

Teil I – Agieren–Handeln im Tun und Denken

Das erste zu behandelnde Chiasma ist jenes, in dem die klaren Differenzierungen zwischen Praxis und Theorie bzw. Tun und Denken brüchig werden. Diese Brüchigkeit einer begrifflich überkommenen Differenzierung wird an der Schnittstelle zwischen der Tätigkeitsachse und der Achse Agieren–Handeln aufgesucht, die ich zugleich mehrdimensional als semantisches Spannungsfeld betrachte. Dazu gilt es, die Modi des Tuns oder die Aktionsweisen „Agieren“ und „Handeln“ vorerst auf einer begrifflichen Ebene zu unterscheiden. Mit dieser Ebene rücken allerdings – aus Gründen der Verständlichkeit – noch nicht die gesellschaftlichen, kulturellen und kollektivpsychischen Dimensionen des Handelns in den Mittelpunkt, die jedoch für dieses Begriffsfeld grundlegend sind: kein Handeln ohne Sprache, Gesellschaft, Kommunikation, und sei es ein ins Subjekt hineinverlegtes Beraten und Entscheiden inmitten von habituellem, unbewusstem oder vorbewusstem Agieren.

In den folgenden drei Kapiteln dieses ersten Teils werden also die verschiedenen Ebenen des Spannungsfeldes von Agieren und Handeln gleichsam extrapoliert zu beschreiben und begrifflich etwas systematischer zu erfassen gesucht. Dies geschieht im Sinne einer philosophisch-gruppen/psychoanalytischen Aufdeckung der von der Bewusstseinsphilosophie verschütteten unbewussten bzw. vorbewussten Dimensionen der Praxis, anders gesagt: unter Rückgriff auf den Begriff der Aletheia.

1 AGIEREN UND DIE ALETHEIA DER PRAXIS

Agieren im hier zu entwickelnden Sinn ist nicht nur der begriffslogisch-strukturelle Gegenpol zum deliberativen Handeln, es ist auch das unbewusste, vorbewusste und nichtbewusste Reich, in dem das bewusste Handeln „wurzelt“, von dem es umgeben ist, aus dem es unablässig schöpft, schöpferisch hervorgeht und in das es wieder zurücksinkt. Aus bewusstseinsphilosophischer Sicht ist das Agieren das *apeiron*, das Unbegrenzte, und Handlungen sind das, was die Grenze, *peras*, setzt und erkennbar macht. Es ist die körperliche Aktivität,

die mit jeder Handlung einhergeht, derer {wir} {uns} aber zumeist nicht bewusst sind, und es ist der unbewusste Wunsch, der einen Lapsus veranlasst, den {wir} in unser Handeln integrieren. Vielleicht ist Handeln immer nur das Rationalisieren solcher Lapsi, aber das wäre eine Vereinfachung, die der Vielschichtigkeit rationalisierenden Verbergens nicht gerecht würde und Handeln auf Ideologisierung des immer schon zuvorkommenden Agierens reduzierte. Eine solche Darstellung trifft nicht einmal für die aktuellen politischen und wirtschaftlichen Eliten zu, welche im Bereich der öffentlichen Ideologisierung und Rationalisierung geradezu beheimatet sind; schon gar nicht auf das Reich demokratischer Freiheit, das in der politischen *boulésis*, Deliberatio gründet.

Aletheia, die Wahrheit als Ent-deckung¹ der Praxis bezieht sich vielmehr auf die *Spannung* und das ständige Oszillieren zwischen Agieren im Verborgenen, Ausagieren und Verstehen bzw. verstehendem Handeln, das sich seiner Triebfedern, gerade der zuerst verborgenen, halbwegs bewusst zu werden und ihnen Rechnung zu tragen (*logon didonai*) vermag, anstatt sie (hinweg) zu rationalisieren.² Die Aletheia der Praxis ist genau diese erkennende, verstehende und integrierende Aufdeckungsarbeit der Handelnden, um deren Erhellung und Explizit-Machung es mir in diesem Buch geht. Die bewusstseinsphilosophische Konzentration auf logische Begründung, Begründbarkeit und Rationalisierung erscheint in der Folge als eine Fetischisierung im Sinne einer

1 | Ich möchte damit nicht den Aletheia-Begriff der Antike abdecken, der sich durchaus auch auf das Vergessen und Wiedererinnern bezieht, nicht nur in der Archaik, sondern vor allem auch bei Platon, insbesondere im *Menon*. Für die frühe vorphilosophische und philosophische Bedeutung von *aletheia* siehe vor allem M. Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 2006.

2 | Die Semantik von „rationalisieren“ wird im Folgenden vielfältiger entfaltet und etwas genauer betrachtet, es ist aber schon vorab zu erwähnen, dass das Rationalisieren im kapitalistischen Unternehmensjargon (Einsparen von Arbeitskräften) mehr als irgendein Beispiel ist; es verweist vielmehr auf eine geradezu epochale Bedeutung, man könnte sagen, dass es die zentrale imaginäre *mise-en-sens*-Bedeutung des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts ist, durch die sich ein immer selbstwidersprüchlicheres, die Demokratie zersetzendes und postkolonial mörderisch sich auswirkendes Weltwirtschaftssystem ideologisch und kollektivpsychisch propagiert und immer weiter durchsetzt. Diese hegemoniale Sinnstiftungsbedeutung strukturiert die Denk- und Selbstdisziplinierungsmodi der Menschen immer unangefochtener, in den Universitäten strukturiert sie nicht nur die Organisation der Lehre und der Forschung (Schließung von Instituten, ganzen Universitäten, vor allem der kritischen geisteswissenschaftlichen Fächer nicht nur in GB und Ungarn), sondern zunehmend das Denken über Wissen(schaft) und Denken selbst. Siehe weiter unten in diesem Kapitel (b) und Kapitel 6a zum Thema Rationalisieren, das auch als eine Art von systemischem Agieren im Zeichen dieser politischen Affektökonomie zu analysieren ist.

überkommenen philosophischen Tradition der Anwesenheit, *parousia*, nicht *parrhesia* (Mut zu sagen, was ist), die dem Handeln angemessener wäre.

Wenn {wir} etwas tun, fällt {uns} meist nur ein Bruchteil dessen auf, was {wir} tun und wie {wir} es tun. Der Großteil unseres Tuns liegt im Verborgenen. Das heißtt einerseits, dass {wir} {uns} dessen nicht bewusst sind, andererseits heißtt es, dass {wir} {uns} vieler Dimensionen des Tuns überhaupt nicht bewusst werden können, weil sie schlichtweg außerhalb unserer empirischen Wahrnehmungsmöglichkeiten, nicht nur unterhalb unserer aktuellen Wahrnehmungsschwelle liegen. Es ist eine egozentrische Illusion, zu glauben, dass {wir} selbst in jeder Hinsicht besser wüssten als die anderen, was {wir} tun und warum {wir} es tun. Dieses Besser-Wissen mag für jene Felder der Motivation gelten, die {wir} kennen und nicht preisgeben wollen, doch bereits unter Einbeziehung der nicht bewussten Rezeptionsweisen auf affektiver und somatischer Ebene ist das bewusste Ich den anderen immer schon zugänglicher als es sich „selbst“ (als behauptetes Selbst) gerne einbildet, wenn es an sich zu halten, sich auf sich zurückzuwenden glaubt, in dem, was gerne voreilig als Selbstdreflexion beschworen wird.

Während die unterschwelligen Dimensionen des Tuns durch experimentelle Anordnungen ins Feld psychologischer Wahrnehmung gerückt werden können und seit langem werden, bleibt diese transzendentale, d. h. grundlegende und grundsätzliche, Nichtbewusstheit des {uns} „eigenen“ und zugleich „fremden“ Tuns Gegenstand philosophischer Spekulation; sie lässt sich nur begrifflich und gleichsam negativ bestimmen analog zur Selbstdreflexion, die sich – obschon positiver besetzt, nur spekulativ behaupten lässt im Sinne einer immer schon kulturellen Selbstdbehauptung. Konkreter ist dies mit der Annahme verbunden, dass das wahrnehmbare Tun eingebettet ist in das Tun oder Tätigsein als Ganzes. Die begriffliche Bestimmung dieses Verborgen-Seins des Tuns bleibt unsicher, tastend; sie ist anfänglich mehr im ontologischen Feld der Unbestimmbarkeit angesiedelt, wobei sich durch allmähliche Erschließung jederzeit Räume der Bestimmbarkeit eröffnen können. Um diese soll es hier im Hinblick auf Selbstdbestimmung gehen.

Was so aus dem Verborgenen in neue Räume der Bestimmbarkeit geholt wird, steht im Zeichen der *a-letheia*, der Ent-bergung; es ist eine „Wahrheit“ des Tuns, die sich gegen den philosophisch etablierten Handlungsbegriff abgrenzt. Dieser Handlungsbegriff geht vom Tun als bewusstem Tun, als intentionalem, teleologischem Handeln aus und von der Aktivität als der ontologischen und sozialen Herrscherin über die Passivität. Zuweilen muss diese „Wahrheit“ des Tuns sogar gegen diesen Handlungsbegriff abgegrenzt werden, nämlich dann, wenn er dogmatisch als gesamtes Feld der Praxis inszeniert wird. Das Dogma bedarf immer der akademischen Inszenierung von Rigorosität und Notwendigkeit. Aus der Perspektive schöpferischen Tuns erscheint eine Philosophie des Tätig-Seins und Tuns, die nur mit dem Intentionalen befasst ist, extrem

reduktionistisch; eine Philosophie des Tuns, die dieses mit dem Logischen, dem Manifesten identifiziert und die alles als Nonsense abwehrt, was sich nicht den Kategorien bereits etablierter Logik/en unterwirft, ist nur die Ideologie des Geistes bzw. des Willens, den sie stur postuliert: leibvergessen, selbstvergessen, wenn {wir} davon ausgehen, dass das Selbst eben eine – durchaus wichtige und zu stärkende – immer schon leiblich verankerte Instanz ist.³

Es wird also einerseits um die handlungsbegrifflichen Implikationen diverser Logiken im Nicht- und Unterbewussten gehen und vor allem um die von Freud entdeckte Logik des (oder vielmehr im) Unbewussten. Dabei sollten die Grenzen dieser Logik/en stets im Bewusstsein gehalten werden und auch ihr Hineinreichen ins Leibliche sowie ins Unbestimmbare als dem logisch nicht mehr Fassbaren. Das heißt nicht, dass es in der Philosophie, wie sie hier praktiziert wird, darum ginge, etwas Verborgenes, Geheimes etc. ans Tageslicht zu zerren (oder im Stile Bacons der Natur gewaltsam ihre Geheimnisse zu entreißen), das gebietet schon die berufliche Ethik philosophischen Begriffsgebrauchs. Vielmehr geht es um die Eröffnung von Möglichkeiten und Wegen, um die An/erkennung von Verweisen auf das Verborgene im Manifesten und schließlich um die begriffslogischen Implikationen für das semantische Umfeld des Handelns, in dem unsere Handlungsspielräume angesiedelt sind.

