01 2007

# Destituierung, Instituierung, Konstituierung … und die de/formierende Macht affektiver Besetzung

**Alice Pechriggl**

### Formierung der Macht

*Politeia* bedeutet bei Aristoteles zum einen die Form der Polis oder „Verfassung", zum anderen die Verfassung *par excellence*, das heißt als positive Form der Machtausübung der – guten – Menge über sich selbst; die schlechte Form der Herrschaft der Menge, *plêthos*, oder der Vielen, *polloi*, nennt Aristoteles – im Anschluss an Platon – „Demokratie". (Letzterer findet allerdings zur Herrschaft der Vielen kein positives Pendant, schon gar nicht eines, dem er – wie Aristoteles – die Bezeichnung der Verfassung selbst verleihen würde). Das gute politische Leben wäre demnach ein Leben, in dem die Menschen in ihrer Vielzahl gemäß ihrer politischen „Natur" leben, also an der Machtausübung teilhaben und teilnehmen, indem sie abwechselnd befehlen bzw. regieren und gehorchen bzw. regiert werden *(archein kai archesthai)*.

Dieser aus den Aristotelischen Schriften heraus formulierbare Satz zur Politik (insbesondere *Athenaiôn Politeia* und *Politikai*) soll Anstoß sein für eine Reflexion über das Verhältnis zwischen den drei Formen der „Setzung" bzw. des Setzens *(tithêmi)*, die mit den Begriffen Konstituierung, Instituierung und Destituierung anklingen. Zentral ist dabei der Aspekt politischer, das heißt explizit deliberativer (beratend-entscheidender) und vollziehender Gestaltung der Gesellschaft. Deren kohäsive Formierung ist durch das Präfix Zusammen- (con-) gekennzeichnet, während *Einsetzung* sich auf das stiftende Moment des Ins-Sein-Bringens bezieht. Be- und Entsetzung bezeichnen im Folgenden vornehmlich den affektiven und genereller psychischen Antrieb; sie heben sich damit von der strukturell gefassten Destituierung als Zer- und Absetzung, das heißt als Negativ der Konstituierung, ab. Der schöpferischen, den Affekten Rechnung tragenden Instituierung und demokratischen Gestaltung könnte die Verwaltung als maschinell-bürokratisches Vollzugsorgan der jeweiligen Gesellschaft / politischen Entität gegenübergesetzt werden, dem Affekte a priori zuwider, Kreativität nur im Rahmen des vorgeschriebenen Vollzugs erträglich sind, obgleich sie – trotz ihres gefährlichen Überschusses – für dessen Funktionieren unabdingbar zu sein scheinen. So weit eine erste Skizze des semantischen Feldes, das ich nun in einigen Aspekten zu konkretisieren versuche.

Ob wir dabei den Machtbegriff ausdifferenzieren oder als aporetische Einheit sehen, soll hier nicht zur Entscheidung stehen; vielmehr sollte eine Auseinandersetzung mit den Setzungsmodi zu einer besseren Erhellung der Aristotelischen Frage nach Qualität und Quantität in der Machtausübung führen.[1] Statt dabei die Mikroebene als das „Andere" der Makroebene hypostasieren oder ausblenden zu wollen, scheint sie mir vor allem hinsichtlich einer „politischen Ästhetik" im weiteren Sinne der *aisthêsis* (sinnliche Wahrnehmung) für die Analyse, Veränderung bzw. Auflösung verinnerlichter Setzungen und Verfügungsmuster *(dispositifs)* relevant. Im Gegensatz zur Trias Destituierung-Instituierung-Konstituierung setzt der Begriff des Dispositivs allerdings eine gewisse Geronnenheit der „An-Ordnung" voraus, die gegenüber „sekundären" Setzungsmodi transzendental angesiedelt zu sein scheint. Eine solche „An-ordnung" muss sich aus der Perspektive der „Setzungs-Trias" aber über das spezifische Gefüge dieser Trias erst herstellen oder ereignen bzw. in dieser Weise gedacht werden: Das jeweils wirkende, das heißt Wirklichkeit instituierende und konstituierende Gefüge kann nicht – wie im Fall bestimmter Dispositive oder bestimmter Konstitutionen – als schon gestaltetes analysiert werden, sondern unterliegt als den Menschen bzw. der Gesellschaft innewohnende Matrix[2] der Veränderung, sei es durch implizite Instituierung, sei es durch explizite (z. B. Norm-)Setzung.

