

Teil III – Autonomie und Heteronomie zwischen Agieren und Handeln

Von der Konfliktualität zur demokratischen Verfasstheit

Was nicht gesagt, ja nicht einmal gedacht werden kann, soll, darf, trägt sich andersartig zu, wird ausagiert und scheint zu passieren, um kein Ärgernis zu erregen. Wünsche, Ärger, Wut, Begehren, die an bestimmte, die etablierte Ordnung oder Moral verletzende Vorstellungen geknüpft sind, werden durch diverse Unterdrückungs- und Abwehrmechanismen an der verbalen Manifestation und Kommunikation gehindert; sie werden im Rahmen je institutierter Affekt-ökonomien aus Angst, Furcht, Scham etc. unterdrückt, verdrängt, abgespalten. Doch sie bahnen sich ungeahnte Wege, um in Erscheinung zu treten: über das Unbewusste, das Vorbewusste und über bewusste Akte, die als Rationalisierung einem anderen Logos als dem dieser Vorstellungszusammenhänge zu gehorchen scheinen. Bei dieser vorgetäuschten Sinnhaftigkeit handelt es sich um die Angabe von scheinbaren Gründen, um ein *logon didonai* (Gründe angeben), dessen Hauptaufgabe es ist, den die etablierte Agierensmatrix zerreißen den Akt, die ungewöhnliche Handlung oder die damit eventuell verbundenen Intentionen in die Ordnung der etablierten Matrix einzufügen.

Auf politischer Ebene wird dies zum einen als Ideologie im Sinne der Legitimation von ethisch oder sogar politisch verpönten Interessen ins Werk gesetzt. So führte die neoliberale Doppelmoral, die Freiheit affiziert, während sie *de facto* ökonomistisch diszipliniert und moralisiert, die Vokabel des – imperativen – Wegrationalisierens ins Feld kapitalistischer Leistungsschau. Erst allmählich fand sie zu einer erbaulicheren Rhetorik konfliktdemokratischer „Kompetitivität“. Zum andern ist die rationalisierende Einfügung von die etablierte Matrix zerreißen den Akten in Zeiten radikalen Wandels oder im Zuge einer Revolution der Versuch, die längst begonnene Veränderung aufzuhalten, die Manifestation der unterdrückten Inhalte und Kräfte zu verhindern oder zu leugnen; sie wird dann als Immunisierungsstrategie gegen das Andere/Neue ins Werk gesetzt, denn solange eine Revolution sich nicht in der Alltagspraxis kulturell verankert hat, ist die alte Ordnung noch in Kraft und wird von al-

len, die sie verinnerlicht haben, bewusst oder unbewusst verteidigt, sogar von den Revolutionär_innen selbst. In Zeiten eines sich revolutionär verändernden Geschlechtervertrags kann dies an den gewalttätig-reaktionären Äußerungen gegenüber gender-non-konformen Menschen, welche die neue Ordnung ankündigen und verkörpern, ermessen werden.

Veränderung, Revolution, Krise haben immer etwas mit Grenzgängen zu tun, und zwar nicht intrinsisch, sondern im Sinne der Ausgrenzung, die jene erleiden, welche das allgemein noch nicht erkennbare Neue, die noch unsicheren Verhältnisse sehend oder vielleicht nur erst tastend zu verwirklichen beginnen. Die Veränderung geschieht immer auch aus einem Begehren heraus, einem Aufbegehren gegen die etablierte Ordnung, aber auch aus Intuitionen sowie Einsichten über den unaufhaltsamen Verfall der alten Ordnung. Die am Rande der gesellschaftlichen Norm lebenden Menschen kritisieren die alten, aber noch vorherrschenden Verhältnisse wegen ihrer Unangemessenheit. Sie gehen immer klarer zu diesen Verhältnissen auf Distanz, weil sie nicht oder nicht *mehr* über die Habituation verfügen, welche das Unangemessene oder Unzeitgemäße verschleiert.

Habituation ist oftmals eine vom Leib übernommene Ideologie, durch die dem Geist die Mühsal der Kritik oder der Ausblendung des Unsinnigen erspart wird und gegen die eine neue, das Neue oftmals umständlich ausagierende Sprache auftritt. Wenn eine Ordnung jedoch von vielen radikal in Frage gestellt wird, tritt der Unsinn immer offenkundiger zu Tage, wirkt beschämend auf diejenigen, die sich ihm tagtäglich in eingeübter Bewusstlosigkeit unterwerfen, was wiederum zur Aktivierung von Verleugnungen und neuerlichen Abwehren führt.

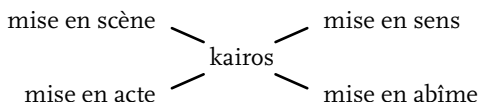
Der Kairos ist nicht nur die Gelegenheit des Wechsels und des Ausstiegs aus schlechten, nicht mehr passenden Ordnungen; er ist auch jener Moment, durch den die kollektive Autonomie sich jedes Mal gegen die Vorherrschaft einer dekadenten, d. h. der epochalen *mise en abîme* unterworfenen, Elite zu verwirklichen beginnt. Der Prophet, d. h. „Voraussager“, vermag zuweilen die revolutionäre Veränderung visionär in Worte zu fassen und in Sinnbildern auszumalen, die andere erst allmählich zu sehen und noch nicht *wahrzunehmen*, erst recht nicht zu gestalten wagen. Niemand vermag inmitten der *mise en abîme* ohne dazugehörige, für die Menge gültige *mise en sens* zu sagen, ob die Prophet_innen, welche die Menge im Aufruhr für ihr Privatphantasma instrumentalisieren, wahre oder falsche sind. Der revolutionäre Kairos ist deshalb auch brisant, zuweilen sogar gefährlich: Er kann in eine kollektive Panik und damit verbunden in eine Verfügbarkeit der Menge für kriminellen Wahnsinn münden, wie ihn totalitäre Regime mörderisch in die Tat umsetzen.

Im Moment der Krise, die eine alte Verfasstheit der Gesellschaft ablöst und eine neue einsetzt, ereignet sich die *mise en scène* als Simultaneität. Diese ereignishaft Gleichzeitigkeit von alter (fast schon nicht mehr) und neuer

(noch nicht) Ordnung muss als ästhetisches, eidetisch-visionäres Phänomen beschrieben werde. Es vollzieht sich darin kollektives Ausagieren, in dem das deliberative Handeln mangels formaler Rahmen und Urteilkriterien nur erst bedingt möglich ist, aber dennoch immer wieder einsetzt, zum Teil bewusst revolutionär, den Konflikt zwischen den Kräften der alten und denen der neuen Ordnung austragend. Diese Fähigkeit, die ich Konfliktualität nenne, liegt einem Phänomen zugrunde, das {wir} nur mit Vorsicht gewaltfreie Revolution nennen können, und auf das ich weiter unten aus politikphilosophischer und gruppenpsychoanalytischer Perspektive eingehen werde.

Was Certeau als Gedächtnis beschreibt, ist ereignishaft; es ist die Zuspitzung eines Zusammentreffens zwischen der Erinnerung an das, was nicht mehr ist und den aktuellen Umständen und Kontingenzen. Dieses Aufeinandertreffen ergibt den revolutionären Kairos, den es zu ergreifen gilt. Dieser Kairos ist der Moment, in dem die Phasen des Vollzugs immer neu verknüpft werden, worin sie einander lose überschneiden, denn er muss handlungstheoretisch selbst als eine zeiträumliche Phase gedacht werden, in der etwas geschieht oder passiert, sich zuträgt und verändert; er ist kein total verdichteter Punkt, sondern ein Spielraum, in dem die Phasen sich bereits unterscheiden und zugleich noch überkreuzen.

Chiasmatische Verknüpfung der vier Phasen des Vollzugs über den Kairos



Wie ist dieses Chiasma wirksam und wie kann Demokratie als Regime und als Habitus dieses Chiasma bestmöglich im Sinne kollektiver Autonomie umsetzen? Ich gehe von der These aus, dass es darum geht, Konfliktualität im Sinne einer möglichst systematischen Verknüpfung von Gleichheit und Gerechtigkeit als Freiheit zu verwirklichen, nicht um ein demokratisches Gemeinwesen konfliktfrei zu machen, sondern um es als die aktuell beste Form politischer Auseinandersetzung, Verteilung und Gestaltung zu begreifen und besser verwirklichen zu können.

Wenn Konfliktualität Motor jedes Regimes ist, dann sind Regime nicht mehr nur nach den klassischen Kriterien zu unterscheiden (Quantität und Qualität der Regierenden bzw. der Wählenden, Gewaltenteilung, Grundrechte als Verfassungsprinzipien etc.), sondern nach ihren spezifischen, institutionalisierten Modi der Konfliktaustragung. Jedes Regime produziert und behandelt (implizit und explizit) Konflikte; in jedem und durch jedes Regime werden Konflikte bearbeitet, hervorgerufen, formiert, ausgetragen, vom Zaun gebro-

chen, gelöst oder zur totalen (Selbst-)Vernichtung gesteigert. Was die Demokratie, zumal die für und durch den Demos verwirklichte auszeichnet, ist die Formgebung, die der Konflikt erfährt und die Machtkonstellationen, welche diese Formgebung bedingen bzw. hervorbringen.

Geschlecht ist eine affektive, institutionelle, biopolitische und verfassungsrelevante Kernkategorie dieser Konfliktualität; das hat Engels als einer der ersten auf den Punkt gebracht, wenn er schreibt, dass {wir} den Grad der Emanzipiertheit einer Gesellschaft am Status der Frauen ablesen könnten¹; heute können {wir} hinzufügen: „am Status jener, die den herrschenden Geschlechternormen nicht entsprechen oder die andere Sexual- und Ehepraktiken leben“. Werden sie diffamiert, verfolgt, getötet, wird ihre Existenz tabuisiert oder haben auch sie gleiche Rechte in allen Belangen, wie es die EU-Grundrechtecharta fordert?

1 | F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Berlin 1972, S. 62.

6 POLITISCHES AGIEREN ZWISCHEN AUTONOMIE UND HETERONOMIE

Autonomie als Selbstbestimmung wird seit Kant immer wieder mit Freiheit gleichgesetzt, und zwar keineswegs nur im Bereich der Ethik sondern zunehmend auch im Bereich der Politik. Im Anschluss an Castoriadis' Arbeiten zum Projekt der Autonomie kann dieser Aspekt in Relation zum Autonomiebegriff der 2. Frauenbewegung demokratietheoretisch weitergeführt werden. Ohne hier auf diese Verbindungen genauer eingehen zu können,¹ ist im Kontext des Handlungsbegriffs bzw. des Spannungsfeldes von Agieren und Handeln die Ambivalenz des Autonomiebegriffs zumindest in Erinnerung zu rufen, eine Ambivalenz, die mit der unterschiedlich, ja gegensätzlich rezipierten strukturalistischen Phase der psychoanalytisch-kulturwissenschaftlichen Theoriebildung im Frankreich der frühen 1970er Jahre zusammenhängt. Dabei geht das strukturalistisch ins Feld geführte „Gespenst der Autonomie“, in manchem analog zur deterministisch behaupteten „Illusion der Freiheit“, von der ontologischen bzw. (pseudo)metaphysischen Unmöglichkeit der Autonomie aus, die sich aus der Determiniertheit des handelnden Menschen durch sein – wie die Sprache strukturiertes – Unbewusstes ergebe. Castoriadis dagegen betont, dass es bei der Autonomie nicht so sehr um einen reinen Begriff, schon gar nicht um ein sich selbst transparentes Selbst ginge, das sich hier allein und total zu bestimmen hätte, sondern um ein – einzelnes oder kollektives – „Selbst“ (*soi*) oder „Für sich“ (*pour soi*), das sich in einem Prozess der Selbstbestimmung befinden kann, der zugleich ein Prozess der Selbstaufklärung und der Selbstbegrenzung im permanenten Austausch mit den anderen ist.²

Will man diesen Prozess mit Hilfe der Figur des Chiasmas darstellen, dann mit den Begriffspaaren von Selbst und Anderem sowie *peras* und *apeiron*, also Bestimmung und Unbestimmbarkeit. In Verbindung mit dem Unbewussten wird Autonomie dabei zu einem prekären Prozess der praktischen Wahrheitsfindung, in dem die im Verborgenen liegenden Triebfedern zu Tage befördert und als Teil der stets konflikthaften politischen Beratungs- und Entscheidungsprozesse in diese selbst integriert werden. Diese Aufdeckung des Anderen oder Fremden in {uns}, des Eigenen in oder bei den anderen ist nicht nur wesentlich in der psychoanalytischen oder gruppenpsychoanalytischen Bearbeitung bzw. Auflösung von Projektions- und Spaltungskomplexen, aus deren Perspektive sie allenfalls trivial erscheint. Sie ist ebenso Aufgabe von Konfliktaushand-

1 | Siehe A. Pechriggl, „Utopiefähigkeit und Autonomie. Feministische Demokratieentwürfe“, in: B. Fuchs, G. Habinger (Hg.), *Rassismen & Feminismen*. Differenzen. Dokumentation des Symposiums im Rahmen der österreichischen Vorbereitungen für die Weltfrauenkonferenz 1995, Wien 1996.

2 | C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Kap. II.3.

lungsprozessen, auch wenn es bei diesen nicht so sehr um das Unbewusste im Freud'schen Sinn und auch nicht um Autonomie im Kant'schen Sinn geht, sondern eher um das Erkennen von versteckten Dynamiken, die verhandelnden Konfliktpartnern im Weg stehen, sie aneinander vorbei reden oder nur im Modus der täuschend-camouflierenden Taktik agieren lassen.

Im Bios, dem Lebendigen, hat der sich aus sterblichen Menschen zusammensetzende Demos seine Materialität, und die Fortpflanzung ist – um es mit Aristoteles zu sagen – die Teilhabe der Sterblichen an der Ewigkeit. Doch Bios ist nicht Bios und jener des Menschen ist geprägt von einer nicht ganz klaren Zweigeschlechtlichkeit, die inmitten des Einen das Element des Anderen setzt. Deshalb ist Biopolitik wesentlich binäre Geschlechterpolitik und nicht nur Heteronormativität; sie ist eine spezifische Art des Agierens zur permanenten Einsetzung der Zweigeschlechtlichkeit gerade in Zeiten technischer Reproduzierbarkeit des Menschen, welche die Zweigeschlechtlichkeit als biologische Notwendigkeit obsolet machen könnte. Die Auseinandersetzung mit diesem Kern der Gesellschaftlichkeit führt zu Agierensweisen, die sich nicht so sehr als *un/doing gender* zutragen, denn vielmehr als *acting out* eines Kampfes zwischen Verleugnung und Dogmatisierung der biologischen Geschlechterdifferenz und ihrem politischen Pendant, den Geschlechterherrschaftsverhältnissen.

In Abschnitt c werde ich daher die Frage nach der durch die Biopolitik insitiuierten misogynen Heteronomie als eine Frage gesellschaftlichen Agierens behandeln. Die biopolitische Verhängung der Zweigeschlechtlichkeit auch über jene Individuen, die sich ihr anatomisch, psychisch oder sexuell entziehen, ist der expliziteste Ausdruck dieser Heteronomie. Es ist zugleich der Ausdruck eines psychischen Unvermögens, Differenz als immer von neuem sich entfaltende, weitere Differenzen und Alteritäten generierende anzuerkennen. Es gibt nicht *die* Differenz, und doch versucht die Biopolitik das Spektrum geschlechtlicher Differenzierung und die Auffächerung zwischen sexuellen, geschlechtlichen, sexualen, biologischen, anatomischen Differenzen zu leugnen und alles auf *eine* Differenz zu reduzieren. In dieser Hinsicht ruft die – außer im römischen Recht – zwanghaft verordnete Geschlechterbinarität seit langem Widerstand hervor.

Bevor der Begriff der – individuellen wie auch kollektiven – Autonomie in Kapitel 7 als explizit demokratische Frage und zugleich als Frage des Regimes behandelt wird, in dem explizit gehandelt wird, geht es – ausgehend von den vier Phasen des Vollzugs – um die für die politische bzw. demokratische Gestaltung und Normsetzung zentralen Begriffe der *Destituierung*, *Instituierung* und *Konstituierung*. Nomos, Recht, Gesetz kommt von gr. *nemein*, verteilen. Demokratischer Normsetzung liegt – historisch und unablässig – die Destituierung oligarchischer Machtkonzentration zugrunde, d.h. der Herrschaft einiger weniger über viele, was gleichsam die Urform politischer Heteronomie

ist. Die Destituierung ist eine zerstreuende, neu verteilende Entsetzung, egal in welcher Weise dies geschieht, ob durch Protestmärsche, Revolten, Reformen und/oder durch R/evolutionen.