Es geht darum, Verborgenes aus jenen Konflikten und Widersprüchen heraus zu *entschlüsseln*, welche sich im Manifesten oder nur erst Durchscheinenden, im Ausdrücklichen oder Verhohlernen auf verzerrte, tastende oder filigrane Weise äußern. Diese Tätigkeit steht im Zeichen des Rätsels, das ein Mal mehr beunruhigt, ein anderes Mal mehr belustigt, also auch lustvoll gelöst zu werden verspricht. Gelingt diese Entschlüsselung mit einiger Systematisität, dann erschließen sich daraus neu bestimmbare Dimensionen des Tuns im Spannungsfeld von Agieren und Handeln.

3 | Dass die Logik ebenso eine Geschichte hat und Veränderungen unterworfen ist wie die Mathematik oder die Philosophie ist eigentlich eine Trivialität. Die Aufgabe der Philosophie ist es, dieser Geschichte und den Entwicklungen in der mathematischen Logik nicht nur Rechnung zu tragen, sondern auch aus neu erschlossenen Feldern sowohl natur- als auch kultur- und geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse neue Anwendungen in der Herausbildung von Erfahrungsbegriffen für eine sich verändernde Welt zu entwickeln und neue Dimensionen der praxeologischen Begriffsfelder zu eröffnen. Für die Kontroversen zu dieser Frage siehe vor allem die Einleitung zum dem gem. mit A. Böhler und C. Herzog herausgegebenen Band *Korporale Performanz*, Bielefeld 2013, sowie diverse Beiträge darin.

a Deliberatio über das Aus-agieren

Bevor ich mich in Kapitel 2 der Deliberatio als solcher zuwende, möchte ich hier die Frage nach der Verbogenheit des Tuns aufwerfen, die im Zuge der Entscheidungsfindung freigelegt und der Deliberatio gleichsam unterworfen wird. Diese Verbogenheit ist nicht nur subjektiver Art (im Sinne der Wahrnehmungsbeschränkung), sie hat auch einen handlungsfunktionellen Aspekt: Wüssten {wir} nämlich ständig, was {wir} und/oder andere tun, warum {wir} nicht etwas und nicht vielmehr nichts oder etwas anderes tun, wären {wir} nicht mehr Handelnde sondern Allwissende, deren Tun zugleich schon totales Erkennen ist, das der Initiative eines Erkenntnisaktes überhaupt nicht mehr bedürfte. Diese Illusion schwingt nicht zuletzt im Theorie-Praxis-Verständnis eines bestimmten Marxismus bzw. historischen Materialismus mit, aus dem heraus bestimmte Philosophen – etwa Ernst Bloch – die Differenz zwischen beiden aufzulösen bestrebt waren. Handeln und Freiheit sind jedoch Begriffe, die nur deshalb Sinn machen, weil sie sich auf ein Tätig-Sein beziehen, das es sich zur Aufgabe macht, den Konflikt von Wissen/Denken und Nicht-Wissen/Nicht-Denken im Tun, von Agieren und Handeln, von Einsicht und Uneinsichtigkeit (nicht Einsehbarkeit) auf spezifische Art und Weise zu lösen (*analysis*).

Handeln ist selbst der Lösungsversuch, und – aus praktischer Sicht – geschieht es idealer Weise im Sinn eines Zu-Rate-Gehens im bewussten Umgang mit diesen Spannungen und Unbekannten. Diese Deliberatio, ob gemeinsam oder mit sich, steht wie erwähnt im Zeichen der Pluralität. Zuerst aber steht sie im Zeichen der Ambivalenz als Hin- und Her-Gehen zwischen Für und Wider. In diesem wird so lange abgewägt, bis eine angemessene Lösung, Auflösung der Verstrickung, gewählt und ein Konsens gefunden wird oder bis durch Abstimmung entschieden wird. Im Falle einer Abstimmung geht es nicht nur um die beste Lösung, sondern um die folgenschwere Niederlage einer Partei oder eines Lagers, auf die ich im Kontext der Konfliktualität zurückkommen werde.

Wenn aus neuropsychologischer Sicht die Freiheit und das Handeln obsolet erscheinen mögen, weil auf nicht bewusster Ebene eine dezitative Weichenstellung geschieht, bevor {wir} {uns} bewusst zu irgendwelchen experimentell reproduzierbaren Handgriffen entschließen, so tangiert dies nicht die Erfahrung, die {wir} von bewussten Entscheidungsprozessen, von der Wahl im vollen Sinne dieses Begriffs, machen, und derer {wir} als Mitglieder einer politisch geprägten Gesellschaft offenbar bedürfen. Die Wahl bzw. die abwägende Entscheidung für bzw. gegen etwas erlaubt es uns, wenn schon nicht ganz in Freiheit, so doch in bedingter Freiheit, diese subliminale Weichenstellung nachträglich und ohne von ihr explizit zu wissen, zu einer Entscheidung zu machen und damit im Bewusstsein – „für uns“, um es mit Hegel zu sagen – zu integrieren.

Die Deliberatio ist es, durch die {wir} {uns} – alleine oder im Austausch mit anderen – eine nicht bewusste, aber irgendwo geahnte oder sich leiblich manifestierende Weichenstellung zugänglich machen und anerkennen. Daher meine These, dass Handeln implizit ausgerichtet ist auf eine einsichtige und möglichst umsichtige Lösung aus dem bloßen bzw. blinden Agieren heraus. Andererseits ist das Agieren manchmal umsichtiger als die bewusste Handlung, vor allem dann, wenn die Situation nicht hinreichend bekannt und bedenkbar ist. Dies ist das grundlegende Chiasma dieses Buches, das nur aus der Perspektive des dogmatisch-illusionären Primats des bewussten Handelns vor dem nicht- oder unbewussten Agieren ein Paradoxon ist.

Während das Agieren aus dem Unbewussten, also aus unbewussten Motiven im Freud'schen Sinn, eine spezifische Bedeutung hat, in der das Verborgene ein bestimmtes Etwas ist (ein Wunsch bzw. eine relativ spezifische Vorstellungs-Affekt-Legierung), das durch die je spezifische Abwehr dem Bewusstsein verborgen, ja nachgerade entzogen ist, dann wäre im Hinblick auf das Chiasma von Agieren und Handeln von einer weiter zu fassenden Matrix auszugehen. In dieser Matrix wurzeln sowohl das Agieren als auch das Handeln, aber auch aktives Tun und passives Erleiden sind darin noch miteinander verschrankt: Letzteres Chiasma wird in der griechischen Grammatik gleichsam strukturell angesprochen, nämlich in der Verbindung der zum Teil auch reflexiven Medium-Form zwischen Aktiv und Passiv. Das bedeutet, dass {wir} immer auch erleiden, was {wir} handelnd und nicht nur agierend tun, dass {uns} also im diffusen Tätig-Sein auf allen Ebenen des Psyche-Soma immer schon etwas passiert, d.h. geschieht und durchquert, ohne dass {wir} {uns} dessen bewusst sind oder überhaupt werden können.

Das impliziert, dass {wir} {uns} immer auch schon als Zuschauer unseres Tuns zu begreifen haben, wenn {wir} Handeln verstehen wollen und wenn {wir} aufgeklärter zu handeln versuchen wollen. Es wird also immer auch um die Handlungsschauplätze gehen, auf denen sich das Agieren und Handeln als *mise en scène* zuträgt. Dieses praktische Imaginäre ist nicht nur narrative Mimesis, wie sie vor allem Ricœur in Anlehnung an Aristoteles handlungstheoretisch ausführte, sondern vor allem das Werk der poetischen Einbildungskraft in ihrer Verbindung zur Visualität.

Der erwähnten Matrix, in der alles Denken, Tun, Vorstellen, Fühlen und Sprechen zum Teil noch versammelt und miteinander vermengt sind, aus der heraus all diese Aktivitäten geschehen und in der sie wurzeln, steht begrifflich ein Handeln gegenüber, das sich dieser Matrix als Bedingungen der Möglichkeit von bestimmten Handlungen klar zu werden versucht. Insofern ist Handeln immer schon Aufklärungsversuch, Erhellung auch im Sinne der Erkenntnis, wie es der Topos *learning by doing* weiß, wenn er impliziert, dass {wir} im Tun gleichsam gezwungen sind zu lernen, einzusehen und zu verstehen. Im

Handeln sind diese Erkenntnis- und Reflexionsebenen allerdings explizit, im Tun weniger, im Agieren am wenigsten.

Handeln können {wir} nur dann angemessen, d. h. der Situation, aber auch den Möglichkeiten und Fähigkeiten der Akteure gemäß, wenn {wir} Kenntnis über die Situation, das Aktionsfeld, die Akteure und Instanzen, die an der Handlung beteiligt sein sollen, erlangen können oder zumindest, wenn {wir} meinen oder vermeinen, es zu können. Andernfalls macht Handeln keinen Sinn. „Vermeinen“ verweist darauf, dass {wir} {uns} meistens Illusionen über unsere Macht, über die Machbarkeit von bestimmten Sachverhalten machen; das ist nicht nur Teil unseres Kontrollbedürfnisses gegen das Gefühl der Ohnmacht, es ist zugleich transzendentale Bedingung des Tuns, die mit der Illusion der Subjektivität verbunden ist.

Dieser nur teilweise illusionäre Charakter einer integren, zusammenhängenden Instanz namens „Ich“ ist untrennbar verbunden mit der Erfahrung, aber auch mit der zuweilen sogar anerkannten Illusion eines Zugriffs auf die Welt. Die Erfahrung ist von der Illusion nicht zu trennen; Handeln, Machen, Gelingen etc. sind immer beides, illusionär und entzaubernd-realistisch. Handelnd sind {wir} im Drama (gr. *dran*, handeln, tun) befangen, dessen Fiktionalität ebenso konstitutiv ist für die Handlung wie das Realitätsprinzip, allerdings auf radikal andere Weise.

Wenn nun das Ich nach Freud als ein Ich unterschiedlicher, zum Teil zufest widerstreitender „Instanzen“ gefasst wird, dann wäre diese Pluralität der Instanzen noch einmal genauer aus philosophischer Perspektive zu hinterfragen. Instanz ist ein Terminus aus der staatlichen Verwaltung, und Freuds Versuch, die „Verdrängung“ über die Metapher des Zensors zu begreifen, ist ein weiterer Verweis auf die politische, die Herrschaftsverhältnisse analysierende Seite seiner Metapsychologie. Wenn mir im eigenen Tun oder Denken etwas verborgen ist, dann ist das meist kein Zufall, sondern vielfältig begründet und bedingt. Das ist gleichsam die Grundhypothese einer möglichst kohärenten Erforschung des Unbewussten. Für Kant war die Unaufhebbarkeit der verborgenen Motive („Triebfedern“) ein Faktum, er fragte nicht weiter nach dem Wie oder Warum dieser Verbogenheit (der nicht nur insgeheimen, sondern auch vor sich selbst verborgenen „Neigungen“). Freud kam von der anderen Seite, er kam von der Seite des Symptoms, der Manifestationen, die er zu ihren konflikthaften Quellen hin zurückverfolgte.