Nun ist die implizite bzw. latente Struktur- und Vernetzungsemergenz im Feld des explizit deliberativ gestaltenden/gestalteten Zusammenlebens in der politischen Theoriebildung hauptsächlich als eine zu erhellende, 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.[3] 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 zu müssen (oder als „bloßes Resultat", wie es bei Hegel im Register des Leichnamigen geführt wird).

Soziale Begrenzungen, Bestimmungen, Verteilungen, Normen, Gebote und Verbote, Tabus, Anregungen und Ablenkungen etc. können als a priori kastrierend, blockierend und entfremdend erlebt und begriffen werden oder als ambivalent, potenziell entfremdend, aber auch potenziell *(dynamei)* befreiend, schützend, als sinnvolle gewählt und bestimmt, und damit auch die politische Autonomie verwirklichend. Wer jedoch in *allen* Modi politischer, das heißt hier expliziter und öffentlicher Setzung bzw. Gesetztheit, a priori wie auch a posteriori ausbeutende Dispositive und Strukturen der Entfremdung sieht, analysiert vornehmlich die Ausbeutung aller durch die Gesellschaft als kapitalistisches, männerbündisches, heteronormatives etc. System samt den dazugehörigen Dispositiven, nicht aber den Instituierungsprozess in seiner Vielschichtigkeit.[4] Er oder sie reinszeniert damit auf der ästhetischen Ebene (das heißt hier vor allem die Sinne, den Geschmack und die Affekte betreffend) wie auch auf der Seins- und Erkenntnisebene die Unausweichlichkeit dieses Zusammenhangs. Dieser Zusammenhang wird damit tendenziell zu einem begrifflich-notwendigen kristallisiert, in dem an-archischer Erfahrung, Erfindung, Handlung und Begriffsbildung im Sinne effektiv demokratischer Politik kein oder kaum mehr ein Raum eingeräumt werden kann.[5] Die gleichsam restlose Behauptung der Entfremdung, Unterwerfung, Ausbeutung und Verfügung kann sich nicht einmal in der Beschwörung des Mikroskopischen jenen politischen Denk- und Erfahrungsfreiraum schaffen, den sie im Kontext öffentlicher Normsetzung und expliziter Instituierung schon als minimalistischen nicht aushält.

**Die Ent-, Ein-, und Zusammensetzungstrias im Einzelnen und im Kollektiv – Anknüpfungen an Castoriadis**

Castoriadis hat – vor dem Hintergrund einer kritischen Auseinandersetzung insbesondere mit Marx, Aristoteles, Trotzki, Kant, Arendt, Merleau-Ponty, Lacan und Freud – den Begriff des instituierenden Imaginären geprägt, der für diejenigen, die mit seinem Werk nicht vertraut sind, einer kurzen Erläuterung bedarf. Zu Beginn einer erst mit den farcehaften Allgemeinplätzen Fukuyamas abgeschlossenen Verabschiedung der Revolution – sowohl als politische Praxis als auch als philosophischer Begriff – legte Castoriadis 1975 sein Hauptwerk, *Die Gesellschaft als imaginäre Institution*, vor.[6] Darin legt er im ersten Teil einen älteren Text wieder auf, in dem er den Determinismus und Funktionalismus dekonstruiert, die Marxismus und traditioneller Philosophie gleichermaßen zugrunde lägen. Er gibt dabei dem Begriff der Revolution eine neue Bedeutung, durch welche er die Kreativität der Psychen, des „anonymen Kollektivs" und des gesellschaftlichen Imaginären als „instituierendes Imaginäres" in den Mittelpunkt seiner Arbeit rückt.

Castoriadis befasste sich vornehmlich mit dem Problem der gesellschaftlichen und politischen Selbstorganisation *(autoorganisation)* und vor allem der Selbstinstituierung *(autoinstitution)* als kollektive Autonomie bzw. als radikal verstandene Demokratie. Zum Beispiel warf er die aporetische Frage auf, wie ein sowohl endogen als auch exogen immer auch schon „fremdbestimmtes", vom Es bzw. dem Unbewussten getriebenes, von der Gesellschaft und ihren Imperativen überbeanspruchtes „Selbst" mit analog „verfassten" Anderen überhaupt eine politische Gesamtheit konstituieren kann, die sich als solche zu kollektiver Selbstbestimmung und -instituierung versammelt und sich darüber so gut zu verständigen imstande ist, dass sie diese kollektive Autonomie zu verwirklichen vermag, und zwar dauerhafter als nur für den Moment eines

