

Thomas Telios

Das Subjekt als Gemeinwesen

Zur Konstitution kollektiver Handlungsfähigkeit



Nomos

Der Druck dieser Publikation wurde von der Rosa-Luxemburg-Stiftung unterstützt.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Frankfurt am Main, Johann Wolfgang Goethe-Univ., Diss., 2016

ISBN 978-3-8487-4466-4 (Print)

ISBN 978-3-8452-8678-5 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

D30

1. Auflage 2021

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Ein Mann, der Herrn K. lange nicht gesehen hatte,
begrüßte ihn mit den Worten:
„Sie haben sich gar nicht verändert.“
„Oh!“ sagte Herr K.
und erbleichte.

Bertolt Brecht, *Kalendergeschichten*.
Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1975 [1953], S. 132.

Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung,
 was der Geist ist, diese absolute Substanz,
 welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit
 ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich
 seiender Selbstbewußtsein[e], die Einheit derselben ist;
Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.

Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*,
Bd. 3, hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel.
Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986 [1807], S. 145.

Κόβω, κόβεις, κόβει, κόβουμε, κόβετε, κόβουν τα κλαδιά μας, τον κορμό μας.
Μά το χῶμα ξαναφουσκώνει, μια πράσινη φωνή ξαναγαίνει και φωνάζει,
ἐδῶ εἶμαι...

Ἄν δέ με πιστεύετε βάλτε το αὐτί στο χῶμα καί ἀκοῦστε...
 Ἡ γῆ χτυπά μέ 80 σφυγμούς... ὠραίους σαν ἀπό παλιό τύμπανο...
 κάτι γίνεται...
 κάτι γίνεται...

Ιάκωβος Καμπανέλλης, *Το μεγάλο μας τσίρκο*.
Θέατρο. Τόμος Η΄, Σ. 132.

Vorwort: Zwei Urszenen

Diesem Versuch liegen ein Halbsatz, eine Fußnote und zwei Urszenen zugrunde. Der Halbsatz stammt vom frühen Karl Marx und besagt, dass der Individualität des Subjekts Kollektivität innewohnt. Die Fußnote stammt von Jean-Luc Nancy und besagt, dass der frühe Karl Marx darum ein Humanist war, weil er erkannt habe, dass der absolute Wert des Menschen den gesellschaftlichen Praktiken entspringt, die den Menschen als sozial konstruiertes Gemeinwesen hervorgebracht haben.

Während sowohl der Halbsatz als auch die Fußnote an entsprechender Stelle ausführlich erörtert werden (vgl. Kap. 1 und Kap. 2), möchte ich hier von der Freiheit, die ein Vorwort bietet, Gebrauch machen, um auf zwei Urszenen einzugehen. Obwohl die erste aus der Zeit stammt, als ich noch in Griechenland lebte, und die zweite aus meiner Zeit in Deutschland, sind beide Szenen trotz oder gerade wegen ihrer Trivialität verallgemeinerbare Indizien eines doppelten Scheiterns: Erstens, wie wahrhaft grandios sowohl die Theorie als auch die Praxis darin gescheitert sind, diese von Marx und Nancy ausgerufene Kollektivität zum Grundmuster sowohl von theoretischen Überlegungen als auch von politischen Praktiken zu machen. Zweitens, wie sowohl die Theorie als auch die Praxis – selbst dann, wenn sie es ernsthaft versucht hatten – Kollektivität, kollektive Handlungsfähigkeit und kollektive Praktiken falsch verstanden und aufgrund falscher Motive eingesetzt haben. So betrachtet wäre es nicht übertrieben zu sagen, dass es ohne diese zwei nun zu skizzierenden Urszenen, gar nicht zu diesem Buch gekommen wäre.

Die erste Szene ist die übliche, die jeder Demonstration im Zentrum Athens vorausgeht und die man am besten von den Cafés um den Omonoia-Platz, einen sternförmigen Platz benannt nach dem Pariser Place de la Concorde, beobachten kann, wenn man dort sitzt und schaut, wohin die Menschen sich bewegen, die aus der unterirdischen U-Bahn-Haltestelle kommen. Die roten Banner und Transparente der Kommunistischen Partei Griechenlands sowie ihrer Verbündeten biegen an der 3. Septemberstraße nach rechts Richtung Lavrion-Platz ab, um sich dort zu versammeln. Die SYRIZA-Kräfte mit ihren bunteren und einfallsreicheren Fahnen folgen der Äolusstraße, um an der Stadionstraße links abzubiegen und sich dann am Klafthmonos-Platz zu sammeln. Die Studierenden folgen der Universitätsstraße, um sich bei den Propyläen, dem alten Hauptsitz der

