

Gerhard Burda

Phantasma – Wirklichkeit — Psyche

Grundzüge einer Theorie der Imagination

1. Phantasma und Wirklichkeit

Ich werde mich im Folgenden mit den Fragen beschäftigen, was wir von *Imaginationen*¹ wissen können, was dies mit unterschiedlichen Auffassungen von Wirklichkeit zu tun hat und inwiefern eine Theorie der Imagination ihren eigenen phantasmatischen Charakter zu berücksichtigen hat.

Um mich den oben genannten Fragen anzunähern, möchte ich zunächst eine antike Anekdote vom Wettstreit der beiden Maler Zeuxis und Parrhasios² referieren. Sie wird uns mit zwei komplementären Phantasmen bekannt machen, die in unterschiedlichsten Auffassungen von Wirklichkeit gefunden werden können. In diesem Wettstreit geht es darum, wer der bessere Maler sei. Zeuxis, der erste Maler, malt Weintrauben und die Vögel kommen und wollen sich an ihnen gütlich tun. Daraufhin stellt der zweite Maler namens Parrhasios einen Vorhang auf und Zeuxis wird ärgerlich. Er fordert Parrhasios auf, den Vorhang wegzunehmen, damit er sehen könne, was jener gemalt hat. In diesem Moment realisiert er seine Täuschung: Während er bloß die Vögel getäuscht hat, ist es Parrhasios gelungen, ihn, den Maler, zu täuschen.

Die kleine Anekdote ermöglicht uns zu verstehen, wie Wirklichkeit von verschiedenen Perspektiven aus betrachtet werden kann. Im Falle von Zeuxis wird a priori eine Relation zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenen oder auch zwischen Denken und Idee unterstellt. Es gibt eine objektive Wirklichkeit, die wahrgenommen und theoretisch durchdrungen werden kann. Dazu gehört jedoch, dass es grundsätzlich auch die Möglichkeit des Irrtums geben muss, da sonst alles wahr wäre. Gebe es den Irrtum nicht, dann könnten

¹ Ich verwende in diesem Text die Begriffe *Imagination*, *Phantasie* und *Einbildungskraft* synonym. Wenn von *Phantasmen* die Rede ist, dann soll i. S. Lacans die schützende Szene, in der das Begehren konstituiert wird, sowie ihre Funktion als Wirklichkeit auf- und umbauende *Ontologisatoren* betont werden.

² Beide leben im 4. JH v. in Ephesus und gehören der Ionischen Malschule an; vgl. dazu auch Ruhs 2003.

die Vögel die echten Weintrauben nicht von den bloß gemalten unterscheiden. Die zweite Perspektive wird durch Parrhasios verdeutlicht. Ihr zufolge gibt es zwar auch Wahrheit, sie ist jedoch vielleicht nicht erkennbar und muss deshalb hergestellt werden. Kurz gesagt: Man verfügt nur über „Vorhänge“, sei es, dass etwas dahinter vermutet wird, sei es, dass es nichts dahinter gibt. Lässt sich Wirklichkeit im ersten Fall als *Realität* benennen, so erscheint sie im zweiten Fall als *Realterität* (von lat. *alter* – der andere von zweien; die andere Seite der Wirklichkeit). Sie findet sich in den diversen Spielarten des Konstruktivismus aber auch in der Dekonstruktion und im Poststrukturalismus.

Beide Perspektiven setzen eine Art Wirklichkeit voraus: Diese kann grundsätzlich entweder erschlossen oder nicht erschlossen werden. Es könnte etwas hinter dem Vorhang geben, die Idee, hinter den Vorhang gelangen zu wollen, könnte jedoch selbst schon eine Täuschung sein, da es dahinter nichts gibt. Beide Versionen legen nahe, dass die jeweilige Repräsentation (Weintrauben bzw. Vorhang) nicht mit *der* Wirklichkeit als solcher zu verwechseln ist. Ein entscheidender Unterschied besteht allerdings im Verhältnis des Abgebildeten zur Wirklichkeit: Im Fall der Weintrauben gibt es eine *Verbindung*, die erkannt werden kann; im Fall des Vorhangs gibt es keine solche, sie muss erst über die Sprache etabliert werden. Der Punkt ist nun: Weder die angenommene Verbindung noch ihr Gegenteil ist an sich überprüfbar. Dem korreliert, dass in beiden Versionen grundsätzlich auch die Möglichkeit einer Täuschung bestehen muss. Es gibt in beiden Versionen letztlich keine Möglichkeit der Verifikation oder Falsifikation dessen, was man glaubt. Weder das eine noch das andere kann als gesichertes Wissen gelten. Dies ist die Lektion, die uns der Skeptizismus mit seiner Behauptung, dass es keine gesicherte Erkenntnis geben kann, nahelegt. Beide Versionen sind und bleiben in letzter Hinsicht phantasmatisch gestützte Glaubenshaltungen.

