen kann, dann ist es gleich, ob der Patient redet oder schweigt: denn alles läuft doch immer auf ein und dasselbe hinaus: inhaltslose Worte. Wenn man, drittens, annimmt, dass der Psychoanalytiker nur von sich selbst seine Legitimation bezieht – eine von Lacan vertretene Ansicht – dann stellt sich die Frage, welche Grenzen er sich selbst setzt. Viertens: Wie wäre eine

psychoanalytische Therapie möglich, wenn die Vorstellung und der Affekt als wesentliche Merkmale des Psychischen von der lacanschen Theorie ausgeschlossen werden? Fünftens: Wenn die Zeitlichkeit als Zeit des Auftauchens neuer Gestalten und der Selbstveränderung des Subjekts bei dieser Theorie fehl am Platz ist: Wie wäre dann die Veränderung des Individuums durch sich selbst und mit Hilfe des Analytikers möglich? Und worin könnte schließlich das Ziel der Psychoanalyse, von Freud als Wiederherstellung der Fähigkeit zur Arbeit und Liebe definiert, bestehen, wenn, so Lacan, *„lieben heißt, etwas, was man nicht hat, jemandem zu geben, der es nicht will.“*

Schwerwiegend sind die Auswirkungen obiger Sackgassen der lacanschen Theorie insbesondere auf die psychoanalytische Praxis. Als wichtigste Konsequenz bezeichnet Castoriadis die Verantwortungslosigkeit der Psychoanalytiker, die sich in drei aufschlussreichen Beispielen der psychoanalytischen Praxis äußert: Erstens in der Erfindung und Durchführung von „Sitzungen variabler Dauer“. Sitzungen, die gerade ein paar Minuten dauern, den Psychoanalytiker von der Erfüllung seiner Pflicht befreien und ihm mehr Macht dem Patienten gegenüber verleihen. Als zweites Beispiel könnte die analytische Stille erwähnt werden, von Castoriadis ironischerweise analytische Taubheit genannt. Handelt der Analytiker nach der lacanschen Praxis, dann hält er an dem 'Schweigegrundsatz' fest und weigert sich demzufolge, seine Pflicht zu erfüllen, die in der Deutung des vom Patienten Gesagten besteht. Sicherlich muss ein Psychoanalytiker in erster Linie seinem Patienten zuhören können; das heißt aber nicht zwangsläufig, dass er von seiner Pflicht befreit wird, an der jeweils möglichen Stelle und zur jeweils möglichen Zeit Erklärungen zu liefern. Eine tatsächliche psychoanalytische Sitzung mit abschließender Therapie kann ohne einen auf seine Deutungsverantwortung eingestellten Analytiker sowieso nicht bestehen, bemerkt Castoriadis. Die Übertragung macht es zwar möglich, dass eine Sache

ans Licht kommt; dabei geht es aber um etwas, was analysiert werden muss. Ein fortwährendes Schweigen seitens des Analytikers ist nichts anderes als die Abwälzung der Verantwortung in Bezug auf den Ausgang der Therapie. Wenn der Analytiker kein einziges Wort ausspricht, das die sich im Prozess der Psychoanalyse befindende Person entweder bestätigen oder bestreiten könnte, dann wird eine Position fiktiver Unfehlbarkeit beibehalten, die den Patienten in eine Kleinkindabhängigkeit hineinzieht. Drittens, ein weiteres Beispiel der Gefahr, die von der lacanschen Schule ausgeht, ist die Ausstellung von Zeugnissen für *klinische* Psychoanalytiker, ohne dass die Voraussetzung erfüllt wird, sich selbst einer Analyse zu unterziehen.

Ich glaube, dass sich für Castoriadis offenbar alles, was innerhalb der lacanschen Schule stattfindet, in der psychoanalytischen Praxis widerspiegelt. Lacan tendiert als „Meister und Lehrer“ dazu, eine Autoritäts- und Herrschaftsbeziehung zu seinen Schülern/Anhängern herzustellen und aufrechtzuerhalten. Diese Beziehung wird innerhalb der lacanschen Schule mit Hilfe gewisser Mechanismen gepflegt, wobei sich die absolute Autorität in der Person Lacans widerspiegelt. Demzufolge wird jede kritische Haltung den Theorien des „Meisters und Lehrers“ gegenüber geistig und psychisch außer Kraft gesetzt. Diese Abhängigkeitsbeziehung zum „Meister und Lehrer“ wird für Castoriadis, später - mittels vorgenannter, von der lacanschen Theorie legitimierter Praktiken - in der Beziehung der Vertreter Lacans zu ihren Patienten reproduziert. Roustang wirft auf Grundlage der so genannten Autorität und Herrschaft des Lehrers ein paar Fragen auf, ohne aber die Auswirkungen dieser pathologischen Situation auf die psychoanalytische Praxis mit zu berücksichtigen. Jede Bindung ist nach Roustang eine „Autoritäts- und Herrschaftsbeziehung“; diese Identifikation ist aber für Castoriadis immer ein Markenzeichen für die Ideologie jeder Art von Macht gewesen. Mit Castoriadis' eigener Formulierung: *„Sie sind gegen den König, Kaiser, Führer, Generalsekretär oder wissenschaftlichen Direktor? Also sind Sie für die Zerstörung*

der Gesellschaft“²⁵¹. Die wahren Bindungen knüpfen sich erst dort und erst dann, wenn die Ketten der Herrschaft und Meisterschaft zerbrochen sind. Für Roustang, behauptet Castoriadis, bleiben diese Bindungen fremd: er ist nämlich in der lacanschen Theorie verfangen. Die Frage, „warum man zum Schüler/Anhänger wird“ bzw. „Schüler/Anhänger hat“, lässt sich für Roustang einheitlich beantworten: „um dem Verrücktsein zu entgehen“. Daher kann es keine analytische Gesellschaft anderer Art als die lacansche geben. Leider ist die Lacansche Schule archetypisch; in ihr ist Zukunft jeder analytischen Gesellschaft vorgeschrieben. An dieser Stelle aber stellt sich Castoriadis folgende Fragen: „Ist die Lacansche Schule tatsächlich psychoanalytisch?“ Ist das, was die lacanschen Analytiker in ihrer Praxis anwenden, eine Analyse? Sind sie selbst innerhalb der Lacanschen Schule hinreichend analysiert worden? Die Antwort auf obige Fragen kann für Castoriadis nur negativ ausfallen.

Meiner Meinung nach betrachtet Castoriadis die Lacansche Schule in derselben Weise wie er die *Internationalistische Kommunistische Partei* betrachtete. So wie die trotzkistische Tendenz als Gegenpol zum stalinistischen Machtsystem fungiert, ist die lacansche Interpretation der Psychoanalyse ohne ihre verwaltungstechnische Vulgarisierung innerhalb der traditionellen „psychoanalytischen Gesellschaften“ für Castoriadis nicht möglich. Aufgrund der Besonderheit ihres Gegenstands scheint die Psychoanalyse aus der castoriadisischen Perspektive in folgender Situation verfangen zu sein: Sie wird entweder als bürokratische Anstalt mit codiertem Dogma bzw. codierter Technik gestaltet (traditionelle „psychoanalytische Gesellschaften“) oder sie entsteht unter der Gewalt eines Einzelnen im Rahmen eines Netzes von Autoritäts- und Herrschaftsbeziehungen, wobei diejenige, die sich in der Person des Lehrers widerspiegelt, von wesentlicher Bedeutung ist (Lacansche Schule). In diesem Rahmen ist die Analogie zur Politik, und vor allem zu den

251

DL, S. 651

so genannten „revolutionären“ politischen Parteien einleuchtend und wird umso deutlicher, wenn man sich den Stalinismus und die sowjetische Bürokratie vor Augen führt.

In diesem Zusammenhang vertrete ich die These, dass für Castoriadis die Besonderheit des Gegenstandes der Psychoanalyse zugleich auch die des Gegenstandes der Politik ist. Die Psyche ist für Castoriadis radikale Imagination - daher auch Möglichkeit zur Schöpfung neuer Gestalten, was in der lacanschen Theorie verschwiegen wird²⁵², und stellt als solche eine Unbestimmtheit dar. Diese Unbestimmtheit ist aber nicht mit einem Chaos, einer absoluten Unmöglichkeit der Erkenntnis gleichzusetzen. In ihr ist das "καθόλου" in verschiedenen Gestalten gegenwärtig, ebenso das Erkennbare – denn fast alles ist sagbar. Doch wird sie stets von dem Neuen, der Schaffung, der Selbstveränderung durchdrungen. Aus diesem Grunde kann die Psychoanalyse - und ebenso wenig die Politik - weder als Wissenschaft (in ihrem theoretischen Teil) noch als Technik (in ihrem praktischen Teil) bezeichnet werden. Castoriadis formuliert es folgendermaßen: „*Eine Technik ist ein praktisch umfassender Code positiver Vorschriften für das, was zu tun und zu lassen ist. Sie garantiert die Entwicklung eines beschränkten, begrenzten, bestimmten und genau festgelegten Ergebnisses bei einer gegen 1 tendierenden Wahrscheinlichkeit.*“²⁵³ Was bei dieser Definition vorausgesetzt wird, nämlich eine Wirklichkeit, die sich gänzlich rationalisieren lässt, wird es weder in der Psychoanalyse noch in der Politik geben.

Beide vorgenannten Systeme, die traditionellen „psychoanalytischen Gesellschaften“ und die Lacansche Schule, zwischen denen die Psychoanalyse verfangen ist, basieren, behauptet Castoriadis, gerade auf dieser Verhüllung

²⁵² Castoriadis zufolge wird durch den von Lacan eingeführten Begriff des Symbolischen die Frage nach den Institutionen und dem instituierenden Imaginären gleichzeitig und unvermeidlich verhüllt. Für eine ausführlichere Untersuchung der Frage siehe Dews, Peter. "Imagination and the Symbolic: Castoriadis and Lacan." *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 9:4 (December 2002): S. 515-21.

²⁵³ DL, S. 79

der Psyche als radikal- Imaginäres, was den Glauben an die Möglichkeit eines absoluten „*eidēnai*“ mit sich bringt sowie die Aufstellung einer „wissenschaftlichen“ Theorie, die zur Ausübung der psychoanalytischen Praxis als Technik führt. In dieser Hinsicht sind sie komplementär und solidarisch. Die Beziehung beider Systeme zueinander besteht darin, dass jedes seine eigene Existenz legitimiert, indem es das jeweils andere kritisiert, und dass beide die Psychoanalyse von ihrem Weg abbringen.²⁵⁴ Ich glaube, Castoriadis behauptet mit Recht, dass ohne die öffentlichen Anstalten, deren Routine und Dogmatismus durch die Minderwertigkeit des Lacanismus gefördert wurde, der lacansche „Umsturz“ nicht so viel umzustürzen hätte.

In Bezug auf die von Roustang aufgestellte These über die Analogie der Lacanschen Schule zu Freud und seinen Schülern scheint mir Castoriadis ein wenig unentschlossen. Einerseits erkennt Castoriadis, dass Roustangs These in gewissem Sinne stimmt, andererseits war die Beziehung Freuds zu seinen Schülern in erster Linie die des Begründers eines wissenschaftlichen Gebietes zu den darin Tätigen. Die kollektive Dimension des freudschen Werkes darf also nicht verkannt werden. Ohne Einwände, Fragen, Einsprüche und differenzierte Annäherungen der Schüler und Mitstreiter wäre ein großer Teil des freudschen Werkes unvorstellbar (was bei Lacan keineswegs der Fall ist). Außerdem weist Castoriadis auf einen weiteren Aspekt der freudschen Theorie bezüglich der unterschätzten Rolle der Patienten hin, deren Beitrag alles andere als unwichtig gewesen ist (genau das Gegenteil ist bei der Beziehung der lacanschen Psychoanalytiker zu ihren Patienten der Fall). Ich stimme Castoriadis zu, dass Roustang sich die Psychoanalyse nur im Bereich der wissenschaftlichen Theorie als „Erweiterung“ eines Systems erworbener Wahrheiten im Rahmen einer ausschließlich akkumulativen und attitiven Diachronie vorstellen kann. Die Konsequenz ist, dass Roustang die

²⁵⁴ Was die Relation zur Politik betrifft, kann auf die Beziehung der sowjetischen zur chinesischen kommunistischen Partei im Laufe des Kalten Krieges hingewiesen werden.

gesellschaftlich-geschichtliche Verwurzelung der Psychoanalyse als eine von der Aufklärung nicht zu trennende praktisch-poietische Tätigkeit ignoriert.

Letztendlich kommt Roustang dazu, die Existenz einer rein psychoanalytischen Gesellschaft für unmöglich zu halten, zumal er letztlich doch erkennt, dass die Psychoanalyse keine Wissenschaft und daher die Frage nach der Wahrheit keinesfalls positiv zu beantworten ist. Die Lösung, zu der er aber kommt, ist die Erkenntnis, dass die Theorie ein „Phantasma“ bzw. ein Delirium der Vielen ist. Die Sackgasse, zu der er gelangt, ist mit den Sackgassen der modernen Ideologie gleichzusetzen: Entweder eine „Theorie“ im Sinne von „Wissenschaft“, von der das Subjekt ausgeschlossen wird oder ein Delirium, ein absoluter Relativismus mit einem verallgemeinerten (generalisierten) Konformismus zur Folge. Im politischen Feld lässt sich eine entsprechende Lage feststellen: entweder eine voll rationalisierte Marktwirtschaft oder ein Chaos, entweder ein bürokratischer Zentralismus oder das Überleben des Mächtigeren. Das Denken, die Aufklärung haben hier keinen Platz. Die Frage nach der Wahrheit, der Gesellschaft, der Geschichte, dem Denken und Tun darf und kann nicht gestellt werden. Castoriadis' These, dass die obigen Konsequenzen sich aus dem Verschweigen der zentralen Rolle der schöpferischen Imagination des Individuums ergeben, ist in diesem Zusammenhang durchaus nachvollziehbar²⁵⁵.

In Bezug auf die theoretische Konstruktion des „psychischen Apparates“ betont Castoriadis, dass sie zwar eine imaginäre Schöpfung Freuds ist, keinesfalls jedoch sein Phantasma bzw. Delirium. Die Psyche für Castoriadis hat keinen „Ort“, an dem ein solches „Phantasma“ auftauchen könnte, dessen Inhalt der psychische Apparat als solcher wäre. Der Übergang vom Phantasma zur Aufklärung, von der Imagination zum Denken ist für Castoriadis der Übergang zu einer anderen Ebene und einer anderen Art des

²⁵⁵ Für eine eingehende Untersuchung siehe: Urribarri, Fernando. "Castoriadis: The Radical Imagination and the Post-Lacanian Unconscious." *Thesis Eleven*, 71 (November 2002): S. 40-51.

Seins; er geschieht als wesentliche Veränderung, die die Psyche als solche niemals „produzieren“ könnte. Das Phantasma *ist* ein Element der psychischen Welt, das Denken dagegen gehört zur Welt von Gesellschaft und Geschichte²⁵⁶. Dass beide Welten untrennbar sind, heißt keineswegs, dass sie ein und dieselbe wären (oder dass das Gesellschaftliche auf „mehrere“ Psychen reduzierbar wäre). Das Phantasma ist weder wahr noch falsch: es *ist* Phantasma. Wohl aber können eine „Theorie“ und eine Deutung wahr oder falsch sein. Castoriadis formuliert es in folgender Weise: *„Erst durch einen Bruch mit ihrer Welt, der ihr vom Gesellschaftlich-Geschichtlichen aufgezwungen wird, öffnet sich die Psyche der Wahrheitsfrage, werden Denken/Aufklärung und eine wirksame Praxis möglich.“*²⁵⁷ In diesem Rahmen kann die Psychoanalyse sich selbst weder als Theorie bzw. als Denken fundieren noch im Kontext ihrer „Begriffe“ sich selbst beweisen. Ebenso wenig kann es eine Psychoanalyse geben, die die psychische Tätigkeit so konzipiert, dass Aufklärung, die mehr wäre als eine bloße Projektion von Phantasmen und eine bloße Inszenierung von Wünschen, unmöglich und undenkbar wird. Zu den Möglichkeiten und Aufgaben des Psychoanalytikers gehört jedoch für Castoriadis, den Prozess aufzuklären, durch welchen solche „(Nicht-) Objekte wie Denken und Praxis, der Andere als autonomes Wesen, eine wirkliche Gemeinschaft oder die gesellschaftliche Institution als solche entstehen, für die Psyche bedeutsam werden und von ihr 'besetzt' werden können.“

Wenn im Bereich der Psychoanalyse wie auch der Politik bzw. anderer Tätigkeiten diese Aufklärungsmöglichkeit überhaupt besteht, so geschieht dies, weil die Psyche in der Lage ist, zu sublimieren. Der Begriff der Sublimation ist ein Kernbegriff der castoriadis'schen Interpretation der Psychoanalyse, auf den ich später ausführlich eingehen werde. Vorläufig beschränke ich mich auf folgenden Punkt: Die Psyche ist in der Lage,

²⁵⁶ Für einen interessanten Beitrag zum Thema Wahrheit und Phantasma siehe Fel, David. "The 'Real' Since Freud: Castoriadis and Lacan on Socialization and Language." *American Imago*, 50:2 (Summer 1993): S. 161-195.