Die um die Setzung (von gr. *tithemi*) kreisenden Agierens- bzw. Handlungsweisen der *Instituierung*, *Destituierung* und *Konstituierung* decken sich zwar nicht exakt mit den vier Phasen des Vollzugs, aber doch weitgehend: In der Destituierung und der Entsetzung waltet die *mise en abîme*, während die Instituierung die *mise en scène* im Feld des Imaginären auf den Plan ruft, welches in der Konstituierung eine Festigung durch die *mise en sens* erfährt. Die *mise en acte* vollzieht sich dabei je anders im entsprechenden -setzen, einmal mehr im Register des Aus-/Agierens, ein anderes Mal mehr in jenem des Handelns, wobei die Konstituierung auf die *constituante* als deliberativ verfassungsgebende Versammlung verweist.

a Konfliktualität

Die dynamisch-begriffliche Grundlage der hier versuchten Handlungstheorie ist die Konfliktualität. Sie ist als Disposition, d. h. als Fähigkeit, Konflikte auszutragen bzw. zu schlichten, zugleich das konkrete *a priori* menschlichen Zusammenwirkens, das nicht nur im Bereich des Handelns ein Sein im Zeichen der „ungeselligen Geselligkeit“ ist; es ist ein Sein im dualen Modus der Tendenz zur Individuation und der ihr entgegengesetzten Tendenz zur Difundierung im – oder Verschmelzung mit dem – Kollektiv. Und so erweist sich die erste grundlegende Aktualisierung der Konfliktualität als etwas, das in der Analyse von Gruppen als Oszillieren zwischen Angst vor Zerfall und Streben nach Vereinigung in Erscheinung tritt, als Flucht und Angriff, als Zerstreuung und Vergatterung, als prophetisch-totalitäre Einheitsstiftung und als chaotischer Zerfall jeglicher Solidarität bzw. Verbindlichkeit zwischen den Mitgliedern einer Gruppe, einer Gesellschaft oder eines Staates.³

Konflikt – zwischen Psyche und Gesellschaft

Das Udenkbare kann als das Verkannte des Konflikts, ja als der im Inneren verborgene Konflikt selbst gefasst werden, den es zur Äußerung drängt. Die zu kommende Wahrheit des Agierens schreibt sich zuweilen als Manifestation im Leib bzw. im psychischen Leben fort, weshalb Lacan sie nicht mehr

3 | Die unterschiedlichen Handlungsweisen lassen sich als Kompromissbildungen zwischen diesen Polen anordnen; die Aristotelische Analyse der Regime und der Arten des Zusammenlebens in der *Politik* trägt dieser Sicht implizit Rechnung, wenn sie die Frage nach dem Zerfall bzw. dem Entstehen und Vergehen von Verfassungen in den Mittelpunkt der „realistischen Bücher“ rückt.

als zu entschlüsselndes Symptom, sondern als für sich genossenes *sinthome*⁴ bezeichnet. Ob verschlüsselt oder nicht, der unbewusste Konflikt existiert für {uns} als aktueller Ausdruck eines je individuellen Konflikts um die Verbergung/Manifestation des verkannten, nicht an-erkennbaren Wunsches bzw. des Wunschensembles, dem zunehmend auch der Konflikt selbst angehört. Und das Symptom ist immer auch ein gesellschaftliches, insofern es in der konflikthafter Sozialität jedes Einzelnen wurzelt – das hat nicht erst die Gruppenpsychoanalyse oder die Ethnopsychoanalyse entdeckt, das war bereits für Freud offenkundig.

Der Konflikt bzw. die mit ihm verknüpften Vorstellungen und Affekte, die im Einzelnen unbewusst, weil verdrängt bzw. abgespalten sind, werden im Kollektiv *kaum* mit der nämlichen Schärfe und Ausschließlichkeit aus dem Feld des Bewusstseins gedrängt, denn irgend ein Mensch oder eine Untergruppe bringt das „Vergessene“ und von vielen oder den meisten Verdrängte mit hoher Wahrscheinlichkeit irgendwann explizit und bewusst zum Ausdruck.⁵ Ich schreibe „kaum“, denn es gibt nicht nur kulturelle Tabus, sondern auch das, was zuerst Durkheim⁶ *l'impensé* nannte, d. h. das Ungedachte. Dieses ist einem gesellschaftlichen Aus- bzw. Abgrenzungs- oder Abspaltungsmechanismus geschuldet, den Castoriadis auf die Gesellschaft ausdehnt (siehe Kapitel 6c), wo er ihn immer wieder als Abschließung und Abgeschlossenheit von Sinn (*clôture de sens*) bezeichnet. Dies betrifft aber vorerst nur die eidetische, also

4 | J. Lacan, *Le sinthome* (S XXIII), 1975–1976, Paris, 2003.

5 | Es würde hier zu weit führen, die Zirkularität der Freud'schen Instanzen-Metapher (zwischen sozial-politischen und psychischen „Instanzen“) genau zu analysieren, sie ist jedenfalls im Sinne einer Rückführung der um die 2. Freud'sche Topik (Ich, Es, Über-Ich) bereicherten Instanzen in das Register des Gesellschaftlichen zu verstehen. Freud entlehnt der rechts- und sozialwissenschaftlichen Terminologie den Instanzenbegriff, um etwas in der Psyche bzw. im psychischen Geschehen anschaulich zu machen (den Konflikt der Instanzen und die daraus erwachsenden Symptome und Kompromisse). Erdheims Metapher des „Unbewussten der Gesellschaft“ macht den umgekehrten Sinn explizit: die gesellschaftlichen Kräfte und Schichten, welche analog zum verdrängten Teil des Unbewussten in der Psyche des einzelnen Menschen immer wiederzukehren tendieren. Aber im Unterschied zu den verdrängten Wünschen und Triebvorstellungsrepräsentanzen sind sie bewusste Anteile, deren Verdrängung eine mehr oder weniger offenbare, weil macht- und herrschaftspolitische ist. (M. Erdheim, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*, Frankfurt/M. 1984.)

6 | Siehe auch zu Durkheims „*impensé*“: W. J. Ramp, „Durkheim and the Unthought: Some Dilemmas of Modernity“, in: *The Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 26/2000/1, S. 89–115.

die Vorstellungs- und Bedeutungsebene, ohne die {wir} allerdings kaum etwas über die unbewusste Dimension kollektiver Affekte sagen können.⁷

Was bedeuten aber nun Abspaltung und Verdrängung bzw. die damit verbundenen projektiven Abwehrmechanismen auf der Handlungsebene eines Kollektivs und welche Implikationen haben diese Phänomene für den Handlungsbegriff? Die vielleicht wichtigste Implikation ist das grundsätzliche Erfordernis, den Handlungsbegriff im Zeichen sowohl psychischer als auch gesellschaftlich-politischer Konflikthaftigkeit zu konzipieren, welche sich gegebenenfalls, aber nicht notwendig in explizit politischer Konfliktaustragung bzw. in vornehmlich rechtlicher Konfliktschlichtung (die an die Stelle des gewaltsam ausagierten Racheprinzips trat) artikuliert.

Die Unterscheidung zwischen Agieren und Handeln ist auf der Ebene des Kollektivs mit der oben beispielhaft illustrierten Spannung zwischen Privat- und Allgemeininteresse bzw. zwischen Trieb/Wunsch des Einzelnen und Wollen bzw. Sollen der Allgemeinheit verknüpft. Damit steht einmal mehr der Konflikt zwischen Einzelem (*idiotes*) und Gemeinschaft oder Allgemeinheit im Zentrum der Analyse. Dieser Konflikt wurde in der ethisch-politischen Theoriebildung seit der Antike über Kant, Freud bis zu Arendt, Bion oder Castoriadis auf sehr unterschiedliche Weise diskutiert. In dieser Tradition der theoretischen Bearbeitung des genannten Konflikts, ja in den einzelnen Autor_innen selbst, sind zwei Grundtendenzen auszumachen: eine spaltende und eine vermittelnde oder integrierende. Auf der ontischen Ebene, soweit diese von der sie zu ordnen und zu begreifen suchenden gnoseologischen Ebene überhaupt unterscheidbar ist, sind diese beiden Tendenzen ebenfalls tätig.

Konfliktualität als Bedingung der Möglichkeit zu handeln ist insbesondere für die Schnittstelle zwischen Politik und Gesellschaft diesseits bzw. jenseits heteronomer Verhältnisse zentral. Als Konfliktfähigkeit ist sie das *containment*, das den Konflikt aushaltbar macht, seinen unmittelbaren Ausbruch aufzuhalten vermag. Als zurückgehaltener ist der Konflikt zugleich immer schwelend,

7 | Certeaus „polemologische“ Unterscheidung zwischen Strategie und Taktik (in Anlehnung an Kriegstheorien) kann hier auch Erhellung bringen, zumal die konkreten Beispiele, die er analysiert: Die Taktiken, welche – anders als die Strategien – weder einen eigenen Raum noch ein eigenes, abgrenzbares Wollen und Können voraussetzen und reproduzieren, beziehen sich nur auf das System, innerhalb dessen sie unablässig vom Kollektiv hervorgebracht werden; allerdings führen sie – man weiß meist nicht wie – zu dessen Verschiebung, Veränderung etc. Sie werden zwar nicht unbedingt unbewusst agiert im Sinne der Psychoanalyse, aber aufgrund der Verleugnungen und Verwischungen, denen sie im System der meist ideologisch autorisierten Vorherrschaften zum Opfer fallen, erscheinen sie analog zu unbewussten Agierensweisen und lassen sich in gewisser Hinsicht als solche analysieren. (Certeaus Freud-Bezüge sind stark.) M.d. Certeau, *L'invention du quotidien*, S. 85ff.

trägt sich in immer neuen Szenen, Agierens- und Handlungsschauplätzen zu, ob als Krankheit oder als belangloses Symptom, ob als Krieg oder als Stasis, ob als Debatte oder als Auseinandersetzung, ob als Kampf oder als Streit.

Wie tritt nun die Philosophie genauer in diesen Auseinandersetzungen auf den Plan? Konflikte ziehen sich vom intimen, aber immer auch schon vergesellschafteten Triebkonflikt über die ethischen Norm- und Wertekonflikte, die sozioökonomischen Interessenkonflikte bis hin zum expliziter politischen Macht- und Herrschaftskonflikt zwischen oligarchischen Eliten und als zu lenkenden oder zu führenden Massen formierten und entmündigten Mengen. Das ist die Transversalität von Konflikten.

Im Konflikt, seiner Austragung bzw. Verleugnung oder Unterdrückung treten die Unterschiede zwischen Agieren und Handeln am deutlichsten in Erscheinung. Die Verfasstheit der Menge (*plêthos, multitude*) in den Begriffen der politischen Philosophie und der Sozialpsychologie ist hierbei von besonderem Interesse,⁸ aber noch wichtiger im gegenständlichen Zusammenhang ist die Verbindung zwischen Angst und politischer bzw. kriegerischer Gewalt, insbesondere gegen Minderheiten, die zu Verfolgten gemacht werden. Ebenso relevant ist die geistesgeschichtliche und sozialpsychologische Frage nach der herrschafts- und machtbezogenen Dimension des Konfliktes zwischen Eros und Herrschaft sowie zwischen Eros und Thanatos. Letzterer ist seit Platon (als Lust und Unlust) *der* zentrale psychische Konflikt. Eros ist für viele gesellschaftliche und politische Konflikte mitverantwortlich, aber es gilt auch das Umgekehrte: Im zwischenmenschlichen Eros verdichten sich gesellschaftliche Herrschaftskonflikte zu Sets und Mustern, gegen die der Eros zwar mit jeder neuen Verliebtheit aufbegehren mag, in die er aber stets von neuem wieder verstrickt und eingezwängt wird.⁹

In Bezug auf diese Verknüpfung von einzelner Psyche-Soma und Gesellschaft ist zu fragen, wie eine solch polyperspektivische und interdisziplinär ausgerichtete Betrachtung von Konflikt bzw. die transzendental angesiedelte Konfliktualität methodologisch zu einem sinnvollen Begriffsgefüge verknüpft werden kann. Dabei sind der Unterscheidung zwischen un- oder vorbewusstem Agieren und deliberativem Handeln in Hinblick auf die anthropologischen Bedingungen und Grenzen demokratischerstituierung, Destituierung und Re-/Konstituierung weitere Differenzierungen hinzuzufügen.

8 | Ich habe dies ausführlicher behandelt in *Corps transfigurés*, Band I, Teil 2, auf dt. erschienen als: „Von der Menge zur Polis. Aristoteles und die Multitude“, in: *Grundrisse* 12/2004, S. 4–12.

9 | Siehe hierzu A. Pechriggl, *Eros*, Wien 2009. Die Analyse der durch andere Herrschaftsverhältnisse durchkreuzten Geschlechterherrschaftsverhältnisse zeigt das detailliert auf.

Ich gehe aus von Konfliktualität als einem zwischen Autonomie und Heteronomie oszillierenden Verhältnis der Gesellschaftlichkeit, welches stets vom Widerspruch zwischen Geselligkeit und Ungeselligkeit, zwischen Abhängigkeit und Freiheit geprägt ist. Dabei sind vor allem die affektiv-imaginären Bedingungen bzw. Behinderungen effektiv demokratischer Gestaltung der Gesellschaft relevant. Demokratie sollte einen institutionellen wie auch prozeduralen Rahmen für die Austragungen gesellschaftlicher Konflikte und die Integration von Differenzen und Gegensätzen schaffen (siehe Teil III).

Aber warum die Fokussierung auf die Konfliktualität im Rahmen einer dem Agieren Rechnung tragenden Handlungstheorie? So wie die ethische bzw. therapeutische Lösung innerpsychischer Konflikte dem Gelingen eines halbwegs guten Lebens zugrunde liegen kann, so liegt der Umgang mit Konflikten, insbesondere solchen, die sich aus Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Unrechtsempfinden speisen, dem Gelingen bzw. Misslingen demokratischer Politik zugrunde, denn diese ist stets auf das letztlich unbestimmbare Ideal der „Gerechtigkeit“ ausgerichtet. Die Unfähigkeit zu einem solchen Umgang ist stets verbunden mit einer tiefer liegenden Abwehr der prinzipiellen Konfliktfähigkeit menschlichen Zusammen- und Innenlebens und den mit dieser Abwehr verbundenen Einheits- und Identitätsphantasmen sowie mit den damit verknüpften Agierensmodi, die als unbewusste das deliberative Handeln im Sinne der Grundannahmen blockieren bzw. prägen. In der Erforschung von Konfliktualität und ihrer Anerkennung als empirische Bedingung der Möglichkeit, Konflikte demokratisch auszutragen und pragmatisch zu lösen, geht es also um weitere begriffliche Differenzierungen jenseits der antidemokratischen Alternative zwischen identitärer Konsensillusion einerseits, fetischisierung der Spaltung andererseits (Freund-Feind/Krieg aller gegen alle; Wir-Andere; Gut-Böse; Norm/alisierung und Antinorm etc.). Dabei spielt die Abschottung der Eliten und „ihrer“ Institutionen bzw. der reichen Länder nicht nur gegen „andere“ Interessen oder Interessen anderer eine Rolle, sondern auch gegen die Thematisierung und Lösung des Interessenkonflikts sowie gegen die gesellschaftliche Heterogenität und Pluralität als solche.

Die Massenmedien spiegeln eine Scheinpluralität vor und sind selbst die *mise en scène* dieser Scheinpluralität unter der Herrschaft einiger Medienkonzerne, wie Ottinger es in ihrem Film *Dorian Gray im Spiegel der Boulevardpresse* als sozionarzystische Veranstaltung dargestellt hat.¹⁰ Sobald es an die echte Pluralität unterschiedlicher ethnischer Herkunft, Sexualität und Geschlechtlichkeit, sozialer Schicht etc. geht, wird klassifikatorisch und im merkantilen Jargon der Zielgruppen zerlegt und aufgespalten. Diese Techniken wirken, neben der rechtsextremen Hasspropaganda gegen andere Kulturen, wie politische Abwehrmechanismen, die jene Fähigkeiten verschütten, durch die

10 | U. Ottinger, Deutschland 1984.

Menschen miteinander Konflikte durch verantwortungs- und rücksichtsvolles Handeln austragen könnten.

In der Analyse von Oligarchisierungsprozessen geht es also nicht nur darum, wie die je konkreten anderen (die Nicht-Eliten bzw. die Peripherien) durch politische Strategien von den Zentren der Machtausübung ferngehalten werden, sondern es geht auch um die Wahrnehmung eines Anhaftens an der Macht vermittelt zwanghaft-technobürokratischer Affektkontrolle, durch welche die immer weniger repräsentativen Repräsentant_innen und die im Verborgenen als *arcana imperii* herrschenden Plutokrat_innen den idiotisierten – d. h. im Zeichen umfassender Privatisierung verdummenden – Demos durch permanente Berieselung mit Unsinn im Sinne der *mise en abîme* beherrschen.¹¹ Die Ratio vieler Institutionen ist nämlich keineswegs nur eine exekutiv-funktionalistische, durchgehend rationale oder ideologisch-legitimierende, sondern ebenso eine Angst regulierende Ratio im Sinne politischer Affektökonomie gegen das Gemeinwohl. Ich komme darauf in Abschnitt b zurück.

Stasis – ein Konflikt ohne Vermittlung

Auf der historisch-politischen Betrachtungsebene ist die *stasis*, Bürgerkrieg, eines der wichtigsten Beispiele für die Fixierung der einander entgegengesetzten Teile, d. h. der Parteien oder Fraktionen. Die antike Polis im Zustand des Bürgerkriegs, aus der die ersten Analysen der *stasis* stammen, ist in zwei relativ symmetrische Teile aufgespalten, für die es aktuell keine Vermittlung mehr gibt. Der Kampf beider Teile um die absolute Vorherrschaft umfasst alle Einzelnen, die sich ihm nicht entziehen können (in der *stasis* nicht Partei zu ergreifen, ist ein Unding, auch für Sklaven und Frauen, die ansonsten aus dem Reich des *polemos* und der Politik prinzipiell ausgegrenzt sind). Dabei ist die Polis sowohl ideell als auch affektiv gespalten zwischen oligarchischem bzw. tyrannischem Herrschaftsanspruch einerseits, demokratischem Anspruch der Menge auf die Machtausübung andererseits. Das trifft auch auf moderne Formen des Bürgerkriegs zu.