An dieser Stelle kommt neben der Wahrnehmung und dem Denken eine entscheidende weitere Kraft ins Spiel: die *Einbildungskraft* oder Imagination. Bei ihr wiederholt sich freilich, was bereits von der Wahrnehmung oder vom Denken her bekannt ist: Sie hat einen ambivalenten Charakter und bietet letztlich kein gesichertes Wissen. Ihre Erzeugnisse gelten einerseits als *regressiv* und als Kompensation von Wirklichkeit. Andererseits gelten sie auch als *progressiv*, da man annimmt, dass sie Wirklichkeit erst generieren. Ich möchte versuchen, dieses epistemologische Dilemma dadurch zu überwinden,

dass wir diese scheinbare Schwäche der Imagination zu unserem Kriterium machen. Das heißt, wir klären uns methodisch darüber auf, was wir in Bezug auf die Imagination phantasieren. Wir nähern uns erkenntnistheoretisch³ über die Imagination und nicht empirisch! Die Frage ist: Was können wir eigentlich von der Imagination wissen, wenn wir ihr Oszillieren zwischen Kompensation und Produktion von Wirklichkeit in Betracht ziehen? Diese Frage ist m. E. nirgendwo in dieser Deutlichkeit gestellt worden. Mit ihr steht die *Fantasie über die Fantasie* zur Diskussion. Unser methodischer Ansatz besteht darin, das, was wir von der Imagination zu wissen meinen, auf die Imagination anwenden.

Doch bevor wir dem nachgehen, sollen zwei epistemologisch (und ontologisch) relevante Modi der Imagination näher dargestellt werden⁴: Es handelt sich dabei erstens um das *imaginale Phantasma*, das etwas als real gegeben ansieht (a priori Korrelation zwischen Wahrnehmung, Wahrgenommenen und Sein) und zweitens um das *imaginäre*, das eine Korrelation verneint. Für gewöhnlich werden beide Phantasmen streng auseinander gehalten: Wir grenzen uns von falschen Auffassungen und Illusionen ab. Wir analysieren z.B. einen Traum oder eine Phantasie und bezeichnen diese Phänomene dann auch als solche. Wir tun dies jedoch immer vor dem Hintergrund einer vorausgesetzten Wahrheit und eigentlichen Realität. Das, was wir dabei als Realität bezeichnen, wird selbst nicht für eine Imagination gehalten. Es könnte sich jedoch herausstellen, dass genau das selbst ein Phantasma ist. Dass sich derartige Abgrenzungen nicht so einfach halten lassen, zeigt sich z.B. schon daran, dass ein bloß eingebildetes Angstobjekt, ein Horror- oder ein Liebesfilm ebenso intensive Gefühle und

³ Der Ausgangspunkt, die Imagination, liefert die ontologischen und epistemologischen Kriterien, nach denen sie behandelt werden soll. Dabei geht es nicht um *unbewusste Phantasien* wie in der Psychoanalyse. Das Unbewusste der Psychoanalyse, das auf gefühlsbeladene und konflikthafte Aspekte mentaler Prozesse zielt, die nicht ins Bewusstsein einer Person integriert sind, ist ein empirisches Konzept. Empirisch ist etwa auch das kognitive Unbewusste der Kognitionspsychologie, also die Annahme, dass Informationsverarbeitungsprozesse unbewusst ablaufen. Es geht auch nicht um die Frage, ab wann Säuglinge symbolisch denken und nicht sensomotorisch (Piaget), oder ab wann sie innere Bilder entwickeln und ab wann sie phantasieren können. Es geht auch nicht um Freuds *Urverdrängtes* als dem Teil des Unbewussten, der nie bewusst war oder um prozedurales Unbewusstes i. S. „emotionaler Heuristiken“ (Dornes 1998, 28), die im Lauf einer Analyse als unbewusste Phantasie erarbeitet und als Proposition verbalisiert werden können, und auch nicht um sensomotorische Schemata (Piaget), Wahrnehmungs-Handlungs-Affekt-Muster (Lichtenberg), generalisierte Interaktionsrepräsentanzen (Stern) oder innere Arbeitsmodelle (Bowlby).

⁴ Auch Kamper (1990, 277) weist auf die der Einbildungskraft eigentümliche Kraft der *Verbindung und der Trennung* hin. Bei Sartre (1980, 284) muss ein Bewusstsein die Möglichkeit haben, eine „Irrealitätsthese“ zu setzen, um überhaupt vorstellen zu können: Es handelt sich um ein gleichzeitiges „Konstituieren und Nichten von Realität“.