²⁵⁷ DL, S. 140

„Objekte“ zu besetzen, die ursprünglich außerhalb ihres Blickfeldes und ihrer Reichweite lagen und die ihr unsichtbar und unerreichbar bleiben, solange man sie als „reine“ psychische Produktionen auffasst: Objekte, die nichts anderes als gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfungen sind. Mit Castoriadis' eigenen Worten: *„Erst aus dieser Perspektive lässt sich nicht nur die Möglichkeit der Wiedergabe der Theorie, sondern ebenso die der Psychoanalyse eigene Zeitlichkeit denken; eine creatio continua, eine Teilnahme an einem Werk, das uns überschreitet; eine Beziehung zum Denken und zur Existenz des anderen, die sich erst eröffnet, wenn das pathologische Dilemma zwischen Unterwerfung (oder Beherrschung) und Verwerfung (oder Ignoranz) aufgelöst worden ist. Aus dieser Perspektive lässt sich auch eine Gemeinschaft von Psychoanalytikern denken. Allerdings kehrt damit auch unsere volle Verantwortung zurück.“*²⁵⁸ In diesem Sinne ist für Castoriadis die Geschichte der Psychoanalyse (wie auch der Politik) noch nicht zu Ende, wobei sicherlich nicht auszuschließen ist, dass ihr in der Zukunft ein Ende gesetzt werden kann. Auch ist nicht auszuschließen, dass die Psychoanalyse schließlich zu einem bloßen Werkzeug zur Erhaltung der bestehenden Ordnung mutiert: Das ist möglich, aber nicht unabwendbar. Es könnte vermieden werden, vorausgesetzt, die Psychoanalytiker sehen ein, dass die Psychoanalyse als Denken und Praxis selbst gesellschaftlich ist, obschon das, worauf sie abzielt, der am wenigsten soziale oder sogar asoziale Teil des Subjekts ist.²⁵⁹

2. Die Psychoanalyse als 'Wissenschaft'

Im vorigen Kapitel haben wir festgestellt, dass sich Castoriadis einer Auffassung der Psychoanalyse als Wissenschaft der psychischen Phänomene negativ gegenüberstellt. In diesem Abschnitt werde ich erörtern, warum dies

²⁵⁸ DL, S. 98

²⁵⁹ Für eine ausführliche Analyse siehe Williams, Caroline. "Reconstituting the Subject of Political Discourse: from Lacan to Castoriadis." Iain MacKenzie and Shane O'Neill, eds. *Reconstituting Social Criticism: Political Morality in the Age of Scepticism*. Houndmills, Basingstoke: Macmillan and New York, NY: St. Martin's Press, 1999: S.103-120. Siehe auch Shane O'Neill. "Introduction: Reconstituting Criticism Today." *Ibid.*: S.1-15; siehe: S.8.

der Fall ist. Zuallererst ist für Castoriadis eine Reduzierung der psychischen Funktionen auf neurophysiologische Mechanismen unmöglich, weil die Psychoanalyse einen Raum erforscht, der völlig anders ist als der der Biologie oder Physik. Um Castoriadis zu zitieren: „*„Objekt“ der psychoanalytischen „Theorie“: die Psyche; rebellisch gegen die Bestimmungen der Identitäts- und Mengenlogik und der „Vernunft“. Radikale Imagination, unbestimmte Schöpfung: mögliches Objekt von Denken und Aufklärung - aber nicht von „Wissenschaft“.*“²⁶⁰ Dennoch wird die Psychoanalyse in einer Welt geboren und entwickelt, die von der Wissenschaft dominiert wird. Freud selbst ist von der Idee einer Wissenschaft der Seele stark geprägt. So wird die Psychoanalyse auf geschickte Art und Weise dazu geführt, die „Gesetze des psychischen Apparates“ zu untersuchen. Meine These ist, dass ähnlich der Antinomie zwischen den beiden Elementen des Marxschen Denkens für Castoriadis das einschneidende Paradox des Freudschen Denkens darin besteht, dass es die radikale Imagination, die schöpferische Unbestimmtheit als wesentliches Element der Psyche entschleiern, sie ans Licht bringt und gleichzeitig in der Illusion einer wissenschaftlichen Theorie der Psyche verfangen bleibt.

In seinen *„Epilogomena zu einer Theorie der Seele, die man als Wissenschaft hat ausgeben können“*, definiert Castoriadis die Wissenschaft als eine *„durch Experiment und Beobachtung erzielte Produktion und Reproduktion von Phänomenen, als (zumindest teilweise) formalisierbares logisches Schlussverfahren zwischen Aussagen bei eindeutiger Entsprechung auf beiden Seiten. Ihre Ergebnisse sind verifizierbar und jedermann zugänglich, der sie sorgfältig zu studieren willens ist.“*²⁶¹ Auf Grundlage dieser Definition entwickelt sich eine Argumentation gegen eine Auffassung der Psychoanalyse als Wissenschaft.

Ich werde nun die castoriadisische Argumentation im Folgenden rekonstruieren: Zunächst einmal zum Thema Beobachtung. Sicher ist der Gegenstand der Psychoanalyse in gewissem Sinne beobachtbar; allerdings

²⁶⁰ DL, S. 99

²⁶¹ DL, S. 28

steht der Beobachter, für Castoriadis, in einer diffusen Beziehung zum Gegenstand seiner Analyse, die nichts Gemeinsames hat mit der Beziehung Beobachter- Gegenstand, wie wir sie aus der Physik kennen. Zweitens, zum Thema Kommunizierbarkeit bzw. Verifizierbarkeit der Ergebnisse: Eine Kommunizierbarkeit kann es nicht geben, denn man sollte sich erst einmal selbst einer Analyse unterziehen, um deren Ergebnisse überhaupt sehen zu können. Dies setzt jedoch voraus, dass man das zu Sehende, nämlich die Tatsache, dass jedes psychische Phänomen durch seine unbewusste Bedeutung mitdeterminiert ist, vorab akzeptiert. Wie sollte dann allerdings Verifikation möglich sein? Sie könnte doch nur auf dem Feld der Analyse stattfinden - und zwar seitens der analysierten Person, die auf sie abzielt.

Drittens, zur Beziehung der Psychoanalyse zur Zeit: So problematisch die Anwendung des Fortschrittsbegriffs auf die moderne Wissenschaft auch sein mag, eine Akkumulation von Wissen lässt sich nicht bestreiten, ohne dass dies gleichzeitig eine Annäherung an das absolute Wissen und die Wahrheit schlechthin bedeutet. Als Theorie weist die Psychoanalyse aber überhaupt keine Entwicklung auf, und an dieser Stelle tritt der Gegensatz zu sämtlichen uns bekannten Wissenschaften deutlich hervor. Die autonomisierte und sich selbst überrollende Entwicklung, durch die sich die Gesamtheit der Wissenschaften des zwanzigsten Jahrhunderts auszeichnet, lässt sich bei der Psychoanalyse für Castoriadis nicht feststellen. Diese kann stets zu ihrem Gegenstand zurückkehren, ohne eine Schicht ihres Verständnisses vollständig durchdrungen zu haben und ohne zu einer neuen Schicht ihres Gegenstands überzugehen, welche zwar die vorhergehende in gewisser Weise mit einschließt, da sie dieselben Phänomene zu deuten versucht, sie aber nicht zwangsläufig voraussetzt, was z. B. bei der Physik der Fall ist²⁶². „Die historische Zeitlichkeit der Psychoanalyse erinnert“, behauptet Castoriadis, „mehr an die einer Religion, einer Philosophie oder einer großen politischen Bewegung als an die der Topologie

262

Als Beispiel könnte man die Beziehung der elektromagnetischen- zur Relativitätstheorie nennen

oder der *Quantenphysik*²⁶³. Anders als in den anderen Wissenschaften bewahren in der Psychoanalyse die Art und Weise, in der ein Problem gestellt worden ist, wie auch die sukzessiven Annäherungen und Lösungsversuche ihren Wert und ihre Wahrheit, wie spätere Entwicklungen auch immer verlaufen mögen.

Was, viertens, die Organisation des Gegenstandes betrifft, wird für Castoriadis die Unterteilung des Gegenstandes oder die Arbeitsteilung in den Wissenschaften vom Gegenstand selbst und aufgrund einer unermesslichen Menge von Ergebnissen bzw. Erkenntnissen nahezu vorausgesetzt. In der Psychoanalyse gibt es dazu keinerlei Entsprechung - denn *„ihr Gegenstand ist inkarnierter Sinn, materialisierte Bedeutung – λόγοι ἐνυλοί- oder sogar: λόγοι ἐμβίοι, lebendige Bedeutungen.“*²⁶⁴ Castoriadis muss aber anerkennen, dass sich die Psychoanalyse dieses Merkmal allerdings teilt und zwar mit sämtlichen Humanwissenschaften. Aber für Castoriadis besteht ihre Besonderheit jedoch darin, dass die Psychoanalyse nicht bloß Theorie ihres Objekts ist, sondern wesentlich und vor allem eine Tätigkeit, die dieses Objekt selbst zum Sprechen bringt. Durch dieses Sprechen stellt sich das Objekt als Subjekt dar; die durch sein Reden aufgedeckte Unvernunft wird zur Erscheinung einer anderen Vernunft. Das Moment des Redens ist kein Ergebnis einer Theorie oder eines Einfalls des Analytikers, sondern die Äußerung des Objekts bei seiner Analyse.

In diesem Sinne steht der Analytiker in einer ganz besonderen Beziehung zu seinem Gegenstand, die ihm von den anderen Wissenschaftlern entscheidend differenziert. Durch die Wechselwirkung mit seinem Gegenstand befindet sich der Psychoanalytiker in einer ständigen Selbstveränderung. Gerade dieses Begehren nach Veränderung und nicht das Begehren nach Wissen bestimmt für Castoriadis hauptsächlich und vor allem den Psychoanalytiker. *„Dieses Begehren bleibt kein bloßes Begehren: mit seiner Einbettung in das Projekt einer Veränderung, das die analytische Situation definiert,*

²⁶³ DL, S. 31

²⁶⁴ DL, S. 33 Eine deutlichere Übersetzung wäre „die im Leben stehen“

*verwandelt es sich in ein Projekt.*²⁶⁵ Die Psychoanalyse zielt also nicht auf die analytische Tätigkeit an sich ab. Ebenso wenig ist sie auf Ergebnisse außerhalb ihres Gegenstandes ausgerichtet, der als lebendige Bedeutung dargestellt wird. Wenn aber der Bezug auf ein immanent Allgemeines und Formalisierbarkeit konstitutiv sind für wissenschaftliches Wissen, dann kann der Gegenstand der Psychoanalyse, wenn auch objektiv, nicht zum Gegenstand wissenschaftlichen Wissens werden, weil Bedeutungen nicht formalisiert werden können. Außerdem ist ein immanentes Allgemeines, also die Möglichkeit, etwas, das nur als absolut Bestimmtes existiert, als Beispiel einer Allgemeinheit zu behandeln (z. B. stehen der Fall des Apfels oder die Anziehungskraft der Sonne auf die Erde als Beispiel für das Gesetz der Schwerkraft), nicht gegeben. Als wahrer Gegenstand der Analyse kann der Patient nicht auf eine Gesamtheit von Bestimmungen reduziert werden. Trotzdem ist es aber legitim und vor allem notwendig, betont Castoriadis, wenn der Analytiker versucht, im individuellen Besonderen wieder zu finden, was das Allgemeine darstellt. Dennoch übersteigt das Individuum selbst die sich in ihm wiederfindenden Eigenschaften; und genau das ist sein Hauptmerkmal. Das Individuum ist irreduzibel, lässt aber gleichzeitig einen Diskurs über sich selbst zu – einen Diskurs, der Allgemeinheit zu gewinnen sucht.

Wenn das reale Individuum eine bloße Kombination konstituierender Elemente darstellt und die verschiedenen Individuen nichts anderes als unterschiedliche Arrangements dieser Elemente sind, sollte man erklären, warum diese Kombinationen offenbar nie dieselben Ergebnisse zeigen und uns nicht auf psychische Doppelgänger stoßen lassen. Der Verweis auf unterschiedliche bzw. nicht angemessen spezifizierbare Bedingungen, behauptet Castoriadis, kann an sich nicht erklären, warum der Abstand zwischen zwei Menschen verschiedener Kulturen nicht so enorm ist wie der zwischen zwei Brüdern, von denen der eine psychotisch ist und der andere

nicht. Stellt das Individuum tatsächlich nur die Kombination verschiedener Elemente dar, dann sind diese Elemente entweder wahrhaft allgemein und lassen das Faktum Geschichte völlig unbegreiflich erscheinen, oder sie sind selbst gesellschaftlich, also geschichtlich bedingt. In diesem Falle wäre es leicht, so Castoriadis, die Psychoanalyse in soziologische, ethnologische und anthropologische Konzepte aufzulösen. Die schwerwiegendste Folge einer Auffassung des Subjekts als bloße Kombination verschiedener Elemente liegt aber für Castoriadis darin, dass sie die Psychoanalyse in einen strukturellen Widerspruch verwickelt: In ihrer Praxis, die die Aufhebung der Entfremdung des Patienten anstrebt, kommt sie nicht umhin, den Patienten als singuläres Individuum zu setzen, damit eine Analyse überhaupt möglich ist. In ihrem theoretischen Diskurs hingegen müsste die Analyse die Vorstellung der Patienten, sie seien nichts anderes als sie selbst, zur zähen und unbesiegbaren Illusion erklären.

Ein weiteres castoriadisches Argument gegen die Reduzierbarkeit der Analyse auf ihre konstitutiven Elemente ist die Tatsache, dass bei der Psychoanalyse eine Prognose unmöglich ist. Castoriadis geht es darum, deutlich zu machen, dass, wenn eine Reduktion des Individuums auf allgemeingültige Elemente möglich wäre, dann bliebe zuletzt unverstündlich, warum es keine Prognose in der Psychoanalyse geben könnte. Für Castoriadis ist alles, was sich in Bezug auf die Zukunft der Analyse und die Zukunft des Subjekts überhaupt sagen lässt, notwendig kontingent. Mit seinen eigenen Worten: *„Davon, was ihn zu dem gemacht hat, was er ist, lässt sich der Mensch nicht trennen; noch lässt er sich auf das reduzieren, was er tut. Was die Psychoanalyse in Praxis und Theorie ständig neu zu entdecken hat, ist die Wirkung, die ihre Ursachen überschreitet, und die Ursache, die sich in ihren Wirkungen nicht erschöpft.“*²⁶⁶ Natürlich liefert uns aber Castoriadis damit keine Antwort sonder eher eine Aporie. Mit dem Nachweis etwa, dass sich die psychoanalytische Theorie die Gestalt eines

reduktionistischen Diskurses geben kann, ist dieser Diskurs meiner Meinung nach nicht widerlegt. Aber für Castoriadis ist die psychoanalytische Theorie zwangsläufig reduktiv, da sie über ihren Gegenstand Rechenschaft ablegen muss. Gerät der Analytiker in die Versuchung, seinen Gegenstand als etwas absolut Einzigartiges zu bezeichnen, dann wird dieses Einzigartige auf einmal wieder abstrakt und allgemein. Das Subjekt ist selbst erklärungsbedürftig, kann aber diese Erklärung nicht auf seine Individualität zurückverweisen. Reduziert dagegen die Theorie das Subjekt auf allgemeine Elemente, dann kommt sie nicht umhin, auf sämtliche oben beschriebenen Schwierigkeiten zu stoßen. Castoriadis scheint in eine Sackgasse zu geraten, die folgendermaßen von ihm beschrieben wird: *„Das praktische Postulat der Einzigartigkeit des Individuums in der Kur steht neben der unübersehbaren Evidenz seiner Nicht - Einzigartigkeit, während gleichzeitig die Hypothese seiner Reduzierbarkeit in der Theorie auf die ironische Evidenz seiner Nicht - Reduzierbarkeit stößt.“*²⁶⁷

Castoriadis manövriert sich geschickt heraus, indem er eine differenzierte Annäherung an den Gegenstand der Psychoanalyse vorschlägt. Zuerst geht er davon aus, dass es sich beim Gegenstand der Analyse um lebendige Bedeutungen handelt und bezeichnet diese als Vorstellungen, die von Intentionen getragen und von Affekten begleitet sind. So wird das Subjekt als ununterbrochenes Auftauchen von Vorstellungen konstituiert, als eine besondere Art und Weise, sich etwas vorzustellen, in der und durch die Vorstellung zu existieren.

Für Castoriadis ist „Vorstellung“ ein Begriff wesentlicher Bedeutung, auf den wir im Abschnitt 4.3a ausführlicher eingehen werden, denn Vorstellung ist der jeweils konkrete Gegenstand der Analyse, der von allen wahrgenommen wird und sich dennoch jedem Begriffsschema entzieht. Dieses Merkmal der Vorstellung kennzeichnet jedoch das Unbewusste in seinem Ganzen. Dank der Deutung einer Vorstellung mittels und innerhalb

der Sprache können wir uns dem Unbewussten nähern und die Frage nach der Einzigartigkeit des Individuums neu beleuchten. Unter der Anleitung einer Intention bringt das Unbewusste diese Vorstellungen miteinander in Verbindung. Jede erkennbare Intention, und hinter ihr jeder Trieb, hat sich zu organisieren und verknüpft deshalb Vorstellungen miteinander; ihrerseits werden die Intentionen von Vorstellungen geweckt, gehemmt oder umgeleitet. Die Intention ist nichts anderes als eine Verkettung von Vorstellungen, beseelt vom Impuls des Triebes. Aber für Castoriadis soll das nicht heißen, dass sie über konkrete Anweisungen verfügt; dies würde nämlich die absolute Bestimmung der Vorstellungen durch den Trieb und das wiederholte Auftreten derselben Vorstellungen bedeuten (was bei Tieren der Fall ist); also gäbe es keine Subjekte, keine individuelle Geschichte oder einfach überhaupt keine Geschichte.

Die Vorstellung ist in der castoriadischen Auffassung das schöpferische Moment des psychischen Prozesses (und zwar eine *creatio ex nihilo*)²⁶⁸, insofern sie auftaucht, sich entfaltet und etwas hervorbringt. An dieser Stelle tritt das Irreduzible auf, das jeder Kombinatorik und jeder Formalisierung widersteht. Aus der castoriadischen Perspektive betrachtet gelangt man bei jedem Versuch, es zu definieren, zwangsläufig zu Bestimmungen, die sich aus ihm herleiten oder ihn voraussetzen. Ein treffendes Beispiel für einen solchen Versuch ist der Mythos vom Vaternord in „*Totem und Tabu*“, auf den wir im nächsten Abschnitt eingehen werden. Bei Castoriadis heißt es: „*Wäre die Vergangenheit nicht Schöpfung, so bräuhete man zu ihr nicht zurückzukehren. Unter diesem Gesichtspunkt wird der vielleicht wichtigste Aspekt der Kur vollends sichtbar.*“²⁶⁹ Die Wirksamkeit der Kur geht nicht daraus hervor, dass man das Vergangene im Gegenwärtigen wieder findet, sondern daraus, dass man die Gegenwart aus der Perspektive der Vergangenheit zu einem Zeitpunkt sehen kann, zu dem diese Gegenwart noch unbestimmt war.

²⁶⁸ Der castoriadische Begriff der Schöpfung wird im vierten Teil erläutert.

²⁶⁹ DL, S. 45

Castoriadis formuliert es folgendermaßen: *„Das praktische Wesen der psychoanalytischen Kur besteht in der Entdeckung des Individuums, dass es zum Teil sein eigener Ursprung ist. Zum ersten Mal eröffnet sich ihm die Erfahrung seiner bis dahin undurchschauten Selbsterzeugung, und es wird wieder Ursprung seiner Möglichkeiten, weil es eine Geschichte hatte, die Geschichte war und nicht Geschick.“*²⁷⁰ Die Heftigkeit des Affekts, von der diese Wiederbelebung begleitet wird, ist auf die Reproduktion von Trieb- und Vorstellungselementen zurückzuführen, deren Scheidung nun unmöglich ist.