anarchistisch-rätedemokratischen Aufstandes. Er sah in den Grundzügen der athenischen Demokratie, vor allem aber in anarcho-operaistischen Rätebewegungen, im Ungarnaufstand 1956 sowie in anderen, partieller basisdemokratischen Bewegungen seit 1968, in den feministischen Bewegungen oder in der Organisierung der *sans papiers*, „Keime" *(germes)* für eine solche Autonomie, die er immer schon im Zeichen des Magma und damit der Gebrochenheit durch das „Andere" sowie durch die Veränderung ansiedelte. Diese Bezugnahmen auf die effektiv stattgefundenen und sich immer wieder ereignenden kollektiven Autonomiebewegungen durchziehen sein gesamtes politisch-theoretisches Werk. Anstatt sie in eine systematische Einheit oder „Idee der Revolution" bzw. des „revolutionären Subjekts" zu pressen oder sie wegen ihres bloß defensiv-widerständigen Charakters zu geißeln, sah er in ihnen allen je spezifische, einfallsreiche, das heißt die politische Imagination im Sinne des instituierenden Imaginären bereichernde Einübungen in die kollektive Autonomie. Gleichzeitig schätzte er die Wahrscheinlichkeit einer gelungenen Revolution im Sinne einer autonomen, explizit demokratisch, also unter gleicher Teilnahme aller urteilsfähigen Mitglieder sich instituierenden Kollektivität zunehmend als geringer ein denn die Wirkmächtigkeit aktueller Heteronomietendenzen und -dispositive.

An der Stelle diesseits instituierter Demokratie im eigentlichen (nicht stellvertretenden) Sinn geht nun seine philosophische Untersuchung von einer politisch-transzendentalen Fragestellung aus, nämlich von 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 zu wollen und sodann gegen die (kapitalistischen, oligarchischen, androzentrischen, heterosexistischen, rassistischen, xenophoben etc.) Interessen und Institutionen durchzusetzen und zu verantworten beginnt, und zwar auch insofern diese *in uns selbst* wirken und walten.[7]

Nun spielt dieser „Kampf" bereits un/lustvoll in die Frage nach den Bedingungen hinein, insbesondere dort, wo Castoriadis – darin Kelsen und den Rechtspositivisten durchaus ähnlich – als letzte Instanz und transzendentale Bedingung den kollektiven Willen zur Setzung ansetzt, obwohl er diesen gerade als Psychoanalytiker durch alle möglichen anderen Mächte, Hemmungen und Instanzen sowohl auf der intrapsychischen als auch auf der kollektivpsychischen (oder auf der sozialpsychologisch betrachteten) Ebene geschwächt und in seiner „Souveränität" beeinträchtigt sieht.[8]

**Instituierung und Gruppen/psychoanalyse**

In einem Interview wurde Antonio Negri nach seinen Bezugnahmen auf Castoriadis' Begriff des instituierenden Imaginären gefragt. Nach einer Würdigung kritisierte Negri an Castoriadis

> „einen gewissen Jungianismus, das heißt die Auffassung einer kollektiven Psychologie, eines kollektiven Unbewussten, eines kollektiven Imaginären. [...] Ich glaube nicht an die Produktivität der Psychoanalyse in den Sozialwissenschaften. Im Gegenteil, ich denke, dass, wenn man auf die Grenzen, die dem Menschen und seiner Ausdrucksfähigkeit inhärenten Blockaden beharrt – die m. E. grundlegende Freud'sche Elemente sind, auch wenn ich nicht sagen möchte, dass es gemäß der analytischen Ideologie ein originäres Böses gibt –, man sich der Möglichkeit begibt, die Befreiung von einem kollektiven, ja sogar individuellen Gesichtspunkt her zu denken; man findet sich in einer Situation, in der sogar die Ausübung der Einbildungskraft schwierig wird. Aus dieser Perspektive heraus bin ich Spinozist, und ich denke, dass, wenn es im Leben Böses gibt, Grenzen, Blockaden, dann nicht im Sinne dessen, dass dies dem Wesen eingeschrieben wäre, sondern im Sinne dessen, dass es sich ihm von außen auferlegt. Wenn die Entwicklung gehemmt ist, dann immer, weil andere Kräfte von außen kommen."[9]