Reaktionen hervorrufen können wie eine reale Schlange vor uns oder die Anwesenheit einer geliebten oder verhassten Person.

Gehen wir nun der These nach, dass jeder Wirklichkeitsaufbau ein Komplementärverhältnis beider Phantasmen voraussetzt. Für das Beispiel der beiden Maler heißt dies: Der erste malt Weintrauben und täuscht die Vögel. Dies entspricht diversen Spielarten des Realismus, die etwas als gegeben annehmen. Dabei muss jedoch auch die Möglichkeit der Korrektur mit angenommen werden. Wäre dem nicht so, dann könnten die Vögel zum Beispiel gar nicht merken, dass sie nicht in Weintrauben picken, sondern in Karton. Das *imaginale* Phantasma (den gemalten Trauben entspricht real etwas) wandelt sich durch den Irrtum in ein *imaginäres* – die „Trauben“ sind nicht real, sie sind nicht das, als was sie erscheinen – und kann auf ein neues „Objekt“ verschoben werden: auf reale Weintrauben oder auch auf die Idee davon (Platon). Der zweite Maler produziert einen Vorhang: Dies entspricht z. B. der Annahme des Konstruktivismus, dass wir nur Konstrukte haben. *Die Karte ist nicht das Territorium*, lautet eine prägnante Formel von Korzybski, die durch Bateson eine gewisse Popularität erlangt hat: Es gibt die Wirklichkeit, das „Territorium“, und unsere „Karte“. Im Fall des Dekonstruktivismus bzw. auch des Poststrukturalismus wiederum gibt es nur die unendliche Kette der Signifikation: Das Ding ist nicht das, als was wir es bezeichnen, sondern eine Leerstelle, um die Signifikanten kreisen.

Wichtig ist nun die Erkenntnis, dass *in beiden „Malversuchen“ beide Phantasmen vorausgesetzt* werden: Der Ausgang vom imaginalen Phantasma des Realismus bedarf z.B. der Möglichkeit, Irrtümer zu korrigieren. Wäre das nicht so, dann wäre alles wahr und es gäbe gar kein objektives Wissen. Der Ausgang vom imaginären Phantasma wiederum muss exakt sich selbst als real und damit als seine eigene Ausnahme setzen, da er sonst als Aussage sinnlos wäre. Die Möglichkeit des Irrtums lässt erkennen, dass die Inhalte der Phantasmen die Vorzeichen wechseln können: Imaginär kann *imaginal* und imaginal kann *imaginär* werden. Die beiden Modi werden dabei jedoch streng auseinander gehalten. (Wir werden später Phänomene kennenlernen, bei denen beide Formen vermischt vorkommen.) Die Kraft, die diesen Vorzeichenwechsel ermöglicht, liegt nicht in der Wahrnehmung und auch nicht im Denken oder im Sprachgebrauch. Sie liegt in der Imagination, die all diese Akte stützt.

2. Wirklichkeit und Psyche

Wenden wir uns zur Vertiefung nun dem zu, was man den „platonischen“ Hintergrund der Psychoanalyse⁵ nennen könnte. Das erste Beispiel führt uns zu C.G. Jung und zu seinem Bewunderer, den Orientalisten Henry Corbin⁶. In ihren Theoriebildungen lässt sich unschwer ein platonischer bzw. neo-platonischer Grundzug feststellen⁷. Erinnern wir uns kurz, dass Platons *Höhlengleichnis* (*Politeia*) von Menschen erzählt, die wie Gefangene in einer Höhle leben. Von außen kommt Licht und die Dinge der Welt draußen werfen Schatten auf die Höhlenwand. Diese Schatten sind das Einzige, das die Höhlenbewohner sehen können. Gegenüber den Urformen sind sie jedoch bloß Trugbilder bzw. „gemalte“ Abbilder. Die Seele soll sich deshalb daran erinnern (*anamnesis*), dass die Originale dieser Abbilder in der Welt der Ideen zu finden sind.

Corbin schreibt über den zwischen der Welt des Sinnlichen und der Welt der Ideen liegenden Bereich der Imagination: „between the sense perceptions and the intuitions or categories of the intellect there has remained a void. That which ought to have taken its place between the two, and which in other times and places did occupy this intermediate space, that is to say the Active Imagination, has been left to poets“⁸. Diese Strategie ist auch bei Kant zu finden. Kant nahm an, dass die *transzendente Einbildungskraft* zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und dem Denken insofern vermittelt, als durch sie das sinnlich gegebene Mannigfaltige der Phänomene auf Begriffe gebracht werden kann (*transzendente Synthesis*). Im Vergleich zu Kant ist Corbins Verständnis der Imagination jedoch umfassender gefasst, da die Imagination den Charakter einer Theophanie hat: „the Creator is one with the imagining Creature“. Imagination ist eine „recurrence of the Creation“.