Castoriadis untersucht die symbolische Kausalbeziehung als eine konkrete Art der Verkettung von Vorstellungen, die in der freien Assoziation erscheint, welche als Grundlage der unbewussten Verkettung dient. Ich möchte betonen, dass das Wort Kausalbeziehung von Castoriadis nicht im deterministischen Sinne gebraucht wird, d. h., es lässt sich nicht auf eineindeutige Relationen zurückführen, zumal es unmöglich ist, von vornherein zu bestimmen, welche symbolische Kausalbeziehung jeweils angewandt wird und in welche Richtung sie sich entwickeln wird. Allgemein können die beim jeweiligen Individuum angewandten psychischen Akte, Verfahren und Terme nur a posteriori (ex post) bestimmt werden, und zwar beschreibend und nicht deterministisch. Beschreibend, weil sich nicht erklären lässt, warum gerade jene Vorstellungen gewählt und auf diese Art und Weise verkettet wurden und warum sie schließlich vorherrschend waren. Aus diesen Gründen nennt Castoriadis die symbolische Kausalbeziehung symbolische Schöpfung. Gerade, weil von Schöpfung die Rede ist, kann die Psychoanalyse nicht mit einem Auftauchen des Verdrängten gleichgesetzt werden. Ein Auftauchen als solches wäre nämlich gar nicht erkennbar, wenn es nicht im Verlauf eines Nicht-Auftauchens, sprich einer fortwährenden Schöpfung, auftauchen würde.

²⁷⁰

DL, S. 46

Darüber hinaus weist Castoriadis auf einen weiteren Aspekt der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse hin. Die psychoanalytische Theoriebildung läuft zwangsläufig und zu Recht auf eine andere Allgemeinheit hinaus: die der Begriffe, Konstrukte und Hypothesen; sie sind als solche nicht in der Erfahrung gegeben, sondern werden aus ihr erschlossen. Was die Individuen tun, ist niemals ganz und gar einzigartig; aber auch das, was sie dazu bringt, dies oder jenes eher so als anders zu tun oder zu sagen, ist den meisten gemeinsam. So stößt die psychoanalytische Theoriebildung auf die Frage nach dem Mechanismus, der die jeweiligen Erscheinungen herbeiführt, wie auch nach der Art und Weise, wie dieser Mechanismus funktioniert. Kurz: sie stößt auf einen „psychischen Apparat“ und die darin wirkenden „Kräfte“ wie auch auf die „Gesetze seiner Funktion“. Die Psychoanalyse in der castoriadis'schen Auffassung muss darüber reflektieren und zwar mittels Abstraktionen. Aber für Castoriadis sind es Abstraktionen nicht in dem Sinne, dass sie das Allgemeine behaupten, sondern, dass sie den Gegenstand zertrennen, um nur einen Gegenstand davon übrig zu behalten, der als solcher kein Teil dieses Gegenstandes mehr ist. Die Psychoanalyse kann nicht ignorieren, dass Sinn und Inhalte nur innerhalb des und durch den Körper existieren, ohne aber auf ihn reduziert werden zu können. Sinne und Inhalte kommen nicht ohne Unterschiede des Niveaus, der Qualität, der Intensität und der Zeit vor, die auf eine Organisation, auf Kräfte oder Tendenzen und erkennbare Regelmäßigkeiten verweisen. Somit ergibt sich aber noch einmal für Castoriadis die Frage: Was wird organisiert, wo wirken die Kräfte, worauf beziehen sich die Regelmäßigkeiten?

Meine These ist, dass Castoriadis jede theoretische Sprache als metaphorisch betrachtet. In der Psychoanalyse aber sind die Metaphern keine bloßen Bilder, sondern etwas mehr. Daher ist der Versuch einer psychoanalytischen Konzeptualisierung zwar legitim, gleichzeitig aber auch unmöglich im Sinne einer wissenschaftlichen Konzeptualisierung, denn keiner

der vorgeschlagenen Begriffe ist eindeutig. Deshalb ist für Castoriadis die Notwendigkeit und Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Konzeptualisierung das eingeborene und unauslöschliche Merkmal der Psychoanalyse. Die psychoanalytische Konzeptualisierung kann korrigiert und verbessert werden; sie wird aber - nicht wegen ihres Mangels bzw. ihrer Unfähigkeit, sondern aufgrund der Natur ihres Gegenstandes an sich - jene Antinomie in ihrem Kern behalten. Castoriadis schlussfolgert, dass dies daran liegt, dass die Seinsart ihres Gegenstands eine Mengen- oder Identitätsorganisation übersteigt. Bei der Entfaltung eines Rätsels, das der Analytiker mittels aufeinander folgender und stets unvollendeter „theoretischer“ Konstrukte aufklären soll, wird er ständig von der Forderung eines Denkens und einer praktisch-poietischen Tätigkeit bestimmt. Darin besteht sein radikaler Unterschied zum Wissenschaftler, dessen wissenschaftliche Erkenntnis verifizierbar und kommunizierbar ist. Die Psychoanalyse, behauptet Castoriadis, ist nicht in der Lage, objektive Methoden in Bezug auf die Verifizierbarkeit der Ergebnisse einzuführen und kann daher keine Wissenschaft sein.

Auch unterscheidet sich die Psychoanalyse von der Philosophie. Denn ein Philosoph interessiert sich von Rechts wegen für die Ganzheit des Denkbaren. Was er sagt, ist natürlich nicht unbedingt „beweisbar“, was aber auch nicht heißen soll, dass der Philosoph nicht dem *λόγον διδόναι* verpflichtet ist. Aus denselben Gründen unterscheidet sich für Castoriadis die Philosophie auch von der Wissenschaft. Nichts verpflichtet aber den Philosophen dazu, seine Frage abzuschließen und zu einem Ergebnis zu gelangen, wenn er mit seinen Erkenntnissen nicht zufrieden ist. Der Philosoph wird nicht von der Pflicht bestimmt, mit jemand anderem zu agieren, der anwesend ist; außerdem hat er die Möglichkeit, den Gegenstand, den Vorgang und die Grenzen seiner Arbeit selbst festzulegen. Andererseits ist der Psychoanalytiker der rasanten Äußerung eines unkontrollierbaren Psychischen ausgesetzt; vor ihm steht ein

Mensch, der leidet. Aber trotz ihres grundlegenden Unterschieds zur Philosophie glaubt Castoriadis, dass die Psychoanalyse zu einer Erneuerung der philosophischen Reflexion beitragen kann. Das gelingt ihr als praktisch-poietische Tätigkeit mittels einer unaufhörlichen und fortwährend offen bleibenden Aufklärung über ihren Gegenstand. Im Kern der Philosophie findet sich nach Castoriadis eine unwiderrufliche Antinomie: Der wirkliche Mensch lebt, denkt und handelt in der wirklichen Welt, in der es weder Wahrheit noch Wert, sondern nur Ursachen und Wirkungen gibt. Wahrheit und Wert entstehen als Produkte des schöpferischen Potentials des Menschen, mit anderen Worten, als Produkte des Radikal-Imaginären.

Meine These ist, dass es die castoriadische Interpretation der Psychoanalyse uns erlaubt, diese Antinomie neu zu formulieren, und zwar indem sie einen möglichen Weg aufzeigt, wodurch sich die Genese des Sinns und der Wahrheit bei wirklichen Menschen neu erdenken lässt. Zunächst einmal weist die Psychoanalyse auf den radikalen Unterschied zwischen einer Psychose und einer Nicht-Psychose hin. Von diesem Unterschied hängt der Zugang zum sich selbst, zum objektiv Realen, zum Anderen und zum Wahren ab. Und dieser Unterschied ist wiederum von der Herausbildung einer gewissen Beziehung des Einzelnen zu sich selbst abhängig, von der Transformation der Beziehungen zwischen bewussten und unbewussten Intentionen.

Die Psychoanalyse versucht – und teilweise schafft sie das auch – die Bedingungen der Möglichkeit dieser Transformation aufzuklären; sie schafft es nur teilweise, weil sie zweifach existieren; erstens im psychoanalytischen und zweitens im gesellschaftlich-geschichtlichen Feld. Das Individuum setzt immer das Gesellschaftlich-Geschichtliche voraus, und umgekehrt ist das Individuum Voraussetzung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen. Unter Anerkennung dieser Voraussetzung wird der Begriff Antinomie von der Psychoanalyse wie folgt von Castoriadis neu definiert: „*Wenn Sublimierung eines*

der möglichen Tribschicksale ist, dann eröffnet die faktische Existenz der individuellen Psyche von Rechts wegen die Möglichkeit von Wahrheit“²⁷¹. Unter diesem Aspekt betrachtet wird klar, dass sich für Castoriadis im Menschen selbst keine reinen Bestimmungen finden lassen, zumal die Möglichkeit, zur Wahrheit zu gelangen und richtig zu handeln stets von psychischen Vorgängen abhängig ist, und vor allem von der Tribsublimierung bzw. der Besetzung anderer Objekte wie z. B. der Erkenntnis, der Schöpfung und des Rechts. Diese Objekte können bestimmend sein, auch wenn sie nur in geringem Maße besetzt worden sind. Die Suche nach dem absolut Reinen ist in diesem Sinne letzten Endes inkohärent: Wenn der letzte und absolute Grund rein wäre, könnte er nichts Wirkliches begründen. In diesem konkreten Fall ist das Fundament eine reine Gegebenheit. Wir sind, was wir sind und haben die Möglichkeit, etwas zu besetzen, das mehr ist als jedes Objekt. Castoriadis formuliert es in folgender Weise: „Kant nannte es einen glücklichen Zufall, für den die Vernunft selbst nicht Gewähr leisten könne: dass die wirkliche Welt von uns gedacht werden kann. Es gibt noch einen weiteren Zufall: dass das wirkliche Individuum das Wahre zu denken vermag.“²⁷² Die Neuformulierung der Antinomie anhand dieser Begriffe führt aber ihrerseits zu einer Reihe von grundlegenden Fragen im Feld der Psychoanalyse.

Zunächst einmal wird die Frage der Sublimierung von Castoriadis neu aufgegriffen. Bei den Objekten, auf die sie sich bezieht, handelt es sich nämlich um keine gewöhnlichen psychischen Objekte, sondern um Nicht - Objekte par excellence. Die Wahrheit, die Gerechtigkeit oder die Freiheit lassen sich nicht wie ein Gegenstand definieren, denn in einem solchen Fall wären sie zu imaginären Objekten geworden. Für ein Individuum liegt nichts außerhalb der Vorstellung. Trotzdem ist die Wahrheit weder Vorstellung noch Eigenschaft derselben. In psychischer Hinsicht ist für Castoriadis Wahrheit dasjenige, was sich innerhalb der Vorstellung als ihre Alternative darstellt;

²⁷¹ DL, S. 54

²⁷² DL, S. 54

auch dieses muss sich aber als Vorstellung realisieren. Das imaginäre Objekt, zu dem sich diese Realisierung entwickelt hat, erfasst als solches die psychische Besetzung. Wie lässt sich aber die psychische Energie, die ein imaginäres Objekt besetzt, für Castoriadis definieren? In der castoriadischen Auffassung ist dieses imaginäre Objekt gesellschaftlich. Es gibt kein individuelles Geld und ebenso wenig eine individuelle Sprache oder Religion. So begegnet die Psychoanalyse in ihren tiefgreifendsten Fragen der gesellschaftlichen Realität, ohne die sie ohnehin gegenstandslos wäre. Die Triebumwandlung setzt die Herstellung des imaginären Objekts an einer anderen Stelle voraus. So wird für Castoriadis die Psychoanalyse zum Thema gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung geführt; ein Thema, das Fragen aufwirft, welche sie weder ignorieren noch beantworten kann. In dieser Hinsicht scheint die Psychoanalyse erneut unvollendet und unvollendbar zu sein.

3. Der Beitrag der Psychoanalyse zu einem besseren Verständnis der Gesellschaftsgenese

Im letzten Kapitel haben wir gesehen, dass die Psychoanalyse in ihrem Grenzbereich auf das Gesellschaftlich-Geschichtliche stößt. Obwohl eine rein psychoanalytische Betrachtungsweise des gesellschaftlich-geschichtlichen Feldes unzulänglich wäre, ist der Beitrag der Psychoanalyse in der castoriadischen Auffassung, wie ich in diesem Abschnitt zeigen werde, zur Aufklärung einer seiner Dimensionen von wesentlicher Bedeutung.²⁷³ Um meine These eingehend zu erläutern, werde ich die castoriadische Interpretation der Psychoanalyse im Rahmen der freudschen Theorie rekonstruieren. Insbesondere werde ich in Form von vier Fragen auf die

²⁷³ Für eine eingehende Untersuchung siehe Leledakis, Kanakis. "Castoriadis and the 'Social Imaginary Significations.'" *Society and Psyche: Social Theory and the Unconscious Dimension of the Social*. Oxford, England and Washington, DC: 1995: S.108-121; see also: S.3, 14, 68, 166, 179, 186, 189, 190, 191n2, 193, 195-99, and S.209-10.

Kernpunkte der Kritik von Castoriadis an Freud eingehen. Erstens: Was hat die Psychoanalyse in Bezug auf die Genese der menschlichen Gesellschaft zu sagen? Zweitens: Ist die Geschichte, aus psychoanalytischer Perspektive betrachtet, eine bloße Illusion? Drittens: Welche Stellung nimmt die Psychoanalyse zum Inhalt und Aufbau der gesellschaftlich- geschichtlichen Institutionen und vor allem zu den Herrschaftsverhältnissen innerhalb der Gesellschaft - sprich: zur Aufteilung der Menschen in Herrscher und Herrschende ein? Wie verhält sie sich zur Macht, zur Ungleichheit der Geschlechter, eventuell auch zur Arbeit und zum Wissen? Viertens: Was hat die Psychoanalyse in Bezug auf die Möglichkeit einer radikalen Transformation der Institutionen zu sagen und inwiefern ist eine solche erwünscht? Und welche Institutionen sind für sie innerhalb einer Gesellschaft angemessen?

Castoriadis setzt sich mit dem freudschen Werk auseinander, indem er sein Augenmerk vor allem auf die Frage richtet, wie die Sozialisierung der Psyche, also die Unterdrückung bzw. Verdrängung der Triebe erfolgt. Mit seinen eigenen Worten: *„Wie kommt man dazu, dass die Psyche, diese absolut unsoziale Einheit, dieser rein egozentrische, nicht-reale bzw. sogar antireale Kern - zunächst einmal ausgehend von der Familie - von Tätigkeiten und Institutionen der Gesellschaft geprägt und umgestaltet und schließlich zum sozialen Wesen wird, das spricht, denkt, auf die direkte Befriedigung seiner Triebe verzichtet usw.? Das ist eine große Frage enormer politischer Gewichtung, die sofort deutlich wird.“*²⁷⁴ Castoriadis zufolge übersieht Freud die Tatsache, dass die Sozialisation der Psyche nicht nur „negativ“ oder „verbietend“, sondern auch „positiv“ sein kann, zumal sie in der Annahme unzähliger erforderlicher Elemente besteht, die das soziale Leben und das Subjekt konstituieren, objektiv und entweder Bedeutungen – Sinn – oder bedeutungsträchtig sind. Freuds Betrachtungsweise ist vom castoriadissschen Standpunkt aus gesehen einseitig, da er sich nur auf Religion bezieht. Für

274

Κορνήλιος Καστοριάδης, Καιρός, Εκδόσεις Ύψιλον, 1987, S. 29

Freud gründet sich die Zivilisation auf die Verdrängung von Trieben. Der Sozialisationsprozess ist ausschließliches Werk einer Minorität, die natürlich von diesem Vorgang profitiert; denn er findet in Form von Privilegien für jene Minorität statt. Diese Minoritäten scheinen in der Lage zu sein, Vergnügen höherer Natur mittels der Sublimierung zu erlangen, indem sie z. B. Triebe in Kunst oder andere Kulturphänomene übertragen. Im Gegensatz dazu ist die Kultur bei den Massen verhasst; sie zwingt sie nämlich dazu, ihre Triebe zu verdrängen bzw. zu unterdrücken. Der Einwand Castoriadis besteht darin, dass die Frage nach der Herkunft dieser Minoritäten bei Freud weder behandelt noch beantwortet wird. Aus diesem Grund untersucht Castoriadis *Totem und Tabu* - den ersten freudschen Versuch zur Beschreibung einer Gesellschaftsgenese; und kommt, wie ich unten zeigen werde, zum Ergebnis, dass dieser misslungen ist, zumal er das voraussetzt, worauf er hinaus will.

Zuallererst fragt sich Castoriadis, warum der Vaternord und der Inzest überhaupt verboten sind. Nach Freuds Erklärung zum Ursprung des Inzest- und Vaternordverbots gab es irgendwann ein Ereignis, das zum Verhängen dieser Verbote führte. Diese Behauptung setzt aber voraus, dass jedem Menschen angeborene Mordtendenzen innewohnen, deren Herkunft Freud nicht kommentiert. Statt dessen geht er in den ersten zwei Kapiteln auf die erlebte Ambivalenz der Gefühlsregungen ein. Zwar hassen die Söhne den Vater, dennoch verspüren sie sogleich Reue und schließen einen Pakt miteinander. Reue setzt aber, wie Castoriadis zu Recht bemerkt, Liebesgefühle gegenüber dem Vater voraus. Unter Tieren gibt es jedoch eine solche Liebe nicht. Wenn bei Freud von Liebe und Reue die Rede ist, wird davon ausgegangen, dass es eine Seele menschlicher Art, eine sozialisierte Seele gibt.²⁷⁵

²⁷⁵ Für eine tiefgreifende Behandlung des Themas siehe Ciaramelli, Fabio. "The Circle of the Origin." *Reinterpreting the Political. Continental Philosophy and Political Theory*. Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 20. Ed. Lenore Langsdorf and Stephen H. Watson, with Karen A Smith. Albany, NY: State University of New York Press, 1998: S. 127-140; see S.134-137.