Nicht neu und deshalb auch nicht mehr aufklärungsbedürftig ist die vordergründige Begriffsverwechslung zwischen Jung'schen Archetypen bzw. seinem „kollektiven Unbewussten" und dem Begriff des gesellschaftlichen Imaginären von Castoriadis[10], den dieser nicht zuletzt in Anknüpfung an erste Ansätze bei Merleau-Ponty[11] entwickelt hatte. Was hingegen die Frage nach dem Unbewussten in den Einzelnen und nach seinen Auswirkungen im und auf das Kollektiv anlangt, so kann eine solche Aussage, die die Psychoanalyse wie auch den Begriff des Unbewussten verkennt, m. E. nicht unhinterfragt stehen gelassen werden. Nicht nur, dass es – wie Negri selbst andeutet – in der Psychoanalyse nicht darum geht, das Böse zu bestimmen und es inner- oder außerhalb der Psyche festzuschreiben. Als dynamischer umfasst der psychoanalytische Begriff des Konflikts dessen Genese als ebenso endogene wie auch exogene; 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 Bedingungen 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.

Freud geht in seiner Triebtheorie von einer immer schon im Menschen angelegten Ambivalenz-Disposition aus, die er in Anlehnung an Platon und die griechische Mythologie als die von Eros und Thanatos bezeichnete. Castoriadis folgt ihm darin teilweise, und es geht ihm dabei nicht um das Böse, sondern um die im Anschluss an Melanie Klein und gemeinsam mit Piera Aulagnier konzipierte originäre Abschottungsdisposition der in uns stets weiterwirkenden „psychischen Monade". Diese wird als ein sich psychisch potenziell über alle Grenzen und (leiblichen) Bedürfnisse hinwegsetzendes, zum Totalen tendierendes Allmachtsphantasma (Ich = Alles / Alles = Ich) beschrieben, das Aulagnier im Sinne der psychischen Entwicklungsperspektive als „Originäres" bezeichnet. Die Monade (oder das Originäre) ist weder böse noch pure Hemmung, sie ist vielmehr das in uns, was Grenzen (der phantasierten Ego-Allmacht) radikal negiert; in der Abgeschlossenheit der „Monade" wurzelt aber ebenso 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" hilft uns 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 wurzle in der „Monade" das Autistische im Menschen, das egozentrisch Unmäßige, die Hybris im Anspruch, dass etwas „so und nicht anders" zu sein habe, aus dem sich bürokratische Zwanghaftigkeit ebenso speist wie totalitäre Regime.[12]

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' genial-paradoxe und zugleich kohärente Aussage „Der Mensch ist von Natur ein politisches Wesen" ernst nehmen, immer schon aufgehört, psychisch zu sein bzw. eine Psyche zu haben ...

Castoriadis geht über diese Frage hinaus, indem er die Modalitäten dieser psychischen Aspekte des Gesellschaftlichen über die Ausdifferenzierung des Begriffs des Imaginären präzisiert. Wir erfinden, instituieren und destituieren, weil und insofern wir Psyche, Monade, unbewusstes Psyche-Soma wie auch bewusstes Fühlen, Sprechen, Denken, Urteilen, Handeln sind bzw. effektuieren und daran teilhaben; gleichzeitig erfinden und in- bzw. destituieren wir, indem wir als Individuen immer schon sozial interagierende, das heißt je spezifisch, in dieser oder jener Welt, Sprache, diesem oder jenem Imaginären sozialisierte Wesen sind, die als Einzelne das jeweilige Imaginäre verkörpern, ausdrücken und – zumindest unterschwellig – permanent verändern.

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, dem, was Hegel

Bildung nannte[13], entfremden; warum sie also ihren aktiv hervorbringenden Beitrag darin verkennen und stattdessen eine transzendente Allmacht oder Mächte einsetzen, denen die Gesellschaft nur zu gehorchen vermeint; einen Plan Gottes, nach dem alles abläuft, etc. Dieses Phänomen versucht er über das Begriffspaar von Instituierung und Instituiertheit, von *instituant/institué* zu erhellen und 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 auf sich nehmen?[14]