Universität Athen, zu treffen und, *last but not least*, warten die Schilder der Gewerkschaften, direkt um den Omonoia-Platz stationiert, diszipliniert auf den Anfang der Demonstration, ohne sich weit bewegen zu müssen. Der Rest der flanierenden Bevölkerung, die nicht zur Demo will und überraschenderweise trotzdem am diesmal nicht gesperrten Omonoia-Platz aussteigen durfte, schaut – je nachdem, wie sie gewählt hat – neugierig, genervt oder indifferent vor sich hin. Das einzig ‚Wilde‘ an dieser Szenerie, welches aber doch der standardisierten choreographischen Routine der Stunde unerlässlich angehört, ist – wie zu erwarten war – der schwarze Block, der sich allmählich und zunächst unbemerkt von den Höhen der Hügel in Richtung Exarcheia nähert und aus den unterschiedlichsten Quergässchen links und rechts der Stadionstraße in den Demonstrationzug einschleicht, um sich erst auf der Höhe des Syntagma-Platzes, dem Endpunkt der Demonstration mit dem Regierungssitz und dem Parlamentsgebäude, als Block erkennen zu geben.

Die zweite Szene fand im Frühling 2009 vor dem ehemaligen AfE-Turm statt, der von 1972 bis 2013 die Büros und Seminarräume der Fachbereiche Gesellschaftswissenschaften, Erziehungswissenschaften und Psychologie der Goethe-Universität in Frankfurt am Main beherbergte. Dort war ich auf dem Weg zu einem Seminar von Sonja Buckel, damals noch Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Politikwissenschaft und Politische Soziologie von Josef Esser. Vor den berühmten Aufzügen des AfE-Turms begegne ich einer guten Freundin, die mich fragte, wohin ich denn so eilig gehe. Kaum hatte ich geantwortet, dass ich doch zu Sonja Buckels Seminar über Feminismus und Europäisches Antidiskriminierungsrecht wolle, kassierte ich folgenden bissigen Kommentar: Ich hätte dort nichts zu suchen, es würde schließlich um Butler und *queer theory* gehen, womit Kommunist_innen, wie ich vermutlich einer sei, doch nichts anfangen dürften und sollten – geschweige denn überhaupt wollten oder könnten. Jemand, der_je Kommunist_in sei, könne in einem Seminar über *queer theory* nichts lernen, genauso wie ein_e queer Theoretiker_in in einem marxistischen Seminar nichts verloren habe.

Die Fragen, die diese Szenen aufwerfen, weshalb sie wiederum maßgeblich für die vorliegende Arbeit waren, sollten augenscheinlich sein. Wenn die erste Szene das Misslingen vorab einer ohnehin zum Scheitern verurteilten Praxis markiert, dann ist die zweite indikativ für das Elend der Theorie. Die erste Szene bringt die unhintergehbare Notwendigkeit nach einer unterschiedlichen räumlichen Verortung der emanzipatorischen Kollektivformationen ans Licht. Warum müssen sich die kritischen Kräfte voneinander distanzieren, um selbst nach separaten räumlichen Manifesta-

tionen zu suchen? Warum bleibt Kritik immer zersplittert und bestenfalls multitudinal provisorisch, während die Affirmation immer kompakter und stabiler auftritt? Warum kann immer noch keine breite Front gebildet werden, die Forderungen bereitstellt, die ‚ums Ganze‘ gehen? Warum scheint es nahezu Gesetz zu sein, dass, je radikaler die Theorie ist, desto exklusiver und abweisender auch die Praxis wird, und warum sollen radikale Praktiken ausschließlich ganz wenigen Auserwählten zustehen? Betrachtet man die theoretischen Gebilde, ist längst klar, dass die einst ‚kritischsten‘ Theoriegebäude nämlich sowohl des Marxismus in allen seinen Denominationen als auch des Feminismus in allen seinen Deklinationen sowie alle anti-, de- und postkolonialistischen Strömungen heutzutage nicht mehr in der Lage sind, von allein die verstrickte und zugleich massiv ausdifferenzierte gesellschaftliche Situation des Subjekts erklären zu können, um die damit zusammenhängenden notwendigen Kämpfe in Gang zu setzen. Ineffektiv scheinen aber in dieser Hinsicht auch die unterschiedlichen Mischformen des Kritischen Denkens geworden zu sein, wenn es um mehr als nur darum geht, einzelne soziale Pathologien, Diskriminierungsachsen, Ausbeutungsverhältnisse, Ungerechtigkeiten etc. zu unterstreichen und effektiv etwas dagegen zu organisieren. Hingegen plädiert das Kollektivitätsdenken, das hier unterbreitet wird, gegen solche Vorrangstellungen der einen Theorie gegenüber allen anderen sowie gegen hybride Theorien, die ein synthetisches Subjektbild extrapolieren. Dabei soll es weder darum gehen, die eine Theorie gegen eine andere auszuspielen und jene zu Lasten dieser zu privilegieren, noch um eine allumfassende Theorie im Sinne der zu Recht für obsolet erklärten großen Narrative zu extrapolieren, die alle anderen Theorien in der Inkommensurabilität ihres Betrachtungsobjekts entschärft, dämpft oder gar abwürgt. Im Gegenteil muss jede Theorie mit jeder anderen *kollektiv* bewertet werden, um das Subjekt allumfassend, holistisch und inklusiv zu fassen und dessen Handlungsfähigkeit adäquat zu belegen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort: Zwei Urszenen	7
Einleitung: Noch ein Gespenst geht um in der westlichen Wissenschaft...	15
1. Begründungen kollektiver Handlungsfähigkeit: Eine Kartographie	17
1.1 Gegen eine Programmatik	18
1.2 Gegen den Sprachoptimismus	20
1.3 Gegen eine inkommensurable Ethik	21
1.4 Gegen das Primat der Arbeit, einer Essenz oder der Sprache	23
1.5 Gegen eine Substanz	31
1.6 Gegen ein notwendig unvollständiges individuelles Handeln	37
2. Definitorische Erklärungen: Dezentralität, Antinormativität, Notwendigkeit	42
2.1 Das dezentrierte Subjekt	42
2.2 Antinormativität: Immanenz vs. Externalität	44
2.3 Kontingenz und Notwendigkeit	47
2.4 Aufbau	51
Kapitel I: Der Begriff des Gemeinwesens (Karl Marx)	57
1. Transitorisches Relief: Facetten des Übergangs zum vollendeten Kommunismus	60
1.1 Erkenntnistheorie	60
1.2 Praktische Philosophie	61
1.3 Philosophische Anthropologie	65
1.4 Sozialphilosophie und Sozialontologie	78
1.5 Der Tod	85
2. Die Unabdingbarkeit des rohen Kommunismus	88