Ferner setzt obiger Mythos einen Pakt der Brüder mit einem nicht biologisch bestimmten Ziel voraus. Dieser Pakt ist für Castoriadis an sich eine Institution, eine Institution, die eine weitere, nämlich die Sprache, voraussetzt²⁷⁶. Außerdem ist der Pakt der Brüder mit der Schaffung einer Institution gleichzusetzen, die das Verbot auferlegt. Jeder der Brüder verzichtet auf die Allmächtigkeit des ursprünglichen Vaters. Er wird nicht alle Frauen haben und keinen töten. Darin besteht die Selbstbeherrschung, die aus dem kollektiven Erlass eines Gesetzes herrührt. Die Gesellschaft wird gerade in dem Moment gegründet, in dem keiner allmächtig und die Selbstkontrolle aller Brüder gegeben ist. Der Pakt der Brüder bekundet ihren Verzicht auf die Ausübung einer unbestreitbaren Herrschaft bzw. Autorität und ihre Verpflichtung, sich gegen jeden zu verbünden, der diese Herrschaft bzw. Autorität eventuell in Anspruch nehmen würde. Die Allmächtigkeit, auf die die Brüder verzichteten, wird an das Totem übertragen. Die Frage, die sich aber an dieser Stelle ergibt, ist, ob dieser entfremdende, ausgleichende Faktor für die menschliche Gesellschaft tatsächlich notwendig ist. Denn ein Totem kann zum Pantheon, zum Gott, zu einer Partei oder Institution werden. Castoriadis kann uns dazu keine Antwort liefern, weil es für ihn keine theoretische Antwort auf diese Frage geben kann. Wer auf die Autonomie zielt, muss die Meinung vertreten und in der Praxis beweisen können, dass er solche Totems nicht nötig hat und seine Macht in Grenzen halten kann, ohne in ein mythisches Wesen zu investieren.

Der Mythos des Vatemordes ist für Castoriadis tiefgreifend politisch, da er das Ziel verfolgt, die Institution der Gesellschaft als Gesellschaft der Gleichen anhand psychoanalytischer Begriffe dem Denken zugänglich zu

²⁷⁶ An dieser Stelle erinnert uns die castoriadisische Argumentation an jene von Vico gegen die Theorie des Gesellschaftsvertrags. Vico zufolge setzt die Theorie des Gesellschaftsvertrags die Tatsache voraus, dass den ersten Primaten der Begriff Vereinbarung schon bekannt und verständlich war. Die Institution, die man Vertrag nennt, stammt für Vico aus späteren sozialen Verhältnissen; deshalb ist die Theorie des Gesellschaftsvertrags als analytischer Versuch, der auf die Erklärung der Gesellschaftsgenese abzielt, unbrauchbar.

machen. Für Freud werden menschliche Wesen von ihren Trieben bestimmt und gesteuert, wobei es in der Regel um sexuelle Triebe geht. Dieser These stellt Castoriadis das Argument gegenüber, dass Tiere viel stärkere Triebe, konkreter gesagt, Instinkte besitzen. Warum gibt es also keine Tiergesellschaften im engen Sinne des Wortes? Mit anderen Worten: Warum sind die Menschen vermenschlicht worden? Castoriadis zeichnet den Umriss einer Antwort im Rahmen der freudschen Problematik. Bei Tieren ist der Vorstellungsrepräsentant der Triebe, also diejenige Kraft, die die Triebe in Bewegung setzt, eindeutig festgelegt und biologisch funktionell. Es gibt eine solide Verbindung zwischen der so genannten Quelle des Triebs (dem körperlichen Antrieb) und der Vorstellung, die auf die Seele des Tieres einwirkt und es dazu bringt, auf eine bestimmte Art und Weise zu reagieren. Bei den Menschen ist der Vorstellungsstrom der Triebe weder eindeutig festgelegt noch biologisch funktionell. Möglicherweise ist er sogar nicht nur von Mensch zu Mensch unterschiedlich, sondern auch bei ein und demselben Menschen in den verschiedenen Phasen seines Lebens. Dieser grundlegende und bedeutsame Unterschied ist in der castoriadis'schen Auffassung auf die Existenz der radikalen Imagination des Menschen zurückzuführen.²⁷⁷

Ich werde nun den Begriff radikale Imagination einführen und seine wesentlichen Merkmale erläutern. Die radikale Imagination ist ein freier, nicht kausal bestimmter Strom von Vorstellungen, Affekten und Strebungen. Ihre Merkmale sind: Erstens, der Ersatz des organischen Genusses durch den Vorstellungsgenuss. Zweitens, die Nicht-Funktionalität oder sogar Antifunktionalität des Genusses. Drittens, der uneingeschränkte und unüberwindliche Egozentrismus. Viertens, die Möglichkeit der Sublimierung, also der Besetzung unsichtbarer Gegenstände gesellschaftlicher Symbolik.

²⁷⁷ Furth, Hans.G. "The 'Radical Imaginary' Underlying Social Institutions: Its Developmental Base". *Human Development*, 33 (1990): 202-13. Followed by Gustav Jahoda. "Commentary." *Ibid.*: S. 214-16. Followed by Hans G. Furth. "Reply." *Ibid.*:S. 217-19.

Fünftens, die Möglichkeit der Symbolik und letztlich die andauernde Forderung nach Sinn und Bedeutung.

Aufgrund der radikalen Imagination kann ein neugeborenes menschliches Wesen nicht überleben, wenn es nur auf sich selbst angewiesen ist, denn es wäre in seiner ursprünglichen Lage verfangen (auf die wir im Abschnitt näher eingehen werden), nämlich in einer autarken psychischen Einheit. Diese autarke psychische Einheit, die vorstellungsmäßig in sich selbst abgeschlossen ist, überlässt sich dem grenzlosen Genuss, den ihr diese Vorstellungen – für sie von den realen Wahrnehmungen nicht zu unterscheiden – bieten. Selbstverständlich stößt diese Situation auf die Selbsterhaltungsbedürfnisse des menschlichen bzw. biologischen Wesens. Dieser gewaltsame Bruch jener ursprünglichen Situation der psychischen Einheit (Monade) sowie der Einstieg in die triadische Phase, die ich im Abschnitt 4.3.c untersuchen werde, ist, für Castoriadis, auf die Anwesenheit der Mutter zurückzuführen, die den Säugling dazu zwingt, an einem Sozialisierungsprozess - mit einem zweiten, bedeutenderen Sinn - teilzunehmen. Auf den psychischen Aufnahmeprozess dieses Sinnes, die Sublimierung, werde ich im Abschnitt 4.4. ausführlicher eingehen. Da die Mutter aber bereits selbst ein gesellschaftliches Individuum ist (anders sozialisiert worden ist), ist sie in der Lage, den Säugling *zu sozialisieren*.. Aus diesem Grunde kommt Castoriadis zum Schluss, dass es keine psychoanalytische Antwort auf die Frage nach der Gesellschafts-genese gibt. Und es kann auch keine geben, da für die Existenz menschlicher Wesen das Vorhandensein einer Gesellschaft schon erforderlich ist.

Obwohl das sozialisierte Objekt nichts anderes ist als aufeinander folgende Sozialisierungsschichten, lässt sich trotzdem in den Überlegungen von Castoriadis die Psyche nicht auf die Gesellschaft zurückführen. Genauso wenig aber kann die Gesellschaft auf die Psyche reduziert werden, denn nichts kann im Unbewussten des Menschen Institutionen schaffen. Trotzdem gibt es

eine Parallele zwischen den Bedürfnissen der Psyche und den Forderungen der Gesellschaft, die darin besteht, dass die Institutionen und die gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen der zu sozialisierenden Seele einen Sinn verleihen sollen.

Meine These ist, dass für Castoriadis die Sozialisation der Individuen ein Prozess ist, der gesellschaftlich instituiert wird und ihnen den Zugang zu einer Welt gesellschaftlich-imaginärer Bedeutungen ermöglicht, zu einer Welt, deren Gründung und deren beispielloser Zusammenhalt all das übertrifft, was ein oder mehrere Individuen jemals schaffen könnten. Wenn der Versuch Freuds, die Gesellschaft auf das Unbewusste zurückzuführen scheitert, dann, weil er die Institutionen und die von ihnen verkörperten imaginären Bedeutungen voraussetzt. Aus der castoriadischen Perspektive kann die Gesellschaftsgenese weder auf den Selbsterhaltungstrieb noch auf den sexuellen Instinkt reduziert werden. Genauso wenig auf das Bedürfnis nach Liebe, das die Sublimierung des Sexualtriebs voraussetzt oder auf das Lob und die Strafe, die beide das Vorhandensein einer Gesellschaft, sprich, gesellschaftlich-imaginärer Bedeutungen voraussetzen.

Diese sind tatsächlich gesellschaftlich-geschichtlich als instituierte Bedeutungen vorhanden und lassen sich nicht auf die Umwandlung des Wesens der psychischen Triebe reduzieren. Offensichtlich sind sie auch nicht auf die Rationalität zurückzuführen, unabhängig davon, welche Dimension dieser Begriff einnehmen sollte. Jetzt muss sich aber Castoriadis der Frage nach deren Herkunft stellen. Für Castoriadis ist die einzig mögliche Antwort auf die Frage nach der Herkunft der gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen die Annahme, dass sie die Schaffung eines anonymen Kollektivs oder – anders ausgedrückt – des radikal instuierenden Imaginären darstellen.²⁷⁸ Die

²⁷⁸ Siehe Joas, Hans. "Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy" (review essay for *CR*, *IIS*, and *DH*). Trans. Raymond Meyer. *American Journal of Sociology*, 94:5 (March 1989): S.1184-1199. *Pragmatism and Social Theory*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1993: S.154-171.

Beziehung, die zwischen dem instituierenden Imaginären und den Institutionen besteht, werde ich eingehend im vierten Teil erläutern. Im nächsten Kapitel werde ich mich mit der castoriadischen Auffassung des Subjekts auseinandersetzen.

4. Die Frage nach dem menschlichen Subjekt

Im vorangegangenen Kapitel wurde beleuchtet, wie die castoriadische Interpretation der Psychoanalyse zu einer Aufklärung des Gesellschaftlich-Geschichtlichen beiträgt. In diesem Kapitel stelle ich die These, dass sie auch generell zu einer Aufklärung der Struktur eines beliebigen Subjektes, einschließlich des psychischen oder allgemein menschlichen, beitragen kann. Dies ist der Fall, weil in Bezug auf das Sein die castoriadische Aufklärung des Psychischen durch die Entdeckung der radikalen Imagination einen von der traditionellen Philosophie ignorierten Weg enthüllt. Castoriadis' psychoanalytische Arbeit ist untrennbar von seinen ontologischen Überlegungen zu betrachten, weil die radikale Imagination eine neue Weise des Seins aufdeckt, nämlich die des Magma.²⁷⁹ Das Magma ist ein zentraler Begriff des castoriadischen Denkens, auf den ich später ausführlich eingehen werde. Es ist in *καθ' όλου*, erscheint aber im Psychischen mit einer beeindruckenden Klarheit. Für Castoriadis beruht die vererbte Ontologie, welche die differenzierten Verhältnisse in Bezug auf das Sein zu einer allgemeinen Lehre von den Seienden verdinglicht, auf der axiomatischen Annahme der Tatsache, dass das Seiende nach dem Modus der Bestimmbarkeit organisiert ist. Diese Bestimmbarkeit kann entweder als unerreichbare Grenze oder als Ideal dargestellt werden.

Castoriadis versucht zu zeigen, dass dieser Ontologie eine Mengen- oder Identitätslogik, wie er sie nennt, entspricht, die als Grundlage der Mathematik gilt, gleichzeitig aber bei allem, was gesagt oder getan wird,

²⁷⁹ Für eine Definition des Begriffs Magma siehe S. 45.

anwesend ist. Diese Logik, in gewissem Maße jeder Realitätsschicht entsprechend, muss von der jeweiligen Gesellschaft instituiert werden. Mit diesen Überlegungen hat Castoriadis jetzt gleichsam den philosophischen Rahmen gespannt, um eine Untersuchung der Konstruktion des Subjekts erneut aufzugreifen.

Das menschliche Subjekt erscheint jetzt für Castoriadis als eine radikal unzerlegbare heterogene Ganzheit, die eine eigenartige Zusammensetzung aus einem biologischen Körper, einem sozialen Wesen, einer mehr oder weniger bewussten "Persona" und schließlich noch einer unbewussten Seele darstellt. Das Lebende, das Psychische und das Gesellschaftliche lassen sich durch bemerkenswerte Ähnlichkeiten und Unterschiede verbinden bzw. trennen. In den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellt der Psychoanalytiker die psychische Realität, die Freud als eine Vielzahl von Subjekten aufgefasst hat. In ihrer freudschen Konzeption stellt die Psyche eine schwingende Einheit von „Grundsatz-Stimmen“ dar, die selbstständig zu agieren und eigenen Zweckmäßigkeiten zu folgen scheinen. Jeder „Grundsatz“ ist sich seiner Objekte bewusst und „verarbeitet“ diese auf seine eigene Art und Weise - das freudsche Über-Ich, z. B. mittels seiner „Absichten“ und „Handlungsweisen“. Außerdem verfolgt jeder Grundsatz seine eigenen Ziele und erweist sich in seiner Tätigkeit als dazu fähig, logische Schlüsse zu ziehen und praktisch fehlerfreie Berechnungen anzustellen. Castoriadis seinerseits fragt sich nach der Möglichkeit, ob eine allgemeine Vorstellung des Psychischen formuliert werden kann, die alle „psychischen Personen“ umfasst und daher auch eine Definition des menschlichen Subjektes darstellt.

In den nächsten Abschnitten werde ich die castoriadische Konzeption des menschlichen Subjektes rekonstruieren, indem ich den Begriff *ον δι' εαυτό* (Wesen für und durch sich selbst von jetzt ab ein Für-Sich) einführe. Das Somatische und das Psychische bilden - jedes Für-Sich - ein *δι' εαυτό*. Castoriadis zufolge besteht das menschliche Subjekt aus einer Vielheit von

sich in sich selbst abschließenden *όντων δι' εαυτά* und ist deshalb vom cartesischen Subjekt der Philosophie zu unterscheiden. Das menschliche Subjekt wird als auftauchende Fähigkeit verstanden, im Rahmen eines selbstreflexiven Denkens den Sinn aufzunehmen. Die Aufnahme eines Sinnes und das reflexive Denken darüber stellen für Castoriadis die wesentlichen Aspekte der Subjektproblematik als psychoanalytisches Projekt dar. Ihre Rolle ist sehr bedeutend, weil sie allein das Auftauchen einer autonomen Subjektivität ermöglichen.

4.1 Das *ον δι' εαυτό*

Die obigen Kategorien der psychischen Grundsätze – Entelechie, Berechnung, Bewahrung des Selbst und Eigenwelt – stellen die Grundeigenschaften des *δι' εαυτό*.²⁸⁰ Ein Für-Sich (*ον δι' εαυτό*) ist sowohl ein lebender Organismus²⁸¹ - der sich in diesem Sinne auf sich selbst konzentriert und daher seine Selbstbewahrung und Reproduktion erlebt – als auch ein psychisches oder soziales Wesen (da jede Gesellschaft auf ihre Bewahrung und Reproduktion abzielt). Ich werde mich mit vier Ebenen des Seins, die als *οντα δι' εαυτό* erscheinen, befassen:

- a) Das Lebendige (Somatische) als solches;
- b) Das Psychische als solches und in seiner Vielheit, d. h. durch die verschiedenen „Grundsätze“ oder „für“ jede einzelne der psychischen Personen;
- c) Die soziale Person, nämlich das Produkt der Veränderung des Psychischen von der Gesellschaft mittels der Sprache und der Gesellschaft. Ausgehend von der Monade Körper - Seele gestaltet diese Veränderung eine Person mit

²⁸⁰ *Δι' εαυτό* bedeutet, dass das Subjekt an sich Ziel und Ursache seiner selbst ist. (*Δι' εαυτό* deutet auf die Existenz des Subjekts für das Subjekt hin).

²⁸¹ Bei der castoriadis'schen Definition des *δι' εαυτό* lässt sich eine Parallele zu Aristoteles ziehen, der sowohl den Tieren als auch den Pflanzen eine Seele zugeschrieben hat.

einer wohl erkennbaren gesellschaftlichen Identität in Bezug auf ihre sexuelle und berufliche Funktion, ihre Motivation, ihre Ansichten und Werte.

d) Die jedes Mal gegebene Gesellschaft als solche, weil sie die Grundeigenschaften des *δι' εαυτό* setzt: Selbsterhaltungsziel, Autozentrismus und Schaffung einer Eigenwelt.

Wie ich später noch zeigen werde, kann das menschliche Subjekt an sich und das Subjekt der Psychoanalyse im Konkreten nicht auf ein bloßes *δι' εαυτό* reduziert werden, sondern bedeutet viel mehr, weil es von einem selbstreflexiven Denken und der Fähigkeit zum bewussten Handeln bestimmt wird. Die menschliche Subjektivität ist ein Potential, das innerhalb und mittels gewisser Umstände bzw. Voraussetzungen erfüllt wird, genauso wie das Subjekt der Psychoanalyse gleichzeitig Umfeld, Mittel und Ziel der Therapie ist. Ziel der Analyse ist für Castoriadis, es zu etwas werden zu lassen, genauer gesagt, es zu einem autonomen Subjekt werden zu lassen. In diesem Rahmen wäre auch eine Gesellschaft, die dazu fähig wäre, über sich selbst reflexiv nachzudenken und über sich selbst bewusst zu entscheiden, dementsprechend mehr als ein *δι' εαυτό*. Sie wäre nämlich eine autonome Gesellschaft.