Solange wir nun aber ausschließlich das ideell-objekthafte, also rein repräsentational gefasste Imaginäre in Betracht ziehen 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. Zwar bemühte sich Castoriadis immer wieder darum, auf die Stimmung, die Besetzung bzw. den Entzug von affektiver Besetzung im Kollektiv hinzuweisen; auch prägte er den Begriff des „wirklichen Imaginären", insofern es aus seiner Perspektive in der Gesellschaft/Kultur wenig außerhalb der „Produkte" kollektiver Einbildungskraft, Sprache, Bedeutung und Institutionen, also außerhalb des Imaginären gibt, das die gesellschaftliche Wirklichkeit gleichsam ausmache. Und doch fehlen bei ihm weitgehend Ausführungen über die Körper, die Leiblichkeit und das, was ich – näher bei Merleau-Pontys Bezügen zur Leiblichkeit, aber durchaus in Anlehnung an Castoriadis' Entdeckung der Einbildungskraft – somatische *vis formandi* nenne. Es geht dabei um die Affekte und Sinne *(aisthêseis)* im *metaxy* (mittendrin) zwischen Psyche und Soma, als das ich den von Castoriadis begrifflich nur erst gestreiften Psyche-Soma-Komplex bezeichne; 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". Dabei geht es nicht darum, das „Triebleben 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 das gesellschaftliche Projektive auf seine ausgrenzenden Affektstrukturen und -dynamiken hin begriffsanalytisch zu untersuchen.[15]

Auf diesem politischen Reflexionspfad drängt sich die Perspektive auf die latenten, affektiven (also endogen sinnlichen) Dimensionen des Politischen bzw. der Politik geradezu auf.[16] 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, welche Gemeinschaft bzw. ihre Mitglieder spalten oder gar zersetzen, indem sie sie zugleich „abführen" und – zumindest vorübergehend – in der Anerkennung der Abstimmung (und damit auch der Möglichkeit, in dieser zu unterliegen) sublimieren oder beenden.

Genau an diesen Schnittstelllen kann die *aisthêsis* im Feld der Politik direkt aufgesucht werden. Dabei geht es nicht zuletzt um die Einbeziehung dessen, was in der philosophisch-ästhetischen wie auch in der politischen Theorie oftmals (zugunsten der Eiden, also der Gestalten, Formen etc.) an den Rand gedrängt wird: der Affekte als einer Art der endogenen *aisthêsis* in ihrer konflikthaften Verortung zwischen Imaginärem und Materiell-Somatischem, zwischen Einzelnem und Kollektiv (oder Gruppe), aber auch zwischen den intrapsychischen Instanzen, Schichten etc., insofern diese im Zustand der Vergemeinschaftung oder der politischen Versammlung zu wirken keineswegs aufhören, sondern sich überhaupt erst zu Sinn- und Affektgefügen formieren, konstituieren und auch „kristallisieren".

Zwar können wir Affekte (wie auch Triebe) sprachlich nur über die – via strebende oder fliehende psychische Kraft – mit ihnen verbundenen (von ihnen „ besetzten") Vorstellungen, Gedanken und andere eidetische oder phantasmatische 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.

Diese Ebene nicht bearbeiten zu wollen ist also eines. Etwas anderes ist es, zu meinen, dass die unbewussten Konflikte und die darin sich verschiebenden Affekt/Vorstellung/Wunsch-Legierungen auf der Ebene des Kollektivs und für dessen Analyse wie auch für dessen Selbstveränderung/-beharrung nicht relevant wären, weil die Analyse des Unbewussten der Einzelpsyche vorbehalten wäre (was falsch ist, wie nicht erst die Gruppenpsychoanalyse zeigte, sondern allen voran Freud sowie der Analytiker und Philosoph Theodor Reik).

**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 und politischer Praxis. Die Illusion der Gedanken- und Gesetzeswelt und ihre rationalisierende Verwirklichung („Gedanken sind allmächtig; Erfahrung ist vermeidbar") ersetzen in Dispositiven kollektiver Heteronomie die Reflexionen über solch praxisrelevante Legierungen. Die Frage, warum wir Veränderung *wollen* und nicht vielmehr Beharrung, und warum wir wollen, dass das, was an Entsetzlichem oder an normalisiertem Schrecken „passiert" bzw. „verübt wird", zu beenden ist; dass die Handlanger/innen der Ausbeutung oder einfach nur jene einer schlechten Politik abzusetzen wären, braucht in einem als umfassend heteronom diskursivierten Dispositiv gar nicht erst als eine die Erfahrungsreflexion betreffende Frage aufzukommen und reflektiert zu werden. Stattdessen herrschen fertige Dogmen und pauschalisierende Systemerklärungstheorien 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. Sie kehren zwar nicht in identischer Weise wieder wie der ins Unbewusste verdrängte Wunsch, 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, das heißt immer auch integrierender Freiheit.