Es geht hier weder um einen erschöpfenden Katalog, noch um eine Klassifikation der verborgenen Dimensionen des Tuns und damit auch des Handelns, sondern um eine begriffliche Erhellung relevanter blinder Flecken in hergebrachten, expliziten oder auch impliziten Handlungstheorien sowie um die Eröffnung neuer, in einem veränderten Handlungsbegriff relevanter Dimensionen des Tuns, *prattein*. Dabei sind spezifische Formen des Verbergens

bedeutsam, die – in Anlehnung an psychoanalytische Ansätze zu einer „Wahrheitstheorie“ bezüglich des Tuns – das Agieren kennzeichnen sollen.

Was im Tun verborgen ist, lässt sich je entlang einer politischen und/oder ethischen Ökonomie des Erscheinens fassen, d.h. dass das Wie und Warum des Verborgenen hinsichtlich des Tuns, der Intentionen, Motive, *causae* oder Zwecke nicht abtrennbar ist von dem, was im Erscheinungsraum der Gesellschaft oder Gruppe, in der das Tun sich zuträgt, erwünscht, erlaubt, ja überhaupt wahrnehmbar und denkbar ist. In Bezug auf die Denkakte werde ich dieses Problem mittels der Phasen des Vollzugs (*mise en acte*, *mise en scène*, *mise en sens*, *mise en abîme*) genauer aufzeigen.

Agieren ist nicht Tun, insofern dieses nicht auf Handeln ausgerichtet ist. In diesem Sinn ist rituelles Tun als Verrichten nicht Teil des hier untersuchten semantischen Feldes eines poietischen Begriffs von *agir* (Agieren-Handeln) bzw. *agency*. Rituellles Tun ist weder Agieren im starken Sinn noch Handeln; es ist das alltägliche Verrichten unserer eingebütteten inneren Schemata, das Ausagieren einer unvordenklichen *mise en scène*, die unsere gesellschaftliche Ordnung, die Verlässlichkeit, die Sitte als zum Gehabe verinnerlichte ausmachen.

Der Sinn wird als selbstverständlich vorausgesetzt, die Sinnfrage führt deshalb zuerst in die *mise en abîme*, bevor sie möglicherweise in einer neuen Sinnstiftung mündet. „Wieso schüttet ihr Euren Abfall direkt ins Meer vor Eurer eigenen Haustüre?“ oder „Wieso geht Ihr jeden Tag in ein Großraumbüro arbeiten, aus dem Ihr abgestumpft und am Ende krank herauskommt?“ Derartige Fragen machen nur Sinn für Leute, die außerhalb dieser Praktiken als Selbstverständlichkeit leben; für diejenigen, die darin eingefügt leben, sind solche Infragestellungen zuerst unsinnig und dann bedrohlich, denn sie drohen ihre Sinnmatrix zu zerreißen. Es gibt kein alternatives Handlungsimaginationäres, keine *mise en scène* außerhalb dieser eingebütteten Szenen: derart wird der Müll entsorgt oder das Überleben gesichert, anderes ist nicht vorstellbar und auch nicht machbar.

Verrichten ist nicht nur Habitus, sondern Tun ohne Nachdenken oder Infragestellung, warum so und nicht anders; es ist durchaus intentional, aber in keiner Weise erfängerisch. Es ist nur für die Bewusstseinsphilosophie die Vorstufe zum Handeln. Aus der Perspektive des Agierens-Handelns-Kontinuums ist es eine Abstufung, ein Verfall des Handelns wie die gebrauchte Metapher, deren poietische Kraft sich verflüchtigt hat. Erst wenn die Sinnfrage kollektiv gestellt wird, setzt das Verrichten aus und Handeln ein. Dagegen wird agiert, Widerstand regt sich, so wie sich Widerstand gegen die unsinnig gewordene Verrichtung zu regen begonnen hatte; ein Widerstand, den zuerst nur Nichtkonforme zu artikulieren wagen, meist um den hohen Preis gesellschaftlicher Stigmatisierung, wenn nicht gar um den Preis der Verfolgung.

Bei dem Chiasma von Agieren und Handeln/Zwang und Freiheit handelt es sich um ein komplexes Geflecht von Drang zum Ausdruck bzw. zur Ver-

wirklichkeit und Hemmung dieses Drangs durch Hindernisse, Zensur, Verbote, Zwänge und Dispositive im Foucault'schen Sinn. Dabei geht es mir nicht so sehr um die Frage nach der Verinnerlichung dieser Hemmnisse oder Verbote, sondern um die strukturelle Verunmöglichung von Ausdruck und Gestaltung, von spezifischer *mise en acte*, *mise en scène* und *mise en sens* und der Negativität der *mise en abîme*.

Eine Figur, und sei es eine Beziehungsfigur – zum Beispiel homosexuelle Beziehung/en in einer zutiefst homophoben Gesellschaft – kann nur dann als solche vollzogen und anerkannt werden, wenn sie eine minimale Daseinsberechtigung hat und nicht mit dem Tod bestraft wird. Ist dies der Fall, wird jedes Tun, jede Äußerung, die darauf verweist oder darauf gerichtet ist, ja sogar daran erinnert, vermieden, ausgeblendet und in anderer Weise am Ausdruck gehemmt. Handeln wird im Feld dieser Figurationen verunmöglicht, Agieren im Sinne des Ausagierens wird zur Regel. Das ist gemeint, wenn vom Zwang zu agieren in einem gesellschaftlichen Sinn die Rede ist.

Was Freud und in seiner Folge die psychoanalytische Theoriebildung herausgearbeitet und erhellt haben, ist die Dynamik der Verinnerlichung dieser Hemmung und Zurückhaltung als eine zutiefst verschleierte und verschleiernde, maskierende und in der Maskierung bzw. der Mimikry sich – wenn auch indirekt – verwirklichende. Die Originalität Freuds ist die Entdeckung der Verbergungsweisen und -techniken, die sich unserem Bewusstsein entziehen, und damit die Entdeckung eines verbergenden und zurückdrängenden Tuns *sui generis*, von dem sein Gegenteil, das Agieren bzw. das *acting out*, nicht zu trennen ist.

Verborgen ist das Verdrängte, also der verbotene Wunsch, das verbotene Begehrten; ungedacht und undenkbar ist die Tötungsabsicht, der Vernichtungswunsch, der Grundabgrund des Undenkbares und Unvorstellbaren sowie seine Abspaltung.⁴ Wenn dieser Wunsch als permanent abzuwehren der im Unbewussten vorhanden ist, dann verweist dies auf eine psychotische Struktur, wie Aulagnier am differenzierertesten aufgezeigt hat.⁵ Ist er sublimiert, etwa in der ins Gegenteil gewendeten Heilungsabsicht der Ärzte oder in den diversen Heilslehren, dann ist er nicht so total, dass er das gesamte Vorstellungsvermögen bindet und ebenso zu zersetzen vermag; er ist dann im herkömmlich neurotischen Sinn verdrängt bzw. nur partiell abgespalten, findet – wenn auch verkleidet – Platz im gesellschaftlichen Imaginären, und {wir} können ihn bzw. seine Reste leichter nachvollziehen.

Zwar ist diese Art der psychoanalytischen Beleuchtung gesellschaftlichen Tuns aufschlussreich für die Semantik des Agierens, doch indem dabei das

⁴ | Siehe hierzu A. Pechriggl, „Der Grundabgrund der Ordnung und der Wahn“, in: Ulrike Kadi, Gerhard Unterthurner (Hg.), *Wahn*, Wien 2011, S. 137–161.

⁵ | P. Aulagnier, *L'apprenti historien et le maître sorcier*, Paris 1984.

unbewusste „Ausagieren“ eines Wunsches bzw. das Agieren exakt wie eine Handlung analysiert wird (mit unbewussten Motiven, Zwecken etc.) ist es schwierig, die Heterogenität von Handeln und Agieren genauer zu erhellen. Denn es ist gerade nicht dieselbe Instanz, welche zugleich agiert und handelt. Wenn {wir} der Psyche als Tätigkeit im Agieren in gleicher Weise ein Ich oder gar eine „Erste-Person-Perspektive“ unterstellen wie beim Handeln, dann können {wir} eventuell bestimmte Aspekte beleuchten, aber eben nur jene, in denen Agieren *wie* Handeln ist. Am Agieren erscheint aber gerade das relevant, was sich dem einzelnen oder dem Gruppen-Bewusstsein entzieht; das, was das „Ich“ bzw. das „Wir“ radikal überschreitet.

Das gesellschaftliche Imaginäre und die Sprache, die es formt und im Ausdruck gestaltet, sind der Vermittlungsraum, über den das Agieren geprägt, ja kultiviert wird; über sie wird das Ich für sich und die anderen immer schon ideologisiert, d.h. das Lustprinzip im neurotischen Sinn oder das Überwiegen des Unlustprinzips oder Angstprinzips im psychotischen Agieren werden als gesellschaftsfähige Tätigkeiten und Haltungen rationalisiert, als „Beruf“, „Befruchtung“, Aufopferung, Erfolg, Geißelung für Gott etc.

Agieren findet auf verschiedenen *Ebenen der Realisierung* statt. Im Traum, in unbewussten Äußerungen, Gesten, Inszenierungen. Was ist der *Wirklichkeitsgrad* und der *Bewusstheitsgrad* in diesem Zusammenhang? („Ich habe das nicht realisiert“). Wird das Agieren im Traumleben betrachtet, dann erscheint der Wirklichkeitsgrad der Handlungen für die Psyche im Traum deshalb geringer als im Wachzustand, weil das Bewusstsein fehlt und weil das Agieren eine von der Motorik „abgekoppelte“ Phantasietätigkeit ist; andererseits ist der Traum auf der affektiv-somatischen Ebene in seinen Auswirkungen auf die Psyche bzw. das Psyche-Soma intensiver als die meisten bewussten Gedanken, weshalb man heute oft von der alltäglichen therapeutischen Wirkung des Traums spricht. Es stellt sich also die Frage, ob und warum die Anerkennung durch das Bewusstsein den Wirklichkeitsgrad der Wunscherfüllung erhöht, zumindest dahingehend, dass im Falle eines psychopathologischen Symptoms dieses erst dann nachhaltig zu verschwinden vermag, wenn es in den Erscheinungsraum der bewussten Anerkennung tritt.