4.2 Das Lebende

Das archetypische *δι' εαυτό* ist für Castoriadis das Lebende²⁸². Das Lebende wird dadurch gekennzeichnet, dass es Ziel seiner selbst ist. Diese Selbstbestimmung äußert sich entweder als Selbsterhaltungstrieb (des einzelnen Vertreters der jeweiligen Art) oder als Fortpflanzungstrieb und geht zwangsläufig mit der Existenz einer Eigenwelt einher. Nicht nur das Lebende entnimmt seiner Umwelt Informationen: es schafft sie selbst, und zwar auf

²⁸² In Anlehnung an die chilenischen Biologen F.Varela und H.Maturana fasste Castoriadis den Begriff des Lebenden auf. Für eine detailliertere Analyse siehe F.Varela, *Principles of biological autonomy*, Editorial Universitaria, 1975

H. Maturana- F. Varela, *De maquinas y seres vivos: Una teoria de la organizacion biologica*, Editorial Universitaria, 1973

seine eigene Art und Weise. Das Lebende kann nicht funktionieren (also leben, das sein, was es ist), wenn es nicht „ordnet“, „klassifiziert“ und daher auch „erkennt“, „differenziert“ bzw. die erkannten Angaben vergleicht und schließlich einen Teil der Welt gestaltet.²⁸³

Damit die Elemente der Umwelt für das Lebende überhaupt existieren, müssen sie sich ihm präsentiert haben, so dass es eine Vorstellung von ihnen hat. Offensichtlich erfolgt die Schaffung einer Eigenwelt durch das Lebende nicht unter den Bedingungen einer absoluten Freiheit, sondern lehnt sich an die primäre natürliche Schicht - die in der castoriadis'schen Terminologie die Mengen- und identitätslogische Dimension der Natur bedeutet – konkreter gesagt, an ein gewisses *ὁὐτως- εἶναι* (so Sein) des Seienden.²⁸⁴ Dies bedeutet wiederum, dass es Teile der Welt gibt, die teilbar, zählbar, klassifizierbar sind, deren „Elemente“ bzw. „Kategorien“ aufeinander bezogen werden können. Castoriadis formuliert es folgendermaßen: *“Über dieses ὁὐτως εἶναι lässt sich nur eins sagen, und zwar, dass es so sein muss, dass es das Fortbestehen des Lebenden in seiner endlosen Vielfalt und eben durch seine bildschöpfende Tätigkeit ermöglichen muss.”*²⁸⁵

Eine Information ist für Castoriadis nichts als eine Präsentation, sprich, eine Vorstellung bzw. Darstellung (Verbildlichung), die das in Bezug setzen und das Differenzieren mit einschließt. Castoriadis begann sich für den Begriff Information und die Arbeiten von Norbert Wiener im Jahre 1953 kurz nach den Arbeiterstreiks in der DDR zu interessieren. Aber im Gegensatz zu Wiener²⁸⁶ ist für Castoriadis eine Information Schöpfung des Lebenden, eine Schöpfung, die in der primären natürlichen Schicht stattfindet, was ihre Gestaltung durch das Lebende ermöglicht. In Anlehnung an die primäre natürliche Schicht schöpft sich das Lebende als solches und schafft dabei eine

²⁸³ Das imaginäre Element befindet sich, so Castoriadis, im Lebenden, und drückt sich als bildschöpfende, darstellende und vergleichende Tätigkeit aus, die aber einer Funktionalität unterliegt.

²⁸⁴ XA, S. 346

²⁸⁵ ΘK, S. 183

²⁸⁶ Wiener Norbert, Die menschliche Verwendung des Menschen - Kybernetik und Gesellschaft, 1958

Welt, seine Eigenwelt, eine Welt für sich.²⁸⁷ Das Lebende schafft neue Gestalten, indem es sich selbst zu einer Gestalt herausbildet, die eine für das Lebende charakteristische Menge kategorischer Gestalten mit einschließt (Nahrung, Metabolismus, Homostase, Fortpflanzung und Geschlecht), während es sich gleichzeitig in Form verschiedener Arten (Eide) reproduziert. Auf diese Art und Weise schafft das Lebende etliche in sich abgeschlossene „Realitätsschichten“, die „materiell“ gefasst und wiedergegeben werden können, sich aber nicht auf etwas zurückführen lassen. Diese nicht reduzierbaren Schichten bestehen ausschließlich für das Lebende (für jede Kategorie, Art oder sogar Einheit des Lebenden); sie stellen seine Eigenwelt dar. Die Schaffung der Eigenwelt, also die Schaffung und Vorstellung einer Welt, der Qualitäten und Bedeutungen zugeschrieben worden sind, lässt sich auf die spontane Vorstellungstätigkeit des Lebenden zurückführen. Da sie der Selbstbestimmung des Lebenden dient, ist die jeweils geschaffene Vorstellung keineswegs „objektiv“. Vielmehr geht es dabei um eine Vorstellung, die von jemandem ausgeht und an jemanden gerichtet ist und daher besonders wählerisch sein muss. Die zu treffende Wahl ist nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ und insofern notwendig, als dass sie mit den Absichten des Lebenden einhergeht. Das Dargestellte wird dann als positiv oder negativ bewertet und auf diese Bewertung stützt sich eine Emotion (Wahrnehmung), die ihrerseits zu einer Absicht, wie auch einer möglichen Tätigkeit führt.

In der castoriadischen Auffassung besteht das $\delta\iota' \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ aus drei Elementen: aus der Vorstellung oder dem Bild, dem Gefühl (der Wahrnehmung) und der Absicht. Also ist das Lebende selbstbezogen (ein durch sich), da es von einer Selbstbestimmtheit und von der Schöpfung einer Eigenwelt, einer Welt der Vorstellungen, Gefühle und Absichten bestimmt wird. Auch existiert das Lebende in einer und durch eine Kreisförmigkeit. Mit Castoriadis' eigenen Worten: „*In gewissem Sinne ist das Lebende eine geschlossene*

²⁸⁷

XA, S. 349

*Einheit, in die wir nicht eindringen können. Was immer wir auch tun: das Lebende wird auf seine eigene Art und Weise reagieren, was eine erste Analogie zur psychoanalytischen Situation darstellt. Man dringt nicht willkürlich in jemanden ein, in gewissen Situationen ist ein Eindringen sogar überhaupt nicht möglich. Wenn man das Essentielle²⁸⁸ erreicht hat, kann man das Lebende nicht anders denken als aus dem Inneren heraus. 'Wissenschaftliche' Erklärungen sind unverzichtbar und sehr bedeutend, sie lassen aber immer etwas offen; das ist wohl darauf zurückzuführen, dass sie einer Selbstbestimmtheit unterworfen sind, die nirgendwohin führt, einem Sein, das keinen Existenzzweck erfüllt, nämlich dieser konkreten Form des Lebenden.*²⁸⁹In dieser Hinsicht wurzelt für Castoriadis das Radikal-Imaginäre und auch der Sinn schon am Anfang des Lebens.

Schließlich möchte ich darauf hinweisen, dass diese Abgeschlossenheit bzw. Innerlichkeit mit einer Universalität, einer Teilnahme an etwas einhergeht. Es gibt z. B. nicht eine Zelle, sondern unendlich viele, ohne welche *eine einzige* nicht existieren könnte. Jede einzelne Existenz nimmt an Existenzen auf einer anderen Ebene teil, sie wird mit aufgenommen oder besteht selbst aus der gleichzeitigen Aufnahme vieler solcher Existenzen.²⁹⁰Für Castoriadis bringt die bloße Existenz des Lebenden die Realität einer enormen Mengen- und Identitätsschicht des Seienden mit sich, die das Lebende unvorstellbar übersteigt, während sie gleichzeitig das Auftauchen neuer, unreduzierbarer Formen (wie z. B. das Seiende selbst oder seine Werke) ermöglicht. Dem obigen zufolge stellt das Lebende eine „blinde“ Selbsterschaffung dar und keinen mengen- identitätslogischen Automaten, der im Rahmen streng kausaler Vorgänge absolut produzierbar ist. Die Selbsterschaffung des Lebenden durch die Entstehung dieser Eigenwelt²⁹¹ vollzieht sich ein einziges Mal und für immer – und zwar bei jeder Art.

²⁸⁸ Das Essentielle bedeutet bei Castoriadis weder das Wesen noch die Substanz einer Person

²⁸⁹ ÖK, S. 184

²⁹⁰ Ibid. S. 185

²⁹¹ Der castoriadische Begriff der Eigenwelt liegt weit entfernt von einer biologischen Problematik der Weltkonstitution, wie sie sich bei Jacob von Uexküll findet und beruht auf den Arbeiten von Francisco Varela und Umberto Maturana.

Gleichzeitig stellt diese Selbsterschaffung die zwangsläufige Folge der Funktionalität oder Werkzeugsfinalität dar.²⁹²

4.3 Das Psychische

Ich möchte nun auf die vier Grundunterschiede, die zwischen dem Lebewesen und dem Psychischen des Menschen bestehen, eingehen: Erstens, die Defunktionalisierung der psychischen Vorgänge in Bezug auf die biologisch - körperliche Realität des menschlichen Wesens. Die „psychischen Gesetze“ an sich, wie auch die Psyche als Ganzes sind in biologischer Hinsicht unfunktional. Jeder Grundsatz ist bestrebt, seine Eigenwelt zu beschützen, die hauptsächlich in der Vorstellung vom betreffenden Wesen besteht. In der „Funktionalität“ der Bewahrung einer „Selbstvorstellung“ kann man im Grenzfall zum Beispiel Selbstmord begehen.²⁹³ Die Bewahrung dieser Vorstellung ist wichtiger als die Bewahrung des Lebens eines Wesens. Das macht das zweite Merkmal des menschlich - Psychischen aus: Die Herrschaft des Lustprinzips über die Lust des Organs. Freud nannte sie „die magische Allmacht des Denkens“, Castoriadis hingegen *die „reale Allmacht des Unbewussten“*²⁹⁴. Real, weil es für das Unbewusste nicht um die Transformation der „äußeren Realität“ geht, sondern um die Transformation der Vorstellung, damit die Realität „angenehmer“ wird. Die Schaffung dieser Vorstellung ist zunächst einmal immer möglich; wenn das nicht der Fall ist, dann hängt das damit zusammen, dass sich dieser Schaffung ein anderer psychischer Grundsatz widersetzt.

Ein drittes Merkmal - von beiden obigen vorausgesetzt, aber nicht mit ihnen identisch, das gleichzeitig auch das Grundmerkmal der menschlichen Psyche ausmacht, ist die Unabhängigkeit und Autonomie der

²⁹² XA, S.350

²⁹³ ØK. S. 186

²⁹⁴ Ibid. S. 187

Phantasiebildung. Das Vorstellen als Fähigkeit zur Schaffung von Vorstellungen ist eindeutig auch eine Eigenschaft des Lebenden; dennoch unterliegt das Vorstellungsvermögen des Lebendigen einer gewissen Finalität. Wenn bei einem Lebewesen die Vorstellung von etwas entsteht, das außerhalb seiner selbst liegt, dann kann sie sich nicht ändern. Außerdem taucht die Vorstellung immer auf dieselbe Art und Weise auf. Der Vorstellungsstrom der Psyche fließt aber beständig, ohne einer äußeren Kontrolle zu unterliegen oder einem gewissen Ziel zu dienen. Dieser charakteristischen Eigenschaft der radikalen Imagination schreibt Castoriadis die Sprachfähigkeit des menschlichen Wesens zu. *„Die radikale Imagination ermöglicht uns, ein gewisses Ding dort zu sehen, wo etwas anderes sein sollte – wie etwa einen Hund in den vier Buchstaben des Wortes – aber nicht immer dasselbe“*²⁹⁵ Ich möchte betonen, dass mittels der Vorstellung das Psychische eine Seinsart aufdeckt, nämlich die des Magmas, die diese Bestimmbarkeit übersteigt. Die Vorstellung kann, und darauf werde ich später eingehen, unmöglich in ihre Teile zerlegt oder auf etwas anderes reduziert werden.²⁹⁶ Die Vorstellung ist das Merkmal des Psychischen schlechthin, was wiederum ein Merkmal des menschlichen Subjekts darstellt.

Als Sondermerkmal der menschlichen Psyche kann schließlich auch die Autonomisierung des Affekts genannt werden. In Castoriadis' Überlegungen sind Vorstellung und Affekt abhängig, gleichzeitig aber auch unabhängig voneinander. Als Beispiel nennt er die Depressionszustände, bei denen sich der Analytiker bezüglich des Patienten fragt: Neigt er zur Depression, weil er alles schwarz sieht, oder sieht er alles schwarz, weil er zur Depression neigt? *„Solange die Vorstellung den Affekt bestimmt, kann die Deutung Früchte tragen. Bestimmt aber der Affekt die Vorstellung, dann kann der Psychoanalytiker nicht die Rolle des Deuters spielen, sondern eher die Rolle einer Affektergänzung im Rahmen der*

²⁹⁵ ÖK, S. 187

²⁹⁶ Außerdem kann die Vorstellung weder von den Gefühlen noch von den Wünschen ausschließlich bestimmt werden. Auf den Begriff Vorstellung werde ich unten näher eingehen.

*Vorschriften seines Berufs*²⁹⁷. Gleichzeitig bestehen aber im Psychischen des Menschen Elemente des psychischen Mechanismus der Tiere fort, die von diversen Grundsätzen des „psychischen Mechanismus“ angewandt werden. Die Psyche lässt sich aber weder von der Existenz noch von dem Gebrauch solcher Mechanismen bestimmen, sondern eher von deren Dekonstruktion und deren Gebrauch im Rahmen widersprüchlicher Finalitäten. Die Vielfältigkeit der psychischen Grundsätze und deren Funktion zielt für Castoriadis nicht auf eine bessere Organisation der psychischen Prozesse ab, sondern hält die menschliche Psyche als eine widersprüchliche und nicht kohärente Einheit zusammen. Castoriadis beschreibt es wie folgt: *„Im menschlichen Wesen geht es aber bei den psychischen Konflikten um Grundsatzkonflikte; und die Existenz, wie auch jegliche besondere Zusammensetzung dieser Grundsätze ist Folge einer Geschichte. Differenziert wird die Entwicklung der menschlichen Psyche dadurch, dass innerhalb und mittels dieser Geschichte Grundsätze (oder Vorgangstypen) geschaffen werden, die in der Folge weder „überstanden“ noch harmonisch „mit aufgenommen“ (inkorporiert, integriert) werden, sondern im Rahmen einer widersprüchlichen, und vor allem inkohärenten Einheit weiterhin bestehen bleiben*²⁹⁸.

In dieser zeitlichen Abwicklung von Konflikten innerhalb der menschlichen Psyche besteht die Geschichte des Subjekts, die mehr als einen Lernprozess darstellt. Für Castoriadis stellt das Lernen, wie auch die Anpassungsfähigkeit, eine biologische Kategorie dar und deshalb sollte man das Lernen des Menschen von dem der Tiere unterscheiden. Das menschliche Lernen hängt eng mit dem Gesellschaftlich- Geschichtlichen zusammen. Außerdem lässt sich das menschliche Verhalten nicht auf einen Lernprozess reduzieren. Das Vorhandensein der Geschichte wie auch einer Vielzahl verschiedener Gesellschaften macht die Bedeutung der menschlichen Kreativität deutlich, die die Schaffung oder Aufnahme neuer Verhaltensmuster ermöglicht (was auch einen kreativen Akt darstellt). Wenn

²⁹⁷ ØK, S. 188

²⁹⁸ ØK, S. 190

schließlich das menschliche Verhalten nicht mehr als ein Lernprozess ist, dann kann der Ausbruch aus der primären-primitiven Gesellschaft nicht erklärt werden.

Die Trennung von jedem Grundsatz vollzieht sich für Castoriadis in einem entsprechenden Bruch. Grundsätze beziehen sich aufeinander, was unter anderem die Möglichkeit einer psychoanalytischen Therapie bietet. Kurz gesagt, erleidet der funktionelle Zyklus des Lebenden beim Menschen einen Bruch. Dies geschieht unter dem Druck einer übermäßigen Entwicklung des Psychischen und insbesondere der Phantasie in Form einer radikalen Imagination, eines unaufhörlichen Vorstellungsstroms ohne Vorstellungsmotiv und ohne Konzentration auf gewisse Vorstellungen. Dieser Vorstellungsstrom hat nicht nur nichts mit den „wesentlichen Bedürfnissen“ zu tun, sondern er steht ihnen gegensätzlich gegenüber. *„Teile der 'vorigen' in der Tat Mengen- und identitätslogischen psychischen Organisation leben sicherlich weiter - die Logik der Träume zeigt sie immer wieder am Werk und außerdem stützt sich die soziale Konstruktion des Individuums auf sie -, dennoch nur in der Gestalt schwimmender Bruchstücke im stürmischen Meer.“*²⁹⁹ In den Abschnitten 4.3.b und 4.3.c werde ich den zweiten Bruch, den Bruch des monadischen Kerns (Pols) der Psyche untersuchen, dem die Sozialisation der Psyche und die Erhebung des Individuums zum gesellschaftlichen erfolgt. Meine Interpretation beruht auf dem Begriff „Vorstellung“, auf den ich im folgenden Abschnitt näher eingehen werde.

a) Die Vorstellung

Jedes Wesen unterliegt in der castoriadischen Auffassung einer Mengen- und identitätslogischen Organisation, die es aber nicht vollständig bestimmt und sich schließlich als unzulänglich und uneffektiv erweist. Die zentralen Kategorien der Mengen- und Identitätslogik verlieren aber im Bereich der gesellschaftlich- geschichtlichen Instituierung des Individuums, d.

²⁹⁹

XA, S. 352- 353

h. der Erhebung der psychischen Monade zum gesellschaftlichen Individuum ihre Gültigkeit. Wie oben erwähnt, ist es für Castoriadis unmöglich, die Psyche vom Gesellschaftlich - Geschichtlichen zu trennen, da es sich in beiden Fällen um Äußerungen des radikalen Imaginären handelt. In der freudschen Theorie über die Psyche liegen diese beiden Punkte noch im Dunklen. Castoriadis seinerseits definiert die Psyche als *„radikale Imagination - das heißt im wesentlichen als Auftauchen von Vorstellungen, als einen Vorstellungsstrom, der der Bestimmtheit nicht unterworfen ist.“*³⁰⁰ Die Psyche besteht nur *„als ungeteilter Strom von Vorstellungen/Affekten/Intentionen“*³⁰¹. In diesem Sinne erweisen sich die Begriffe Erkennbarkeit und Identität bei der Untersuchung der Vorstellung als problematisch. *„Wenn von der Vorstellung die Rede ist, können uns die Mittel der Identitätslogik allenfalls dazu dienen, uns das Reden über die Vorstellung zu ermöglichen. Nur zur sprachlichen Kennzeichnung taugen die Terme und Instrumente dieser Logik hier.“*³⁰² Die Vorstellung ist für Castoriadis grenzenlos und lässt sich nicht ausführlich analysieren. Jeder Versuch, sie zu analysieren und theoretische Konzepte zu formulieren, die sich auf die Unterscheidung und die Vereinheitlichung stützen, ist für Castoriadis nichts als eine vorläufige Konstruktion. Die Vorstellung ist in ihrer Essenz unbestimmbar und das, was sich in ihr befindet, kann zwar auf etwas anderes verweisen, jedoch nicht in kausaler oder logischer Hinsicht. Daher stellt die Vorstellung ein Beispiel für eine Seinsart dar, deren Bestimmungen weder wesentlich noch gleichgültig sind.