Agieren und Handeln der Gemeinschaft sind dabei im Modus der Grundannahme des Angreifens und Fliehens gefangen, alle Affekte und Energien

11 | Im Französischen Radio gibt es einen Sender, *France Info*, der im Drei-Minuten-Takt die fast identischen Nachrichten der Stunde oder des Halbtages wiederholt, und zwar in einem Ton höchster Urgenz, der für sich schon Unruhe und Geschäftigkeit verbreitet. Zum einen wird hier neurolinguistisch programmierend die Wahrheit durch beständige Wiederholung vorgetäuscht, zum anderen kann, wer sich aufgrund seiner läppischen Position im sozialen Gefüge oder aus anderen Gründen unwichtig fühlt, dadurch das erhebende Gefühl bekommen, an etwas Dringendem teilzuhaben und damit wichtig zu sein. Die permanente Stresskonstruktion und das damit verbundene *burn out* wirken analog in diesem Urgenz-Imaginären mit dem dazugehörigen Motto *speed kills*.

werden in das Austragen des Konflikts gelegt, differenzierte Besetzung oder Sublimierung ist nicht mehr möglich, das Regime, also die jeweils instituierten Grundformen der Verteilung und Ausübung der Macht, stehen zur Disposition. Die zentrale Frage der Machtausübung bezieht sich vor diesem Hintergrund auf die Dauer bzw. auf die Abwechslung der Machtausübung sowie auf die Quantität, d. h. darauf, ob die Macht monokratisch (von einem), oligarchisch (von wenigen) oder demokratisch (von der Menge, also dem *Demos*) ausgeübt wird und wie sie in der Zeit verteilt wird bzw. ob sie auf Lebzeiten oder sogar transgenerationell als Herrschaft fixiert ist (auf eine Partei oder ein hereditäres Herrschergeschlecht). Je kleiner und dauerhafter der Kreis der Herrschenden, desto größer muss die Energie, desto effizienter müssen die Dispositive sein, welche die von der Machtausübung Ausgeschlossenen ideologisch, affektiv-sittlich und physisch niederzuringen und auch zukünftig im politischen Abseits zu halten vermögen, und – so Certeau in Anlehnung an Clausewitz – desto mehr wird die List zum Paradigma beider, des Regimes/Systems und seiner Strategien einerseits, der Taktiken darin und dagegen andererseits.¹²

Die Teile des Konflikts sind in der *stasis* jedoch nicht so sehr abgespalten, sondern sie sind als Oxymoron politischer Opposition einander diametral gegenübergestellt; auch werden die Teile bzw. Parteien nicht notwendig total zu vernichten getrachtet, wie dies etwa in ethnischen Bürgerkriegen oder im Zuge von Genoziden der Fall ist bzw. war. Ist die *stasis* durch den Sieg einer Partei beendet, dann wird über die Regierungsform entschieden und nicht über die Existenz derer, die von der Macht ausgeschlossen bzw. – im Fall der Oligarchen – um das von ihnen beanspruchte Machtmonopol gekommen sind.

Da im Moment der *stasis* die rechtliche Formierung der Polis weitgehend außer Kraft gesetzt ist, das heißt, dass sie ohne *politeia*, ohne Verfassung existiert, wird das Agieren durch die totale Logik des Entweder-Oder definiert. *Mise en acte* und *mise en abîme* sind kurzgeschlossen und subsumieren die *mise en scène et en sens*. Das heißt allerdings nicht, dass die Gesetze und die Bestimmungen (*graphai*) sowie der Ethos in den Menschen nicht irgendwie weiterleben würden oder dass es überhaupt kein Handeln mehr gäbe. Doch diese Dimensionen des Tuns treten in den Hintergrund und die *stasis* setzt die Affekte in derart gewaltiger Weise frei, dass sogar die Erinnerung an sie ein Problem darstellt: Die historiographische und politisch-philosophische Analyse der *stasis* oder des Bürgerkriegs stößt regelmäßig auf das Phänomen der Ausblendung, der Tabuisierung und der Verleugnung.¹³

12 | M. d. Certeau, *L'invention du quotidien*, S. 61.

13 | Siehe N. Loraux, *La cité divisée L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, 1997, und *La tragédie d'Athènes*, Paris 2005.

Das Einsetzen politischen Handelns im Sinne expliziter Beratung und Entscheidung setzt voraus, dass die im Zustand der Auflösung (*alutos*) befindliche Gruppe oder Gesellschaft – nach Maßgabe der Möglichkeiten – sich wieder auf bestimmte Formen und Verfahrensweisen einigt, die der Deliberatio förderlich sind. Normsetzung geht aus der kollektiven Bereitschaft und Fähigkeit hervor, das erwähnte Oszillieren zwischen Agieren und Handeln mit Hilfe vernünftiger Analyse und mittels Handeln und Normsetzung zu gestalten und nicht alles dem Agieren einiger Führer und ihrer Gefolgschaft zu überlassen. Doch umgekehrt kippt die Hypertrophie des planend rationalisierenden Handelns rasch in den Modus des kontrollierenden und technobürokratischen Social Engineering, auf den meist vehement die „Wiederkehr des Verdrängten“ folgt, d. h. die Wiederkehr dessen, was aus dem planend-diskursiven Verfügen ausgegrenzt ist.

Ebenen und Topoi der Konfliktualität

Konflikte und Widersprüche bringen Kultur ebenso hervor, wie sie Gesellschaften in ihrer kulturellen Integrität zu bedrohen, ja zu zerstören vermögen. Vor dem Hintergrund einer begrifflichen Skizzierung des Verhältnisses zwischen Kultur und Gesellschaft geht es mir im Folgenden um die Verknüpfung verschiedener Ebenen und Topoi der Konfliktualität an der Schnittstelle zwischen gruppen/psychoanalytischen und politikphilosophischen Perspektiven. Ich unterscheide dabei zwischen Ebenen oder Schichten, die aus einer gesellschaftsontologischen (die Seins-, Vergehens- und Entstehungsmodi von Gesellschaft betreffenden) Perspektive erschlossen werden. Konkret meine ich damit die Unterscheidung zwischen einer transzendenten Ebene und einer wirklicheren Ebene des Imaginären in Gegenüberstellung zur real-gegenständlichen Ebene insbesondere der physischen Phänomene. Auch gilt es zwischen einer kollektiv-imaginären und der einzelspsychischen Ebene der Konfliktualität zu unterscheiden sowie zwischen einer impliziten und einer expliziten Ebene. Schließlich geht es gerade für die Erhellung von Konflikten an der Schnittstelle von kollektiv-imaginärer und einzelspsychischer Ebene der Konfliktualität um die Unterscheidung zwischen eher prozessualen oder mehr fixierten bzw. kristallisierten Phänomenen.

Anders die „Topoi“, welche auf jene immer wiederkehrenden Themen und Orte sowie im Weiteren auf die Mechanismen abzielen, die sowohl für das Entstehen als auch für das Verstehen von Konfliktualität bzw. von konkreten Konflikten auf gesellschaftspolitischer Ebene konstitutiv sind: Grenze, Transgression/Übergriff; Spaltung und Integration im Verhältnis zu Eigenem und Fremdem bzw. Autonomie und Heteronomie; Angst und Kontrolle; Zerfall und (Pseudo-)Identität etc. Diese Skizzierung erhebt keinen Anspruch auf vollständige Systematizität, sondern sie ist der Versuch, Konfliktualität als kulturellen Motor bzw. als verleugnetes Hemmnis begriffssystematisch im Oszil-

lieren zwischen Agieren und Handeln zu erhellen. Nun kann als kultureller Motor vieles gelten, die implizite oder explizite Konfliktualität ebenso wie die verschiedenen Anordnungen und Matrizen der scheinbar friedlichen Einfügung der Einzelnen in die Gesellschaft bzw. in den Bereich der „Sittlichkeit“ (Hegel), über welche die Gemeinschaft sich zugleich in den Einzelnen kulturell verkörpert.

Der explizit auf die klassische Antike zurückgehende Konflikt zwischen Autonomie und Heteronomie ist der zentrale Konflikt in der Entwicklung des Politischen und damit für die Hervorbringung der Politik bzw. der Demokratie als jenem Regime, in dem Konflikte diskutierend und handelnd ausgetragen werden. Der Konflikt zwischen Autonomie und Heteronomie ist angesiedelt zwischen selbstkritischer und selbstbegrenzender Haltung und Instituierung einerseits, einem megalomanen Allmachbarkeitsphantasma uneingeschränkter Kontrolle und Beherrschung andererseits. Dieser Konflikt ist für das Regime der repräsentativen Demokratie und die damit verbundene politische Kultur in besonderer Weise kennzeichnend; das betrifft längst nicht mehr nur die Makroebene der Politik, sondern alle Fasern der Kultur, der Gesellschaft, der Ökonomie und des Rechts.

In allen Institutionen, insbesondere in den (zumindest repräsentativ-)demokratisch verpflichteten Bildungsinstitutionen, lässt sich der Konflikt beobachten, der die Individuen, welche in diesen Institutionen arbeiten, in einen ständigen *double bind* zwischen Verschwendungsappellen und Askeseparolen, zwischen Autonomie und zensurierender Bevormundung, zwischen den Anforderungen an kollektive und individuelle Eigenverantwortung und Befehle exekutierender Bürokratiesystemik verstrickt. Diesen von Entfremdung, d. h. von Selbstverkenneung im eigenen Tun, geprägten Konflikt können {wir} begreifen lernen, zumal er in {uns} wirkt; {wir} können versuchen, das jeweilige Szenario dieses Konflikts politisch zu verändern, aber auslöschen können {wir} diesen Konflikt nicht, nicht einmal wenn {wir} in den Modus der Spaltung verfallen. Nur eine explizite, gesellschaftliche *mise en sens* dieses die Gemeinschaft in allen ihren Fasern affizierenden Konflikts ermöglicht eine weniger entfremdende *mise en scène* und eine politische *mise en acte*, die {uns} selbst-/verantwortlicher agieren und schließlich sinnvoll handeln lässt.

b V/erkannte Heteronomie: Elemente zu einer Kritik politischer Affekt- und Erkenntnisökonomie¹⁴

Im Kontext der Frage nach der Möglichkeit der Verwirklichung kollektiver Autonomie im Spannungsfeld von Agieren und Handeln stoßen {wir} unweigerlich auf die Frage nach der gesellschaftlich-politischen Dimension des Unbewussten. Die Gesellschaft strukturiert durch die Sprache nicht nur das Unbewusste jedes Menschen, sondern auch die verborgenen, nicht bewussten und weitgehend verdrängten Ebenen der Kultur; das Wissen {wir} nicht erst seit Lacan: Freuds Ökonomie-, Struktur- und Funktionsanalysen des Unbewussten sind spezifische Sprach- und Kulturanalysen, die Analyse der Traumarbeit ebenso wie die der Verdrängung und anderer Abwehrmechanismen.

Wird innerhalb einer Gesellschaft nicht nur von Ungedachtem, sondern auch von tendenziell Verdrängtem, Abgespaltenem oder Verleugnetem gesprochen, dann wird oftmals der Begriff „gesellschaftliches Unbewusstes“ ins Feld geführt. Dieser Begriff ist zwar problematisch, weil die Gesellschaft kein Unbewusstes *hat*, er vermag aber da Sinn zu machen, wo es um die ins Unbewusste der meisten Mitglieder einer Gesellschaft gedrängten Vorstellung- und Wunschinhalte geht. Es geht also um bestimmte Vorstellungsinhalte bzw. Praktiken, die in der jeweiligen Gesellschaft strukturell verleugnet, verdrängt oder abgespalten werden. So werden etwa Soziabilität und Solidarität als verpönte Geselligkeits- und Verbundenheitswünsche in einer Gesellschaft unterdrückt und sogar gezeißelt (Gutmensch!), in der privater Vorteil und Erfolg als oberste Werte und die dazu gehörige gemeine Konkurrenzmentalität parareligiös vorherrschen. Sie herrschen imaginär (also im gesellschaftlichen Imaginären) und ideologisch, d. h. im Sinne der o.g. Rationalisierung vor, nicht *de facto* im engeren Sinn der Agent(ur)en der Herrschaft.

Auf dieser Ebene der Agent(ur)en sind es bestimmte politische, soziale und ökonomische Eliten, Konzerne, Lobbies und Netzwerke, welche sich der Ideologie in Presse und Medien zur Rationalisierung und Verschleierung oligarchischen Herrschens und Agierens bedienen. Die Muster, die dabei zum Einsatz kommen, sind komplex und vielfältig, und ihre Analyse ist nicht Gegenstand dieses Buches, aber sie sind mit der im Folgenden skizzierten heteronomen Affektökonomie verbunden sowie mit spezifischen Legierungen von *mise en scène*, *mise en sens*, *mise en acte* und *mise en abîme*, welche die Agierensweisen im Register dieser Affektökonomie charakterisieren.

14 | Dieses Kapitel ist die stark überarbeitete Version eines Vortrags beim Jahressymposium der Sektion Gruppenpsychoanalyse im ÖAGG im Dezember 2010, zuerst erschienen in: W. Roth, J. Shaked, H. Felsberger (Hg.), *Das „soziale“ Unbewußte*, Wien 2011, wuv_facultas, S. 99–115.

Dem polysemisch gefassten „gesellschaftlichen Unbewussten“, das immer schon als minimal mit Vorstellung und damit mit Sprache sowie gesellschaftlich Sanktioniertem verknüpft zu denken ist, steht ein Unbewusstes entgegen, das durch eine originär-narzisstische Triebhaftigkeit geprägt ist; ein Unbewusstes, das sich der Sozialisierung, ja der Strukturierung durch Sprache, Sitten und Gesetze zu entziehen trachtet und das zugleich radikal auf Sozialität angewiesen ist. Freud hat diesen antisozialen Zug des Unbewussten, ja der Einzelspsyche, vor allem in seinem Aufsatz *Das Unbehagen in der Kultur* dargelegt, Castoriadis mit dem bereits erwähnten Begriff der psychischen Monade und Aulagnier mit jenem des Originären.

Angesichts der mit dem Gesellschaftlichen unmittelbar einhergehenden Historizität ist es unumgänglich, den Zusammenhang von Unbewusstem und Kollektiv bzw. politischer Kultur und Verfassung beständig von neuem zu analysieren und sowohl in die Theoriebildung als auch in die klinische Arbeit einzubeziehen. Eine gruppenpsychoanalytische Aktualisierung der Marx'schen „Kritik der politischen Ökonomie“ kann dabei zur Herausarbeitung eines öffentlich relevanten Agierens und der dahinter verborgenen Herrschaftsverhältnisse beitragen.

Heteronomie ist aus begriffssystematischer wie auch aus begriffsgeschichtlicher Sicht zumindest seit Kant das Gegenteil von Autonomie, Selbstbestimmung oder Selbstgesetzgebung. In der psychosozialen Wirklichkeit sind beide unweigerlich miteinander verwoben, was aber die Polarität der Begriffe als *termini* nicht aufhebt. Welche Rolle spielt nun das Unbewusste in der die Herrschaft konsolidierenden Verkenntung heteronomer Machtstrukturen und wie prägt dies seinerseits das Agieren und Handeln im Sinne der Autonomie? Wie sind Autonomie und Heteronomie im und über das Spannungsfeld von Agieren und Handeln miteinander verwoben, in den Einzelnen, der Menge und im demokratischen Raum?

Die Psychen und Körper der gesellschaftlichen Individuen werden nicht nur formiert, sie sind es ihrerseits, welche das herrschende gesellschaftliche Imaginäre reproduzieren und durch spezifische Agierens- und Handlungsweisen mitgestalten, aber auch fixieren und blockieren. Dabei geht es nicht zuletzt um eine Beteiligung an der Verwaltung und Disziplinierung des „Selbst“ in einem impliziten und somit auch verdrehten Sinn von „Selbstverwaltung“, denn als politischer Terminus verweist Selbstverwaltung auf explizites Handeln im Hinblick auf die – immer unvollständige – Verwirklichung kollektiver Autonomie.

In jenen sozialwissenschaftlichen Ansätzen, die Gruppen vorwiegend systemtheoretisch und mengenlogisch zu erfassen suchen, werden bestimmte Aspekte dieser Pseudo-Selbstverwaltung und Einfügung der Individuen nicht berücksichtigt, insbesondere jene nicht, die originär- und primärprozesshafte Phänomene betreffen. In dieser Perspektive geht es mir darum, aus gruppen-

und einzels psychoanalytischer Perspektive folgende Fragen zu beantworten: Wie geschieht aktuell die Festigung von Strukturen herrschaftlicher Abhängigkeit – insbesondere durch Zunahme kontrollierender Technobürokratisierung, und wie werden diese beklemmenden Strukturen ihrerseits wieder ausagiert, also an welchen sprachlichen, technischen und institutionellen Agierensformen erkennen {wir} sie? Und schließlich die Frage, die ich im Hinblick auf das Heraustreten der Handelnden aus ihren heteronomen Agierensweisen zu beantworten versuche: Wie geschieht die Perpetuierung der Verkennung und der damit verbundenen Hemmung der kritischen Analyse von Ausgrenzungs-, Ausbeutungs- und Beherrschungsverhältnissen? Denn erst wenn {wir} die aktuellen Mechanismen der Beherrschung und Unterdrückung der Vielen, deren *mise en scène* und rationalisierende Pseudo-*Mise-en-sens* begreifen, können {wir} die demokratische Konfliktualität besser verstehen und damit auch die Wege zur Verwirklichung der Demokratie bzw. die Arten ihrer Verhinderung.