Jung liegt irgendwo zwischen Corbin und Kant: Einerseits verlässt er nie gänzlich seine kritisch-kantianische Herkunft, in der Metaphysik und Erkenntnistheorie streng auseinandergehalten werden. Er bleibt Skeptiker. Andererseits bezeichnet er seine persönlichen Erfahrungen als „numinos“ und

⁵ Vgl. dazu auch Solina 2012.

⁶ Siehe dazu Cheetham 2012.

⁷ Jung kannte Plotin, wie ein Verweis auf dessen *Enneaden* und das Problem, ob alle individuellen Seelen bloß eine Seele seien, zeigt (CW 14/2, 313).

⁸ Corbin 1989, vii.

meint, dass die Begriffe „Unbewusstes“ und „Gott“ synonym verwendet werden können. Zum numinosen Prozess der Psyche meint er: „This autonomous activity of the psyche, which can be explained neither as a reflex action to sensory stimuli nor as the executive organ of eternal ideas, is, like every vital process, a continually creative act. The psyche creates reality every day. The only expression I can use for this activity is fantasy ... There is no psychic function that, through fantasy, is not bound up with the other psychic functions ... Fantasy ... seems to me to be the clearest expression of the specific activity of the psyche ... it is the mother of all possibilities“⁹ .

Die Fantasie als *Mutter* aller Möglichkeiten: Dies ist eine Analogie, die nicht von ungefähr kommt. Nicht nur bei Jung ist die Fantasie wie die Mutter der frühen Kindheit der *Container* eines Wandlungsprozesses¹⁰, dessen Ursprung nicht in uns selbst liegt. Dieser liegt vielmehr in der autonomen imaginativen Tätigkeit der Psyche, wie sich u.a. in der *aktiven Imagination* zeigen soll: „A fantasy is more or less your own invention and remains on the surface of personal surface of personal things and conscious expectations. But active imagination, as the term denotes, means that the images have a life of their own and that the symbolic events develop according to their own logic“¹¹. Jung zufolge ist die Psyche somit nicht „in“ uns, sondern *wir sind in ihr*, d.h. im alles Sein durchdringenden seelischen Urgrund, im *mundus imaginalis*.

Was hat das nun mit Platon bzw. mit unseren beiden Malern zu tun? Nun, der *mundus imaginalis* ist real. Er ist die eigentliche Realität, in der alles, was wir als physische und geistige Entitäten bezeichnen, seinen Ursprung haben soll. Der Urgrund der Seele ist so real wie die Weintrauben. Das, was als Manifestation dieses Urgrunds erscheint, die Phänomene und auch die Symbole, ist nicht mit diesem Urgrund zu verwechseln. Ein archetypisches Bild etwa ist nicht der Archetyp, es ist nur seine Manifestation. Zwischen beiden besteht eine ontologische Differenz. Ebenso wie bei Platon sind die Dinge nicht das, als was sie erscheinen, sondern verweisen auf ihre eigentliche, imaginale Realität. Die archetypische Perspektive auf die Phänomene soll eine „Epistrophe“, eine „Umkehr und Rückkehr ... der Erscheinungen zu ihrem imaginalen Hintergrund“¹² provozieren. An der Basis dieser platonisch

⁹ Jung CW 6, 78.

¹⁰ Vgl. dazu auch Platons *chora* als Matrix allen Werdens.

¹¹ Jung CW 18, 396f.

¹² Hillman 1983, 11.

inspirierten Sichtweise finden wir wieder streng voneinander getrennte Phantasmen.

Ähnliche Beispiele für den „platonischen“ Hintergrund der Psychoanalyse lassen sich leicht finden. Bei Freud etwa findet er sich im Gegensatz zwischen dem Realitätsprinzip und den neurotischen Phantasiewelten. Im Vergleich mit Platon sind die Vorzeichen dabei freilich vertauscht und gewissermaßen „aristotelisiert“: Real ist die Welt der Erscheinungen, der Zugang zu ihr ist empirisch. Ein weiteres Beispiel ist Bions Versuch, eine „ultimate reality“ zu erfassen, die *O* genannt wird und, ähnlich wie bei Jung, auch eine religiöse Dimension hat¹³. Bion bezieht sich sogar ausdrücklich auf Platons Höhlengleichnis: Er vergleicht die analytische Situation mit einem See, in dem sich Bäume spiegeln. Die im Wasser gespiegelten Bäume sind Transformationen von *O*, die in Sprache übersetzt werden können. Für den Psychotiker sind sie jedoch keine Spiegelung, sondern Bäume-an-sich. Er kann sich dadurch nicht distanzieren. Der Baum ist und bleibt ein Baum-im-Wasser. Es herrscht ein imaginales Phantasma vor, das keine Möglichkeit zulässt, das „Bild“ imaginär aufzufassen, um sich davon zu distanzieren und in einen mit anderen geteilten Beziehungsraum einzutreten¹⁴.