Es ist anzunehmen, dass das Bewusstsein im Verbund mit dem Gewissen sowohl Bildner (*mise en scène*) wie auch Auflöser (*mise en abîme*) des psychopathologischen Symptoms ist. Nur solange das Ich mit seinem Symptom als Incognito-Aktant verborgen bleibt, macht das Symptom als solches Sinn, ist selbst repräsentationale *mise en scène et en sens*. Sobald es ans Licht der Anerkennung tritt, in die Erscheinung des Gewussten und des Gewissens, verliert es seinen Sinn und verschwindet alsbald, zumindest für eine bestimmte Zeit, manchmal für immer. Je intensiver ein Symptom im Unbewussten als Verborgenes, Unerlaubtes oder als Incognito-Aktant kultiviert werden kann bzw. muss, weil das bewusste Ich die darin verdichtete Wahrheit nicht aushält, desto

stärker wird es zu seinem Selbsterhalt tendieren bzw. desto mehr Kräfte sind an diesem Erhalt des Symptoms beteiligt. Das lernte Freud in seiner klinischen Arbeit bald am *Widerstand* gegen die Aufdeckung der „Gründe“ für das Symptom zu ermessen.

b Wahrheit und V/erkennung im Tun

Sollen die begrifflichen Implikationen der unbewussten Verbergungs- und Enthüllungsstrategien bzw. -taktiken⁶ von der Aletheia der Praxis auf den Wahrheitsbegriff übertragen werden, dann erfordert dies eine neue Sicht auf dessen Wirken und Vorherrschen im philosophischen Tun und Denken. Die Begriffe *Abwehr* (der Unlust bzw. Angst) und *Rationalisierung* (Pseudoerklärung von Agierensweisen) stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit diesem Wahrheitsbegriff, beleuchten aber gerade jene untergründige, unbewusste Dimension, um die es hier in Bezug auf das Handeln geht. In diesem begrifflich vorerst etwas diffusen Bereich siedelt sich nicht nur die Verbindung zwischen philosophischer und psychoanalytischer Perspektive an, sondern auch jene zwischen Handeln und Erkennen. Wird Wahrheit als Aletheia gefasst im Sinne von Ent-deckung bzw. Aufdeckung oder von Aufklärung und Erhellung, dann wird die chiastische Verbindung zwischen Theorie–Praxis und Bewusstsein/ Philosophie–Unbewusstes/Psychoanalyse deutlich: Die Praxis der philosophischen Erhellung hat im Verbund mit der theoretisch fundierten Psycho-Analyse unmittelbar praktische, aber auch wahrheitstheoretische Implikationen.

Nicht wahrhaben wollen und die *mise en abîme*⁷

Was liegt nun hinter der unablässigen agierten Abwehr, die Freud Widerstand nannte, bzw. wie kann sie verstanden werden? Ist sie Angst vor der Wahrheit als Aufdeckung von etwas, das letztlich ein Nichts ist, oder ist sie die Verbergung der Wahrheit der Angst, die ausbräche, würden die identitätsstiftenden Illusionen durch die entbergende Enttäuschung zusammenbrechen und sich auflösen? {Wir} kommen hier rasch von der bestimmten unerträglichen

6 | Ich beziehe mich hier auf die Unterscheidung von Michel de Certeau, auf die ich weiter unten nochmals zurückkomme; er unterscheidet Strategien von den Taktiken als das, was einem Subjekt mit einem Wollen und Können und mit einem „eigenen“ Ort zuschreibbar ist. Taktiken sind gleichsam anonyme „Reaktionen“ aus dem Irgendwo auf diese immer schon von Herrschafts- und Besitzpositionen aus verfolgten Strategien. Siehe M. d. Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, insbesondere Kapitel 3.

7 | Dieser Abschnitt enthält überarbeitete Teile aus „« Le mouvement interminable de penser le pensable... » - philosopher comme ouverture de validités nouvelles“, in: S. Klimis, Ph. Chaumières, *La vérité...*, Brüssel 2011.

Wahrheit zum unbestimmten *horror vacui*, der Angst vor der Leere, dem Chaos der *mise en abîme*.

Ich versuche die Beantwortung dieser Fragen Schritt für Schritt im Sinne einer Freilegung der Problematik selbst und gemäß dem Prozess des allmählichen Wahrhabenwollen-Könnens.

Was im Zuge jeder Forschung aufgedeckt werden soll, ist zuerst nur eine Ahnung, ein Verborgenes, von dem nicht gewusst wird, wie es genau beschaffen ist. Das ist die herkömmliche Variante erkenntnistheoretischer bzw. wissenschaftstheoretischer Wahrheitssuche.

Eine andere Zugangsweise zur Wahrheit geht von einem durch Formen psychischer und kultureller Abwehr *Verschleierten* aus, von einem durch Idole (Bacon) bzw. durch Vorurteile oder Illusionen *Verdeckten*, das im Sinne einer psychisch zu verstehenden Angstabwehr erhellt werden kann: Verstellt, verkannt sind weitere Ausdrücke der Negativität, die das Auszugrabende, das zu Erhellende, zu Er-kennende und zu Entdeckende oder zu Entbergende bezeichnen. Diese Dynamik prägt das Verhältnis zwischen Agieren und Handeln maßgeblich, blockiert die Übergänge oder macht sie möglich.

Mit Freuds Metapsychologie und mit der psychoanalytischen Klinik ist so etwas wie eine Gnoseopathologie in systematischer Weise möglich geworden, allerdings ist sie für den philosophischen Wahrheitsbegriff noch nicht als solche bzw. in wenigen, nicht sehr weit reichenden Ansätzen nur erst implizit versucht worden.⁸ Was ist unter einer solchen Gnoseopathologie zu verstehen? Es geht mir zum einen darum, den affektiven Momenten in der Figuration von Erkanntem und Erkennbarem, von Gedachtem und Denkbarem Rechnung zu tragen. Zum anderen kann das Nicht-wahrhaben-Wollen als oretische (wünschende, begehrrende) Abwehr im Sinne des Lust-/Unlustprinzips, als Ausblendung im Sinne einer individuellen oder kollektiven Selbsttäuschung gelesen

8 | Th. Reik, der Philosoph und dann erst Psychoanalytiker war, arbeitete sehr früh in diese Richtung, siehe *Dogma und Zwangsidee*, Wien, Berlin, Leipzig 1927; J. Lacan sporadisch und philosophiebegrifflich in eher unsystematischer Weise, systematischer W. R. Bion in *Lernen durch Erfahrung*, Frankfurt/M. 1992, J. Derrida vor allem in *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1972, und *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits (La carte postale de Socrate à Freud et au-delà)*, Berlin 1987/89, sowie C. Castoriadis, ebenfalls Philosoph und Psychoanalytiker in *Gesellschaft als Imaginäre Institution* und vor allem in *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986–87*, Paris 2002. Interessant für dieses Vorhaben sind auch die Arbeiten von P. Aulagnier, *La violence de l'interprétation*, Paris 1975, und von D. Rosé, ebenfalls Philosoph und Psychoanalytiker: *L'endurance primaire*, Paris 1992.

werden; über diese Redewendung nähern {wir} {uns} an die Wahrheit über eine spezifische Art der Negativität an.⁹

Die Abwehren und Widerstände gegen den Zweifel sind also auch gegen eine Orexis, d.h. gegen ein Streben gerichtet, welches die Wahrheit im Sinne und im Kontext des Realitätsprinzips anpeilt. Dabei bezeichnet Realität zum einen den Wahrnehmungsaspekt der äußeren „Realität“ mit ihren Hindernissen und Bedingtheiten, etwa die „Gesetze der Schwerkraft“ beim Klettern, oder die gesellschaftliche Wirklichkeit und die darin vorherrschenden Gesetze, was in der totaleren Form des psychotischen Nicht-wahrhaben-Wollens besonders virulent ist. Als psychische Realität bezeichnet sie vor allem Phänomene an der Schnittstelle von innerer und äußerer „Wahrnehmung“ als komplexer und mehr oder weniger wahrer Ver/nehmung und Erfahrung, z.B. – um ein pathologisch relevantes Phänomen zu nennen – das Trauma.

Nicht wahrhaben wollen *tun* {wir} im Allgemeinen was {wir} – meist unbewusst – als unerträglich imaginieren bzw. erfahren haben. Mit „unbewusst“ meine ich hier vor allem, dass das, was {wir} nicht als Teil von {uns} bzw. unserer Wahrnehmung haben „wollen“, sprich können, beständig verdrängt oder abgespalten (im starken Sinne Melanie Kleins) wird. {Wir} wollen bzw. können nicht „haben“, was für die anderen vielleicht längst klar und damit jenseits von Wahrheit und Lüge ist, oder auch: {Wir} wollen nicht „wahrhaben“, was in einer psychischen *mise en abîme* führen würde, und schon gar nicht können {wir} es sagen, aussprechen, anderen zu erkennen geben im Sinne der Parrhesia.

Dieser Aspekt führt zum Eifer der Geheimhaltung, der Eifersucht, die ebenso eifrig im Verleugnen wie im Ent-decken-Müssen agiert wird. So wären Freuds Thesen zur Eifersucht in ihrer wahnhaften Dimension (die „-sucht“ verweist darauf) zu erweitern bezüglich der Faszination des Erschreckens angesichts der Ent-deckung des leeren Platzes der Wahrheit. Für Freud ist die Eifersucht eine Projektion der abgespaltenen Gelüste, selbst fremdzugehen, auf den die Partner_in, der dem das nun obsessiv unterstellt wird, und zwar mit allen affektiven Ladungen und den *mises en scène* eines solchen Fremdgehens. Das Erschrecken an der Entdeckung der Wahrheit, das Schreckliche, *deinos*, ist dagegen das Geheimnis, das aufhört eines zu sein. Es ist also nicht der Inhalt des Geheimnisses traumatisierend, sondern dass es als Geheimnis verschwindet, das von dem Moment an nicht mehr unbewusst lustvoll gehütet werden kann.

⁹ | Aus einer Metaperspektive ist zu fragen, ob nicht auch der Versuch der Erhellung dieser „anxiomatischen“ Wahrheitsaspekte seinerseits anxiogen ist und dadurch – insbesondere innerhalb eines auf Kanonisierung und Disziplinierung ausgerichteten akademisch-philosophischen Dispositivs – abgewehrt wird. Das sei aber vorerst nur nebenbei erwähnt.

Um massive Angst bzw. Unlust zu vermeiden, macht das Ich sich in diesem Fall lieber Illusionen bezüglich dessen, was geschehen sein könnte und vielleicht auch ist, Illusionen bezüglich dessen also, was als wahr ausgesagt, an/genommen oder auch nur imaginiert werden könnte. Dabei sagt die Art der illusionären Figuration ebenso etwas über die Art der psychischen Abwehr aus, wie sie etwas über die Erfahrungsstruktur der verkannten Wahrheit anzeigen. Diese an der Schnittstelle von Wollen und Unbewusstheit angesiedelte Realitätsverkennung bzw. -verweigerung – die Alltagssprache ist hier mit dem Ausdruck *nicht wahrhaben wollen* weiser und zugleich verspielter als manche Debatten, die sich gerne über sie erheben – kann als die normale, die alltägliche Version der Abspaltung, Verleugnung oder Verkennung betrachtet werden.