In diesem Zusammenhang deckt die Vorstellung die Grenzen der Mengen- und Identitätslogik sowie eine radikal andere Seinsart auf. Die Vorstellungen, die eine Person im Laufe ihres Lebens hat oder, genauer gesagt, der Strom von Vorstellungen/Affekten/Intentionen, der ein

³⁰⁰ GII, S. 456

³⁰¹ GII, S. 457

³⁰² GII, S. 536

Individuum darstellt, bezeichnet Castoriadis als ein Magma³⁰³. Magma bedeutet hier, dass sie keine Gesamtheit bestimmter und wohlunterschiedener Elemente ausmachen, jedoch aber auch kein bloßes Chaos. Ohne Vorstellungen kann es nach Castoriadis kein Denken geben. Ich zitiere: *„Es gibt kein Denken ohne Vorstellung; denken heißt notwendig immer auch: Vorstellungen (Figuren, Schemata, Wortbilder) in Bewegung setzen, in bestimmte Richtungen und nach bestimmten Regeln (über die es nicht notwendigerweise verfügen kann). Und das ist weder zufällig noch eine äußere Bedingung und auch keine Anlehnung, sondern das Element des Denkens selbst.“*³⁰⁴ Die traditionelle Philosophie, behauptet Castoriadis, hat vermieden, über die Vorstellung zu reflektieren. Sie hielt sie für konfuse Denken, verminderte Wahrnehmung oder eine wirre Mischung aus beidem. Diese Abwendung ist darauf zurückzuführen, dass die Vorstellung die grundlegende These der vererbten Ontologie in Frage stellt, die in der gesamten westlichen Auffassung des Seins als Bestimmtseins herrscht. Jedoch ist die Vorstellung keine zwangsweise Vorstellung einer Sache, sie ist radikale Imagination. Der Vorstellungsstrom ist Selbstveränderung, vollzieht sich als unaufhörliches Auftauchen von anderem in der und durch die Vorstellung von Bildern. Eine Vorstellung, die dasjenige zum Sein veranlasst, was der reflexiven Analyse nachträglich als Bedingung ihrer eigenen, bereits vorhandenen Möglichkeit erscheint: Verzeitlichung, Verräumlichung, Anderswerden. Castoriadis formuliert es in folgender Weise: *„Die Vorstellung ist fortwährendes Anwesendseinlassen, unaufhörliches Fließen, in und mit dem alles gegeben ist, was es auch sei. Sie gehört nicht zum Subjekt, sie ist das Subjekt.“*³⁰⁵

Die psychoanalytische Auslegung der Träume versucht allerdings, die Vorstellungen zu ordnen und deren Sinn zu bestimmen. Dieser keinesfalls vergebliche Versuch wird jedoch für Castoriadis von der Natur seines

³⁰³ Magma ist etwas, dem sich mengenlogische Organisationen unbegrenzt entnehmen lassen (oder worin sich solche Organisationen unbegrenzt konstituieren lassen), das sich aber niemals durch eine endliche oder unendliche Folge mengentheoretischer Zusammenfassungen (ideell) zurückgewinnen lässt. Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 479

³⁰⁴ GII, S. 542- 543

³⁰⁵ GII, S. 546

Gegenstands festgelegt. Ein Sinn kann sich der Seele nur als Vorstellung offenbaren und lässt sich deshalb nicht vollständig auf sie zurückführen. Es ist nicht möglich zu erklären, warum diese Vorstellung jenem Sinn entspricht und nicht einem anderen. Auch lassen sich aus der castoriadischen Perspektive die Kriterien zur Auswahl einer gewissen Vorstellung nicht festsetzen. Die Entsprechung von Sinn und Vorstellung taucht im Rahmen der psychoanalytischen Beziehung auf. Diese Beziehung ist eine praktisch-poietische Tätigkeit, durch die sich der Patient selbst umwandelt, indem er Bedeutungen aufnimmt, die für einen Außenstehenden nicht verifizierbar sind.

Ich möchte darauf hinweisen, dass Freud zwei wesentliche Aspekte der Traumdeutung erkannt hat. Erstens kann nicht jeder Traum gedeutet werden und zweitens können diejenigen Träume, deren Deutung möglich ist, nicht vollständig ergründet werden. Der Sinn eines Traumes lässt sich nicht vollständig deuten, weil er essentiell unbestimmbar ist. Was die Deutung als Sinn wiederherstellt, ist eine große Anzahl von der Vernunft widersprechenden Bedeutungen, Wunschkonflikten und Gefühlsambivalenzen. Castoriadis widersetzt sich den „Versprachlichungsversuchen“ des Unbewussten nach Habermas oder Whitebook.³⁰⁶ Nicht nur diese Versuche scheitern daran, zur Aufklärung der Träume beizutragen, sondern sie machen es unmöglich, den Sozialisationsprozess zu ergründen, der dem einzelnen Individuum jeweils eine Sprache auferlegt. Eine konsequente Sprachtheorie des Unbewussten sollte nach Castoriadis auf der axiomatischen Annahme einer internationalen Sprache im Sinne von Chomsky beruhen.³⁰⁷ Diese Annahme bringt wiederum neue Probleme unterschiedlicher Natur mit sich. Für Castoriadis stellt das Unbewusste an sich eine chaotische Koexistenz mehrerer Grundsätze dar,

³⁰⁶ Auf die Kritik von Habermas an Castoriadis und der Glossifizierung des Unbewussten werde ich im fünften Teil ausführlich eingehen.

³⁰⁷ Chomsky Noam, *Language and the Study of Mind*, 1982

von welchen jeder sich selbst konsequent bleibt. Jeder Grundsatz hat gewisse Absichten und Abneigungen, die er entsprechend verfolgt bzw. vermeidet, verfügt also über eine selbstständige und effektive Organisation. Dieses Schema ist nicht völlig willkürlich, sondern es entspricht einem Teil des Unbewussten, ohne es natürlich zu erschöpfen und ohne sich dem Wesentlichen anzunähern. Das Unbewusste setzt sich nicht aus einer Vielzahl Mengen- und identitätslogischer Elemente zusammen, sondern als „*Produkt und stetige Äußerung der radikalen Imagination ist seine Seinsweise die eines Magmas.*“³⁰⁸

Castoriadis ist der Meinung, dass der größte Beitrag Freuds in der Entdeckung des imaginären Elements der Seele besteht, eine Entdeckung, die in der umgebenden positivistischen Atmosphäre dieser Zeit verborgen wurde. Erfüllt mit der traditionellen Philosophie, in der das Sein mit dem Bestimmt-Sein gleichgesetzt wird, suchte Freud nach den „objektiven“ Faktoren, die den psychischen „Mechanismus“ erklären. Die tatsächliche Rolle der Phantasie wird sich in Freuds Werk durch die Bedeutung des Phantasmas für die Seele und die entsprechende Unabhängigkeit der Phantasiebildung zeigen. Ein Trieb kann sich nicht anders äußern als durch die Vorstellung und die Seele verpflichtet den Trieb zu einer Vorstellungsrepräsentanz. Aber die Grundfrage lautet: Wo kommt diese Vorstellung her, was kann ihr Inhalt sein und vor allem, warum wählt sie gerade diesen Inhalt? Für Castoriadis stößt jeder Versuch, obige Frage zu beantworten, auf das Problem der „ersten“ Vorstellung. Eine Vorstellung entsteht durch den Trieb, und dieser vermag wiederum nur auf dem Wege einer Vorstellung in der Psyche zu erscheinen. Wie ist daher die Bildung einer primären Vorstellung aus der castoriadis'schen Perspektive möglich? Woraus schöpft die Psyche die Elemente – die Materialien und die Organisation – dieser Vorstellung? Die Annahme, dass die Quelle der primären Vorstellung im Realen besteht, hat keinen Sinn: Das Reale wird nur nach einer psychischen Bearbeitung zum Element der

Vorstellung; doch gerade diese Bearbeitung, nämlich die Organisation von Materialien, ist kein Bestandteil des Realen, mit anderen Worten, Teil der externen physikalischen Welt.

Auch der Versuch, die Antinomie in eine allmähliche Stufenfolge aufzulösen, in der die Vorstellungen stufenweise angereichert oder verfeinert werden, ist trügerisch. Die aufeinanderfolgenden Stufen stellen keine Lösung des Problems dar, zumal sie die Fähigkeit zur Organisation der Psyche schon im primären Stadium voraussetzen. Zweifellos entwickelt sich die Fähigkeit zur Organisation des Subjekts; das könnte aber nicht geschehen, wenn diese Organisationsfähigkeit nicht im minimalen, aber entscheidenden Maße schon zu Beginn vorhanden gewesen wäre. Nimmt man wiederum an, dass alles der Psyche entspringt, hält man sie für den reinen und ausschließlichen Ursprung ihrer Vorstellungen, dann ergibt sich die Frage, warum sie auf andere Dinge stößt, die außerhalb ihrer selbst und ihrer Produkte liegen und warum sie mit dem Trieb in Verbindung steht.

Castoriadis nimmt axiomatisch an, dass *„die Psyche die Fähigkeit ist, eine 'ursprüngliche' Vorstellung, Verbildlichung, Bildung und Einbildung auftauchen zu lassen.“*³⁰⁹ Sicherlich ist die Psyche mit der Aufnahme von Eindrücken eng verbunden, dennoch ist sie für Castoriadis vor allem ein Auftauchen von Vorstellungen und in erster Linie etwas Formendes. Die Psyche existiert nur durch das und dank dessen, was sie gestaltet, und durch die Art und Weise, wie sie es gestaltet.³¹⁰ Sie ist für Castoriadis Bildung und Einbildung, also radikale Imagination, die aus dem Nichts eine ursprüngliche Vorstellung auftauchen lässt. Diese ursprüngliche Vorstellung schließt Möglichkeit zur späteren Organisation sämtlicher Vorstellungen ein. Natürlich steht die castoriadische Auffassung der Imagination im Gegensatz zur freudschen. Im freudschen Werk ist die Imagination nichts anderes als eine psychische Funktion, die nur unter Rekurs auf andere Funktionen verständlich zu

³⁰⁹ GII, S. 469

³¹⁰ GII, S. 471

machen ist. Ihr Produkt taucht nur unter dem Druck des Triebes auf, indem es die Vorstellung eines Befriedigungserlebnisses reproduziert, das seinen Vorläufer in der realen „Wahrnehmung“ hat und ein „Defizit“ ausgleicht.

Worin besteht aber für Castoriadis der „psychische Ruhezustand“, der mit dem Imaginationsprodukt einhergeht? Wenn es sich um einen psychischen Zustand handelt, muss dieser auch als Vorstellung existieren, deren Herkunft zu erforschen ist. Castoriadis zufolge führt die funktionalistische Annäherung an die Imagination in eine Antinomie: Der Psyche wird das Vermögen unterstellt, das von der Realitätswahrnehmung Gelieferte systematisch zu verzerren und aus dem Nichts etwas hervorzubringen, was einen Sinn für sie hat. Das Phantasma kann der „Realität“ alles entnehmen, außer dem, worüber sie nicht verfügt, und was den Sinn ausmacht. Dieser Sinn liegt nicht in den Realitätselementen, sondern in der Art und Weise ihrer Organisation.

In Anlehnung an Laplanche und Pontalis weist Castoriadis darauf hin, dass Freud die Abhängigkeit der Triebe von den Vorstellungen betonte, ohne umgekehrt die Vorstellung (die phantasmatischen Strukturen) auf die Triebe zurückzuführen- und das mit Recht.³¹¹ Aber aus dieser Perspektive betrachtet muss die ursprüngliche Phantasiebildung, also das, was in der castoriadissschen Terminologie radikale Imagination genannt wird, noch der primitivsten Trieborganisation vorausgehen und vor dieser existieren. In der Tat eröffnet die radikale Imagination dem Trieb die Möglichkeit einer psychischen Existenz und dieser entnimmt seine Vorstellungsrepräsentanz dem Fundus einer Urvorstellung. Ich werde unten auf den Begriff der Urvorstellung eingehen und werde zeigen, warum Castoriadis ihn einführen muss, um die Autonomie des radikal- Imaginären zu sichern.

Dieselbe Schwierigkeit, zwischen den verschiedenen Schichten einer Formation zu unterscheiden, taucht auch bei der Betrachtung

³¹¹ GII, S. 476

gesellschaftlicher Phänomene auf. Die psychoanalytische Auffassung tendiert dazu, die Religion, die Kunst usw. mit Abwehr- und Ausgleichmechanismen zu ersetzen, was einigermaßen richtig ist. Vom castoriadis'schen Standpunkt aus gesehen erhalten die Ausgleich- und Abwehrmechanismen nur durch die Institution der Gesellschaft einen Sinn bzw. Existenzgrund; diese Institution stellt schon die Grundvoraussetzung für das Auftauchen von verarbeiteten Bedeutungen dar. Eine Institution ist nicht in der Lage, ihren Inhalt außerhalb ihrer selbst zu erschöpfen; deshalb stellt sie keine Antwort in einer wohldefinierten objektiven Realität dar. Wie könnte ein imaginäres Konstrukt im Rahmen einer strukturellen, sprich, rationalen Zwangsläufigkeit Antworten geben, und woraus sollte es die Elemente seiner Antwort schöpfen? Inwiefern hätte ein solches Konstrukt für das Individuum oder die Gesellschaft einen Sinn?

Für Castoriadis sind die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen Konstrukte des gesellschaftlichen radikalen Imaginären, deren Institution stellt die Antwort auf die vom Gesellschaftlich-Geschichtlichen gestellte Frage nach dem Sinn dar. Diese Antwort muss außerdem die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Bedeutung für die von der Institution geschaffenen gesellschaftlichen Individuen bieten. Eine funktionalistische Betrachtungsweise schränkt die Rolle der Phantasie auf eine bloße Deckung oder Ergänzung dessen, was für Castoriadis zwangsläufig eine Kluft, eine Spaltung, einen Mangel an Sein des Subjekts darstellt. Unter welchen Umständen können aber ein Mangel, ein Verlust, eine Spaltung für die Seele *sein*? Und warum lassen sich dieser Mangel, dieser Verlust und diese Spaltung von Subjekt zu Subjekt (oder sogar beim selben Subjekt zu verschiedenen Zeitpunkten) unterschiedlich gestalten?

In der castoriadis'schen Auffassung wird das, was die Psyche sein lässt, von keiner körperlich - biologischen Realität diktiert – sonst wäre es nämlich überall und immer gleich. Genauso wenig entsteht es im Rahmen einer

„absoluten Freiheit“ in Bezug auf diese Realität.³¹² Die Seele beruht auf der Realität und diese Anlehnung ist primär und irreduzibel. Es kann keinen Oraltrieb ohne einen Mund geben - gleichzeitig sagt aber die Existenz des Mundes nichts über den Trieb aus oder darüber, wie er in einer Kultur oder einem Individuum entsteht. Trotzdem ist die Existenz von Mund keine bloß „externe Bedingung“, ohne die es keinen Trieb geben könnte. Der Mund (und dementsprechend auch der Anus) stützt und induziert die psychische Tätigkeit, ohne aber mit ihr in einer Ursache- und Wirkungsbeziehung zu stehen. Castoriadis weist auf die Grenzen der Mengen- und Identitätslogik hin, indem er die Beziehung zwischen Psyche und Realität als eine Anlehnung der ersten an die zweite bezeichnet. Die Realitätselemente werden von der Psyche aufgenommen, die sich während dieser Aufnahme verwandelt. Dieser Transformationsprozess geht über einen Mengen- und identitätslogischen Bezugsrahmen hinaus, zumal er keiner allgemeinen inhaltlichen Bestimmtheit unterliegt. Er unterliegt keiner inhaltlichen Bestimmtheit, weil die schöpferische Kraft der Psyche als radikale Imagination ins Spiel kommt. So ist auch der „Mangel“ des Objekts, der nichts anderes als das Sein des Objekts aus einer anderen Perspektive ist, etwas, woran sich die psychische Schöpfung anlehnt. Mangel gibt es für die Psyche nur, wenn sie überhaupt etwas sein lassen kann – die Vorstellung und darüber hinaus als „ermangelnd“ sein lassen kann.³¹³ Kurz gesagt kann die Psyche bei Castoriadis Nichtseiendes als seiend setzen, es vergegenwärtigen und gestalten.

Wenn für die Psyche etwas existiert, dann nur als Vorstellung. In diesem Sinne besteht für Castoriadis die ursprüngliche Seinsweise der Psyche in einem „*Vorstellen/einer Vorstellung, der es an nichts 'mangelt'* - ein Verweis auf die *immer verwirklichte Strebung/Intention/Neigung, (sich) in dieser und durch diese Vorstellung zu gestalten/zu vergegenwärtigen*“³¹⁴. Ich möchte darauf hinweisen, dass

³¹² GII, S. 481

³¹³ GII, S. 482

³¹⁴ GII, S. 483

bei Castoriadis die Unterscheidung zwischen Vorstellung, Intention und Affekt meiner Meinung nach die Aufgaben erfüllen soll, verschiedene Beschreibungsweisen eines Gegenstands darzustellen, was ihrer Möglichkeit vorausgeht. Das Auftauchen von Vorstellungen wie auch deren Beziehungen untereinander laufen deshalb auf zwei Postulate hinaus. Erstens ist die Herstellung einer Beziehung die Erfüllung einer unbewussten Intention. Zweitens geht die Herstellung einer Beziehung notwendig mit einer Affektladung einher. Die unbewusste Psyche ist also ein „Vorstellungsprozess“, *in dem das Auftauchen von Vorstellungen und das In-Bezug-Setzen von Vorstellungen vom Lustprinzip „geregelt und gelenkt werden.“*³¹⁵. Die Frage nach der psychischen Realität in ihrem ursprünglichen Sein bezieht sich also auf den Ursprung der Vorstellung, den Ursprung der Beziehung zwischen den Vorstellungen und den Ursprung des Lustprinzips als einer affektbesetzten Intention. Kurz gesagt geht es dabei um die Frage nach dem ursprünglichen Zustand, auf den ich im nächsten Abschnitt eingehen werde.

b) Der ursprüngliche Zustand

Im castoriadischen Urzustand kann das Subjekt (sofern von einem Subjekt überhaupt die Rede sein kann) keine Unterscheidung zwischen sich selbst und der restlichen Welt anstellen. Es ist unmöglich, eine Trennung zwischen „Vorstellung“ und „Wahrnehmung“ vorzunehmen – weil der Unterschied immer noch nicht aufgetaucht ist. Die Mutterbrust kann von dem, was später zum eigenen Körper wird, nicht unterschieden werden. Die Intention geht a priori in Erfüllung und es gibt keinen Abstand zwischen „Absicht“ und „Zustand“. Das „Subjekt“ stellt einen undifferenzierten monadischen „Zustand“ dar; es ist gleichzeitig Element, Organisation und Organisator seiner Vorstellungen und trägt, solange es lebt, die unauslöschliche Spur seines „Zustands“, dessen Wiederherstellung es