Bions Beispiel zeigt schön, dass es immer einer „anderen“ Art von Realität bedarf, auf die wir uns beziehen können müssen, um nicht in der Konkretion zu versinken¹⁵. Anders gesagt: Es bedarf immer eines *Containers*, in dem jedwede Inhalte der Wahrnehmung *contained* werden können. Dieser „andere“ Bezugspunkt ermöglicht uns letztlich erst, von Differenz zu sprechen¹⁶. Dies gilt für Alltagswelt und Wissenschaft gleichermaßen. In beiden Wissensformen geht es um ein *opus contra naturam*, das mit naiven Vorstellungen bricht. Die entscheidende Frage ist nun allerdings: *Ist der Container* – Bions *O* oder Jungs *mundus imaginalis* – selbst real oder ist er es nicht? Durch diesen anderen

¹³ Bion 1997, 73f; siehe dazu auch Wiedemann 2007.

¹⁴ In der Therapie auftauchende Assoziationen und Interpretationen können als Manifestationen eines geteilten Beziehungserlebnisses aufgefasst werden. Dadurch kann die unerkennbare psychische Realität von *O* in eine verstehbare transformiert werden.

¹⁵ Vgl. dazu auch Pfallers Verweis auf Natalia Ginzburgs Frage, „warum wir nicht so leben, wie wir träumen, und warum wir trotzdem träumen müssen“ (2012, 15) und auf den Gedanken, der Notwendigkeit einer „zweiten“ Welt, um in der „ersten“ leben zu können.

¹⁶ Dies geschieht allerdings nicht durch den „anderen“ Bereich, sondern vermittelt durch ein Drittes. Im Beispiel ist die „Wasseroberfläche“ das Medium eines Prozesses, in dem sich Verbindung UND Trennung *synchron* ereignen. (Bezieht man sich dagegen entweder auf die realen Bäumen oder die gespiegelten, dann wurde die Synchronie bereits *diachron* ausgefaltet.)

Bezugspunkt wird es erst möglich, sich mit etwas Unbekanntem zu verbinden oder sich davon zu unterscheiden. Der psychotische Mensch, der von einem imaginalen Phantasma beherrscht wird, kann eben dies nicht: Er irrt paradoxerweise genau dadurch, dass er glaubt sich nicht zu irren. In seiner absoluten Täuschung ist keine Täuschung möglich. Die Möglichkeit der Korrektur ist jedoch fundamental. Das verdeutlicht auch das bekannte Beispiel von Tschuang-Tse, der träumt, er sei ein Schmetterling. Als er aufwacht, kann er sich fragen, ob nun der Schmetterling träumt, Tschuang-Tse zu sein. Genau dies beweist aber, so Lacan¹⁷, dass er nicht verrückt ist, denn er hält sich nicht für absolut mit sich selbst identisch. Es ist dieser Abstand von der eigenen Identität, die eigene *Selbst-Differenz*, der den nicht verrückten Menschen auszeichnet. Dieser Abstand fehlt in der Psychose: Man bleibt gefangen, da man sich zweifellos für das hält, was man zu sein glaubt¹⁸. Ohne diesen Abstand wäre es also gar nicht möglich, von Wahrheit oder Objektivität zu sprechen.

Wir müssen also grundsätzlich über die Möglichkeit verfügen, uns vom Gegebenen distanzieren zu können. Dem entspricht ein Wechsel der phantasmatischen Vorzeichen. Dieser Wechsel birgt jedoch auch eine Gefahr: die Gefahr der Verabsolutierung, die Gefahr, dass die neu etablierte Position sofort wieder zur eigentlichen Wirklichkeit avanciert. Diese Strategie mag im Alltagsgeschehen berechtigt sein: Wir können uns z.B. „echte“ Weintrauben besorgen, wenn wir merken, dass wir es mit „gemalten“ zu tun haben. In der Wissenschaft ist diese Haltung jedoch naiv. Und damit komme ich zum Schwachpunkt des psychoanalytischen Platonismus: Obwohl Jung und auch Bion grundsätzlich die Möglichkeit der Distanzierung von psychischen Inhalten voraussetzen, realisieren sie genau dies selbst nicht in Bezug auf ihren eigenen theoretischen Rahmen. Ihre Theorien über die Imagination stehen unter der Dominanz eines imaginalen Phantasmas, das nicht mehr weiter hinterfragt wird. Das Reich der Phantasie bzw. Bions *O* gelten ebenso als real wie die Weintrauben, die Zeuxis gemalt hat. Durch diese Grundannahme kann allen psychischen Phänomenen eine immanente Bedeutung unterstellt werden, die archäologisch ans Tageslicht befördert, „durchschaut“ (Hillman) oder zu ihrem eigentlichen Urgrund zurückgeführt werden kann. Der Urgrund, also die Realität „dahinter“, bleibt selbst jedoch unantastbar. Die imaginativen

¹⁷ Lacan 1987, 82f.