Diesen Abwehrmechanismen im Zeichen der Spaltung ist – im Gegensatz zur herkömmlichen Verdrängung – eben dies gemein, was die Redewendung aussagt: das Wollen ist eines und ist zugleich kein richtiges im Sinne der *De-liberatio/boulésis* (siehe Kapitel 3). Es ist ein primitiveres, stultitia-ähnliches, d.h. ein trotziges Nicht-Wollen, das aber als Wollen nicht eingestanden wird, ein unbewusstes Nicht-Wollen gleichsam, das Schopenhauer als das einer anonymen Instanz, des Willens, Freud als das des Es gedacht hat. Selbst können {wir} erst nachträglich sagen, dass {wir} etwas nicht wahrhaben wollten, dass {wir} {uns} der, also dieser spezifischen Wahrheit verweigert, ja {uns} vor ihr und vor allem vor den Unlust-Affekten, der Angst, der Wut und der Scham, die sie nach sich zieht, in gewisser Hinsicht geschützt haben.

Diese Wahrheit wird erst durch die Auflösung der Verkennung als Wahrheit gegenüber einer illusionären Verkennung, einem naiven Glauben etc. manifest. Und doch: In der Zeit vor der Ent-täuschung oder Aufdeckung, in der Zeit des Festhaltens an der Verkennung des Abgründigen also, scheint das durch, was die Herausbildung der Täuschungs- oder Verdeckungsgebilde überhaupt erst als solche ermöglicht und was deren spezifische psychische Relevanz ausmacht: die Ängstigung bzw. das, was als ängstigend nur phantasiert, aber eben nicht wahrgenommen oder „gesehen“ wird in einem begrifflich/begreifenden Sinn von erkennendem „Sehen“, d.h. von Einsicht.

Die Wahrheit in diesem psychisch und wahrnehmungstheoretisch virulenten Sinn der *alétheia* ist also nur in der Kombination aus Angst, Täuschungs-willen und Enttäuschungseinsicht erfahrbar und begreifbar. Es geht hier nicht um Wahr oder Falsch, sondern um die Wahrheit in ihrer unhintergeharen Verwobenheit mit der Illusion oder der „Lüge“, an die jene, welche sie am überzeugendsten verkünden, zumeist am intensivsten glauben.

Was ich hier Täuschungswille nenne, ist nämlich in erster Linie ein Mechanismus der Ich-Täuschung und verweist auf jenes Phänomen, das Freud im Zusammenhang mit der Trauerarbeit die Wunschpsychose nennt, welche sich der Realitätsprüfung entgegenstelle: Es werden darin der verlorene Mensch oder der Liebesverlust als Verlorene verleugnet und stattdessen wird

der Wunsch, sie seien noch da, als erfüllt halluziniert.¹⁰ Das gesamte Vorstellen und Tun wird in den Dienst dieser hauptsächlich pathischen, also affektiv begründeten Phantasmagorie gestellt, nichts, was die Illusion stört, kann realisiert werden, weder auf der Vorstellungsebene der *mise en scène* noch auf der praktischen Umsetzungsebene der *mise en acte*. Und doch passieren permanent Fehler, ja Fehlleistungen aus der Sicht der Wunschpsychosen-Wahrheit, weil das Subjekt der Wirklichkeit minimal Rechnung tragen muss, um nicht körperlich oder sozial zu verenden.

Meines Wissens übernimmt Freud den Ausdruck „nicht wahrhaben wollen“ nicht explizit, aber er geistert gleichsam durch sein ganzes Werk und durchzieht die wichtigsten Spaltungsmechanismen, nämlich die Verleugnung und die Verkennung. Nicht wahrhaben wollen ist eine in der Wiener Umgangssprache gängige Formulierung, ein geflügeltes Wort sozusagen, das aber nicht als Metapher fungiert, sondern als eine Art alltagssprachlicher Reflexionsbegriff, der ein psychologisches Nachdenken über die allen Menschen vertraute Schwierigkeit des Anerkennens von unliebsamen oder schmerzhaften „Wahrheiten“ enthält, die erst dadurch, dass sie Resultat eines schwierigen, ja psychisch schmerzhaften Anerkennungsprozesses werden, Wahrheiten werden und nicht mehr bloß richtig wahrgenommene Sachverhalte sind. In dieser Formulierung ist die „Wahrheit“ als ebenso kognitives wie tiefenpsychologisches Phänomen enthalten und das Resultat des Anerkennungsprozesses ist zugleich die Aufhebung der illusionären Verkennung, in der die Angst {uns} bannt: An-analysis.

Während Freuds Begriff der Abwehr bzw. des Abwehrmechanismus auf einer ersten Ebene die Abwehr von un- oder antimoralischen Manifestationen des Triebes umfasst, spricht er im Zusammenhang mit aus entwicklungspsychologischer Perspektive früheren Abwehren davon als einem Schutz gegen Affekt- oder Triebinvasionen, die für das Ich vernichtende Auswirkungen hätten. Je totaler also die Bedrohung erscheint, desto eher regrediert bzw. rekurriert die Psyche auf frühe Abwehren.

Die meisten Abwehrmechanismen, die Anna Freud systematischer herausgearbeitet hat¹¹, haben mit dem Verhältnis zur „Wahrheit“ zu tun und mit den Angst generierenden Trieben, aber ebenso mit den „Kognitionen“, die für das Ich traumatisierend sind, insofern es von seinem Ideal bzw. seiner Idealisierung – für sich und die anderen – beherrscht ist. Damit ist der narzisstische Kern aller illusionären Verkennungen und Realitätsverweigerungen berührt, der deutlich macht, warum gerade der Eros eine zentrale Rolle im Erkenntnisprozess spielt und warum Wissbegierde mit Wissensdurst zu tun hat und nicht mit Satisfaktion und Zufriedenheit. Der Eros hat immer auch mit einer „Kastrati-

10 | Sigmund Freud, *Trauer und Melancholie*, GW X, S. 430.

11 | Anna Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, München 1964.

on“ des sich allmächtig wähnenden Ego zu tun, die der für den Erkenntnisgewinn und die Lust an der Wahrheit zu begleichende Preis ist.

Freud hat im *Rattenmann*¹² die Auswirkungen der Urszene aufgezeigt, in der das kleine Kind als machtloser und ausgeschlossener Zuschauer beim erotisch-sexuellen Akt der Eltern oder ersten Bezugsperson/en von erotisch-sexuellen Affekten überschwemmt wird, die sein dafür noch nicht gerüstetes Wahrnehmungsvermögen auf mehreren Ebenen überschreiten. Diese kastrierende *Urszene* ist zugleich die Grundlage für die Sozialisation des *infans*/ Kleinkindes, weil sie dessen ursprüngliche Illusion erschüttert, die Illusion nämlich, dass es das ausschließliche Objekt der Begierde der „Mutter“ bzw. des „Vaters“ und/oder der anderen primären Bezugsperson/en ist, die anfänglich von der Psyche ja nicht als unterschiedene „Personen“ wahrgenommen werden. Dies bezeichnet den aporetischen und zugleich ambivalenten Grund unserer Libido, bis hinein in ihre erhabensten Sublimierungen wissenschaftlicher oder philosophischer Wahrheitssuche, die in dieser Verwurzelung stets ein Agieren bleibt und ist, noch lange bevor sie zu einer Arbeit oder einem Beruf wird.

Es bedarf einer sublimierenden Triangulierung gegen die dyadische Symbiose, die Platon mit dem Aristophanes in den Mund gelegten Mythos im *Symposion* philosophisch in Szene gesetzt und die Freud aufgegriffen hat.¹³ An diese ursprüngliche Triangulierung lehnt sich nun auch unser Verhältnis zur Wahrheit an. Im zur Exklusivität neigenden Liebesleben reinszeniert sich die erwähnte Urszene regelmäßig dann, wenn ein/e Partner/in sich in eine/n Dritte/n verliebt, für manche traumatischer, für andere weniger traumatisch. Der aus der neuen Liebesszene Ausgeschlossene, dessen erotische Matrix mit einem Schlag zerreišt, wird dann, etwa inmitten einer vorbewussten bösen Ahnung oder eines Böses ahnenden Zweifels, schon oder nicht wahrhaben wollen, was alle anderen bereits bemerken oder wissen. Auf einer sublimierten Ebene der „Wahrheitsliebe“ strebt die Wahrheit als Strebung sich selbst an, mit zuweilen ähnlich traumatisierenden Auswirkungen für das Ich, das sich unweigerlich an narzisstisch-libidinös besetzten Idealen erhöht. So ist etwa eine Art jubilierender Freude mit der Erfahrung der psychischen, geistigen und untergründig auch körperlichen Ausdauer verbunden, welche sowohl der Zweifel als auch die Anerkennung der Wahrheit erfordern, die das illusionär sich verkennende Ego in seinem Allmachtphantasma kastriert.¹⁴ Mit einem

12 | Sigmund Freud, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, Gesammelte Werke Band VII, Frankfurt/M. 1990, S. 384–463

13 | Siehe Alice Pechriggl, *Eros*, Wien 2009, S. 15–32, 107.

14 | Die drei zentralen illusionären Verkennungen des Ego sind die Negierung der Geschlechterdifferenz/en, die Illusion der Unsterblichkeit und der Glaube an die willkürliche Verfügung über die Sprache als Essenz des Allmachtsphantasmas.

Schlag ist es nicht mehr nur das zerstörte Objekt, d.h. der vom Kind imaginierte Andere, von dem Winnicott schreibt, welches gleichsam hegelianisch aus der Asche der imaginären zerstörerischen Angriffe aufersteht,¹⁵ sondern das Ich selbst als noch mehr für sich Seiendes, also selbstbewusster und autonomer als zuvor durch das Aushalten des Schmerzes bzw. des zermürbenden Zweifels.

Es ist kein Zufall, dass die Griechen, von Homer über Sappho, Euripides und Sophokles zu Sokrates/Platon, die Wahrheitssuche mit zentralen, ja existentiellen menschlichen Akten, dem Kampf im Feld und der Verwundung sowie dem Geburts- und Liebesschmerz verknüpft haben; Wissenschaft bzw. Philosophie, später auch Kunst, werden seit Platon mit Anstrengung verbunden und zugleich legitimiert.¹⁶ Das Band in all diesen Dramen des Wieder-Erkennens, durch das die zerfallenden und voneinander abgespalteten Teile wieder verbunden werden können, ist die Ausdauer, die Platon als erster auf intellektueller Ebene stark macht¹⁷, bevor sie über den christlichen Weg – und stärker ins Masochistische gewendet – in der Vorstellung vom gegeißelten und geißelnden Genuß, von Leid und Schmerz im Genießen mündet. Es gibt zugleich eine Art Widerstand in jedem Einzelnen gegen die je eigene Wahrheit, gegen den Wunsch, das auf sich zu nehmen, was wahr ist, nicht das, „was der Fall ist“, denn das kann alles und nichts sein, psychisch relativ gleichgültig; wahr im hier gemeinten Sinn der psychischen Wahrheit ist nur, was ich nicht mehr nicht wahrhaben will.