Die Festigung vermittelt Einübung geschieht nicht nur als Habituation oder in dem Sinne, dass den Individuen etwas passiert, das heißt, dass sie Herrschaft oder eine sie in den Abgrund ziehende triebhafte Natur bloß passiv erleiden würden, sondern sie haben in unterschiedlicher Gewichtung auch daran teil, üben sie aus bzw. agieren sie, gegen sich und andere, ja handeln zuweilen auch ganz explizit im Sinne ihrer und anderer Menschen Unterwerfung unter bestimmte Herrschafts- und Gewaltformen. Die affektive und Erkenntnis bzw. Kritik hemmende Einfügung in heteronome Beherrschungsstrukturen setzt sich aktuell vor allem da ins Werk, wo die Kontrollzwänge als selbstverantwortliche Partizipation an der bürokratischen Disziplinierungsmaschine erpresserisch eingefordert und/oder als belohnenswert dargestellt, verinnerlicht und habituell einverleibt werden. Zwischen gezielt manipulativ umgesetzten oder mehr anonym systemischen Struktureffekten kann nicht immer genau unterschieden werden. Auch die Unterscheidung zwischen bewussten und unbewusst wirksamen Struktur- oder Manipulationseffekten ist auf der Ebene des Gesellschaftlichen schwierig, und doch sollte sie immer wieder versucht werden.

Die unbewussten Anteile im Kontext der politischen Beherrschung und Heteronomie habe ich im Zusammenhang mit regressiver Abhängigkeit gegenüber einem Führer oder Dogma wie auch mit der spaltend-projektiven Konstituierung von zu bekämpfenden „Anderen“ und der damit einhergehenden Aktivierung von Ausgrenzungs- und Hasstendenzen im Kollektiv bereits behandelt (siehe vor allem Kapitel 4b). Zu beleuchten bleibt noch die Unbewusstmachung der Heteronomie, die gerade in den verschleierte(n) Kapital-Oligarchien repräsentativ-demokratischer Gesellschaften zentral am Werk ist. Sie ist es, die das ohnehin prekäre demokratische Gefüge reiferer Selbstgesetzgebung durch den politischen, d. h. deliberativ handelnden und instituierenden, Demos fundamental zersetzt, wodurch sie wieder den Weg für regressiven Führerkult,

nationalistisches „Volks(genossen)tum“ und Xenophobie eröffnet. Es ginge darum, die in {uns} wirkende Verwobenheit von Autonomie und Heteronomie zu erkennen und auf der Ebene des expliziten Handelns sowie auf der Ebene der politisch-demokratischen Institutionen expliziter Machtausübung möglichst zu entwirren.¹⁵ Nun ist Demokratie nicht nur eine Worthülse oder ein naiv angebotenes Ideal, sondern historisch-politisch die bislang einzige Regierungsform, in der das Kollektiv Autonomie zu verwirklichen vermag, indem es sich selbst die Gesetze gibt – und sei es noch so minimalistisch in durch Repräsentation vermittelter Form.

Demokratie ist kollektive Autonomie *de jure*, also im Sinne der Verfassung, aber auch *de facto*, also im Sinne existierender Institutionen, durch welche die möglichst demokratische Verteilung der Machtausübung, also der Ämter, auch tatsächlich verwirklicht wird oder werden kann. Kants moralische Autonomie ist eine verinnerlichte Form, eine ins privat Moralische und zugleich ins allgemein Ethische gewendete Form rein diskursiv angenommener „Universalität“, welche die effektive Zustimmung aller ersetzt und die Unhintergebarkeit der fundamentalen Konfliktualität rational verwischt, ja verleugnet. Kants Umschiffung bzw. Pseudorealisation der Beteiligung aller im „moralischen“ Gesetz des „Handle so, dass die Maxime Deines Handelns zugleich allgemeines Gesetz werden könne“ ist doch etwas ganz anderes als eine effektiv demokratische Deliberatio in einer Vollversammlung.¹⁶

Nun wird der Hass auf den Demos bzw. die Anderen über illusionäre Verkennungen und hohle Beschwörungen einer zunehmend durch verborgene oligarchische Strukturen (*arcana imperii*, insbesondere in Form von Lobbies) ausgehöhlten Demokratie rhetorisch verneint. Zugleich wird dieser Hass über die affektive Ebene unbewusst gehalten, sodass das Ausagieren dieses Hasses, insbesondere die zunehmende Ausbeutung und Verarmung der Vielen und ihre Ächtung, nur schwer einer öffentlichen Sinnstiftung zugeführt werden

15 | Anders als eine naive Kantkritik, die Kant unterstellt, er hätte an die Autonomie des Menschen in ihrer Reinform und an ein reales autonomes Selbst geglaubt, knüpfe ich wie ganz zu Beginn erwähnt genau dort an Kant an, wo er um die Dunkelheit und letztliche Unerschließbarkeit der Triebfedern jeder Handlung weiß und diese gleichsam zum Auftakt für eine Ethik macht, derer sich Moralapostel nicht mehr bedienen können.

16 | Dieser denkexperimentelle Charakter der „Zustimmung aller“ mag in Kants Fall mit mangelnder Redefreiheit in politischen Angelegenheiten unter Friedrich dem Großen und Kants persönlicher Ängstlichkeit zusammenhängen; Rousseau, den Kant bewunderte und der in der Schweiz – also in einer Demokratie – lebte, brachte im *Contrat social* ganz andere Gedanken zur Versammlung und Souveränität des Demos zum Ausdruck. Warum im späten 20. Jahrhundert weiter am denkexperimentellen Charakter der Herrschaftsfreiheit festgehalten wurde, anstatt ihre Verwirklichung in einer effektiven Demokratie konsequent weiterzudenken, ist mir allerdings nicht so recht erklärlich.

kann. Das kollektive Agieren bleibt befangen im Kurzschluss zwischen Affektabfuhr und spaltenden Schwarz-Weiß- oder Freund-Feind-Szenen, ohne dass die *mise en sens* zwischen *mise en scène* und *mise en acte* vermittelnd und differenzierend einsetzen würde.

Die von Bion beschriebene *attack on linkings* zwischen Vorstellungen sowie zwischen Vorstellung, Affekt und Begierde kommt im kollektiven Gewaltausbruch gegen große Teile des Demos selbst oder gegen andere Völker bzw. Gruppen zum Tragen, denen dazu oftmals das Mensch- und somit das Demos-Sein rationalisierend abgesprochen wird. Dieses Agieren wird von den Herrschenden zwar als deliberatives politisches Handeln ausgegeben, ist aber vielmehr das gezielte Ausagieren eines totalen Affekts, also Reaktion im politischen Sinn des Wortes. Krieg schließlich schaltet den vielfältigen Kreislauf, in dem die vier Phasen des Vollzugs miteinander interagieren bzw. verknüpft werden, in einer totalen Szene, die sogleich ausgeführt wird, kurz.

Was sind nun die zentralen Aspekte der mit diesem antidemokratischen Effekt verbundenen politischen Affekt- und Erkenntnisökonomie? Zuerst sind hier *Vorformen der Abwehr der Angst vor Zerfall* zu nennen. „Vor-“ ist dabei zeitlich zu verstehen, aber auch strukturell, wenn {wir} in die Richtung der Regression blicken. Es geht um eine Abwehr, die im Zeichen der Verkennung und Unbewusst-Machung der Vorboten des Zerfalls steht. Dieses die Zeichen Nicht-wahrhaben-Wollen bezieht sich konkreter auf die dem Wirksamwerden von totalitären Strukturen vorgängigen Mechanismen bzw. Veränderungen im gesellschaftlich-politischen Gefüge, auf die allmähliche Zersetzung demokratisch-rechtsstaatlicher Strukturen und der dazugehörigen affektiven Verbindlichkeiten in den Einzelnen: Liebe zur Freiheit als größtmöglicher kollektiver Autonomie, Wertverbundenheit (Gleichheit, Gerechtigkeit), wohlwollendes Interesse an den Anderen und Fremden, den öffentlichen Angelegenheiten und dem Gemeinwohl.

Hinter einer gespaltenen und zutiefst widersprüchlichen Demokratieideologie, die einerseits einem medial konstruierten „Parteienwahlvolk“ huldigt und andererseits die Menge aller Bürgerinnen und Bürger *a priori* als politikunfähigen Mob (oder Masse) konzipiert, kann ein *double bind* im Sinne der fundamentalen Zerstörung politischer Autonomiefähigkeit gesehen werden. Es geht dabei um die Zersetzung der Gedanken an die – und der affektiven Besetzung der – Möglichkeiten der Menschen, sich selbst in ihrem Handeln und Sein zu bestimmen, ihre Gesetze sich so weit wie möglich selbst zu geben, was immer auch bedeutet, sich selbst zu begrenzen.

Es geht bei der Verkennung von Heteronomie zugleich um die Verleugnung der Möglichkeiten von Autonomie, vergleichbar mit den vorwiegend unbewussten Methoden, mit denen manchen psychotisierten Kleinkindern systematisch das eigene Denken als solches zersetzt und unmöglich gemacht wird. Es geht um Inszenierungen der Verschleierung sowie um die Frage, in-

wieweit politisch aktivierte und inszenierte Spaltungsmechanismen die Verknennung von Herrschaftsmechanismen anders bedienen als Ideologien das tun, welche diese Herrschaftsmechanismen auf der ideellen Ebene legitimieren bzw. rationalisieren.

Bei der affektiven Verstrickung und der damit verbundenen, Erkenntnis blockierenden Verknennung, Ausblendung und Abspaltung ist die *projektive Vermeidung von Scham* zentral. Die Frage nach dem verschleierte und zugleich ständig ausagierten „Hass auf die Demokratie“ und auf den Demos, die Menge oder die Gruppe, der man zugleich selbst angehört, ohne es im Ausagieren des Hasses wahrhaben zu können, gilt insbesondere in der neoliberalen bzw. neobiedermeierlichen Religion des Privaten. Diese ist vor allem eine Ideologie der Privatisierung des Politischen und der Politik, ja sie kann durchaus als tendenzielle Zerstörung der politischen Sphäre, d. h. der Sphäre expliziter kollektiver Machtausübung betrachtet werden. Die Auflösung des Privaten im totalitär privatisierten Politischen ist nicht dasselbe wie die Karikatur des Totalitären in der quasi-totalen Medialisierung des Privaten einiger Politikprofis bzw. -profiteure, die sich die Sphäre der Politik auf ihre Weise aneignen, indem sie das Recht immer schamloser beugen. Die Aufhebung oder Auflösung des Privaten im Totalitarismus bzw. des Politischen in der mediokratisierten Politikerprivatheit ist vielmehr nur die andere, gefährlichere und stärker originärprozesshaft geprägte Seite der tendenziellen Aufhebung der Differenz zwischen diesen beiden Sphären.¹⁷ Die Auflösung der Differenz dieser Sphären ist vor der oszillierenden Hintergrundbewegung zwischen erwähntem Zerfall der Gruppe auf der affektiven Ebene einerseits, der originärprozesshaften Beschwörung der Reinheit, Einheit und Totalität der Gruppe oder Menge andererseits zu sehen.

Die Zersetzung der Autonomie und die damit einhergehende Verknennung der Heteronomie begleitet das Projekt der Autonomie seit seinem Einsetzen und zwar in allen Institutionen, auch in denjenigen, die sich in den Dienst der Aufklärung gestellt haben. In einer gruppenanalytisch inspirierten politischen Kritik zählt vor allem die gemeinsame Erfahrung der Kollektivität als potentiell zersetzend *und* integrierend, als potentiell heilsam *und* (re)traumatisierend. Es zählt die Erfahrung der Ambivalenz der Gruppe und der Gesellschaft ebenso wie die Erfahrung der abgründigen Fragwürdigkeit jeglichen Heilsversprechens, ob nun bewusst oder unbewusst an ein solches geglaubt wird.

17 | Der feministische Slogan „Das Private ist politisch.“ hatte stattdessen das Ziel, politische Verhältnisse, d. h. Herrschafts- oder Gewaltverhältnisse, im „privaten“ Reich der Familie als solche erkennbar zu machen und in die Sphäre der Politik überzuführen und zu verändern bzw. rechtlich zu ahnden (z. B. Vergewaltigung in der Ehe).

Vielleicht ist die Gruppenpsychoanalyse vor allem durch die immer wiederkehrende Entzauberung des Kollektivs und des Leiters oder der Leiterin sowie durch die damit verbundene Anerkennung der letztlichen Unaufhebbarkeit von Regression und Heteronomie auch politisch relevant. Vor allem vermag sie mit der effektiven Reinszenierung sozialer Ängste, Scham und Übergriffe sowie durch die vielfältig improvisierten Möglichkeiten zu deren Bewältigung eine effektive Grundlage für die Einsicht in die gesellschaftliche Hervorbringung und Absicherung von Verkennung und Verleugnung zu schaffen. Und damit schafft sie die Möglichkeit der Einsichtnahme in die „gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit“ im Hier und Jetzt der Herrschaftsverhältnisse, die in {uns}, durch {uns} „selbst“ und „andere“ sowie zwischen {uns} reproduziert aber auch dekonstruiert werden.

Freud hat mit den Metaphern seiner Topiken, allen voran mit jener der Zensur, nicht zufällig die Beschreibung von Phänomenen aus dem Reich der politischen Herrschaftsverhältnisse in jenes der Einzelspyche „herüber getragen“ (*metapherein*). Unsere Aufgabe heute ist es, der Zirkularität der Metaphern stärker Rechnung zu tragen, ohne die Bereiche zu vermischen, zwischen denen die Metaphern sich bewegen. Das heißt, es geht immer wieder auch darum, zu sehen wie die intrapsychischen Beherrschungsstrukturen und Subversionspraktiken oder Widerstandsbewegungen sich ihrerseits auf die zweifelsohne veränderten intersubjektiven, kulturell verfeinerten Herrschaftsstrukturen ausgewirkt haben, und umgekehrt, wie diese politischen Herrschafts- und Subversionspraktiken verändert, d.h. auf zum Teil ganz neue Art und Weise, auf die Einzelspychen zurückwirken und damit das Agieren prägen. Diese Veränderungen betreffen nicht nur die politische Sphäre, sondern auch die psychoanalytische und gruppenpsychoanalytische Nomenklatur, Diagnostik und Klinik.

Es mag sich die Frage aufwerfen, ob es überhaupt möglich ist für die im monadischen oder originären Kern allmachtsphantastisch angelegten menschlichen Psychen, dauerhaft ihren Hang zur Abhängigkeit, zum ungeteilten Herrschen oder Beherrscht-Werden in Schach zu halten und die Mühen verantwortlichen Handelns, Sprechens, Liebens und Erkennens auf sich zu nehmen. Ohne den permanenten und auch lustvollen Kampf um Strukturen, die dies gesellschaftlich und politisch ermöglichen, wird diese Art der Kultiviertheit wohl nicht zu haben sein.

c Biopolitik als gesellschaftliches Agieren im Zeichen des sexage

Biopolitik ist ein maßgeblich von Foucault geprägter Begriff, der allerdings in Verbindung mit der radikalfeministischen Kritik an einer spezifischen Form von Heteronomie steht. Vor Donna Harraway oder Evelyn Fox Keller haben zuvor in den 1970er Jahren feministische Sozialwissenschaftlerinnen wie

Guillaumin und Mathieu aus einer „materialistisch-feministischen“ Perspektive erkennbar zu machen versucht, worin die Heteronomisierung durch die „politische Anatomie“ und die „politische Biologie“ besteht. Sie bearbeiteten dabei die Subsumierung der Individuen, insbesondere von Frauen und Homosexuellen, unter das von der Bio-Logik jeweils instituierte System sexistischer Codierung (*sexage*) oder, um es mit Wittig zu sagen, die Einfügung aller Individuen in den *contrat social* als *contrat hétérosexuel*.

Guillaumin nennt die heteronome Zurichtung der Frauen als Klasse über einen das Lebendige und die Anatomie ins Zentrum rückenden Logos *sexage*, weil sie darin Ähnlichkeiten zu den rassistischen Versklavungsstrategien (*esclavage*) erkannte.¹⁸ Ich möchte mich im Anschluss daran nun jenen Aspekten der Institutionierung bzw. Perpetuierung von Herrschaftsverhältnissen vermittels einer spezifischen *mise en sens* in Bezug auf den Körper bzw. den Bios (das Lebendige) zuwenden, die mir im Spannungsfeld zwischen Agieren und politischem Handeln zentral erscheinen. Dabei geht es um Verortungen über und durch den Leib als Verkörperung von Aneignungsstrategien durch zentrale Herrschaftsinstanzen. In diesem Kontext ist die in Kapitel 5 behandelte Frage nach der Einteilung der Gesellschaft in Sphären relevant.

Wenn {wir} von implizit politischen oder protopolitischen Verhältnissen und Wirkungsweisen ausgehen, dann sind die weiter oben erwähnten Sphären der Gesellschaft begrifflich und im Anschluss an konkrete Herrschaftsanalysen zu erhellen. Dabei kann, ja sollte es darum gehen, Denkräume im Sinne der *mise en sens* zu eröffnen, also Denkräume, durch die sich der politische, die Demokratie befördernde Handlungsspielraum erweitern lässt. Die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen Handeln und Agieren im Bereich des Biopolitischen, d.h. der impliziten Biopolitik, erfordert – neben der Frage nach den Sphären – ein neuerliches Aufgreifen der psychoanalytischen Differenzierung zwischen primärprozeßhaftem und sekundärprozeßhaftem Tun, mit der ich beginnen möchte.