¹⁸ Lacan hat einmal gemeint, dass der Verrückte nicht allein jemand ist, der sich für einen König hält, sondern ebenso der König, der glaubt, dass er ein König ist.

Vorzeichen sind nur bei den Phänomenen veränderbar, nicht jedoch bei ihrem noumenalen Urgrund.

Für die Theorie der Imagination bedeutet dies jedoch, dass sie naiv realistisch bleibt. Jungs Theorie z. B. bleibt hinter seinen Aussagen zum *psychoiden Unbewussten* zurück, denen zufolge *allen* Phänomenen eine Qualität zukommen soll, die nicht materiell oder geistig, sondern „seelenartig“ – also in meiner Lesart *phantasmatisch* – ist. Anders gesagt: Wenn *alles* psychoid ist, dann müsste es eigentlich auch der sich in Imaginationen manifestierende psychische Urgrund sein, da es eben keinen archimedischen Standpunkt außerhalb geben kann. Jung legt dieses Verständnis zwar nahe, er verspielt das Potenzial des Psychoiden jedoch dadurch, dass er dem *mundus imaginalis* eine ähnlich konkrete ontologische Wirklichkeit zuspricht wie die Scholastiker des Mittelalters. Dadurch geht jedoch die phantasmatische Qualität des Psychoiden verloren und die Imagination kann paradoxerweise zum „ground of certainty – that nothing is more certain than fantasy – it is as it is“¹⁹ avancieren.

3. Psyche und Phantasma

Wir haben anhand einiger Beispiele verdeutlicht, wie die Phantasmen des Imaginalen und des Imaginären ihre Vorzeichen ändern können. In all diesen Beispielen blieben sie streng voneinander getrennt. Als Folge dieser Strategie konnte z.B. eine Realität „dahinter“ angenommen werden, die mit dem Nimbus des Unantastbaren versehen wurde. Dies entspricht einer Hypostasierung und Ontologisierung des Imaginalen zu einer Realität-an-sich. Dass das Imaginäre diese Positionierung als solche jedoch erst ermöglicht, wird nicht realisiert. Das Imaginäre wird vielmehr als irrealer Gegenentwurf zur Realität abgestempelt und bekämpft. Im Grunde haben wir es dabei mit einer einseitigen Auslegung der an sich stimmigen ontologischen Erkenntnis zu tun, dass nicht nichts sein kann. Das ändert sich im folgenden Beispiel von Octave Mannoni²⁰. Mannoni unterscheidet zwei Arten der Imagination, die jeweils unterschiedliche Effekte erzeugen: 1) *foi*, das Bekenntnis, und 2) *croyance*, den Aberglauben. Die Formel des Aberglauben lautet: *Ich weiß zwar, dass es Blödsinn ist, aber dennoch*. Der Aberglaube gestattet damit eine gewisse Distanz und einen spielerischen

¹⁹ Hillman 2012, 190.

²⁰ Ich beziehe mich hier auf Pfaller 2012, 99 ff.

Umgang, wie z.B. beim Horoskop, beim Glauben an den Weihnachtsmann oder beim emotionalen Aufruhr, den Sportereignisse hervorrufen können. Das Bekenntnis ist dagegen nicht spielerisch und tendenziell paranoisch. Ein Glaubender wird z. B. kaum sagen, dass er weiß, dass sein Glaube Blödsinn ist. Zudem braucht er ein Feindbild wie den Aberglauben oder auch den falschen Glauben der anderen, um ihn zu bekämpfen oder sich gegen ihn abzugrenzen.

Mannonis Aberglauben zeigt, dass es Phantasien geben kann, die den üblichen Dualismus von real/non-real unterlaufen: Man glaubt nicht daran und dennoch irgendwie schon. Das Spiel ist Wirklichkeit und die Wirklichkeit Spiel. Imaginales und imaginäres Phantasma bilden dabei nicht einen komplementären, auf zwei Pole verteilten Gegensatz, sondern ein *Paar*, das verbunden UND getrennt gedacht werden kann²¹. Dies ist exakt das Modell, auf das wir abschließend zusteuern wollen, wenn das *Phantasma vom Phantasma* untersucht werden soll. Wir widmen uns damit einem *opus contra naturam*, das die Imagination als solche betrifft. Die Imagination wird nicht nur in ihrem unhinterfragt gegebenen Akt-, Container- und Urgrundcharakter, sondern als *Inhalt* thematisiert²².