³¹⁵

GII, S. 485

anstrebt. Die Ausdrücke Objekt des Begehrens und Begehren eines Begehrens sind in der castoriadischen Auffassung nichts als Bruchstücke der Formel Begehren eines Urzustands. Der Urzustand „leibt“ der Vorstellung seine Seins- und Organisationsweise. Schließlich ist jene Vorstellung in ihrer Sinnlosigkeit Matrix oder Prototyp dessen, was für das Subjekt immer der Sinn sein wird, *„unzerstörbare Zusammengehörigkeit, die auf sich selbst gerichtet und auf sich selbst gegründet ist; unbeschränkte Lustquelle, der es an nichts mangelt und die nichts zu wünschen übrig lässt.“*³¹⁶

Auf den Bruch seiner Welt und seiner selbst, der sich als Einbruch eines getrennten Objekts und des anderen äußert, antwortet das Subjekt, indem es diesen Urzustand im Phantasma (in der Vorstellung) unablässig wiederherstellt – wenn nicht mehr in seiner ursprünglichen, unerreichbar gewordenen Einheit, so doch mit den Merkmalen der Geschlossenheit, Beherrschung, Koordination und absoluten Gleichheit von Intention, Vorstellung und Affekt³¹⁷. Der Urzustand wird nie erscheinen und eigentlich unvorstellbar sein. Die Psyche ist nicht mehr in der Lage, den Zustand vor der Trennung und Differenzierung, die Einheit zwischen Sinn und Lust wiederherzustellen. Das Begehren des Urzustands ist unvergänglich und radikal irreduzibel, weil es sich auf etwas richtet, das nicht dargestellt werden kann. Hat die Psyche den Bruch mit ihrem monadischen Zustand erlebt - einen Bruch, den ihr das „Objekt“, der andere und der eigene Körper auferlegt haben - so hat sie für immer ihre Mitte verloren und ist stets an dem orientiert, was sie nicht mehr ist und nicht mehr sein kann. *„Die Psyche ist ihr eigenes verlorenes Objekt.“*³¹⁸ Das Zurückführen all dessen, was in nicht wieder gut zu machender Weise auseinander gefallen ist und sich differenziert hat auf eine einzige Welt, die zugleich dem Subjekt unterworfen ist und ihm bedingungslos zur Verfügung steht, wird, so Castoriadis, nicht mehr möglich

³¹⁶ GII, S.487

³¹⁷ GII, S. 489- 490

³¹⁸ GII, S.492

sein - nicht mal als bloße Phantasievorstellung. Dieser Selbstverlust, diese gewalttätige Selbstspaltung ist die erste Leistung, die der Psyche zu ihrer Aufnahme in die Welt erzwungen wird.³¹⁹

Von dem Moment dieses Bruchs an lässt sich für Castoriadis die Geschichte der Sozialisation der Psyche schreiben, anders gesagt, der Schöpfung eines gesellschaftlichen Individuums durch das *τεύχεν* und das Tun des anderen. Das gesellschaftliche Individuum ist, so wie die Gesellschaft es erzeugt, ohne Unbewusstes unvorstellbar. Die Institution der Gesellschaft macht für die Psyche eine Organisation erforderlich, die ihr wesentlich fremd ist. Ihrerseits lehnt sich aber diese Institution an das Sein der Psyche an.³²⁰ Bestimmt wird dieses Sein der Psyche vom ursprünglichen Zustand (Urzustand), vom monadischen Kern der Psyche, der nie vollständig verdrängt worden ist, sondern – an sich unvorstellbar – in der Gegenwart auftaucht und in den tiefsten psychischen Prozessen oder dank derer abgebildet wird. Die Verdrängung ist die zweite Leistung, die die Psyche bei ihrer Aufnahme in die Welt erbringen muss. Im nächsten Abschnitt beschäftige ich mich mit dem Bruch des ursprünglichen Zustands und beleuchte die triadische Phase.

c) Die triadische Phase

Der Bruch mit dem Urzustand geht mit dem Eintritt in das, was Castoriadis als die triadische Phase bezeichnet, und dem Beginn des Sozialisationsprozesses einher. Die Brust kann nicht mehr als das Selbst aufgefasst werden, da sie zuweilen abwesend ist und deren Erscheinen bzw. Verschwinden nicht kontrolliert werden kann. Diese Schwäche bringt für Castoriadis die erste radikale Unlust der Psyche mit sich. Ein „Außen“ wird geschaffen (geschöpft), damit die Psyche dorthin das vertreiben kann, was sie nicht will, nämlich die abwesende Brust. Was immer auch später geschieht:

³¹⁹ GII, S. 491

³²⁰ GII, S. 492

Die „Welt“ ist nichts als eine Projektion, die von der Vertreibung der Unlust ausgeht.³²¹ Der Bruch der psychischen Monade lehnt sich zwar in der castoriadischen Auffassung an die Bedürfnisse des Körpers an, lässt sich aber nicht auf sie zurückführen; ein anorektischer Säugling würde z. B. möglicherweise verhungern, da sich der Bruch schließlich doch nicht vollzieht.

Als nächster Schritt kommt die Vereinigung der anwesenden (guten) mit der abwesenden (bösen) Brust in einem Objekt durch die Schaffung einer Person, die für das Erscheinen - Verschwinden des Objekts zuständig ist. Die triadische Phase schließt ein Subjekt, ein Objekt und den Anderen mit ein, der als allmächtig gesetzt wird. Das Subjekt konstituiert den Anderen so, dass es sein eigenes Schema der Allmacht auf ihn projiziert. Der Andere - konstituiert dank der radikalen Imagination des Subjekts – verfügt über die Bedeutungen (gute - böse Brust). Der Übergang zur triadischen Phase bringt für die Psyche den Verlust dieser Allmacht mit sich wie auch das allmähliche Auferlegen einer Trennung. Diese Trennung wird zur Konstitution einer privaten und einer öffentlichen Welt führen.

Der Prozess der gesellschaftlichen Institution des Individuums ist so für Castoriadis eine Geschichte der Psyche, im Verlauf derer sie sich verändert und der Welt mittels ihrer eigenen Arbeit und ihres eigenen schöpferischen Vermögens öffnet. Gleichzeitig wird der Psyche von der Gesellschaft eine Seinsart aufgezwungen, die diese niemals aus sich selbst hätte hervorbringen können. Nur die Institution der Gesellschaft kann, ausgehend vom Gesellschaftlich - Imaginären, der radikalen Imagination der Psyche Grenzen setzen und eine Realität für sie schaffen, eine Gesellschaft konstituieren. Die Mutter verkörpert diese Gesellschaft, indem sie über die Sprache sämtliche gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen vermittelt. Die Sprache ist für Castoriadis eine unentbehrliche Bedingung dafür, dass sich eine

³²¹

GII, S. 502

„Wahrnehmung“ herausbildet und dass die Objekte von der Vorstellung getrennt werden können.³²² Die Mutter lässt sich aus ihrer imaginären Allmacht nur dann entthronen, wenn ihr die Macht über die „Bedeutungen“ entzogen wird. Entmachtet werden kann die Mutter aber nur, wenn sie sich selbst entmachtet, wenn sie sich selbst die Bedeutung gibt, nicht Ursprung und Herr der Bedeutung zu sein. Um das zu erreichen, muss sie das Kind auf die Institution der Bedeutung, auf die Bedeutung als instituierte und von niemandem abhängige verweisen. Es ist selbstverständlich, dass ein Verweis auf den Vater nicht ausreichen würde, da auf diese Art und Weise die Allmacht nur verlagert wäre. Nachdem ich den ursprünglichen Zustand und die triadische Phase untersucht habe, wende ich mich im nächsten Abschnitt der castoriadis'schen Auffassung von der Sublimierung und ihrer Rolle zur Schöpfung des gesellschaftlichen Individuums zu.

4.4 Das gesellschaftliche Individuum

Castoriadis' These besteht darin, dass die Mannigfaltigkeit der Psyche vom Sozialisationsprozess entscheidend sowohl in ihrem jeweils speziellen Zusammenhang als auch im einfachen Prozess ihrer Entwicklung mitbestimmt ist. Der Sozialisationsprozess vollzieht sich für Castoriadis schon im Moment der Geburt durch die Mutter. Die Mutter stellt die erste solide Gesellschaftsinstanz für das Neugeborene dar. Sie spricht die Sprache der Gesellschaft und trägt ihre imaginären Bedeutungen. Der Sozialisationsprozess führt zum gesellschaftlichen Individuum, einer sprechenden Einheit mit Identität und gesellschaftlichem Charakter, die sich mehr oder weniger nach gewissen Regeln richtet, konkrete Ziele verfolgt, bestimmte Werte akzeptiert und auf Grundlage relativ fester Motive und Vorgehensweisen tätig wird, sodass ihr Verhalten für die anderen Individuen die meiste Zeit vorhersehbar ist. Die irrationale psychische Monade des

³²²

ØK, S.191-192

einzelnen Menschen verwandelt sich so in ein gesellschaftliches Individuum. Das geschieht dadurch, dass ihr eine Sprache, gewisse Verhaltensweisen und realisierbare Intentionen, wie auch die Fähigkeit, mit dem Anderen zusammenzuleben, auferlegt werden. Außerdem wird die Psyche, in der castoriadischen Auffassung, durch die verschiedenen Bestandteile des jeweils instituierten Magmas gesellschaftlich - imaginärer Bedeutungen transformiert, die sich auf unterschiedliche Art und Weise artikulieren. Nur dieses Magma ist in der Lage, der individuellen und kollektiven Existenz der Psyche und der Realität einen Sinn zu verleihen.³²³ Das lässt sich damit begründen, dass sie von der Institution der Gesellschaft entsprechend konstituiert wurden.³²⁴ Dieser gesamte Prozess, dem durch den Tod ein Ende gesetzt wird, beruht auf der Sublimierung der Psyche. Diese Sublimierung definiert Castoriadis wie folgt: „*Sublimierung ist der Prozess, durch den die Psyche genötigt wird, ihre privaten Besetzungsobjekte (einschließlich des 'Bildes', das sie von sich selbst hat) aufzugeben, durch solche Objekte zu ersetzen, die in und dank einer gesellschaftlichen Institution bestehen und Geltung haben - und aus diesen die 'Ursachen', 'Mittel' und 'Träger' ihrer Lust zu machen.*“³²⁵ Also ist es die Sozialisation des Individuums – ein Prozess, der auch gesellschaftlich instituiert wird und zwar jedes Mal anders – die ihm den Zugang zu einer Welt gesellschaftlich-imaginärer Bedeutungen ermöglicht, deren Gründung wie auch unglaublicher Zusammenhalt all das übersteigt, was ein Individuum oder mehrere Individuen jemals hätten schaffen können. Da ich die Wichtigkeit der Sublimation klar gestellt habe, werde ich nun ausführlicher auf sie eingehen.

³²³ Whitebook zufolge macht diese Annäherung in Verbindung mit der Tatsache, dass Psyche und Gesellschaft irreduzibel sind, eine Vermittlung zwischen Gesellschaft und Individuum unmöglich. Das Bedürfnis der Psyche nach einem Sinn stellt den Berührungspunkt mit der Gesellschaft dar, die durch die gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen einen Sinn schafft und ihn der Psyche auferlegt.

³²⁴ Elliot, Anthony. *Social Theory & Psychoanalysis in Transition: Self and Society From Freud to Kristeva*. Oxford, England and Cambridge, MA: Blackwell, 1992; see: S. 4, 27-28, 140-41, 145, 247, 261, 274.

³²⁵ GII, S. 517

a) Die Sublimierung und deren gesellschaftlich-geschichtlicher Gehalt

Ich möchte nun den Begriff der Sublimierung und dessen Bezug zum Begriff der Subjektivität für die castoriadisische Auffassung beleuchten. Castoriadis stellt im Gegensatz zu Freud die These auf, dass die Sublimierung mit dem psychischen Prozess der Sozialisation der Psyche gleichzusetzen ist.³²⁶ Dieser Prozess vollzieht sich durch die Aneignung des Gesellschaftlichen durch die Psyche³²⁷ und die Herstellung eines Kontaktes zwischen der öffentlichen und der privaten Welt. Es wäre falsch zu behaupten, die Sublimierung sei den Trieben von der Zivilisation aufgezwungen worden; für das Entstehen der Zivilisation ist nämlich das Vorhandensein der Sublimierung notwendig. In diesem Zusammenhang werden von Castoriadis Gesellschaft und Psyche als unzertrennlich betrachtet und können nicht aufeinander zurückgeführt werden. Jürgen Habermas ist der Meinung, dass die von Castoriadis vertretende Unmöglichkeit einer gegenseitigen Zurückführung einen metaphysischen Gegensatz zwischen den beiden herstellt. Ich glaube aber, dass auch die von Habermas vertretene Verweigerung dieser Zurückführungsmöglichkeit ihrerseits eine reduzierende Metaphysik darstellt.³²⁸ Die gesellschaftliche Institution kann die Psyche als radikale Imagination niemals in sich aufnehmen, da die letztere Voraussetzung für die Existenz und Funktion der ersten ist. Castoriadis formuliert es folgendermaßen: *„Die Konstitution des gesellschaftlichen Individuums schafft das schöpferische Vermögen der Psyche nicht ab und kann auch ihre fortwährende Selbstveränderung und den Vorstellungsstrom als beständiges Auftauchen neuer, anderer Vorstellungen gar nicht abschaffen.“*³²⁹ Obige Tatsache zeigt, dass für Castoriadis die Unmöglichkeit besteht, das Gesellschaftlich - Geschichtliche auf das Psychische zurückzuführen. Genauso wenig lässt sich natürlich das Psychische

³²⁶ GII, S.515

³²⁷ Interessant wäre ein Vergleich mit Leontjews und Holzkamps Aneignungskonzept in der marxistischen Philosophie.

³²⁸ Habermas Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp 1985, S. 380- 392). Ich gehe ausführlich auf Habermas' Kritik an Castoriadis weiter unten ein.

³²⁹ GII, S. 529

auf das Gesellschaftliche reduzieren. Durch die Sublimierung verschafft sich die Psyche Zugang zu einer anderen Zeitlichkeit als die psychische, zu „Objekten“, die für sie nicht existieren können. Das impliziert zum einen die Psyche als Phantasie, also als Möglichkeit, ein Ding anstelle eines anderen zu setzen, zum anderen das Gesellschaftlich - Geschichtliche als gesellschaftliche Imagination, sprich, als Setzung mittels und dank der Institution von Gestalten und Bedeutungen, deren Schaffung für die Psyche als solche absolut unmöglich wäre.³³⁰

Das gesellschaftliche Individuum in der castoriadis'schen Auffassung kann nur unter Bezugnahme auf Dinge und andere gesellschaftliche Individuen konstituiert werden, die es von sich aus nicht ontologisch zu schöpfen vermag, da sie nur innerhalb und dank der Institution existieren können. Es konstituiert sich insofern subjektiv, als dass es ihm gelingt, aus diesen Dingen und Individuen solche *für es* zu machen, und die Ergebnisse der gesellschaftlichen Institution zu besetzen. Auf diese Art und Weise gestaltet sich das gesellschaftliche Individuum um zwei Pole: um die gesellschaftlich-imaginäre Bedeutung, die seine Institution innerhalb einer bestimmten Gesellschaft konkretisiert und artikuliert (Dichter, Krieger, Philosoph, Unternehmer, Top-Model, Priester, Mitglied einer politischen Organisation) und um die Einzigartigkeit seiner persönlichen schöpferischen Imagination, durch die es das gesellschaftlich vorgegebene Modell überschreiten und selbst zu einer Veränderungsquelle der Institution werden kann. Was mittels dieser beiden Pole besetzt wird, ist immer auch ein „Bild“ des Individuums für es selbst, vermittelt durch das „Bild“, das es den anderen von sich zu liefern meint. Dennoch gehört die Übereinstimmung des Individuums mit dem Bild, das es von sich selbst hat, zu diesem Bild, wie auch zum Sein des Individuums, das ohne Bild nicht sein könnte. Dieses Bild kann sich als

³³⁰ Elliott, Anthony. "The Social Imaginary: A Critical Assessment of Castoriadis's Psychoanalytic Social Theory." *American Imago*, 59:2 (Summer 2002): S.141-170.

wichtiger erweisen als die körperliche Unversehrtheit oder auch das Leben selbst, - beides Dinge, die der Integrität des Bildes geopfert werden. „Die bedingungslose Besetzung der geschlossenen Selbstvorstellung der ursprünglichen psychischen Monade findet sich“, so Castoriadis, „in der grenzenlosen Wichtigkeit, die das Individuum der Integrität seines Bildes beimisst - in der Selbstvorstellung als dem letzten Träger allen Sinns und aller Bedeutung - zugleich gerettet und doch radikal verändert.“³³¹

Das castoriadische Konstitutionsmodell des Individuums weist darauf hin, dass die psychogenetische Perspektive völlig außerstande ist, die Herausbildung des gesellschaftlichen Individuums darzustellen. Diese Unmöglichkeit gründet auf der Illusion, das Psychische lasse sich auf das Biologische zurückführen und das Imaginäre könne sowohl als gesellschaftlich - Imaginäres als auch als radikale Imagination der Psyche abgeschafft werden. Als Folge der biologischen Konstitution des menschlichen Wesens und als Erhaltungsbedingungen des Individuums wie auch der Gattung erweisen sich die Triebe im Licht der psychogenetischen Perspektive als selbstverständlich. Auf diese Art und Weise ist es aber unmöglich, die Seinsart der Triebe in den verschiedenen Gesellschaften oder sogar bei unterschiedlichen Personen derselben Gesellschaft zu deuten. Ein charakteristisches Beispiel für die Unzulänglichkeit der psychogenetischen Perspektive ist der Analtrieb, der keineswegs auf eine biologische Notwendigkeit zurückzuführen ist. Aus der castoriadischen Perspektive wird der Analtrieb als eine rein gesellschaftlich - geschichtliche Schöpfung betrachtet.³³² Diese Leugnung des Imaginären findet für Castoriadis ihre Entsprechung auch in der Leugnung des geschichtlichen Charakters der Realität durch die Psychoanalyse. Mit Castoriadis' eigenen Worten: „Für den, der in der kapitalistischen Gesellschaft lebt, ist Realität das, was von der Institution des Kapitalismus als Realität gesetzt worden ist - nur auf diese kommt es an, nur sie spielt unter psychoanalytischem Gesichtspunkt eine Rolle, nicht die allgemeine

³³¹ GII, S. 522

³³² Ciaramelli, Fabio. "Human Creation and the Paradox of the Originary." Trans. David Ames Curtis. *Free Associations*, 7:3 (1999): S.357-66.