Aber so wie die einmal aufgekommenen und dann wieder politisch zurückgedrängten Affekte des Entsetzens oder der Schuld leben auch jene an die Befreiung (sowie an den Wunsch danach) gebundenen Affekte untergründig weiter; sie 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 Instituierung oder Konstituierung trägt ebenso zur Hervorbringung neuer Formen bei wie deren implizite, ja unbewusste Sedimentierungen. Die damit verknüpften Konflikte als unsere, als uns innewohnende, zu reflektieren sollte dabei kein Hindernis sein, im Gegenteil.

Zur Relativierung der Verabsolutierungstendenz, mit welcher der Machtbegriff in der Philosophie des 20. Jahrhunderts oft aufgebläht bzw. reaktiv gleichsam verabschiedet wurde, möchte ich mit Arendts Metapher von der Macht, die auf der Straße liege, schließen. Diese Metapher wirkt realistisch gegen die theoretisch oftmals bekundete Machtabstinenz, 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 Instituiertheit/Destituierung/Instituierung/Konstituierung ... 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".[17] Das Machtmonopol einiger Weniger ist dem Machtbegriff als politischem (und das heißt auch als öffentlichem) zuwider, insofern das Monopol privatisiert und aneignet, was allen gehört/gehorcht und zu gehören/gehorchen hat. Macht drängt als politische zu ihrer Ausbreitung und Abwechslung, in ständiger Reflexion einer grundsätzlich an/archischen Bedingtheit der *archê*. Diese 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, Lefort oder Rancière – mit Aristoteles die Politik zu verstehen versuchen, haben dies immer wieder gegen die fundamentalen und prototheologischen Diskurse über die Macht/*archê* 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 ontotheologisch 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; auf Pfaden oder zu Wasser ... 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.[18] Eine neue, demokratischere Verfassung? Vielleicht, doch im Moment lassen sich die Multituden der EU mit der teilweisen Aufhebung der Gewaltenteilung (legislative Kompetenz des Ministerrats) einen oligarchischen *coup d'état* gefallen, durch den die in den repräsentativen Demokratien ohnehin schon extrem vermittelte und *de facto* gleichsam inexistente legislative Souveränität des „Demos" in völlig unproportionaler Weise an die nationalen RegierungsvertreterInnen abgetreten wird. Demokratisch-instituierende, und erst recht demokratisch-konstituierende Macht bedarf also einer Schärfung der politischen Urteilskraft möglichst aller durch alle. Das ließe uns weniger an das *Reich der Rhetorik*[19], als vielmehr an die Aristotelische Schärfung politischer Klugheit durch abwechselnde Teilhabe und -nahme 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.

---

[1] Siehe hierzu genauer das Kapitel „Von der Menge zur Polis. Quantität und Qualität der Menge", in: A. Pechriggl, *Chiasmen*, Bielefeld: Transcript 2006, S. 152–158.

[2] Ich beziehe mich auf den Matrixbegriff der Gruppenpsychoanalyse, wie er in den 1940er Jahren sowohl von Bion als auch von Foulkes als Gruppenmatrix entwickelt wurde, in der sich alle unbewussten bzw. unbewussten und bewussten Vorstellungen, Affekte, Wünsche etc. vernetzend und interagierend versammeln.

[3] Benjamin Constant grenzte die antike von der modernen Freiheit über die Begriffe Partizipation und Repräsentation ab, wobei *représentation* zuerst „Vertretung" bedeutet, die aber untrennbar mit der „Vorstellung" verbunden sein muss, will sie ihren Zweck erfüllen: Keine Repräsentation ohne eine repräsentative Vorstellung dessen, was vertreten werden soll.

[4] Was hinsichtlich der Kritik etwa an *der* Heteronormativität angesichts radikal verändernder Normsetzungen borniert anmutet und einer diskursiven Schleichnormierung gleich kommt.

[5] Siehe hierzu Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris: La fabrique 2005.

[6] *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil 1975 (dt. *Die Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984). Die genannte Auseinandersetzung hatte – gemeinsam mit Lefort und Lyotard – in den 1950er Jahren im Rahmen des Redaktionskollektivs der Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie* begonnen.