Untersuchen wir mögliche Phantasmen über die Imaginationen genauer:

1) Wir können zunächst die Imagination als ebenso real erachten wie die Weintrauben in der Geschichte der beiden Maler. Beispiele dafür waren Jungs und Corbins *unus mundus* und Bions *O*. Dabei musste jedoch bereits im Vorfeld die Möglichkeit des Irrtums (imaginären Phantasma) eingeräumt werden, um die Rede von der eigentlichen Realität des psychischen Urgrunds überhaupt gewährleisten zu können.

2) Wir könnten aber auch die Gegenposition einnehmen und behaupten, dass die imaginale Phantasie über die Phantasie ein Irrtum ist. In diesem Extremfall des Imaginären haben wir vielleicht Hegels *Nacht-der-Welt* oder den reinen *Todestrieb* vor uns. Wir können dies jedoch wieder nur auf Grundlage des gegenteiligen Phantasmas annehmen, das die eigene theoretische Haltung aus

²¹ In diesem Zusammenhang ist es vielleicht nicht uninteressant zu erwähnen, dass das Ödipale bei Bion ein erkenntnistheoretisches Problem markiert: Es geht um das Wissen eines Nicht-Wissbaren.

²² Auf einer ähnlichen Spur ist auch Sartre, der schreibt: „Jede neue Studie über die Vorstellung muss also anfangen mit einer radikalen Unterscheidung: Die Beschreibung einer Vorstellung ist etwas anderes als die Folgerungen, die ihre Natur betreffen. Der Übergang vom einen zum anderen ist ein Übergang vom Gewissen zum Wahrscheinlichen“ (1980, 44).

der Aussage, dass alles imaginär ist, ausnimmt. Wenn alles imaginär ist, dann kann es die eigene Theorie selbst nicht sein²³.

3) Wenn wir nun diesen Platonismus der Imagination hinter uns lassen, und das Imaginale und das Imaginäre nicht mehr voneinander isolieren, sondern *als Paar* auffassen, dann erhalten wir eine dritte Möglichkeit und eine Art Triangulierung. Sie entspricht dem, was wir im Ansatz bereits bei Mannoni feststellen konnten. Bei dieser dritten Möglichkeit können wir uns auf beide Arten von Phantasma getrennt voneinander als auch auf sie als verbundenes Paar beziehen.

Lässt man den naiven Platonismus der Imagination derart hinter sich, dann lässt sich Phantasma nicht mehr gegen Phantasma ausspielen. Eine Theorie der Imagination, die sich selbst in ihrer phantasmatischen Topologie erschließt, legt vielmehr nahe, dass unsere Wirklichkeitsauffassungen samt und sonders einen imaginal-imaginären Schnittraum, ein *Psychoid*, aufbauen, in dem Sein und Schein, Wissen und Täuschung, Licht und Schatten, Verbindung und Trennung, Identität und Differenz einander ständig durchdringen. Dieser Schnittraum ist nicht der beschworene „ground of certainty“ (Hillman) platonisch informierter Imaginationstheorien, sondern der Grund einer Ungewissheit, die sich niemals in Wissen auflösen kann. Es handelt sich deshalb auch um kein dialektisches Modell, das gegenläufige Positionen synthetisiert. „Wirklichkeit“ wird in dieser Perspektive vielmehr als *Realialität* beschreibbar (lat. *alius* - ein gänzlich anderer; eine andere Realität als die Realität). Sie könnte tatsächlich immer ganz anders sein als aktuell im jeweiligen Modell angenommen wird. Der Realismus und der Konstruktivismus könnten demnach – wie freilich auch der Skeptizismus – ein Irrtum sein oder eben auch nicht.

Aus diesem psychoiden Rahmen können wir – egal, welche erkenntnistheoretische Auffassung wir vertreten – nie aussteigen! Es gibt keinen Weg aus der *Imagatrix*. Wir können jedoch einen Blick auf die Imagination durch die Brille der Imagination werfen. Dann erweist sich, dass nicht nur Materie und Geist phantasmatisch und psychoid aufgefasst werden können, sondern auch die Psyche und ihre Imaginationen. Wir stoßen damit auf ein Feld vor, das weder allein einem konstruierenden Subjekt noch einer vorgängigen Natur oder einer Sprachgemeinschaft zugeschrieben werden kann.

²³ Diesem Problem begegnet man bei Lacan (Siehe dazu auch meinen Aufsatz in *RISS* Nr. 74, Wien 2010/I).