*Gravitationstheorie oder die Struktur des Atomkerns. Im vorliegenden Fall handelt es sich bei der Realität um eine Menge sekundärer Institutionen, in soziale Kategorien eingeteilter Individuen ('Kapitalisten' und 'Proletarier'), Maschinen und so fort, also um gesellschaftlich - geschichtliche Schöpfungen, die durch ihren Bezug auf ein Magma imaginärer gesellschaftlicher Bedeutungen (nämlich eben die des Kapitalismus) zusammengehalten werden. Dass sie **sind** und **was** sie sind, im Allgemeinen und für jeden Einzelnen, verdanken sie diesem Bezug. Als gesellschaftlich - geschichtliche Schöpfung schließt diese Realität zwangsläufig auch die gesellschaftliche Fabrikation solcher Individuen ein, die Kapitalisten sind. Diese Fabrikation hat wiederum viele weiterreichende Voraussetzungen wie etwa den Antriebe und seine "Sublimierung" im engeren Sinne.*³³³

Wie fasst aber Castoriadis letztlich das menschliche Subjekt auf? Im nächsten und letzten Abschnitt werde ich die Kernmerkmale des castoriadis'schen Subjekts erläutern und die Beziehung zwischen Subjektivität und Autonomie darstellen.

4.5 Das menschliche Subjekt

In den vorangegangenen Absätzen wurde untersucht, aus welchem Grunde die Psyche auf die Gesellschaft weder zurückgeführt noch ausgeschöpft wird, wobei man jetzt nachvollziehen kann, aus welchem Grunde diese Dimension für Castoriadis notwendig und möglich ist. Als gleichzeitiges Produkt zwei aufeinander nicht zurückzuführender, dennoch aber unzertrennlicher Faktoren, nämlich einerseits der Psyche (als Ort des Auftauchens vielseitiger psychischer Prinzipien) und andererseits des Gesellschaftlichen, das sich (als Mutter, Familie, Sprache) auf die Formung des Bewussten auswirkt, kann für Castoriadis das freudsche Bewusstsein nur in einem ersten Annäherungsversuch den Titel des „Subjekts“ für sich in Anspruch nehmen. Man darf nicht vergessen, dass bei Freud das Bewusstsein im Wesentlichen als Rechner erscheint, der die Kompromisse zwischen den

unbewussten Prinzipien mit dem Ziel des für ihn kleinstmöglichen Aufwands bearbeitet. Das einfache, unbewusste Denken scheint weder Einwände noch Fragen – sondern höchstens Hindernisse – zu kennen und erfolgt hauptsächlich nach gewissen Regeln. Diese in der castoriadis'schen Terminologie als Mengen- und Identitätslogik bezeichnete Denkweise ist ihren Axiomen gegenüber blind. Castoriadis glaubt nicht, dass diese berechnende und denkende Tätigkeit dem Bewusstsein eigen ist, sie existiert dort, wo ein *δι' εαυτό* vorhanden ist und kann sämtlichen Lebewesen, unabhängig vom Ausmaß ihrer Komplexität zugeschrieben werden.

Auf dieselbe Art und Weise wird für Castoriadis jedes Lebewesen durch einen gewissen Grad von Selbstbezug gekennzeichnet; wenn es eine erwünschte Situation beibehalten soll, ist „Kenntnis seiner eigenen Lage erforderlich“, z. B. verfügt das Immunsystem über die Fähigkeit, zwischen sich selbst und dem nicht selbst zu unterscheiden.³³⁴ Im Gegensatz zum menschlichen Individuum ist aber das Lebewesen nicht in Bezug auf seine Tätigkeit, sondern in Bezug auf den Grund seiner Tätigkeit blind. In gewisser Hinsicht denkt es über etwas nach, fragt sich aber nicht, warum jenes und nicht sein Gegenteil oder eine andere Sache Gegenstand seines Denkens ist.³³⁵

Für Castoriadis ist die Möglichkeit dieser Fragestellung – über das hinaus, was das jeweils funktionierende instituierte System erlaubt - ³³⁶, eine Möglichkeit, die allen menschlichen Wesen innewohnt, sich aber nur selten realisiert, und zwar durch verschiedene geschichtliche Gesellschaften oder durch die Individuen unserer eigenen Gesellschaft. Gerade diese Möglichkeit stellt aber ein besonderes Merkmal des menschlichen Subjekts dar und

³³⁴ ΘΚ, σελ. 196

³³⁵ ΘΚ, σελ. 197

³³⁶ Die Gesellschaft als jeweils funktionierendes instituiertes System ist ein *δι' εαυτό* (ein sich selbst schöpfendes System), das unter anderem von einer "Geschlossenheit" gekennzeichnet ist. Diese Geschlossenheit ist informativ, kognitiv und organisatorisch, und die jeweils besondere Welt wie auch deren Organisation ist a priori die Gesamtheit dessen, was dem Selbst erscheinen und von ihm vorgestellt werden kann.

verwandelt sich durch die geschichtliche Schöpfung in objektive Realität.³³⁷ In gewisser Hinsicht lässt sich also tatsächlich eine Selbstschaffung der menschlichen Subjektivität als reflexives Denken behaupten, wie Castoriadis vorschlägt. Elementare Voraussetzung jedoch für die absolute Möglichkeit eines reflexiven Denkens ist die Imagination. Genau, weil das menschliche Wesen für Castoriadis Phantasie (und zwar eine nicht funktionelle Phantasie) ist, kann es als „Wesen“ etwas einsetzen, was kein solches ist: seinen eigenen Denkprozess. Die Möglichkeit des reflexiven Denkens wird so durch die Unkontrollierbarkeit der Phantasie gewährleistet. Eine Phantasie, die nichts weiter als eine kombinatorische Fähigkeit wäre, würde Merkmal eines menschlichen Wesens sein, das sich mit einer rein rechnerischen Tätigkeit zufrieden geben würde. Das reflexive Denken setzt für die Imagination die Möglichkeit voraus, das, was nicht ist, als Wesen zu setzen, anders gesagt, doppelt zu sehen, sich selbst doppelt zu sehen, sich selbst zu sehen, indem sie sich selbst als anderes sieht. *„Ich stelle mich selbst dar und stelle mich selbst als Vorstellungstätigkeit dar.“*³³⁸

Offensichtlich setzt die Psychoanalyse dieses reflexive Denken beim Analytiker als tatsächlich und beim Patienten als potentiell vorhanden voraus, sie verwendet es als Potential beim Selbstverwirklichungsprozess des letzteren und zielt auf seine möglichst endgültige Durchsetzung ab. Außerdem setzt aber die Psychoanalyse die Fähigkeit zum bewussten Handeln voraus, und zwar zunächst einmal beim Analytiker (er muss darüber entscheiden, ob er den Patienten übernimmt oder nicht, ob er spricht oder schweigt) und dann auch beim Patienten (dieser ist zumindest dazu verpflichtet, in den Sitzungen regelmäßig zu erscheinen). Auch hierbei geht es um eine Fähigkeit, die dem Patienten so endgültig wie möglich übertragen werden muss. Castoriadis

³³⁷ Die menschliche Schöpfung wird als ontologische Schöpfung betrachtet und nicht als eine bloße Konstitution oder Gestaltung, die einem schon vorgeschriebenen Modell folgt. Die Menschheit kann sich als Gesellschaft und Geschichte selbst erschaffen. Trotzdem sind in den Lebewesen die Prinzipien und die Neigung zur Schaffung neuer Formen enthalten.

³³⁸ 93 ÖK, S. 198

definiert die Fähigkeit zum bewussten Handeln als „den Willen und die Fähigkeit eines menschlichen Wesens, den seine Tätigkeit regulierenden Übertragungsfaktoren die Ergebnisse seines reflexiven Denkens weiterzugeben. Anders ausgedrückt ist das bewusste Handeln die reflektierte Dimension dessen, was wir als phantasierende, sprich, schöpfende Wesen sind, oder die reflektierte und praktische Dimension unserer Phantasie als schöpferischer Quelle.“³³⁹

Castoriadis nennt vier Voraussetzungen des reflexiven Denkens, das seinerseits die Fähigkeit zum bewussten Handeln konstituiert³⁴⁰:

Erstens, die Fähigkeit der Psyche zur Sublimierung. Im Kern aller Eigenschaften der menschlichen Seele befindet sich die Vorstellungsrepräsentanz zur Stillung der Bedürfnisse (die anstelle des Organs tritt). Darin wird die Psyche zunächst ihre Lust suchen und nicht im Organ selbst. Diese Repräsentanz stellt für Castoriadis eine sehr bedeutende Veränderung dar, die nicht eingehender analysiert werden kann und die Sublimierung ermöglicht. Die Vorstellungsrepräsentanz des somatischen Prozesses nimmt in der freudschen Terminologie zunächst die Gestalt einer phantasmatischen oder halluzinatorischen Lust an. Gerade in dieser halluzinatorischen Lust erkennt aber Castoriadis die Möglichkeit der Psyche, sich selbst durch eine Sache zu befriedigen, die nicht mehr als somatischer Zustand bezeichnet werden kann. In der tatsächlichen Phantasiebildung hängt die Lust nur von den modalen Verzerrungen des Vorstellungsstroms ab, ohne dass der „Inhalt“ an die sexuelle (triebhaft) Natürlichkeit eines angeblich primären Gegenstands (wie z. B. des Halbstiefels als Fetischobjekt) gebunden ist.³⁴¹ Auf dieselbe Art und Weise fordert die Sublimierung die Umwandlung eines großen Ausmaßes an psychischer Energie - einer Energie, die sich an

³³⁹ ΘΚ, S. 199

³⁴⁰ Wir müssen an dieser Stelle zwischen zwei Dipolen, die eng zueinander stehen, unterscheiden. Auf der einen reflexives Denken - bewusstes Handeln und aufgeklärtes Denken- *πράττειν*. Ein aufgeklärtes Denken ist immer reflexiv so wie das *πράττειν* immer auch ein bewusstes Handeln ist, aber ein reflexives Denken ist nicht aufgeklärt, ebenso wie ein bewusstes Handeln kein *πράττειν* ist. Der Grund liegt darin, dass Aufklärung und *πράττειν* immer auf die Autonomie des Anderen abzielen.

³⁴¹ ΘΚ, σελ. 201

„Antriebsentladung“ richtet - an eine Energie, die sich auf die Vorstellung und den Vorstellungsstrom konzentriert. Das macht eines der Hauptmerkmale der Phantasiebildung aus, ein Merkmal, das sie mit der Sublimierung teilt, was völlig selbstverständlich ist, da es sich bei der letzteren um den ''Spross'' der ersten handelt. Ich möchte unterstreichen, dass der Unterschied zwischen der Sublimierung und der Phantasiebildung darin besteht, dass das ''Objekt'' der Sublimierung (womit die Energie besetzt wird) nur durch seine gesellschaftliche Institution existiert und einen Sinn/eine Geltung erhält. Die Sublimierung ist die Besetzung von Vorstellungen, deren Verweis kein „privates“, sondern ein „soziales Objekt“ ist. Diese gesellschaftlichen Individuen erhalten wegen ihrer Besetzung mit gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen einen Sinn und eine Geltung. Bei einem Tier ist dagegen die Verkettung von Vorstellung und Antriebskraft a) beständig (für ihre Modifizierung bedarf es der ''Erfahrung''), während die Phantasie bei den Tieren auf Wiederholung beruht); b) funktionell und c) mit „objektiv reellem Bezugspunkt“.

Als zweites ist die Existenz eines gewissen Ausmaßes an freier Energie oder an besonderen Fähigkeiten zur Umwandlung der Energie parallel zu den bewussten Prinzipien zu nennen. Obiges kann unter dem Begriff Fähigkeit zur Umwandlung der qualitativen Bestimmungen der psychischen Energie subsumiert werden. Castoriadis verwendet den Begriff psychische Energie wie Freud den Begriff Projektion, aber meines Erachtens eindeutig eingeschränkter. Jedes Mal, wenn der Organismus nicht mehr für seine Selbstregulierung sorgt, sondern sich mit etwas anderem beschäftigt, taucht eine Änderung der qualitativen Bestimmungen der psychischen Energie auf. Dieser Vorgang spielt in der castoriadis'schen Auffassung der Geschichte und Konstitution des menschlichen Wesens eine grundlegende Rolle, denn dieser Vorgang geht mit dem Auftauchen neuer Gestalten einher.

Drittens setzt die Konstitution eines reflexiven Denkens und bewussten Handelns eine relative Besetzungsunbeständigkeit voraus. Die castoriadische Unbeständigkeit unterscheidet sich von dem, was Freud Komplementarität nannte, da es sich dabei nur um das Gegenteil der Striktheit von sublimierten Besetzungen handelt, die für die Gesamtheit der menschlichen Gesellschaften charakteristisch ist und aus psychoanalytischer Sicht das Hauptmerkmal ihrer Autonomie ausmacht. Castoriadis äußert sich in folgender Weise dazu: *„Die Identifikation eines Gläubigen mit seinem Jehova, seinem Christus, seinem Allah, eines Mitglieds einer nazistischen Partei mit seinem Führer, eines Mitglieds der sowjetischen Kommunistischen Partei mit deren Generalsekretär oder eines Wissenschaftlers mit dem Vererbungscharakter der Intelligenz (was ihn dazu führt, mit seinen Beobachtungsgegenständen zu schwachern), ist keineswegs beständig. Die Identifikation eines Bürgers mit dem von ihm befolgten Gesetz, über dessen Stichhaltigkeit er diskutieren will und kann, ist - im Gegensatz dazu – beständig“*³⁴².

Als vierte, mit der obigen zusammenhängende Voraussetzung kann schließlich auch die tatsächliche Fähigkeit bezeichnet werden, die bis jetzt besetzten Objekte im Rahmen eines reflexiven Denkens in Frage zu stellen - auch wenn es sich dabei in gewisser Hinsicht um Denkregeln handelt – und schließlich nach den Ergebnissen dieses Denkens eine Entscheidung treffen.

Castoriadis hält es nicht für möglich, den globalen Sinn des Subjekts zu erfassen, da oben aufgeführte Differenzierungen für nötig gehalten werden. Ich werde sie jetzt ein wenig näher erläutern: Zunächst einmal die Existenz eines sich selbst schaffenden Subjekts (*δι' εαυτό*), des Lebenden als solches, das die entscheidenden Merkmale in sich vereint, die die subjektiven Lebewesen auf sämtlichen Ebenen kennzeichnen. Diese Lebewesen, die sich jedes Mal auf einem anderen Niveau befinden, stellen die Psyche und die „psychischen Prinzipien“, das gesellschaftliche Individuum und die Gesellschaft dar. Jedes Lebewesen weist seine Besonderheiten auf. Gerade

diese psychischen Prinzipien schaffen aber eine Kluft zwischen sich selbst und dem einfachen Lebewesen. Dasselbe gilt für das gesellschaftliche Individuum und die jeweils existierende Gesellschaft. Vor allem für das gesellschaftliche Individuum ist die Wechselwirkung zwischen sich selbst, dem psychischen Lebewesen und der menschlichen Subjektivität besonders ausgeprägt. Ausgehend vom psychischen Material wird das gesellschaftliche Individuum als „gesellschaftlich funktionelle“ Ebene des menschlichen Wesens durch die Familie, die Sprache, die Erziehung usw. von der Gesellschaft konstituiert; dennoch wird es von den restlichen Grundsätzen durch die Barriere der Verdrängung „getrennt“. In gewisser Hinsicht lässt es sich mit dem „Bewusstsein“ der freudschen Theorie gleichsetzen und es ist in einem instituierten Rahmen in der Lage, zu „denken“ und (im Sinne der Mobilisierung von Antriebsmechanismen durch das Bewusste) eine Absicht zu verfolgen. In der Regel ist es aber nicht dazu fähig, diesen Rahmen - und folglich auch sich selbst - in Frage zu stellen.³⁴³ Für Castoriadis lässt sich dies darauf zurückführen, dass dem freudschen „Bewusstsein“ das für das menschliche Subjekt charakteristische reflexive Denken und bewusste Handeln fehlt. Solange es zur Subjektivität wird, kann sich das menschliche Wesen selbst in Frage stellen und sich für einen (sicherlich partiellen) Aspekt seiner vergangenen Geschichte halten. Außerdem kann es sich eine zukünftige Geschichte wünschen und zu ihrer Schaffung beitragen. Ist eine solche Subjektivität nicht vorhanden, dann bricht jedes politische Projekt zusammen, da es an jeder Verantwortung fehlt.

In Anlehnung an diesen Begriff der Subjektivität definiert Castoriadis die Autonomie des Subjekts als die Herstellung eines anderen Verhältnisses zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten, das, was das bewusste Prinzip betrifft, muss ein reflexives Denken und bewusstes Handeln mit

³⁴³

©K, S. 210

einschließen.³⁴⁴Die Autonomie des Subjekts wird während ihrer Ausübung geschaffen und ausgeübt, was ihre Existenz vor sich selbst voraussetzt; gleichzeitig stellt sie aber auch eine angestrebte Einheit der reflektierten Vorstellung des Selbst und der bewussten Tätigkeiten dar, die man unternimmt. Ich möchte klarstellen, dass diese Einheit, die keineswegs mit einer zeitlichen Unveränderlichkeit gleichzusetzen ist, insofern von der einfachen Einheit des einmaligen menschlichen Wesens zu unterscheiden ist, als dass sie keine Intention, d. h. keine bewusste und bedachte Entscheidung, ausmacht. Ganz im Gegenteil ist die einfache Einheit jedes menschlichen Wesens – abgesehen von seiner körperlichen Identität und der zeitlichen „Hülle“ seiner Geschichte - gegeben und als psychische Einheit im Rahmen einer gemeinsamen Herkunft und eines obligatorischen Zusammenlebens von verschiedenen psychischen Prinzipien wie auch als eine von der Gesellschaft instituierte Einheit des Individuums vorhanden. Castoriadis formuliert es folgendermaßen: *„Ein autonomes Subjekt zu sein heißt, jemand Bestimmtes zu sein und nicht alle, irgendjemand oder irgendetwas. Auch heißt es, dass man bestimmte Objekte, wie auch die eigene Identität besetzt – sprich, die Vorstellung des Selbst als autonomes Subjekt.“*³⁴⁵ Aber die Vorstellung des Selbst als autonomes Subjekt ist untrennbar von der Vorstellung der Gesellschaft als eine autonome Gesellschaft. Im nächsten und letzten Teil werde ich mich mit der imaginären Institution der Gesellschaft, den Voraussetzungen der ontologischen Schöpfung, die sie darstellt und dem Projekt der Autonomie als seine solche Schöpfung befassen und so den Zyklus meiner Untersuchung abschließen.

³⁴⁴ Darunter ist ein gewisses Ausmaß an freier Energie in Verbindung mit einem reflexiven Denken zu verstehen.

³⁴⁵ ØK, S. 212