Diese gegen die philosophische und/oder psychoanalytische Erhellung oder Aufdeckung gerichteten Widerstände im Einzelnen, der sich der Wahrheit und der Mühsal ihrer An/erkennung („Findung“) nicht stellen kann oder will, haben ein Pendant auf institutioneller Ebene: Sie sind den anonymen Rationalisierungsakten vergleichbar, denen {wir} z. B. aktuell in den neotayloristischen Wahrheitsmaschinen zur Evaluierung der Wahrheitssuche/nden begegnen. Diese Akte sind vielmehr Techniken der *commodification of knowledge*. Sie versprechen nicht nur eine „emotionslose“, maschinelle Erhebung des Gutenundwahren in den Universitäten (das Schöne ist bereits gefallen);

15 | D. W. Winnicott (1953), „Transitional Objects and Transitional Phenomena—A Study of the First Not-Me Possession“, in: *International Journal of Psycho-Analysis*, 34:89–97.

16 | Für die Rolle der Anstrengung in der bis heute nachwirkende Kontroverse zwischen Bergson (als dem „Metaphysiker“) und der so genannten antimetaphysischen „wissenschaftlichen Philosophie“ von Russell und dem Wiener Kreis siehe die Einleitung von Nicolas Novion zu „Introduction à la métaphysique“ von Henri Bergson, Paris 2013. Für eine Auseinandersetzung mit der Ausdauer aus psychoanalytischer Sicht siehe Daniel Rosé, *L'endurance primaire*, Paris 1997.

17 | A. Pechriggl, *Corps transfigurés II. Critique de la métaphysique des sexes*, Paris 2000, S. 27.

sie tragen vor allem zum Erhalt der Abgeschlossenheit des Sinns bei, dazu, dass alles im schon Gedachten verharrt, weil nur von diesem auf das derart durch „Indikatoren“ determinierte Guteundwahre geschlossen werden könne. Gleichzeitig wird die permanent wachsende Innovation und Produktion rituell beschwört, behauptet und eingefordert. Diese als Weltoffenheit verkleidete Abgeschlossenheit der *mise en scène et en sens* ist das Resultat eines tieferen antiphilosophischen Widerstands, der sich als System verallgemeinert bzw. objektiviert durch maßgebliche, Maßstab setzende Behauptung und Verordnung der Güte des – eigenen, eigentlichen – Denkens. Dabei werden die subjektiven, machtlobbyistischen und kontingenten Faktoren dieser Evaluationsmatrizen und -maschinen verdrängt, verleugnet und ihrerseits hinwegrealisiert. Diese Abschließung erscheint somit kaum mehr als Abwehrmechanismus der einzelnen Psychen oder des Denkens einzelner Menschen, sondern eines Systems.¹⁸ Inmitten der Institution Philosophie als akademische Disziplin hat sich dieser antiphilosophische Widerstand in Form einer Fetischisierung des rationalisierenden Denkakts durchgesetzt mit der Vorherrschaft einer Schule, die sich als einziger rational denkende ausgibt und sich so dogmatisch reproduziert.¹⁹

Das Dogma ist Fetisch im Zeichen des Absoluten. Während der Fetischist sich mit dem Stiefel begnügt, den er an die Stelle der ihm unerträglichen „Leere“ des weiblichen Geschlechtsorgans stellt, bläht der Wahrheitsdogmatiker seinen Fetisch zu einem universalen Prinzip auf, das alle Leere im Bereich der Erkenntnis ein für allemal beseitigen soll. Der technobürokratische

18 | Aus dieser Perspektive erscheinen die Abwehrmaschinen des paranoiden Wahns durchdachter und durchgeplanter als die viel lückenhafteren, aber dadurch auch flexibleren neurotischen Abwehrmechanismen. Denn der Wahn präsentiert bzw. manifestiert sich als totales System, das den gesamten Kosmos reinszeniert, insbesondere die Herkunft. Die sich selbst – gegen die totale Vernichtungsangst – hervorbringende „totale Psyche“ muss die eigene und die Weltherkunft in einer totalen Illusion der Klarheit, Reinheit und Geborgenheit erfinden. Diese Phantasmagorie eines gleichsam vorprogrammiert-maschinell ablaufenden Handlungsgefüges hat somit radikal religiösen Charakter im Sinne einer Dissens, Zweifel und Spontaneität ausräumenden gemeinschaftlichen Glaubensverbindung. Der Wahn ist damit „sozialer“ und scheinbar „triangulierend“, doch die rigide Triangulierung scheitert radikal, sowohl am Realen diverser, auch widersprüchlicher Faktizitäten als auch am Religionskrieg bzw. – den Wahn des Einzelnen betreffend – an der nicht gelingenden Integration des Ich, dem als psychotisch-wahnhaften die Anerkennung seitens der „normalen“ Gemeinschaft versagt bleibt. Piera Au-lagnier hat ihr Werk einer systematischen Bearbeitung dieser Fragen gewidmet, siehe insbesondere den zweiten Teil von *L'apprenti historien et le maître sorcier*.

19 | Bieri, P., „Was bleibt von der analytischen Philosophie?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3/2007, S. 333–344.

Wahrheitszwang gibt diesem Dogmatismus eine Gewissheiten generierende, automatisierte Form. Wogegen hier mit großem Aufwand agiert wird, ist nicht so einfach auszumachen, und je spezifisch zu analysieren, doch geht es bei dieser Mainstream-Agierensweise neben ökonomischen Diktaten im Sinne kapitalistischer Wissensproduktion vor allem um eine vorherrschende Affektökonomie im Register des Kontrollzwangs. Dabei wird das Handeln zu einem vorprogrammierten Tun degradiert, also als Handeln *de facto* immer mehr ausgeschaltet; seine Verbindung zum phantasievollen Agieren, aus dem jedes Handeln schöpft, wird gekappt, wodurch es als kreatives Tun zersetzt wird.²⁰

Dabei gehen die Abwehren der Ungewissheit erkenntnistheoretisch mit dem notwendig provisorischen Charakter der Wahrheit einher; sowohl mit den bewusst eingesetzten Abwehren, die als gute Gründe nicht weniger Rationalisierungen im Freud'schen Sinn sind, als auch mit den unbewusst eingesetzten Widerständen, ebenfalls im Freud'schen Sinn. Diese sind entweder in affirmativer Weise über die Spaltung artikuliert, Dogmatismus, Unilateralismus, Monismus etc., oder auf negative Weise, radikaler oder dogmatischer Skeptizismus (nichts ist erkennbar, wahr, existent, real etc.), epistemologischer Nihilismus (*anything goes* im strengen Sinn²¹) oder Fundamentalthesen von der *tabula rasa*. Was diese negativen Formen von den positiven unterscheidet, ist ein gewisser Grad an Realitätssinn, den die positiven Formen schwerlich erlangen. Diese Verbundenheit gegenüber dem, was Freud das Realitätsprinzip nennt, ist den eher positiv formulierten Verneinungen fremd, und doch scheint der Realitätssinn der radikal-skeptischen Dogmen von etwas ablenken zu wollen. Castoriadis sieht in ihnen die Kehrseite der Verneinung und der Verleugnung der Relativität jeder gerade gültigen Wahrheit.²² „Die Wahrheit ist diese und keine andere“, gleichsam als ob gesagt werden sollte, „die Wahrheit ist *nicht* (relativ)“.

20 | Siehe weiter unten Kapitel 6, S. 207.

21 | Bei Feyerabend ist dieses *anything* nicht absolut gesetzt. Siehe *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/M. 1983.

22 | Seminar 1988/89, EHESS, Transkription Nikos Papadopoulos, archives Castoriadis, IMEC. „Gott hat die Welt erschaffen und die Welt ist gut, so wie er sie erschaffen hat“: Dies ist das biblische Verdikt, das Castoriadis kommentiert, um besser verständlich zu machen, worum es bei der Entfremdung der Menschen gegenüber ihren eigenen Erfindungen geht (zu denen für ihn an erster Stelle Gott gehört). Warum sollte die Welt gut sein? Weil sie nicht schlecht sein darf, nicht schlecht sein kann. Ich sehe diese „affirmative Verneinung“ (die Welt ist gut, weil sie nicht schlecht sein darf) im Oxymoron des „dogmatisierenden“ Skeptizismus als universalisiertes Nicht-wahrhaben-Können: weil dies oder jenes nicht wahr sein kann bzw. darf, ist nichts wahr. Wenn nichts wahr ist, löst sich das eigene, spezifische Nicht-wahrhaben-Wollen auf in einem generellen Nicht-wahr-sein-Dürfen, das allen und allem auferlegt wird.

Es handelt sich hier um eine doppelte Strategie: ein Mal geht es um die Delegierung jeglicher Arche (gr. Macht, Initiative, Beginn, Prinzip) und Verantwortung an eine allmächtige, para-mütterliche Instanz, die Züge eines transzendenten Vaters angenommen hat; ein anderes Mal um die Verdeckung der unangenehmen und grausamen Seiten des Lebens und der Welt, nicht nur zum Zwecke der Erbauung, sondern auch, um den Zweifel an der Würde des Lebens und der Existenz fernzuhalten. Der Zweifel kann als solcher schon zerstörend sein, er wird umfassend destabilisierend, wenn es um die Welt, das All, die Existenz, mit einem Wort: wenn es um *alles* geht. Wenn {wir} also realistisch handeln, dann nicht nur auf der Ebene der Deliberatio, sondern auf einer vorgesetzten Ebene im Sinne des Wahrhaben-wollen-Könnens, der Anerkennung der Bedingungen, welche die Wunschziele im Wege ihrer Verwirklichung vereiteln oder behindern können.

Unbewusstes Agieren im Sinne des Un-/Lustprinzips ist aber nicht nur als unrealistisches Tun zu sehen, das *a priori* zum Scheitern verurteilt wäre. Es kann Momente des Gelingens enthalten, die sich erst nachträglich als solche herausstellen. Das alltägliche unbewusste Agieren ist immer auch die Umgebung der Handlungen, es birgt die moralisch oder psychisch nicht annehmbaren Bedingungen, Unmöglichkeiten, Triebfedern, die uns, wüssten {wir} um sie, vielleicht von jeglicher Aktivität Abstand nehmen lassen. Das heißt aber auch, dass das unbewusste Agieren nicht nur als Resultat der Abwehr zu verstehen ist, als der „Wahrheit des realistisch-rationalen Handelns“ entgegengesetzte Form des Tuns, sondern ebenso als blinde Beförderung des Handelns, als ständige Belebung des Handlungsspielraums, so wie auch umgekehrt die bewusste Abstinenz vom permanenten Entscheidungswillen diesen Handlungsspielraum offenhält.