Dieses Feld zeichnet sich durch eine *absolute Fragilität*²⁴ mit einem implizit *ethischen* Anspruch aus: Wir werden dafür verantwortlich, welcher Art von Realität und Identität wir uns verpflichten, sobald wir realisieren, dass wir uns in einem permanenten Spannungs-, Konstitutions- und Dekonstitutionsprozess befinden, an dem wir konkretiv beteiligt sind.

In einer erweiterten Theorie der Imagination kann auch die Psyche nicht mehr als konkretes, natürliches oder abstraktes Etwas verstanden werden, welches es einfach gibt. Durch die Brille der Imagination gesehen wird sie vielmehr zu einer genuinen *Perspektive auf alles „Konkrete“* – seien es „Weintrauben“, „Vorhänge“, das „Dahinter“ einer „letzten Wirklichkeit“ oder gar sie selbst. Sie entspricht dadurch weder den Weintrauben noch dem Vorhang noch dem Dahinter, sondern einem Zwischen, das imaginär und imaginal gleichermaßen sein und mit den anderen Optionen „spielen“²⁵ kann. Anders gesagt: Psyche respektive psychische Prozessualität und die sich in ihr etablierenden *Interreferenzen* (Subjekt, Objekt, intersubjektiver Raum, Theorien usw.) sind selbst psychoid. Durch diese Imagination von Psyche könnten sich in der Psychotherapie und auch in der Psychotherapiewissenschaft neue Horizonte auftun²⁶, die in der Abgrenzung von anderen wissenschaftlichen Zugängen gleichwohl eine Verbindung zu diesen Zugängen unterhalten und sie als Medien achten können.

Referenzen:

BION, W.: Transformationen, Frankfurt 1997

BROOKE, R.: Jung and Phenomenology, London 1991

BURDA, G.: Ethik. Raum - Gesetz - Begehren, Wien 2008

BURDA, G.: Seelenpolitik. Über die Seele und andere Selbst-Differenzen, Wien 2009

BURDA, G.: Mediales Denken. Eine Phänomediologie, Wien 2010

BURDA, G.: Passagen ins Sein. Eine Ontomediologie, Wien 2011

²⁴ Vgl. Burda 2010.

²⁵ Wir befinden uns damit in der prekären Situation, in der wir aus allem (dem Gehirn, dem Subjekt usf.) „Weintrauben“ machen und dabei aber niemals wissen, ob es sich nicht doch nur um einen „Vorhang“ handelt, hinter dem etwas oder auch nichts sein kann! Diesem Paradoxon können wir niemals entkommen, dass Ungewissheit bezüglich einer „letzten“ Wirklichkeit unsere ultimative Gewissheit ist.

²⁶ Siehe dazu den Aufsatz *Medialität und Methode*.

- BURDA, G.: *Formate der Seele. Erkenntnistheoretische Grundlagen und ethische Implikationen der Allgemeinen Psychotherapiewissenschaft*, Münster 2012
- BURDA, G.: *Mit Žižek in der Nacht der Welt: Regime der Einbildungskraft*, in: RISS, Zeitschrift für Psychoanalyse, Freud - Lacan, Nr. 74, Wien 2010/I
- CHEETHAM, T.: *All the World an Icon. Henry Corbin and the Angelic Function of Beings*, Berkeley 2012
- CORBIN, H.: *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, Princeton 1989
- DORNES, M.: *Plädoyer für eine Neubetrachtung des Unbewussten*, in: TRAUTMANN-VOIGT, S., VOIGT, B.: *Bewegung ins Unbewusste. Beiträge zur Säuglingsforschung und analytischen Körperpsychotherapie*, Frankfurt 1998, 18-42
- HILLMAN, J.: *Alchemical Psychology*, Putnam 2012
- HILLMAN J.: *Am Anfang war das Bild. Unsere Träume – Brücke der Seele zu den Mythen*, München 1983
- JAFFÉ, A. (Hg.): *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Olten 1982
- JUNG, C.G.: *Collected Works 1-20*, Princeton 1953-1992
- KAMPER, D.: *Zur Geschichte der Einbildungskraft*, Hamburg 1990
- LACAN, J.: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar Buch XI*, Weinheim, Berlin 1987
- PFALLER, R.: *Zweite Welten und andere Lebenslexiere*, Frankfurt 2012
- RUHS, A.: *Der Vorhang des Parrhasios. Schriften zur Kulturtheorie der Psychoanalyse*, Wien 2003
- SARTRE, J.-P.: *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*, Hamburg 1980
- SOLINA, M.: *Via Platonica zum Unbewussten. Platon und Freud*, Wien 2012
- WIEDEMANN, W.: *Wilfried Bion. Biografie. Theorie und klinische Praxis des „Mystikers der Psychoanalyse“*, Gießen 2007