Dass die Bio-Logik und der ihr zugrunde gelegte heteronormative Gesellschaftsvertrag, die damit einhergehende Diskriminierung und Disziplinierung anders liebender sowie leiblich und/oder psychisch intergeschlechtlicher Menschen mit der Verbindung zwischen Bio-Logos und Informationstechnologie umso zwingender werden, zeigte nicht erst das Genomprojekt. Es war vor

18 | Den Begriff *sexage* prägte Guillaumin in ihrem bahnbrechenden Artikel „Pratique du pouvoir et idée de Nature“, in: C. Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris 1992, S. 19, zuerst erschienen in: *Questions féministes*, 2 und 3/1978. M. Wittig: „A propos du contrat social“, in: Didier Eribon (Hg.), *Les études gay et lesbiennes*, Paris 1998, S. 59. Wittig schreibt, dass es ihr bei der Kritik am *contrat hétérosexuel* nicht darum ginge, den *contrat social* (Gesellschaftsvertrag) als solchen zu brechen, denn das wäre – so schreibt sie – absurd.

allem die digitale Verarbeitung biologischer, genetischer und generell krankheitsrelevanter Informationen sowohl durch staatliche als auch durch private Institutionen, insbesondere Versicherungen, die das Ausmaß der Kontrolle immer deutlicher und Foucaults Analysen der Gouvernamentalität im Rahmen der Biopolitik immer treffender erscheinen ließen.¹⁹

Nun können {wir} darin zwar durchaus Elemente moderner Heteronomie und bürokratischer Fremdbestimmung, ja (Selbst-)Entfremdung erkennen, doch geht es mir in der Eröffnung des semantischen Spannungsfeldes zwischen Autonomie und Biopolitik um eine zusätzliche Dimension: Während Heteronomie und Autonomie gleichsam im gemeinsamen Wirkungsfeld einer logischen Symmetrie stehen, in der beide Pole einander negativ bedingen bzw. ausschließen, haben {wir} es im Fall der kollektiv agierten Biopolitik mit einem Phänomen zu tun, auf das dieses Verhältnis zur Autonomie nicht zutreffen kann, insofern Biopolitik sich strukturell, auch die Struktur des biopolitischen Imaginären betreffend, weitgehend dem Wirkungsbereich der Autonomie im politischen, d.h. auch beratenden und beschlussfassenden, Sinn kollektiver Selbstgesetzgebung, entzieht. In diesem Sinn ist das „Selbst“ (*autos*) als kollektives „Selbst“ – noch mehr als das individuell gefasste – ein uneinheitliches, gesetztes, stets neu sich hervorbringendes und nicht ein immer schon und für immer gegebenes.

Biopolitik gehört nun weitgehend dem Bereich der *technê*, der Herstellung an, die Arendt im Anschluss an Aristoteles in ihrer immer schnelleren Eigendynamik beschrieb.²⁰ Wesentlich an Arendts Beschreibung ist die Hervorhebung einer fundamentalen Schere zwischen den Bedingungen des Handelns und denen der Technologieentwicklung; eine Schere, die sich heute durch die Entwicklung der Informationstechnologie und die damit verbundene Beschleunigung der kapitalistischen Ausbeutungs- und Verwertungsprozesse zur Potenz vergrößert. Arendt bezog sich dabei vor allem auf jenen Aspekt, durch den sich die *technê* in ihren Organisationsmodi dem Handeln entzieht: Sie basiert auf streng determinierten – nicht immer so vollständig wie geglaubt determinierbaren – Abläufen, während das zwischenmenschliche Handeln wesentlich von Unabsehbarkeit und damit von Unbestimmbarkeit geprägt ist.

Ich möchte im Anschluss an bestimmte Ansätze innerhalb der Geschlechterforschung und der *queer theory* jenen Aspekt hinzufügen, durch den die *technosciences* {uns} immer subtiler bzw. selbstverständlicher in ihren Organisationsbann ziehen, indem sie die Denk- und Lebensgeschwindigkeit sowie die Denkschemata der Menschen durch immer rasantere Habituation prägen, welche das Agieren in bestimmte Bahnen lenkt. Dabei ist aus der Perspekti-

19 | M. Foucault, *Die Geburt der Biopolitik*, Frankfurt/M. 2006; zur Biopolitik im Bereich der Life Sciences siehe vor allem M. Weiß (Hg.), *Bios und Zoé*, Frankfurt/M. 2009.

20 | H. Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, insbes. Kap. 4.

ve der Autonomie nicht so sehr die totale Unterwerfung des Subjekts unter die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, Tabus und Regeln das Problem, sondern die durchaus auch gezielte Vernichtung der erwähnten Margen der Unbestimmbarkeit, der Kreativität, des nicht berechenbaren und damit unterwerfbaren Tuns, und vor allem durch die Tendenz, die Zeit des Handelns und der Veränderung durch permanentes Getriebe hermetisch abzuschließen. Ich werde deshalb für meine Auseinandersetzung an dieser Stelle, also in Bezug auf die Un/determiniertheit unseres Tuns, Lassens und Agierens bzw. Handelns, auf Certeau Bezug nehmen, der in kritischer Auseinandersetzung mit Foucault, Freud und Bourdieu, und anders als Butler, stärker die kreativen, aus dieser Unbestimmbarkeitsmarge entstehenden Aspekte des menschlichen Tuns in biopolitisch regierten Gesellschaften hervorhob.²¹

Das politische Problem der Autonomie im Kontext der Biopolitik liegt also weniger im Bereich der notwendigen Erziehung und Anerkennung des Inzesttabus oder der dem Reich der Notwendigkeit angehörenden Bedürfnisbefriedigung, die {wir} aus der Perspektive der Gesellschaft nicht einfach als Zwänge oder als Heteronomie interpretieren können. Das politische und die Autonomie betreffende Problem, das sich mit der Biopolitik ergibt, ist vielmehr die logisch-begriffliche Ausblendung des politischen Handelns bzw. dessen tendenzielle Abschaffung in den biopolitischen Social-Engineering-Theorien. Diese schließen von bestimmten Analogien zwischen Aspekten des Für-Sich-Seins einer Gesellschaft und solchen des Für-Sich-Seins des *bios*, also des Lebendigen, auf eine Homologie und halten die Polis oder Gesellschaft für einen Organismus bzw. behandeln, ja gestalten sie – über das Maß der Vergleichbarkeit hinaus – als einen solchen.²² Das oftmals erwähnte Allmachtsphantasma technischer Kontrolle über das Lebendige treffen {wir} in der aktuellen Biopolitik immer unverblümt in seiner Zwangsstruktur an, und es scheint mir, dass es sich in manchen Aspekten mit jenem Phantasma berührt, das {wir} in den die Biopolitik durch bestimmte Negation vermeintlich dekonstruierenden Theorien antreffen. Denn auch die Annahme einer determinierenden Heteronomie als *conditio* des Subjekts, das nach dessen pauschaler Verabschiedung nun als unausweichlich Unterworfenen wiederauferstand, lässt jegliche Frage

21 | Siehe vor allem M. d. Certeau, *L'invention du quotidien*. Certeau knüpft maßgeblich an Freuds kulturtheoretische Schriften an; darin sowie in der Betonung der Kreativität der anonymen Menge und der Relevanz des Imaginären stehen sich Certeau und Castoriadis nahe, die beide im Umfeld Lacans (Certeau länger als Castoriadis) und der Zeitschrift *Esprit* standen.

22 | Zur wechselseitigen Gestaltung von individuellem und kollektivem Körperimaginären und zum Begriff der ontologischen, also gesellschaftliches Sein hervorbringenden Metapher siehe ausführlicher Alice Pechriggl: *Corps transfigurés*. Bd. I *Du corps à l'imaginaire civique*, Paris 2000, Einleitung sowie Kap. I.1 und I.2.

nach dem besseren Leben oder einer verwirklichteren Demokratie letztlich obsolet oder zumindest sinnlos erscheinen.

Die feministische Bewegung des ausgehenden 20. Jahrhunderts hat wie erwähnt den Slogan „das Private ist politisch“ geprägt und damit auf die in der Privatsphäre angesiedelten Beherrschungs- und Machtausübungsstrukturen bzw. Praktiken hingewiesen. In der Regel wird diese Bewegung, außer von ihren Anhänger_innen und von manchen Soziologen wie Norbert Elias, nicht als Revolution bezeichnet. Doch genau in dieser Umstülpung und Herausarbeitung des Politischen im Privaten liegt etwas zutiefst Revolutionäres. Der Verweis auf die einfache Trennung der Sphären der Gesellschaft (privat-privat, privat-öffentlich, öffentlich-öffentlich bzw. politisch) hat ja oftmals dazu gedient, etwa sexuelle Belästigung oder Vergewaltigung nicht als Delikt, sondern als Privatsache anzusehen, insbesondere Vergewaltigung in der Ehe oder sexuellen Missbrauch im Familienverband. Das Prinzip des *habeas corpus* trat in diesem Fall hinter die Logik der Trennung der Sphären zurück.

Ganz anders verhielten sich die Dinge im Fall der Abtreibung. Das Austragen eines Kindes wurde von Seiten großer Teile der Gemeinschaft zur Staatsangelegenheit erklärt, während Feministinnen – wenn auch nicht immer – ethisch/politisch argumentierten und darauf beharrten, dass es sich hier um ein individuelles und kollektiv zu verankerndes Recht auf Selbstbestimmung handle. Sie ließen sich also zumeist nicht auf den bio-logischen Diskurs der Kirchenvertreter ein.

Mit der In-vitro-Fertilisation, also der Herstellung sogenannter Retortenbabys, haben sich die Logiken und Rhetoriken allerdings maßgeblich geändert. Nicht nur, dass die Erlaubnis dazu etwa in Österreich lange Zeit den sittlich korrekt verheirateten Ehepaaren vorbehalten war, nimmt der weltlich orientierte Flügel der katholischen Kirche keinen, der andere nur wenig Anstoß an der Überproduktion, dem Einfrieren oder dem systematischen Vernichten von Föten, die dabei in einer gewissen Sicherheitsüberzahl anfallen (sprich: produziert werden) oder die einen so genannten Gendefekt aufweisen.²³ Das politisch erkämpfte – und nicht technisch errungene – Recht auf Abtreibung ist nach wie vor umstritten, eine angemessene Durchführbarkeit und Betreuung

23 | Siehe hierzu zuletzt S. Graumann und I. Schneider (Hg.), *Verkörpernte Technik – Entkörpernte Frauen. Biopolitik und Geschlecht*, Frankfurt/M., New York 2003. Die Liste der Krankheiten, die Abtreibung geradezu gebieten und nicht nur rechtlich legitimieren, wird vor allem in den USA immer länger, sodass bereits von einer Ausrottung kleinwüchsiger Menschen die Rede ist, aber auch Diabetes wird als Gefahr eingestuft, die ihre Träger zu gleichsam unwerten Lebewesen macht. Zwar sind die Untersuchungen für Schwangere meist verpflichtend, aber immer mehr Frauen verweigern sie bzw. entscheiden sich gegen die Abtreibung, zumal die diagnostischen Verfahren und Visualisierungsmethoden keineswegs perfekt sind.

bei diesem für viele durchaus traumatischen Erlebnis ist bis heute in kaum einem Land der Welt garantiert.

Ich würde dies nun Biopolitik im impliziten, weil intransparenten Sinn von Politik nennen, zumal die Gesetzesgenese oft nur schwer nachvollziehbar ist. Es geht hier um eine „Politik“, die zwar implizit ist, die aber mit durchaus expliziten Strategien arbeitet und nicht erst in der Feinanalyse ebenso bewusste Intentionen wie unbewusste Phantasmen durchblicken lässt. Es geht dabei insbesondere um die Kontrolle über die Fortpflanzung und Aufzucht, die zunehmend technologisch eingegrenzt, ja determiniert wird. Die androzentrischen Strukturen dieser Art von *arcana imperii* schließen die rege Teilnahme einzelner Frauen an diesem System nicht aus, doch deren Beiträge halten sich an den Rändern bzw. werden marginalisiert.

Ich komme nun zu jenem Aspekt der Bio-Logik und Biopolitik, der sich auf deren ausdrücklich heteronomisierende Tendenzen und Agierensweisen bezieht. Ich erwähnte eingangs, dass sich die Bio-Logik den Prinzipien der Autonomie als individuelle sowie kollektive Selbstbestimmung, aber auch -begrenzung, weitgehend entzieht; ich sehe darin einen geradezu eminenten Sinn dieses Phänomens.²⁴ Die Herstellung des Menschen durch immer ausgeklügeltere Bio-Technologien berührt zwei Bereiche: den der technischen Herstellung, Reproduzierbarkeit und Kontrolle des einzelnen Psyche/Soma, als eine Art Rohmaterial der Gemeinschaft, und den des kollektiven Körpers, insofern er als Organismus begriffen und behandelt wird. Diese Metapher dient der aktuell versuchten Herstellung eines genetisch korrekten Menschen. Ein solches Unternehmen stellt unter den gegenwärtigen technischen Bedingungen nicht nur eine Neuauflage der Eugenik dar, sondern auch eine Verstärkung der damit einhergehenden Kontroll-, Zwangs- und letztlich auch Vernichtungsmechanismen.

Die kriegsgerische Rhetorik dieses biopolitischen Imaginären hat ihr legitimatisches Pendant in einer Soteriologie, also in einer Logik der Rettung innerhalb einer realen oder reinszenierten Aufs-Spiel-Setzung des Lebens.²⁵

24 | Es würde hier zu weit führen, auf die von manchen Autor_innen betonte zwingende Affinität zwischen staatlicher Politik und Eugenik einzugehen. Ich möchte hier nur festhalten, dass Eugenik zwar nicht immer umfassendes *telos* (Zweck, Ziel) des Staates ist, dass aber die Perspektive des Staates, ja der Gesellschaft, immer auch demographisch und zumindest implizit eugenisch ist. Dieser Begriff kann allerdings sehr unterschiedliche Bedeutungen annehmen, die unter dem Eindruck der NS-Herrschaft vor allem in Deutschland und Österreich nur zaghaft analysiert, aber nichts desto weniger ins Werk gesetzt werden.

25 | Ich möchte hierfür zwei Beispiele anführen: Zum einen die am Wiener AKH im Juli 2003 gemachte Entdeckung von Stammzellen im Fruchtwasser der Schwangeren: Die für Mutter und Embryo gefährliche Entnahme wird dadurch als Routineeingriff ratio-

Diese Notfall-Logik ist wie oben erwähnt zwingend, gebieterisch und entlarvt die Medizinethik in ihrer Naivität und *a priori*ischen Nachträglichkeit.²⁶ Alles in dieser Logik erscheint als eine Frage der Berechnung, der Planung sowie der Herstellung bzw. Abstellung, je nach biotechnischem Sachzwang. Diese Macht über Leben und Tod wird scheinbar nur verwaltet, von den humanbiologischen *technoscientists* wird sie immer kapitalintensiver und in zunehmendem Maße der Verantwortung enthoben realisiert. Das ist gewissermaßen der ideelle oder auch der ideologische Aspekt der Bio-Logik jeder Gesellschaft, also ihrer offiziellen und tiefgreifend verankerten Diskurse und Logiken im Sinne des Selbsterhalts dieser Gesellschaft als eines lebendigen, sich immer wieder neu hervorbringenden und teilweise reflektierenden Für-Sich-Seins, dessen Existenz durch die identitäre Einfügung von Nachkommen und Vorgänger_innen garantiert werden soll. Aus dieser konservierenden Perspektive ist selbstständiges Handeln weder für Frauen und Inter-/Trans-Personen noch für Männer vorgesehen, aber doch mehr oder weniger toleriert, für die einen mehr, für die anderen weniger.

Wann also beginnt im Kontext verleblichter, psychisch verinnerlichter und zugleich nicht erschöpfend determinierender Macht- und Unterwerfungsstrukturen ein kollektives Tun politisches Handeln zu werden? Da Agieren und Handeln sich auf der Ebene des Gesellschaftlichen *a priori* nicht klar voneinander abgrenzen lassen, kann das, was heute als groteskes Agieren in der Politik erscheint, zu einer anderen Zeit, in einem anderen politisch-imaginären Kontext vielleicht als der Situation durchaus angemessenes politisches Handeln interpretiert und akklamiert werden. Doch dem relativierenden Standpunkt, demnach alles Handeln zugleich eigentlich „nichts anderes als“ Agieren ist, kann auch so etwas wie eine Begrenzung anheim gestellt werden,

nalisiert („pseudo“ *mise en sens*), dass für den Fall einer Krankheit des Kindes seine „eigenen“ Stammzellen vorhanden wären. Zum anderen die in der Intensivmedizin als eskalierende Maßnahme bezeichnete Aktionskaskade, die im Falle des Ablebens in Gang gesetzt wird, und in die weder die Patient_innen noch deren Angehörige eingreifen können.

26 | In Bezug auf die Nachträglichkeit wäre es interessant, genauer zu analysieren, inwiefern das die Wissenschafts- und Technikethik antreibende Begehren diese Ethiken mehr als andere angewandte Ethiken zu einem Agieren im Sinne eines verzögerten/verzögernden Lustprinzips macht. Die gesellschaftlich-politische Sinnhaftigkeit dieser Ethikkommissionen soll damit nicht prinzipiell in Frage gestellt werden, es ist allerdings zu fragen, was diese Ethik in ihrer Ineffizienz angesichts eines immer profitorientierten und rasanteren Fortschritts an politischen Kompensationen erfordert, wie z. B. größere Vorsicht bei Zulassungen von möglicherweise gefährlichen Techniken und Substanzen nach dem Motto „in dubio contra“ und nicht nach dem strafrechtlichen Prinzip „in dubio pro reo“ (im Zweifel für den Angeklagten).

die ich in einer je unterschiedlichen Gewichtung von unbewusst-agierenden und bewusst-eingreifenden Anteilen im Handeln von Menschen sehe sowie in deren Konzertierung, Strukturierung und Organisierung.