Es gehört also auch zur „Wahrheit des Agierens“, dass es sich zuträgt, ohne dass {wir} es kontrollieren könnten; es sprengt das Handlungssetting im Register des Kontrollzwangs, ist Sand in dessen Getriebe und beherbergt Improvisation, Spontaneität und Intuition, welche von dessen rationalisierenden Instanzen ausgeschaltet werden. Je offener die Raumzeit für Improvisation, d.h. auch Unvorhersehbares und Intuition, desto breiter ist das Möglichkeitspektrum für die kreative *mise en scène et en sens* aus der spontanen *mise en acte* heraus; denn genau das ist die Improvisation im Unterschied zur geplanten Handlung. Im Feld der Politik ist dies vor allem in Zeiten des Umbruchs, der Revolution oder Reform bzw. in Zeiten der Veränderung der politischen Kultur relevant, vor allem mit dem Auftreten neuer politischer Akteur_innen auf der politischen Bühne.

Die Affekte treiben das Agieren an, doch sie halten es auch zurück und verstellen die Einsicht in die – *noch* verborgenen – Handlungszusammenhänge, welche das Ausagieren gegen das oftmals irrig zielgerichtete Handeln zu äußern und offenzuhalten vermag. Es sind dann zuweilen andere Agierenssträn-

ge, die neue Einsichten eröffnen und zur Wahrheit des Agierens beitragen können. Denn das Agieren inszeniert sich vielschichtig und multidirektional in einem *Wunschhandlungensemple*²³, in dem die Unvorhersehbarkeit gleichsam epiphanisch, d.h. im plötzlichen Auftauchen zum Tragen kommt. In diesem praktischen Wunschzusammenhang erscheint Agieren als eine Art von Pro behandeln ohne durchgängige gedankliche Kontrolle über das Tun und seine möglichen Folgen.

c Agieren jenseits der Teleologie

Das Agieren, noch mehr das „Ausagieren“ (z.B. das *acting out* im Wutanfall oder die „Inkontinenz“ des *whistleblowers*) lügt nicht, auch wenn sich das Subjekt immer etwas über die Motive seines Agierens vormacht. Doch gerade weil dem Subjekt seine Motive teilweise verborgen bleiben, weil es sich die Einsicht zuweilen aktiv – aber nicht ganz bzw. gar nicht bewusst – versteckt, um besser agieren zu können, manifestiert sein Agieren gerade an diesen Schwellen Ver hältnisse, die danach weiter bearbeitet, gleichsam be-handelt werden können. Das ist allerdings nicht immer möglich oder der Fall, und Agieren ist als dieses „blinde“ Tun stets eine Gratwanderung zwischen Zerrüttung und Mani festierung im Sinne der Aletheia als Freilegung und Freilassung unbewusster Mächte in uns.

In der Regel ist Ausagieren von unbewussten Wünschen bzw. von damit verknüpften Affekten harmlos, erweist sich nachträglich, wenn der Zugang zu den unbewussten Triebfedern erträglich und möglich ist, als durchaus akzeptabel und sinnreich, insbesondere in akuten Konflikten, die sich meist durch die immer gleiche Wiederholung von Abspaltung und Ausagieren, von Attacke und Rache zuspitzen. Die Verborgenheit der Absicht im unbewussten Agieren lässt den Angriff, der unbewusst oder vorbewusst durchaus als solcher gemeint ist und vom Empfänger auch meist so empfunden wird, als Versehen erscheinen, als etwas, das dem/der Angreifer/in „unabsichtlich“ widerfahren, also durch ihn/sie hindurch passiert ist. So schützt sich das attackierende Subjekt vor dem vollen Ausmaß der Sanktionen, die ja bei intentionaler, absichtlicher Tat nicht nur in der Rechtssphäre, sondern auch vor dem eigenen Gewissen und seitens der von der Attacke Betroffenen gravierender ausfallen.

Doch wenn für das Agieren keine Verantwortung übernommen wird, wenn statt der Entschuldigung Ausflüchte oder anklagende Pseudobegründungen vorgebracht werden, die leicht als legitimierende Rationalisierungen

23 | In Anlehnung an das Wunschensemble von G. Deleuze, *Abécédaire, „Désir“*: Gespräche mit Claire Pernet 1988, Régie: P.-A. Boutang, Erstausstrahlung: Arte 1996. Transkription: http://www.arpla.fr/canal2/archeo/cours_2005/desirDeleuze.pdf (17. Juli 2017)

durchschaubar sind, dann wird die Attacke gleichsam auf einer unterschwelligen Ebene verdoppelt. Irgendwann folgt dann Rache oder Revanche, denn die Tat ist vollzogen und die Absicht verrät sich in ihrer Verleugnung; beide, die Absicht und die Tat können nur „aufgehoben“ (verziehen, vergessen, eingesehen) werden, wenn der _die Täter_in sie auf sich genommen hat, denn eine verletzende, übergriffige Tat ohne Autor_in kann für sich nicht aufgehoben, nicht einmal vergessen werden. Das noch schwierigere Problem liegt in der pluralen Dynamik jeder Tat, die ja nie allein von einer Person ausgeht, und die für die Kommunikation so wichtige Ursachenforschung in jedem Konflikt kommt, wenn die Gemüter abgekühlt sind, immer auf die – obschon stets ungleich verteilten – Anteile aller beteiligten Subjekte, Dinge, Techniken und ihrer Interaktion an einem Konflikt.

Was also im Agieren in Erscheinung tritt, ist die Absicht als nicht einzugestehende, und das allmähliche An/erkennen der Absicht ist bereits Teil des Eingeständnisses und damit der Übernahme einer Verantwortung für das Getane. Hier setzt der Übergang ein, an dem Agieren in Handeln übergeht. Das Schuldgefühl, das sich und die Absicht im Unbewussten verborgen hält und gleichsam als böse Absicht kultiviert, wird nun virulent; es tritt durch das Agieren in Umlauf und bahnt sich einen Weg zur Handlungsebene, auf der das Eingeständnis überhaupt erst stattfinden kann. Die Wahrheit des unsichtlichen Agierens ist für das Handeln die Freilegung der nicht eingestehbaren Dimension der (un)absichtlichen Tat, die Frage nach den Gründen dafür und – zuweilen – die Suche nach einem Ausweg.

„Abdenken“ oder *mise en abîme* im Denken und Tun

Das philosophische Nachdenken über das Tun bzw. Agieren als Umfeld des Handelns sollte zuerst dem Denken im Tun gerecht zu werden versuchen. In diesem Sinn kann das Denken im Agieren als ein „Abdenken“ gefasst werden, das durch den Ausdruck im Modus des Agierens zu einem Eingedenken werden kann – nicht muss, denn wie gesagt: Das Agieren kann sich in einer Endlosschleife wiederholen, das Drama kann immer und immer wieder – von einigen stilistischen Abänderungen abgesehen – gleich reinszeniert werden, ohne in Handeln überzugehen. Was tut das Denken bzw. welcher Art sind die Denkakte in diesem „Abdenken“ (ein Wort, das es seltsamerweise nicht gibt) des Agierens? Einerseits – und das hat Freud weitgehend systematisch dargelegt – sind das die Denkformen der Abwehr, insbesondere die Verdrängung und die Abspaltung (Verneinung, Verleugnung, Verwerfung). Andererseits, und dies hat Bion aufgezeigt, sind es Denkformen und -akte, welche dazu tendieren, die Fassung und damit die Form zu verlieren, die aber dennoch als Denkakte zu bezeichnen sind. Bion hat diese Auflösung des allzu bedrohli-

chen Zusammenhangs zwischen Vorstellung, Wunsch und Affekt als *attack on linkings* bezeichnet.²⁴

Wenn die Auflösung umfassend sein soll, mündet dies im Denkzerfall, wie er in der Schizophrenie vorkommt, ja diese nachgerade charakterisiert; aber wie jede Form der Abwehr ist auch diese – obschon episodenhaft und eher unterschwellig – Teil alltäglichen Vorstellens, Denkens, Sprechens, Fühlens, Tuns. Wenn {wir} etwa erschrecken, sei es durch etwas plötzlich von außen auf {uns} Einwirkendes, eine katastrophale Diagnose oder durch einen höchst beunruhigenden Einfall, dann sind {wir} verwirrt; {wir} vergessen, was {wir} gerade tun wollten, die Kontinuität der Aufmerksamkeit ist gestört, {wir} bringen den Satz nicht zu Ende, vergessen plötzlich das Bekannteste. In der Regel dauern diese Moment nur sehr kurz an, {wir} tun dann Dinge im Modus des Agierens (das mit dem Schrecken einsetzt), blind und unbedacht, meist auch recht unkoordiniert. Meistens können wir, aufgrund unserer Geübtheit und aufgrund von Gewohnheiten, die Aktion, aus der {wir} gleichsam herauszufallen drohen, irgendwie fortsetzen; {wir} wechseln in einen parallelen Aktions- und Gewahrseinsmodus, der {uns} hilft, die Handlungsfähigkeit wieder herzustellen, den Sprechakt oder die Handlung wieder unter die Kontrolle des Bewusstseins zu bringen: {Wir} lenken {uns} vom Schrecken ab, sind auf mehreren Ebenen der Aufmerksamkeit tätig und stellen wieder die gewohnte Kontinuität im Vorstellungsfluss sowie die Kohärenz zwischen Affekt, Wunsch und Vorstellung her, die durch das heftige Erschrecken plötzlich zerrissen war. {Wir} kompensieren in einem fort, meist ohne es zu bemerken, sofern {wir} nicht psychotisch dekompenieren, was zum Beispiel in Momenten der Todesangst auch bei ganz normalneurotischen Menschen der Fall sein kann, ja meistens ist. Eine Großgruppe etwa versetzt sich regelmäßig zu Beginn ihres Zusammentreffens in den paranoischen Modus der Flucht-Angriff-Grundannahme, die Mitglieder der Gruppe erleben dabei gleichsam psychotische Ängste, derer sie sich in der Regel nicht bewusst sind. Erst allmählich, mit einer gewissen analytischen Gruppenerfahrung, werden diese psychotischen Episoden dem Bewusstsein zugänglich und reflektierbar. Massenhysterien, Kriegs- und Bürgerkriegsausbrüche, in denen ja nicht nur psychotische Menschen versammelt sind, können so leichter nachvollzogen werden; ich komme darauf später noch eingehender zurück.