[7] Es sei denn, wir spalten das Fremde oder Konflikthafte als Böses ab und sehen es nur im „l'enfer c'est les autres", im „alles Böse kommt von außen" etc. In dieser mikroskopischen, auch die eigenen Heteronomietendenzen und –verstrickungen sowie die unbewussten inneren Widerstände gegen Befreiung und Veränderung selbst infrage stellenden Perspektive stand Castoriadis Foucault zumindest theoretisch zunehmend näher als manchen PhilosophInnen der makropolitischen „Beratung des Prinzen". Zur Verbindung zwischen Castoriadis und Foucault siehe insbesondere Philippe Caumières, „La pensée de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault", in: Sophie Klimis, Laurent Van Eynde (Hg.), *L'imaginaire selon Castoriadis. Cahiers Castoriadis* n°1, Bruxelles: Facultés Universitaires St. Louis 2006, S. 165-199.

[8] „Transzendental" erweist sich insofern als notwendig relativer, immer schon auf Empirisches sich beziehender und damit seinerseits bedingter Terminus (a posteriori) in einer Perspektive offener Zirkularität. Dies macht Castoriadis' scharfe Kritik am Strukturalismus als zu deterministischem und praxisfeindlichem Ansatz aus ontologisch-erkenntnistheoretischer Sicht besser nachvollziehbar.

[9] http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1928 (abgerufen am 15. 11. 2006).

[10] Castoriadis selbst kritisierte Jungs Auffassung und die bei Freud davon bestehenden Reste; siehe etwa *Fait et à faire. Carrefours du labyrinthe V*, Paris: Seuil 1981, S. 177.

[11] Siehe Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, Paris: Belin 2003.

[12] Siehe hierzu das letzte Kapitel in: P. Aulagnier, *L'apprenti historien et le maître sorcier*, Paris: PUF 1984.

[13] Siehe das gleichnamige Kapitel in der *Phänomenologie des Geistes*.

[14] In dieser Hinsicht sind „die Griechen", genauer die Athener, für Castoriadis kein Modell, aber *in bestimmter Hinsicht* Pioniere, weil sie sich als Erste diese Frage explizit gestellt haben und entsprechend politische (demokratische) Institutionen dafür errichtet haben. Das soll keineswegs über den für die athenische Demokratie konstitutiven Ausschluss von Frauen und Sklaven hinwegtäuschen, wobei Ersterer das politische Imaginäre bis heute „traditionsbewusst" prägt. Dies hemmt zwar die Realisierung der „Geschlechterdemokratie" massiv, ist aber nicht als „Archteyp" oder als genetisch verankertes „kollektives Unbewusstes" für immer festgeschrieben. Erst wenn wir die komplexen und regenerativen Beharrungsmuster und -dynamiken dieser ausschließenden und als solche für die Formierung der androzentrischen Oligarchien konstitutiven Momente erhellen, können wir sie besser destituieren bzw. ein neues, demokratischeres Imaginäres samt den dazugehörigen Institutionen erfinden und einzusetzen beginnen.

[15] Betreffend das „Projektionsflächenimaginäre der Weiblichkeit" siehe A. Pechriggl, *Corps transfigurés* Bd. I und II, Paris: l'Harmattan 2000, sowie A. Pechriggl und G. Perko, *Phänomene der Angst. Geschlecht – Geschichte – Gewalt*, Wien: Milena 1996.

[16] Die Einbeziehung des Agierens, der 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 (privaten wie auch institutions- und bedeutungsstiftenden) Sublimierungen auswirken. Es macht beispielsweise einen Unterschied, ob Lesben und Schwule sich gemeinsam ihrer verinnerlichten Homophobie bewusst werden und daraus etwa im Zuge einer Gay Pride politisch-ironischen Sinn und damit Macht aus einer Ohnmacht heraus konstituieren oder ob sie etwa ihre (in homophoben Gesellschaften unvermeidlich) verinnerlichte Homophobie ausschließlich spaltend als Hass der anderen gegen sie selbst projizieren und damit immer ängstlicher, verborgener und autoaggressiver leben.

[17] Die Abwechslung von *archein kai archesthai* ist für Aristoteles die einzige Möglichkeit für die Polisbürger, frei zu sein, und wer nicht gelernt hat, (dem Gesetz) zu gehorchen, kann auch nicht als freier Bürger andere freie Bürger regieren, sondern muss tyrannisch immer vor/herrschen.

[18] Siehe vor allem ihr Buch *Über die Revolution*, München/Zürich: Piper 1974.

[19] Titel eines Buches von Chaim Perelman.