Welche handlungsperspektivischen Implikationen sind aber nun mit der Einbeziehung der Spannung zwischen Agieren und Handeln im Kontext der über das Leben/die verfügbenden Biopolitik verbunden? Die Verschiebungen zwischen intentionaler Handlung und unbewusster Wunscherfüllung ist meist nur eine motivationsanalytisch und teleologisch feststellbare, obwohl der jeweilige Realisierungsgrad von Handlungen bzw. Aktionen für ihre Beurteilung durchaus relevant ist. Die meiste Zeit handeln {wir} zu einem bestimmten oder mehreren, auf die Wirklichkeit einwirkenden Zweck/en und erfüllen {uns} damit unbewusste, aber auch bewusste Wünsche bzw. Vorhaben. Umgekehrt gibt es kaum ein Aus/agieren von unbewussten Affekt-Vorstellungs-Bündeln oder von Wünschen, das ohne Auswirkung auf die Umgebung bliebe und das nicht nachträglich als absichtliche Handlung (zu diesem oder jenem Zweck, im Sinne der Freud'schen Rationalisierung etc.) gedeutet, rationalisiert oder ideologisiert werden könnte.

Im Reich der technischen, erst recht in dem der technobürokratischen Vernunft ist diese Dimension der nachträglichen *mise en sens* als Rationalisierung und Anpassung an die Erfordernisse des Mach- und Herstellbaren entscheidend für das Verhältnis zwischen den Phasen des Vollzugs: Die durch das mathematisch-technische sowie institutionelle Instrumentarium weitgehend determinierte Logik stülpt sich in dieser Rationalisierungspraxis über die Prohairesis, die abwägende und auswählende praktische Vernunft. Auch wird die *mise en scène* als praktisch-poietische und im Sinne der *phantasia bouleutikê* (kreative und abwägende Einbildungskraft) ausgeschlossen, weil die Szene als je spezifisch technische immer schon vorbereitet und arrangiert ist, und zwar im Sinne der klar eingegrenzten Versuchsanordnungen. Das Tun ist dann kein Handeln mehr, sondern *technê*.

Das Leben steht immer auf dem Spiel, egal ob jemand schwer krank ist oder Auto fährt. In der Notfall- und Intensivmedizin ist das Aufs-Spiel-Setzen des einzelnen Lebens einigermaßen reguliert, und man kann auf die Prohairesis der Ärzt_innen vertrauen, so wie {wir} im Straßenverkehr auf die Kompetenz und Zurechnungsfähigkeit der anderen Verkehrsteilnehmer_innen vertrauen können. Doch bereits im Fall der chirurgischen Interventionen bei intergeschlechtlichen Neugeborenen kommen massive Zweifel auf, ob die gängige Praxis im Zeichen des Wohls der Patient_innen steht. Auch in der für die menschliche und andere Gattungen vernichtenden „Herausforderung der Natur“ (atomarer *overkill*, *global warming*, Giftbelastung z. B. durch Insektizide und – mittlerweile durchaus als realistisch eingestufte – *massive extinction* oder zumindest drastische Verringerung der Artenvielfalt) ist es in permanente Bedrohung umgeschlagen. Es ist in diesem Rahmen kein Agieren im

„ergebnisoffenen“, improvisierenden und potentiell Freiheit stiftenden Sinn möglich, weil die ästhetische und die sinnstiftende Dimension durch die sich logistisch (*phantasia logistikê*) kurzschließende *mise en sens et en acte* als Sach- und Handlungszwänge erledigt werden.

Während das Abschalten einer Maschine, insbesondere vor Entnahme eines noch brauchbaren Organs, in dieser Soteriologie wie selbstverständlich als vom Sachzwang auferlegter Akt verstanden wird, bleiben Fragen, die individuelle Autonomie betreffend – etwa die Frage nach Selbstmord, Sterbehilfe, Geschlechtszugehörigkeit – immer noch tabubehaftet und gleichsam unbehandelbar, weil dieser Logik gänzlich fremd. Im Bereich der Palliativ- und Schmerztherapie hat sich in den letzten zehn Jahren allerdings vieles zum Besseren gewendet und auch im Bereich der Inter- und Transgeschlechtlichkeit ändert sich allmählich die Gesetzgebung und alsbald auch die medizinisch-psychotherapeutische Praxis.

Nun gehören Selbst (*autos*) und Anderer (*heteros*) als Feind bzw. Tod im Kontext dieser stark von den kriegsbezogenen Metaphern der Immunologie geprägten Bio-Logik einem ganz anderen Imaginären an als Selbst und Anderer im Kontext des oben skizzierten Autonomiebegriffs. Im Folgenden möchte ich einige Aspekte hervorheben, die das Verhältnis zwischen Autonomie und Biopolitik erhellen sollen. Der erste Aspekt betrifft die bereits in Kapitel 4b erwähnte Dialektik von Selbst und Anderem, wie sie vor allem seit Freud, Klein und Lacan in die philosophische und politische Anthropologie Eingang gefunden und für die Theorie der Autonomie zunehmend an Relevanz gewonnen hat. Diese Dialektik vom Anderen in {uns} oder vom Selbst als sich Veränderndem bzw. immer auch anders Seienden setzt einen Grenzbegriff voraus, einen dritten Term, in der Philosophie seit Platon auch *triton genos* genannt. In diesem Zwischenraum vermischen und überkreuzen sich die beiden einander gegenübergestellten Begriffe von Selbst und Anderem in einem Chisama. Dieser integrierende Umschlagplatz ist für das Begreifen und die Umsetzung der Autonomie ebenso zentral wie für die Lösung von Konflikten. Ganz anders verhält es sich im Fall der biopolitischen Setzung von Selbst und Anderem, in der die Grenzen starrer sind. Die Spaltung ist darin oftmals der treibende Operationalisator zwischen den Termini, die über Auslese und Ausscheidung sowie gutes Tun im Zeichen der Rettung vor dem abzuspaltenden Tod (bzw. Behinderung, Krankheit etc.) entscheiden.

Zwischen agiertem und organisiertem Widerstand

Der zweite Aspekt betrifft die handlungstheoretisch beanspruchte Dimension psychodynamisch erfassten Agierens und bezieht sich auf Interpretationen von weiblicher Hysterie oder Magersucht sowie der Weigerung, s/ein Geschlecht anzunehmen, als queer-feministischen Widerstand. Was die Psychoanalyse im Bereich des Agierens untersucht und behandelt, wird in den

Raum des gesellschaftlich nicht nur relevanten, sondern auch subvertierenden Tuns gezogen und als – zumindest implizites – politisches Handeln dargestellt. Es gilt hier zwischen zwei Ebenen des Explizitmachens wirklichkeitsgestaltender Dimensionen der Praxis, also von Tun, Agieren und Handeln, zu unterscheiden. Auf der einen Seite steht das Explizitmachen von unbewussten Wünschen wider eine von einer patriarchalen bzw. phallokratischen Moral²⁷ auferlegte und verinnerlichte Zensur; auf der anderen Seite steht das reflexive Explizitmachen dieser Manifestationen als nachträgliche Deutung der Subjekte selbst, wodurch diese gewissermaßen eine Autor_innenschaft und damit Verantwortung in einem widerständischen Sinn dafür übernehmen. Wenn {wir} diesen Aspekt genauer betrachten, wird es schwierig, das Argument des Zynismus und der Vereinnahmung vorzubringen. Nicht nur, dass {wir} es den Subjekten schon selbst überlassen müssen, wie sie ihr Tun deuten und welche – politische oder unpolitische – Bedeutung sie ihm geben, {wir} können auch nie *a priori* über die tatsächliche politische Auswirkung solcher Deutungen urteilen. Darüber hinaus können {wir} die Geschichte der politischen Emanzipation immer auch als ein kollektives und gefordertes Heraustreten aus dem Status des Behindertseins oder der Hemmung im weitesten Sinn lesen; als ein diese politischen Behinderungen lösendes Ausagieren des Wunsches nach Freiheit. Auch wenn es im streng psychoanalytischen Sinn nicht üblich ist, eine derartige Wunscherfüllung als Agieren zu definieren, weil sie nicht vordergründig einen unbewussten Wunsch zu erfüllen trachtet, ist dieser Aspekt durchaus relevant für die Frage nach dem Begehren in der Politik.

Wie bereits in Kapitel 3b ausgeführt, stellt die Negation als Zurückhaltung oder Hemmung sowie als Abstinenz oder als Verzicht, einen wichtigen Aspekt in der Frage nach der Differenzierung und Verschiebung zwischen der Perspektive des Agierens und jener des Handelns dar. Dabei kann die Hemmung sowohl ein heftigeres Agieren bewirken als auch ein für die Reflexionszeit benötigtes Zurückhalten des Agierens, wodurch eine Handlung überhaupt erst möglich wird. Daneben haben {wir} es immer auch mit der bestimmten und partiellen Negation in Form von Abwehren, von Kanalisierung und von Sublimierung als gleichsam abstrahierenden oder umleitenden Metabolisierungen zu tun, die als unbewusster und somit impliziter Widerstand zugleich politischer Widerstand im Register des Agierens sein kann. Die Hemmung, die einsetzt, wenn „wir“ aus einer Jahrhunderte oder auch nur Jahre währenden Abhängigkeit, aus einem „lieb gewordenen Gefängnis“, wie Freud 1938 selbst

27 | Ich überarbeite diese Zeilen zu einem Zeitpunkt, in dem weltweit (#metoo) sexuelle Übergriffe von Männern angeklagt werden. Es vergeht kein Tag, an dem nicht auch Frauen, nicht nur Männer, gegen diese Anklagen und Veröffentlichungen aufbegehren unter Berufung auf eben diese, sexistische Gewalt verharmlosende und ideologisierende Moral.

über seine Beziehung zu Wien schreibt, heraustreten sollen, ist den meisten mehr oder weniger bekannt. Sie ist der Angst ähnlich, auf die Marx auf der ersten Seite seines Essays *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* anspielt: eine Angst vor dem Neuen, bei welcher der Rückgriff auf Bekanntes im Symbolischen eine beliebte Wahl ist.

Die Differenzierung von Agieren und Handeln im Zeichen der Biopolitik steht im Zeichen eines Dilemmas, das sich vor allem für Frauen, Homo-, Inter- und Transsexuelle oder andere diskriminierte Minderheiten bzw. unterdrückte Klassen bzw. Rassen als aus den Strukturen und Institutionen des Handelns weitgehend Ausgeschlossene zuspitzt. Der erwähnte strukturelle Ausschluss impliziert, dass diese durch die Biopolitik und ihre tradierte politische Kultur Unterworfenen über keine oder nur verborgene kollektive Handlungsstrukturen verfügen, sich also nur unter der als kultureller *double bind* bekannten Bedingung einer Art Travestie in die Vorhöfe, mittlerweile auch schon in die Zentren der Macht einschleichen oder hineinreklamieren können. Sie empfinden sich dabei, je nach ihrer Geschlechteridentifikation und -sozialisation, ihrer sexuellen Orientierung, Hautfarbe etc. mehr oder weniger als Fremdkörper, was mehr oder weniger akut ausagiert wird, allerdings oft gegen sich selbst oder gegeneinander, jedenfalls erschwert in Form organisierter Politik gegen die be/herrschenden Strukturen und deren Repräsentant_innen.²⁸

Außerhalb der offiziellen Institutionen und Strukturen des Handelns und damit auch der Machtausübung in Hinblick auf Veränderung, Unterdrückung oder Verbesserung der allgemeinen Situation nimmt die Agierensdimension gegenüber der beratenden und entscheidenden Handlungsdimension mehr Raum ein. Je weniger ein Tun sich mit den anderen im Austausch reflektiert und je mehr es auf sich bzw. auf die familiäre Privatheit zurückgeworfen ist, desto weiter entfernt es sich aus dem semantischen Raum von Handeln, nicht nur im öffentlichen Diskurs, sondern auch im (Selbst-)Verständnis von politischer Organisation. Gleichzeitig gibt es sehr wohl Dimensionen des Tuns, die zwischen Agieren, Reflektieren und Handeln sinnstiftend und damit gesellschaftsgestaltend wirken, dazu zählen vor allem die Aspekte der politischen *mise en scène* im Zuge spontaner Proteste und Revolten, wie zum Beispiel die

28 | Im Anschluss an das *African-American civil rights movement*, die feministische Bewegung und vor allem an die Christopher-Street-Aufstände am 28. Juni 1969 hat sich seit den 1980er Jahren konsequent eine queer- bzw. eine LGBTI-Bewegung formiert, u. a. über ILGA (International Lesbian and Gay Association). Sie erkämpfte gleiche Rechte, trat politisch gegen Ausgrenzung, Diskriminierung und Verfolgung von geschlechter-nicht-konformen Menschen auf und macht auch auf die gesundheitsschädigenden Auswirkungen dieser Situation aufmerksam. Zu den gesundheitlichen Aspekten im Rahmen der Bio-Politik siehe u. a. die Australische LGBTI Health Alliance: <http://lgbtihealth.org.au>.

spontanen Formgebungen, die der Protest erfährt oder die Frage nach der Selbstbezeichnung im Umgang mit stigmatisierenden Fremdbezeichnungen der genannten Gruppen (LBGTI*).

Eine psychoanalytisch inspirierte feministische Analyse der affektiven Aspekte der Verinnerlichung von Herrschaftsstrukturen, -instanzen und -mustern für die (Nicht-)Subjektwerdung von Frauen als politischen Akteur_innen eröffnete neue Perspektiven auf die Bedingtheiten der Frauen als Angehörige des weiblichen Geschlechts bzw. der Geschlechterklasse „Frauen“ (dies betrifft natürlich nicht alle Frauen in gleichem Maße, ist aber doch strukturell in mehrerlei Hinsicht verallgemeinerbar). Im Zuge der Ich-Bildung von Frauen, geschlechter-nicht-konformen und intergeschlechtlichen Personen gibt es verinnerlichte Konflikte, die sich aus ihrer Einfügung in einen Geschlechter- und Sexualitätsvertrag ergeben, der ihnen die längste Zeit nicht nur keinen realen, sondern auch keinen imaginären Platz im Feld der expliziten Politik einräumte. Wie die Gesellschaft Frauen und Männer je spezifisch projiziert, so reproduziert sie sie auch als sich selbst zu Reproduzierende, also als Zusammenhang von Individuen, die irgendwann von sich aus ihre Funktion und ihren „narzisstischen Vertrag“ mit der Gesellschaft erfüllen.²⁹ Aulagnier bezeichnet mit diesem Terminus eine Grundlage der Subjektwerdung des Menschen als nur in der und durch die Gesellschaft anerkannter. Sie spricht im Zusammenhang des *contrat narcissique* von „*énoncés du fondement*“ (Aussagen der Grundlegung), die zugleich die Grundlegung der Aussagen (*fondement des énoncés*) darstellen. Diese Bedeutungspfeiler sowie das gesamte darauf aufbauende Netz an Bedeutungen weisen den Individuen einen über ihren habituerenden Identifikationsprozess hinausreichenden und diesen zugleich begründenden Platz im Gefüge der sozialen Ordnung zu. Aus diesem Vertrag können sie nur um den Preis der psychischen wie auch existenziellen Desintegration ausgeschlossen werden oder aussteigen. Das heißt nicht, dass es in Aulagniers Konzeption keine Abänderungs- und kreative Freiheitsräume für die Einzelnen oder für von der sanktionierten Norm abweichende Kollektive gäbe. Diese Freiheitsräume mögen Anfangs klein sein, mit der Organisation von Widerstand werden sie größer, bis sie – vor allem in liberalen Demokratien – allmählich auch sozio-kulturell Bedeutung erlangen.

Der in den systemischen Ansätzen der Sozialwissenschaften zentrale Begriff der doppelten Kontingenz³⁰ greift diesbezüglich zu kurz; anders eine dem poetischen, also auf die Einbildungskraft bezogenen, Aspekt Rechnung tragende Ontologie und Handlungstheorie. Aus Erfahrungen des Ausschlusses

29 | Zum Begriff des narzisstischen Vertrags (*contrat narcissique*) siehe Piera Aulagnier: *La violence de l'interprétation*, S. 182–192.

30 | T. Parsons, *Interaction: Social Interaction, International Encyclopedia of the Social Sciences*, Bd. 7, New York 1968, S. 429–441.

und der Diskriminierung sowie aus der Entwicklung neuer politischer Handlungsbedingungen können Handlungsweisen hervorgebracht und instituiert werden, die dem Ausagierten und Auszuagierenden Rechnung tragen, ohne sich in der Angst um politischen Kontrollverlust zu beschließen. Dieses Agieren manifestiert sich aus Unterdrückung, Heteronomie und Herabminderung heraus, aber auch dagegen, zuweilen sogar dafür. Wo die Stimmung nicht nur im Sinne der Abstimmung (die in angemessener Anwendung zweifelsohne wichtig ist) politisch relevant ist, kann sie im Hinblick auf reflektiertes und eventuell konzertiertes Agieren wirken. Wenn Feministinnen, Lesben, Schwule, Transgendern, Migrant_innen oder die dem oligarchischen Finanzkapital und den darin herrschenden Eliten Unterworfenen „Vielen“ sich gegen ihre Ausgrenzung aus den Sphären der expliziten Machtausübung und Ressourcenverteilung formieren, anstatt sich gegeneinander aufbringen zu lassen, und wenn sie sich dabei ihrer unbewussten Triebkräfte bewusst zu werden beginnen, können sie daraus reflektierbare und im Kairos, dem entscheidenden Moment, einsetzbare politische Macht entwickeln; sie könnten sich und einander in eine globale und polyphone Emanzipationsbewegung integrieren. Mögen {wir} dies mit der Hegel'schen bzw. Marx'schen Kategorie der Für-Sich-Werdung oder mit der eines politischen bzw. eines Klassenbewusstseins belegen, es scheint mir nach wie vor eine unumgängliche Bedingung für eine bessere Verwirklichung der Demokratie. Nun lässt sich mit derart verstandener Bewusstmachung weder eine politische Strategie noch eine Ethik der Autonomie letztbegründen. Doch was die Reflexion als Bewusstmachung betrifft, so ist sie eines der zentralen Elemente für eine Reformulierung politischer Handlungsperspektiven aus einem noch diffusen Re/agieren heraus.