„Abdenken“ ist ein Verweis auf das Abfallen des Denkens vom Tun, auf die Auflösung der gewohnten Verbindungen, d.h. Affekt-Wunsch-Vorstellungs-Legierungen, die das Ich normalerweise die Welt und sich als weitge-

24 | W. Bion: „Attack on linkings“, in: *International Journal of Psychoanalysis*, 40, 1959, S. 308–315. Dieser Artikel ist ein Meilenstein in der Psychosenforschung, er ist aber auch für die hier versuchte Erhellung der dunklen Dimensionen unseres Vorstellens und Agierens von größter Bedeutung.

hend zusammenhängende Ganzheiten wahrnehmen lassen. Und doch ist „Abdenken“ unumgänglich, um überhaupt Neues, Anderes als das Gewohnte wahrzunehmen und zu machen. Neues kann nur erfahren, gedacht und hervorgebracht werden, wenn das Brüchigwerden der gewohnten Matrix aushaltbar ist, wenn das System, in dem vorgestellt und gestaltet wird, selbst in Veränderung begriffen ist und diejenigen, die in ihm leben und es aufrecht erhalten, schon teilweise davon abfallen. Dieses Abfallen, eine gleichsam unwillkürliche, zuweilen auch gewollte Abtrünnigkeit, läuft, wie das *acting out*, zwar stets Gefahr, aus dem Lot zu geraten, doch ist es unabdingbar, wenn neue Horizonte erschlossen werden, ob im Bereich des politischen Handelns, im Bereich der Forschung, der Kunst und der Philosophie oder im Bereich der lebensweltlichen Herstellung.

An-a-lysis des Agierens

Wie gelangt das „Abdenken“ im und aus dem Agieren heraus zum Nachdenken über das Getane bzw. über das Verfehlte? Dies geschieht vor allem durch die Auflösung der Aufgelöstheit, An-a-lysis, die – als expliziter Denkakt – das Agieren nachzuvollziehen versucht, ob alleine oder im Kontext gemeinsamen Handelns. Wenn ich von Analyse spreche, meine ich nicht eine karge und formalistische „Methode“ oder das methodologische Selbstverständnis der „analytischen Philosophie“, ich meine Analyse auch nicht nur im Sinne einer Technik, auf welche die Psychoanalyse manchmal verkürzt wird oder in dem Sinn, in dem etwa Heidegger das Dasein auseinanderlegte oder Levinas seinen Gebrauch von „Phänomenologie“ erläuterte. Ich orientiere mich logisch-begrifflich zuerst an Aristoteles und Kant, psychoanalytisch vor allem an Freuds Entdeckung der vielschichtigen Wirkungsweise der Analyse, wobei ich in beiden Perspektiven hervorhebe, dass An-a-lyse vor allem die Lösung der Aufgelöstheit (*alytos*) inmitten der Verstrickung bedeutet und bewirkt.

Analyse bedeutet und bewirkt, so sie gelingt, diese Art der Entwirrung sowohl auf begriffslogischer als auch auf affektiver Ebene; im Denkvollzug selbst tut sie das vor allem an der Schnittstelle zwischen Affekt, Wunsch und Vorstellungstätigkeit, sodass neue Affekt-Wunsch-Vorstellungs-Legierungen möglich, denkbar und sprachlich wirksam werden. Dies geschieht nicht bewusst, doch in der und durch die Analyse vollziehen sich diese Legierungen *auch* intentional und auf bewusster Ebene, so wie sie sich *auch* in einigermaßen systematischer Weise vollziehen.

In diesem Verständnis von Analyse betrifft die Methode, ja die Technik nur eine, stark identitätslogisch geprägte Dimension. Das semantische Wirkungsfeld von Analyse aber reicht weit über diese methodisch-expliziten Formalakte hinaus und ihre Tiefenwirkung entfaltet die Analyse eigentlich viel früher, nämlich in der immer schon implizit, unbewusst und vorbewusst kritisierenden (*krinein*, unterscheiden), analysierenden und sprachlich arbeiten-

den psychosomatischen *vis formandi*. Ich meine damit die jeder Denktätigkeit immanente und zugleich vorausgehende Einbildungs- und Gestaltungskraft sowie die damit untrennbar verbundene intersubjektive Wunsch- und Affektregulierung als solche.

Wenn {wir} auf den *episodischen Denkzerfall* zurückkommen, der sich im Sinne von Bions *attack on linkings* vollzieht (*mise en abîme*), so ist der vorhin nur ungefähr beschriebene Ausgang aus der Verstrickung, aus dem Zustand der Verwirrung (gr. *alytos*), der {uns}, ohne viel darüber nachzudenken, in der Regel gelingt, eine *A-n-alyse in actu* auf einer mehr impliziten denn expliziten Ebene, nur teilweise bewusst vollzogen. Wenn im Nachdenken darüber der Zerfall und die wiedererlangte Fügung nachvollziehbar wird, ist die explizite Analyse eine nachträgliche, die sich an die gelungene implizite *Analyse in actu* anlehnt: Der Zerfall wird sekundär bearbeitbar, die auseinandergefallenen Teile werden, wie in der Analyse und Schlichtung eines Streits, ausgemacht und in der Erinnerung an das Geschehene/Getane wieder zusammengefügt. Erst dann setzt die Beruhigung wirklich ein und breitet sich in die Zukunft hin aus, weil {wir} aus der Ohnmacht des Erschreckens herauszutreten vermochten und etwas besser gewappnet sind für das nächste Mal.

Durch die Sinnstiftung (*mise en sens*) im Zuge der expliziten Analyse wird der episodische Denkzerfall als Reaktion begreifbar und es muss nicht mehr grundsätzlich an der eigenen Denk- und Handlungsfähigkeit gezweifelt werden. Auch wenn diese Sinnstiftung noch keinen Aufschluss über die Reaktion des Erschreckens zu geben vermag (Wieso gerade dieser erschreckende Einfall und just in diesem Moment? Wieso das Erschrecken ob einer harmlos erscheinenden Aussage eines anderen?), stellt sie dennoch ein Gefüge her, in dem das Denken und Tun sich wieder orientieren können.

Es sind also nicht nur die Affekte oder die Affektionen des Leibes, welche die Einsicht in das eigene Tun und in die *Handlungszusammenhänge* verstellen, sondern stets die Verwechslungen des Denkens, das den Affekten gewisse Vorstellungen zuordnet. Dies hat nicht nur Spinoza in der *Ethik* ausgeführt, sondern vielleicht noch systematischer Kant in der psychopathologischen Klassifikation, die er in seiner frühkritischen Schrift *Über die Krankheiten des Kopfes* versuchte.²⁵ Und doch reicht diese Perspektive nicht aus, um das Agieren zu verstehen, etwa die Fehleistungen, die sich zuweilen als praktikabler erweisen, als es eine geplante Handlung je sein hätte können, und zwar gerade weil sie von den stets virulenten Affekten und verwirrten Vorstellungen angetrieben und motiviert waren.

25 | Immanuel Kant, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, Vorkritische Schriften II, 1757-1777, Kants Gesammelte Werke, Akademie-Textausgabe. Band II, Berlin 1968, S. 257-272.

Im Rahmen des gesellschaftlichen Imaginären, also im Kontext der kollektiven Phantasie- und Vorstellungswelt, sind unsere Handlungen immer auch als – und im Rahmen von – Wunschhandlungensemblen zu betrachten, bzw. als Handlungswunschkensemblen. In diesen sind Wirklichkeit, Reales und Imaginäres des gesellschaftlichen Tuns weitgehend miteinander verschmolzen; Lust- und Realitätsprinzip liegen darin stets miteinander verschränkt den Handlungen zugrunde und strukturieren sie in ihrer Hervorbringung. Diese Ensembles, die niemals zur Gänze bewusst werden können, sind ebenso als Matrix der klar ausmachbaren bzw. geplanten Handlungen zu betrachten wie der alles Handeln umgebende und durchdringende Bereich des Agierens.

Allerdings ist mit dem Wunsch die Orexis explizit angesprochen, also die strebende Kraft, die das unterschwellige Sinngefüge unserer praktischen Welt zusammenhält, ohne dass {wir} genau wüssten wie, warum, wozu genau. Es geht also in der Praxis nicht nur oder gar nicht so sehr um die Verwirklichung eines konkreten Ziels, auch nicht um das Ausagieren bestimmter „Objektbeziehungen“, wie es eine bestimmte psychoanalytische „Schule“ im Anschluss an Melanie Klein vorschreibt; philosophisch gesprochen geht es um einen Zusammenhang von Prozessen, Vorstellungen und Erinnerungen in einem Wunsch-Vorstellungs-Affekt-Fluss, der in diesem oder jenem Ensemble Gestalt angenommen hat, begehnswert geworden ist durch Erfahrung, Wiederholungen, Zu- und Abneigungsgeschehen, die seine weitere Gestaltung prägen.

Inmitten dieses Flusses und der in ihm sich herausbildenden Ensembles wird das Tätigwerden sich als dezisives Tun und zuweilen auch als Handeln erweisen. Denn Handeln ist immer auch ein die Ohnmacht und die damit verbundene Angst, ja Verzweiflung durch den Wunsch bzw. das Begehrn überwindendes Gelingen, egal, ob die intendierte Handlung exakt an ihr Ziel gelangt ist oder nicht. Deshalb wird auch im Passieren, mit dem {uns} die Geschehnisse widerfahren, immer schon aktiv zur Transzendierung dieser Ohnmachtsgefühle hin agiert und gehandelt, auch wenn die Handlung als einzelne, auf die Situation, mit den anderen, als Kompromiss zwischen intrapsychisch widerstreitenden „Instanzen“ abgestimmte davon nicht mehr viel zeigt.

Die Konfliktualität als transzendentale Bedingung und Befähigung zum intrapsychischen wie auch politischen Konflikt spielt in dieser Überwindung der Ohnmacht durch das dem Wunschhandlungs-/Handlungswunschkensemble zugeneigte Agieren und Handeln eine zentrale Rolle. Der Wechsel von Agieren zum deliberativen Handeln ist – ebenso wie das umgekehrte Diffundieren der Handlungen in den Bereich des Agierens – in diese Konfliktualität eingebettet, d. h. das Anerkennen des Konflikthaften ist der Beginn differenzierender Vorstellungs- und Denktätigkeit. Diese Konflikthaftigkeit ist nicht *a priori* gegeben, entsteht überhaupt erst aus der Fähigkeit der Anerkennung von Differenzen, Aporien, Unabgeschlossenheiten und der Erfahrung der Über-

windung verzweifelter Ohnmacht. Praxis, ob denkende oder handelnde, ist vielleicht nichts anderes als die Austragung, die Verwirklichung dieser konfliktuellen Disposition auf allen Ebenen menschlicher Sozialität, am explizitesten auf der Ebene der Politik oder besser im Rahmen expliziter demokratischer Instituierung. Doch dazu mehr im dritten Teil des Buches.