Agieren und die Grenzen demokratischer Instituierung

Für die Frage nach dem politischen Agieren sind vor allem jene Bereiche in Betracht zu ziehen, die sich der expliziten demokratischen Gestaltung der Geschlechterverhältnisse entziehen: das nicht sozialisierte bzw. klar in Körper und Geist eingeteilte Psyche-Soma, der sexuelle Eros und die schöpferische Hervorbringung von Bedeutungen, sowohl auf der Ebene des zerstreuten, nicht „formierten“ oder in Institutionen versammelten Kollektivs als auch auf jener imaginativen der einzelnen Individuen. Obschon sich diese Bereiche der expliziten Politik entziehen, bereiten sie sie vor; sie liefern der explizit politischen Sphäre ihre Bedeutungs- und Praxiselemente. In der Kunst, zumal in jener, die sich für das Politische, das Gesellschaftliche interessiert, werden sie ebenso bearbeitet und metabolisiert wie in unseren Träumen, die allmählich in das Wachbewusstsein Eingang finden.

Das Psyche-Soma in seiner aporetischen Verwobenheit ist wie das Unbewusste begrifflich diesseits der bewussten Wahrnehmung angesiedelt. Zugleich stellt es eine unabdingbare Voraussetzung für das wachbewusste, de-

liberative Handeln dar, welches seinerseits wieder das Psyche-Soma prägt. Diese Prägung geht, in politischer Hinsicht, vor allem als Transfiguration des Psyche-Soma in einzelne und kollektive Körper von statten, zumal das Psyche-Soma in der originären Vermischung der beiden Termini (Seele und Leib) auf die Grenzen der Bestimmbarkeit, ja auf so etwas wie den Grundabgrund der sozialen Ordnung verweist. Dies wird besonders dort akut, wo geschlechtliche Aspekte des Psyche-Soma und der (sexuelle) Eros gemeinsam auf die untergründige Gestaltung der Geschlechterverhältnisse einwirken, und zwar in ständiger Aktualisierung kollektiver Phantasien – bewusster wie auch unbewusster – das Leben bzw. den Tod der Gemeinschaft, d. h. aller dieser Gemeinschaft oder Gesellschaft angehörenden Individuen betreffend.

Die Hervorbringung und permanente Veränderung des gesellschaftlichen Imaginären durch schwer bestimmbare Agierensmodi ist zwar diesseits expliziter bzw. politischer Gestaltung angesiedelt, aber jeder Bereich davon ist *potentiell* Gegenstand einer solch expliziten Umgestaltung. Das „anonyme Kollektiv“ (Castoriadis) als Subjekt der unbestimmten Instituierung des Imaginären kann ebenfalls an allen erdenkbaren Stellen aus der Anonymität hervortreten und spezifische Gruppierungen oder Subjekte der Instituierung bzw. der politischen Setzung ausbilden. Die anonyme Ebene dieses Subjekts, das kein Subjekt im starken Sinn ist, und ihre noch vagen bzw. unbestimmten Schöpfungen können jederzeit Form annehmen, sich in expliziter Weise manifestieren und sich in öffentlicher Gestaltung bzw. Organisation phänomenalisieren. Je mehr Reflexions- und Deliberationsmöglichkeiten für die Gestaltung der Gesellschaft vorhanden sind, desto mehr Aspekte des gesellschaftlichen Lebens können in ihrer Herrschaft konstituierenden und strukturierenden Wirkungsmacht erhellet und zum Gegenstand einer demokratischen Deliberatio gemacht werden. Die bereits oben angeschnittene Aufklärung ist mit ihrer entfetischisierenden Kritik Bedingung der Möglichkeit von Veränderung bzw. möglichst demokratischer Gestaltung, egal, wie sehr sie rationalistisch im Sinne ihrer eigenen Unterminierung agiert haben mag.

Insofern die im Imaginären verankerte Heteronomie mit der hierarchischen Geschlechterkomplementarität einhergeht, gilt es nicht nur die ökonomischen und auf Ethnizität basierten Ungleichheiten, sondern auch diese geschlechtsspezifische Heteronomie beständig zu zersetzen, damit die Prinzipien der Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit systematisch miteinander verknüpft werden können. Für die Verwirklichung der kollektiven Autonomie geht es um eine maximale Durchlässigkeit der Bedeutungsfelder und der Tätigkeiten bzw. der gesellschaftlichen Räume, die daran geknüpft sind, damit die Individuen sich nach ihren Fähigkeiten einbringen und nicht nach den aufgezwungenen Schemata einer mehr oder weniger religiös ererbten Geschlechter- und Klassenordnung. Das impliziert nicht nur eine Ablösung der meisten Tätigkeiten von geschlechtsspezifischen Zuordnungen, sondern auch eine

semantische Vermehrung der Lebensentwürfe von Frauen, Männern und Inter- bzw. Transgender-Personen, bzw. von Menschen, insofern sie sich nicht in diesen Kategorien erschöpfen. So lange aber diese Kategorien unauflösbar mit Hierarchie, Beherrschung, Ungleichheit auf allen Ebenen ihrer Phänomenalisierung verknüpft sind, so lange werden Menschen in ihrem Bestreben nach Autonomie *auch* aus einem Widerstand heraus utopische Räume der Androgynie, der Travestie und des Transgender gleichsam als Gegenentwürfe zur herrschenden Geschlechterordnung besetzen. Es kann sein, dass die Tendenzen zur artifiziellen Fortpflanzung auch damit zusammenhängen und nicht nur mit den vorgebrachten funktionalistischen Aspekten im Rahmen eines Imaginären der kapitalistisch-technowissenschaftlichen Perfektionierung des Lebendigen. Dass damit die Geschlechterklassen selbst und nicht nur deren einengende Grenzen längst transzendiert sind, zeigt vor allem das Kino, das diesen Entwicklungen am stärksten Rechnung trägt, allerdings vor allem auf der Ebene der *mise en scène*, während die gesellschaftlich-politische *mise en sens et en acte* durch eine gerechtere und demokratischere Gesetzgebung erst sehr allmählich nachzieht.³¹

Die *lesbian-and-gay-* dann *queer-*Bewegung ist ebenso wie die damit verbundene Theoriebildung die bisher expliziteste Form dieser die hierarchisch angeordneten Geschlechterklassen auflösenden Suche nach Räumen, in denen Menschen weitgehend außerhalb des instituierten Geschlechts samt den dafür vorgesehenen sexuellen und häuslichen Arrangements leben können. Es geht dabei nicht zuletzt darum, neue Räume zu erfinden und zu instituieren, denen die Geschlechterherrschaftsverhältnisse noch nicht ihren Stempel aufgedrückt haben, in denen Mann-, Frau-, Inter-, Trans- oder ganz allgemein Menschsein noch nicht *a priori* bestimmt ist.

Doch über diese mehr utopischen Räume bzw. Enklaven hinaus kann Frau-Sein, Mann-Sein, Transgender- oder Intersex-Sein halbwegs frei nur in einer Gesellschaft gestaltet und gelebt werden, in der die Gestaltung nicht nur der Institutionen, sondern auch der relevanten Bedeutungen für alle möglich und mit egalitären Entscheidungsprozessen verbunden ist. Diese Art der im weiteren Sinn geschlechterdemokratischen Gestaltung siedelt sich an zwischen der mit einer Vielzahl an sexuellen und geschlechtlichen Identitäten verbundenen Stilisierung und Neuerfindung einerseits, einem reaktionären Rekurs auf tradierte und vermeintlich bewährte binäre Geschlechterschemata andererseits. Diese Schemata wurden bzw. werden insbesondere dann als vermeintlich natürliche oder göttliche Organisatoren des Gesellschaftlich-Geschichtlichen,

31 | In Europa ist seit Jahren der Kampf um die gesetzliche Unterbindung genitaler Verstümmelung von hermaphroditischen Säuglingen akut, die eigentlich dem Mittelalter zuzuschreiben wäre. Doch auch Exorzismus von Homosexualität wird in einigen religiösen Psychotherapiekreisen noch angepriesen.

ja des Politischen ins Werk gesetzt, wenn diese umwälzende Veränderungen durchliefen bzw. durchlaufen. Doch nur selten konnten diese Schemata unverändert wiederhergestellt und tatsächlich zur Restauration unwiederbringlich vergangener Verhältnisse eingesetzt werden. So wenig es den Nazis gelang, die Moderne der 1920er Jahre zum Verschwinden zu bringen, so wenig wird es den aktuellen identitären und suprematistischen Bewegungen gelingen, die aktuellen Entwicklungen, die an diese Moderne anknüpften, aus der Welt zu schaffen.

Die westlich-liberalen Gesellschaften hätten innerhalb ihrer, teils segregationistischen, jedenfalls hierarchisch geschlechterkomplementären Schemata verharren und sich mit den Rollen zufrieden geben können, welche diese Schemata für ihre Individuen vorsahen. Doch die Moderne ist, und das war bis vor kurzem vielleicht ihr verkanntester Kern, auch als eine geschlechterdemokratisierende Moderne aus der reaktionär-totalitären Niederschlagung durch den Nationalsozialismus und andere totalitäre Regime mit neuem Elan und post/moderner Parodie aus der Asche kriegerisch gepanzerter Männlichkeit/en wiederauferstanden. Dem Ruf nach Frauenwahlrecht folgten andere und jener nach Geschlechterdemokratie ist zugleich der Ruf nach mehr Demokratie in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse, ja über Geschlecht und Menschsein hinaus, in einer empathischen und politisch-juristischen Öffnung zu den anderen Lebewesen unseres Planeten hin.

Die feministischen Umwälzungen, ja Revolutionen, weisen im Ringen um mehr Gerechtigkeit und Freiheit, d.h. um mehr Demokratie, einen in langfristiger Perspektive besonders interessanten Aspekt auf: Sie gingen zwar mit so manchen gewalttätigen Praktiken, mit den Konflikt zwischen Frauen nicht aushaltenden symbiotischen Einheitsphantasmen und zahlreichen – auch hegemonialen, homophoben und rassistischen Abspaltungen einher; niemals jedoch fügten sich diese zu einer totalitären Politik des Schreckens, wie in den meisten anderen Revolutionen, in denen es doch immer darum ging, die Herrschaft zu erlangen und nicht, die Macht gerecht zu verteilen.

Die feministischen Veränderungen führten nie zu totalitären Herrschaftsformen und wurden auch niemals durch ein gleichsam heilsgeschichtliches Telos abgeschlossen, sondern existieren als unabgeschlossener Entwurf weiter. Vielleicht stellt die Tatsache, dass die Politik sich – und sei es nur für einen Moment – vom Krieg und dem dazugehörigen Imaginären abgelöst hat, für diese Veränderungen eine wichtige Bedingung dar. Diese Ablösung hat zum sozial wie auch politisch revolutionären Erfolg der feministischen Bewegungen jedenfalls beigetragen und damit auch zur effektiven Demokratisierung. Denn so lange die Politik der Moderne in ihren großen Zügen in den Begriffen von Clausewitz (die Politik sei die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln) verfasst war, hatten Frauen kollektiv nichts darin zu suchen. Erst die Ablösung der Politik vom Krieg, aus dem Frauen weitgehend ausgeschlossen waren und

– zuweilen auch freiwillig – sind, hat zur Ausbildung von neuen – weniger militant-militärischen, mehr diskursiv-konfliktaustragenden, zuweilen auch ironisch-toleranten – Formen der offiziellen Politik, aber auch des radikaleren Protests beigetragen. Von einigen Ausnahmen wie Schwarzer Block (militante Sachbeschädigungen und Gewaltbereitschaft gegen Polizist_innen) oder rechtsextremen Gruppierungen (aktuell Hetze und militante Gewaltbereitschaft vor allem gegen Homo- und Transsexuelle sowie gegen Muslim_innen) sowie von Daesh (IS) beeinflussten Gruppierungen (Hetze und explizit kriegsgerichtliche Gewalt gegen Zivilist_innen in liberalen Gesellschaften) abgesehen, haben weder putschistische noch sonstige militärische Metaphern im aktuellen politischen Protestimaginären liberaler Demokratien besondere Bedeutung.

d Destituierung, Instituierung, Konstituierung ... und die de/formierende Macht affektiver Besetzung³²

Formierung der Macht

Die Frage nach der Selbstbestimmung als Handeln im Sinne der Freiheit erfordert eine Klärung des Verhältnisses zwischen den drei Formen der „Setzung“ bzw. des Setzens (*tithêmi*) im Kontext politischer als explizit deliberativer und vollziehender Gestaltung der Gesellschaft. Die kohäsive Formierung durch das Präfix Zusammen-, *kon-*, kennzeichnet die Konstituierung, während Instituierung, also Einsetzung, sich auf das stiftende Moment des Ins-Sein-Bringens bezieht. Be- und Entsetzung bezeichnen im Folgenden vornehmlich den affektiven und genereller den psychischen Antrieb in seinen Verbindungen zur *mise en abîme*; sie heben sich damit von der strukturell gefassten Destituierung als Negativ der Konstituierung ab. An das andere Ende der vollziehenden Gestaltung kann die technobürokratische Verwaltung als maschinelles Vollzugsorgan der jeweiligen Gesellschaft/politischen Entität gesetzt werden. Ihr sind Affekte *a priori* zuwider, Kreativität ist in ihr nur im Rahmen des vorgeschriebenen Vollzugs möglich, obschon diese auch für das Funktionieren der Technobürokratie unabdingbar ist.

Eine Auseinandersetzung mit den Setzungsmodi sollte zu einer besseren Erhellung der Differenzierung von Qualität und Quantität in der Machtausübung gemäß den Phasen des Vollzugs beitragen. Im Gegensatz zur Trias Destituierung, Instituierung, Konstituierung setzt der Begriff des Dispositivs eine gewisse Geronnenheit der An/ordnung voraus, die gegenüber sekundären Setzungsmodi transzendental, also seinsbegrifflich vorgängig angesiedelt zu sein scheint. Ich vermeide ihn deshalb nach Möglichkeit, denn eine solche An/ord-

32 | Dieses Kapitel ist die überarbeitete Version des gleichnamigen Aufsatzes, erschienen in: *transversal*, extradisziplinäre, 05/2007, <http://eipcp.net/transversal/0507/pechriggl/de> (17. November 2017).

nung muss sich aus der Perspektive der Setzungs-Trias über das spezifische Gefüge dieser Trias erst herstellen oder ereignen bzw. in dieser Weise gedacht werden: Die jeweils wirkende, d. h. Wirklichkeit destituierende,stituierende oder konstituierende Matrix kann nicht – wie im Fall bestimmter Dispositive oder bestimmter Konstruktionen – als schon gestaltete analysiert werden, sondern unterliegt als der Gesellschaft innewohnende der Veränderung durch Agieren und Handeln.

Nun ist die implizite bzw. latente Struktur- und Vernetzungsemergenz im Feld des explizit deliberativ gestaltenden/gestalteten Zusammenlebens in der politischen Theoriebildung hauptsächlich als eine der Beratung und Entscheidung zugängliche gedacht. Damit ist sie im herkömmlich ontologischen Sinn der Gleichung Sein = Dasein gefesselt, die auch noch in den aktuellen Historien und Historiographien der Politik als Repräsentation vorherrscht. Vom Sein = Dasein und seinem Vergehen kann nur hinsichtlich einer abgegrenzten Gestalt und der sie „vertretenden“ Vorstellung die Rede sein, während die Trias der Setzung eine kreative, Neues hervorbringende Logik der Veränderung erfordert, ohne das Gesetzte, Ausgestaltete *a priori* verdammen oder als „bloßes Resultat“ verachten zu müssen, wie dies bei Hegel geschieht, der es im Register des Leichnams führt.

Soziale Begrenzungen, Bestimmungen, Normen, Gebote und Verbote, Tabus, Anregungen und Ablenkungen etc. können als *a priori* kastrierend, blockierend und entfremdend erlebt und begriffen werden oder als ambivalent, potentiell entfremdend, aber auch als potentiell befreiend oder schützend, ja sie können als sinnvolle gewählt und bestimmt werden und damit auch die politische Autonomie verwirklichen, die als Selbstbestimmung immer auch Selbstbegrenzung ist. Wer dagegen in *allen* Modi politischer, das heißt hier expliziter und öffentlicher, Setzung bzw. Gesetztheit *a priori* ausbeutende Dispositive und Strukturen der Entfremdung sieht, analysiert vornehmlich die Ausbeutung aller durch die Gesellschaft als kapitalistisches, männerbündisches, heteronormatives etc. System. Damit wird auf der ästhetischen, das heißt hier vor allem die Sinne betreffenden Ebene, wie auch auf der Seins- und Erkenntnisebene die Unausweichlichkeit dieses heteronomen Zusammenhangs reinszeniert. Er wird dadurch zu einem begrifflich-notwendigen System kristallisiert, in dem an-archischer Erfahrung, Erfindung, Handlung und Begriffsbildung im Sinne effektiv demokratischer Politik kein oder kaum mehr ein Raum zugestanden werden kann. Diese gleichsam restlose Behauptung der Entfremdung, Unterwerfung, Ausbeutung und Verfügung kann sich nicht einmal in der Beschwörung des Mikroskopischen einen politischen Denk- und Erfahrungsfreiraum schaffen.

Diese Nomosphobie, also die Phobie im Angesicht der Normsetzung, ist eine habituelle, nicht nur intellektuelle Reaktanz, d. h. eine unbewusste Reaktion gegen das Gesetz als solches, sondern allgemeiner eine gegen die ge-

sellschaftliche Triangulierung und die demokratische Selbstbestimmung als Selbstbegrenzung. Als intellektuelle Strömung hat sie totalitäre Affinitäten, die in gewissen postmarxistischen Milieus kultiviert wurden und immer noch werden, Milieus, die auch mit dem notorischen Freund-Feind-Juristen des NS-Regimes mehr als einen Berührungspunkt aufweisen.

Die Ent-, Ein-, und Zusammensetzungstrias im Einzelnen und im Kollektiv

Der Begriff der Instituiertheit und der Instituierung hat vor allem politisch den Sinn, auf die Möglichkeiten der Destituierung und Neuinstituierung hinzuweisen. An der Stelle diesseits instituierter Demokratie im eigentlichen (nicht ausschließlich stellvertretenden) Sinn beginnt eine philosophisch-politische Untersuchung als transzendente, nämlich mit der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass eine hinreichend große Zahl einer Gesellschaft, einer politischen Entität etc. sich über die Gestaltung einer autonomen bzw. die kollektive Autonomie befördernden Gesellschaft zu verständigen beginnt, sie zunehmend zu wollen beginnt und sodann gegen die (kapitalistischen, oligarchischen, androzentrismen, heterosexistischen, rassistischen, xenophoben etc.) Interessen und Institutionen durchsetzt und verantwortet, und zwar auch insofern Letztere *in allen Mitgliedern* solcher Gesellschaften wirken und walten.

Nun spielt dieser Kampf bereits un/lustvoll in die Frage nach den Bedingungen hinein, insbesondere dort, wo Castoriadis oder Arendt – darin Kelsen und den Rechtspositivisten durchaus ähnlich – als letzte Instanz und transzendente Bedingung den *kollektiven Willen zur Setzung* ansetzen, obwohl dieser gerade aus psychoanalytischer Perspektive durch alle möglichen anderen Mächte, Hemmungen und Instanzen – sowohl auf der intrapsychischen als auch auf der kollektivpsychischen Ebene – geschwächt und in seiner Souveränität beeinträchtigt ist.

Der Begriff des gesellschaftlichen Imaginären wurde – über die Sozial- und Kulturwissenschaften hinaus – auch von (an Psychoanalyse interessierten) Teilen politischer, vor allem situationistischer, anarchistischer und später zunehmend auch feministischer Bewegungen aufgegriffen, die sich dann auch des Begriffs der kreativen und damit verändernden politischen Imagination bedienten. Damit verbunden ist der Begriff verändernder *agency*, der das heteronome politische Imaginäre auf die instituierten und damit auch destituierbaren Mechanismen seiner Beharrlichkeit und Veränderbarkeit hin untersuchen kann. *Mise en scène* und *mise en acte* sind im Zuge der Instituierung zu einem kreativen Vollzug neuer Anordnungen verknüpft.

Als dynamischer umfasst der psychoanalytische Begriff des Konflikts dessen Genese als ebenso endogenes wie auch exogenes Geschehen; die Herkunft (von innen oder von außen) ist also zweitrangig, ebenso wie es zweitrangig ist,

ob das Trauma *genau* so real stattgefunden hat oder ob mikroskopischere Traumatisierungen bzw. Dispositionen die bedingenden Grundlagen dafür gelegt haben, dass ein Geschehen sich in der Psyche des Einzelnen oder einer Gruppe traumatisierend und damit hemmend auf die Urteils- und Handlungsfähigkeit auswirkt.

Das frühe Psyche-Soma ist weder böse, noch pure Hemmung, es ist vielmehr das in uns, was Grenzen bzw. Grenzsetzungen radikal negiert; in der Abgeschlossenheit der allmächtsphantastischen Urpsyche wurzelt das rebellische Element in uns, das etwa gegen Übergriffe und unbekömmliche Sozialisation, in extremen Konflikten auch politisch-widerständig gegen eine übergriffige oder die Wirklichkeit verleugnende Staatsräson aktualisiert wird; das Monadische dieser Urpsyche hilft {uns} in seiner Radikalität auch dabei, {uns} gegen grenzenlose Ansprüche abzugrenzen, denen unsere Psychen oder unsere Leiber nicht gewachsen sind (zuweilen, wenn die Invasion für die Psyche zu massiv ist, geht diese Abgrenzung auf Kosten des Leibes). Zugleich wurzelt in der „Monade“ das egozentrisch Unmäßige im Menschen, seine Hybris im Anspruch, dass etwas „so und nicht anders“ zu sein habe, aus dem bürokratische Zwanghaftigkeit sich ebenso speist wie autoritäre oder totalitäre Regime.

Wo hört die Psyche auf, wo endet sie, wer vermag sie einzugrenzen, wenn es um kollektive Phänomene geht? Hören {wir} auf, ein Unbewusstes oder affektive Konflikte und Verschiebungen zu haben/sein, wenn {wir} politisch sind bzw. handeln? Dann hätten wir, sofern {wir} Aristoteles' Aussage „der Mensch ist von Natur ein politisches Wesen“ ernst nehmen, immer schon aufgehört, psychisch zu sein bzw. eine Psyche zu haben ...

Das die Dialektik von Autonomie und Heteronomie betreffende Problem, auf das Castoriadis im Begriff des gesellschaftlichen Imaginären stößt, ist nicht die Grenze oder die Denkhemmung, sondern die Frage danach, warum so viele Gesellschaften sich gegenüber ihrem Imaginären, ihren eigenen Produkten, also dem, was Hegel Bildung nannte, entfremden; warum sie also im Modus der Grundannahme der Abhängigkeit ihren aktiv hervorbringenden Beitrag darin verkennen und statt dessen eine transzendente Allmacht oder Mächte einsetzen, denen die Gesellschaft nur zu gehorchen vermeint; einen Plan Gottes, nach dem alles abläuft, eine alles regulierende Wirtschaftsordnung, in der alles zähl- und zählbar ist etc. Dieses Phänomen versucht er über das Begriffspaar von Instituiierung und Instituietheit, von *instituant/institué* im Sinne der Autonomie besser zu verstehen: Wie können {wir} dazu beitragen, dass die Menschen in einer Gesellschaft ihre Historizität nicht mehr leugnen, ihr Bedeutungen und Strukturen stiftendes Werk anerkennen und im Sinne demokratischer Selbstbestimmung handelnd auf sich nehmen, anstatt ihre Abhängigkeit auszuagieren?

Solange {wir} {uns} ausschließlich mit dem ideell-objekthaften, also rein repräsentational gefassten Imaginären aufhalten und die mikroskopischen

Affektverschiebungen bzw. -übertragungen auf echte oder Scheinobjekte, die affektiven Besetzungen und „Affektentzüge“ oder die Modi der Entsetzung unberücksichtigt lassen, verharrt die Analyse gleichsam blutlos im Hypostatischen. Es geht dabei um die Affekte und Sinne (*aisthêseis*) im *metaxy* (mittendrin) zwischen Psyche und Soma; um die kulturellen Verkörperungen psychischer Konflikte auf kollektiver Ebene sowie um jenen Rest des psychischen Lebens der Einzelnen und ihrer Gemeinschaften, insofern dieser „ins Somatische reicht“. Es geht nicht darum, das „Tribleben der Nationen“ zu erkunden, sondern Ereignisse sowie kulturell lange Andauerndes auch auf diese Dimensionen hin zu bedenken, sie in die Analysen und Handlungsperspektiven einzubeziehen und hinsichtlich der Verwirklichung der Demokratie auf ihre Affektstrukturen und -dynamiken hin zu untersuchen.

Auf diesem politischen Reflexionspfad drängt sich die Perspektive auf die latenten, affektiven (also endogen sinnlichen) Dimensionen des Politischen bzw. der Politik geradezu auf. Die Einbeziehung des Agierens und der unbewussten psychischen Abwehren auf der Ebene des Kollektivs geht zum Beispiel der Frage nach, inwieweit massiv (niemals von allen gleichermaßen) verdrängte historische Konflikte sich auf die Eros-Thanatos-Konflikte der Nachfahren und diese sich wiederum auf die kollektiv wirk- und bedeutsamen Affektverschiebungen und Sublimierungen auswirken. Geschmack bzw. die Stimmungen, also die Un/lust im Kontext der De-, Kon- und Instituierung sind etwa in Ab/stimmungen zu analysieren, die aus dieser Perspektive nicht mehr nur den Sinn oder die Funktion haben, etwas per Entscheidung hervorzubringen, sondern eben auch den ambivalenten Sinn, jenen Stimmungen Ausdruck zu verleihen, aber auch eine Abfuhr zu erteilen, welche die betreffende Gemeinschaft spalten oder gar zersetzen, indem sie diese Stimmungen abführen und – zumindest vorübergehend – in der Anerkennung der Abstimmung sublimieren oder beenden.

Es geht hier darum, die *aisthêsis*, d. h. die sinnliche Wahrnehmung als das, was z. B. die Kunst maßgeblich anzutreiben, anzuregen – und umgekehrt von dieser angeregt zu werden – beansprucht wird, im Feld der Politik direkt aufzusuchen. Dabei werden die Affekte als eine Art der endogenen *aisthêsis* in ihrem konflikthaften Bezug zum Imaginären an der Schnittstelle zwischen Einzelem und Kollektiv, aber auch zwischen den intrapsychischen Instanzen, Schichten etc. aufgesucht, weil sie sich im Zustand der Vergemeinschaftung oder der politischen Versammlung zu spezifischen Sinn- und Affektgefügen formieren, konstituieren und auch kristallisieren, die mit spezifischen Agierensweisen verknüpft sind.

Zwar können {wir} Affekte (wie auch Triebe) sprachlich nur über die mit ihnen verbundenen und von ihnen besetzten Vorstellungen, Gedanken und anderen eidetischen oder phantasmatischen Gebilde erhellen, doch lassen sie sich nicht darauf reduzieren. Vielmehr prägen bzw. verzerren sie ständig die

Zusammensetzungen, Legierungen zwischen Eiden bzw. zwischen Wunsch und Vorstellung, zwischen Wahrnehmung, Einbildung und Handlung bzw. zwischen Agieren und Handeln: Eine Gruppe, die sich einbildet, von einer anderen ausgebeutet und verfolgt zu werden, obschon dies seitens einer dritten Gruppe geschieht, die ihr Tun jedoch geschickt verbirgt, wird sich aufgrund dessen anders konstituieren und ihre Tätigkeiten anders strukturieren als eine Gruppe, die mit anderen Gruppen in vertrauensvollen Beziehungen lebt und leben kann.

Instituierende und konstituierende Macht

Un/lust zur Veränderung, Un/lust zur Beharrung in illusionärer Sichselbstgleichheit, Kohäsion und Integration bzw. Zersetzung und sinnvolle Verknüpfung sind relevante Termini dieses Feldes affektiv-ästhetischer Reflexion von politischem Imaginären, politischer Affektökonomie und politischer Praxis. Die Illusion der Gedanken- und Gesetzeswelt und ihre rationalisierende Verwirklichung nach dem Motto „Gedanken sind allmächtig; Erfahrung ist vermeidbar“ ersetzen in Regimen kollektiver Heteronomie die Reflexionen über solch praxisrelevante Legierungen. Die Frage, warum {wir} Veränderung *wollen* und nicht vielmehr Beharrung, warum dem Entsetzen ein Ende bereitet werden soll (oder „muss“) und warum das, was an Entsetzlichem oder an normalisiertem Schrecken passiert bzw. verübt wird, zu beenden ist, braucht in einem solchen Gefüge gar nicht erst als eine die Erfahrungsreflexion betreffende Frage aufzukommen. Stattdessen herrschen fertige Dogmen gleichsam wie Pseudo-Identitäten vor, in denen Unruhe, Unbehagen, Ängste, aber auch der Genuss und das politische Begehren gebannt und im Hegel'schen Sinn aufgehoben sind. Diese Unlust- und Lust-Affekte kehren zwar nicht in identischer Weise wieder wie das Unbewusste, doch als unangemessen gebannte quellen sie bei jeder Gelegenheit von neuem hervor, heften sich an jede irgendwie passende ideell-projektive Konstellation und befördern so das blinde Agieren auf Kosten deliberativen Handelns im Sinne kollektiver, d. h. immer auch integrativer Freiheit.

Doch ebenso wie die einmal aufgekommenen und dann wieder politisch zurückgedrängten Affekte des Entsetzens oder der Schuld leben auch jene der Befreiung sowie der Freude an dieser untergründig weiter und schaffen sich als eine Art Anachronismus im Gesellschaftlich-Geschichtlichen immer neue Wege der Verwirklichung. Die explizite Erinnerung an – und Re-/Instituierung von alten Formen politischen Protests, politisch-demokratischer Institutionierung oder Konstituierung trägt ebenso zur Hervorbringung neuer Formen bei, wie zu deren impliziter, ja unbewusster Sedimentierung.

Nach der Verabsolutierungstendenz, mit welcher der Machtbegriff in der Philosophie des 20. Jahrhunderts oft aufgebläht bzw. reaktiv gleichsam verabschiedet wurde, möchte ich dieses Kapitel schließen mit Arendts Metapher von

der Macht, die auf der Straße liege.³³ Diese Metapher wirkt realistisch gegen die theoretisch oftmals bekundete Machtastinenz, die politisch ohne Ergreifen der Macht auskommen zu können meint, wo Politik doch nichts anderes ist als die Frage nach der möglichst gleichen und gerechten Verteilung der Macht als Destituierung/Instituierung/Konstituierung.³⁴ Macht zu ergreifen, ohne damit ein Machtmonopol für wen auch immer zu errichten, ist die Kunst der Demokratie, also der möglichst gleichen Verteilung der Macht und der Abwechslung möglichst aller in deren Ausübung und „Erduldung“ oder „Erleidung“. Das Machtmonopol einiger Weniger läuft dem Machtbegriff als politischem und das heißt auch öffentlichem zuwider, insofern das Monopol konzentriert, privatisiert und aneignet, was allen gehört und zu gehören hat. Macht drängt als politische Macht zu ihrer Ausbreitung und Abwechslung, in ständiger Reflexion ihrer grundsätzlich an-archischen Bedingtheit als *archê* (gr. Prinzip, Macht, Amt). Sie erwächst permanent aus der Voraussetzungslosigkeit im begrifflichen wie auch ontologischen Sinn, insofern es keine universelle Grundlegung für die Art ihrer Ausübung oder ihrer Auswirkung gibt. Für Aristoteles war dies offenkundig, und jene die wie Arendt, Castoriadis, Kelsen, Lefort oder Rancière mit Aristoteles die Politik zu verstehen versuchen, haben dies immer wieder gegen die fundamentalen und prototheologischen Diskurse über die Macht/Arche als universalontologisches Prinzip hervorgehoben. Im Zustand theoretischer Gläubigkeit vertrauen Menschen jedoch mehr auf die Allmacht der Gedanken und Prinzipien als auf die Macht demokratisch-instituierender Praxis – Sprechakte und Kunstpraxen inbegriffen; auf Prinzipien (die verkürzte Bedeutung von *archai*), von denen sie mangels Intuition und politischer Urteilskraft das Wesen und die möglichen Verwirklichungen der Macht ableiten zu können meinen.

Nun bezeichnet Arendts Macht-Metapher im Feld politischer Reflexion eine Macht, die durchaus auch in uns, unseren Vorstellungen, unseren Begehrensstrukturen etc. angesiedelt ist und wirkt; in unseren imaginierten und verwirklichten Kommunikationen. Der geistreiche Kern dieser Metapher steckt allerdings in dem Oxymoron einer liegenden Macht, die von jenen aufgehoben wird, die auf die Straße *gehen*, um von dort aus neue Formen und Strukturen der Machtausübung zu instituieren. Eine neue, demokratischere Verfassung? Vielleicht, doch im Moment lassen sich die Multituden europaweit doch gerade, gleichsam unbemerkt, einen oligarchischen *coup d'état* gefallen, durch den die in den repräsentativen Demokratien ohnehin schon extrem vermittelte und *de*

33 | H. Arendt, *Über Revolution*, München 1965, S. 183.

34 | Für Brunkhorst ist Arendts Philosophie in erster Linie eine Theorie der Macht. Siehe: H. Brunkhorst, „Macht und Verfassung im Werk Hannah Arendts“, in: Hannah Arendt. Net. Zeitschrift für politisches Denken, Bd. 3, 1/2007, http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/110/186#body_ftn10 (28. Juli 2017)

facto gleichsam inexistente legislative Souveränität des Demos in völlig unverhältnismäßiger Weise an die nationalen Regierungsvertreter_innen abgetreten wird. Demokratisch-instituierende und erst recht demokratisch-konstituierende Macht bedarf also jedenfalls einer Schärfung der politischen Urteilskraft möglichst aller durch alle. Das ließe {uns} weniger an das Reich der Rhetorik als vielmehr an das Reich aristotelischer Klugheit sowie an die Kant'sche Ethik und Ästhetik in ihrer nicht zufällig sehr selten rezipierten Verbindung zur Politik denken, die hinter den Affektlogiken keineswegs verschwinden muss.