Kapitel II: Vom Gemeinwesen als „Teilung als Ansammlung“ (Jean-Luc Nancy)	93
1. Ein antinormativer Begriff der Gemeinschaft	94
1.1 „Ganz unannehmbar“	94
1.2 Kommunismus als Wort	99
2. Die Konstitution des Gemeinsamen	103
2.1 Distinktionen	103
2.2 Die Koeffizienten des Gemeinsamen	109
A. Die Gemeinschaft	109
B. Das Subjekt	110
Γ. Die Praxis	111
Δ. Der Körper	112
E. Das Reale	115
3. Die kommunistische Subjektivität	119
3.1 Vom Subjekt als Kon-Subjekt und seinem Mit-Subjekt	119
3.2 Die holistische Praxisform	133
3.3 Gegen Nancys Transhistorizität	137
Kapitel III: Produktionsweisen, -bedingungen und -verhältnisse. <i>Drei Fallbeispiele</i>	141
1. Arbeit (Georg Lukács)	141
1.1 Gegen Subjektivismen und Objektivismen	141
A. Frankfurter Trajektorien	141
B. Das anthropomorphe Ding: Latour & Co.	148
1.2 Verdinglichung als Subjektivierungsprozess	155
A. Das warenförmige Ding als Produktionsbedingung	155
B. Die Arbeit als Produktionsweise	160
Γ. Der Austausch als Produktionsverhältnis	167
2. Sprache (Louis Althusser)	168
2.1 Sprache und Ideologie	168
A. Ideologie als Sozialisationsprozess	169
B. Anrufung als soziale Allokation	175
Γ. Das Schauspiel der Anrufung	179
2.2 Sprache als Begegnung	181

3. Körperpraktiken (Judith Butler)	191
3.1 Subjekt als Relationalität	191
3.2 Der Mechanismus der Melancholie	198
3.3 Vom Substanzialismus der Melancholie zum Essenzialismus der Begierde	204
A. Butler als Leserin Hegels	204
B. Konturen eines Begriffs	211
3.4 Die Andersheit als Ursprung der Begierde	217
4. Zwischenergebnis	221
 Kapitel IV: Vom Gemeinwesen als „kollektives Ereignis“ (Catherine Malabou)	 225
1. Der Begriff der Plastizität	226
1.1 Introduktorisches: Von der Kunst zur Subjektproduktion	226
1.2 Elemente der Plastizität	228
1.3 Zwischen Subversion und Dialektik	237
1.4 Συμβάν: Das kollektive Ereignis der plastischen Subjektproduktion	241
2. Der plastische Körper	247
2.1 Der Körper als Schema	247
2.2 Der Körper (und der Tod)	254
A. Die Modalitäten der Körperformation	256
B. Der Körper: Schema Asyndeton	262
Γ. Der Tod	264
 Ausblick: Fazit – Methoden – Praktiken	 267
 Literaturverzeichnis	 295
 Danksagung	 325

EINLEITUNG: Noch ein Gespenst geht um in der westlichen Wissenschaft...

...das Gespenst der kollektiven Handlungsfähigkeit. Um es auszutreiben, haben sich alle wissenschaftlich-akademischen Mächte zu einer heiligen Allianz zusammengeschlossen: Obskurantist_innen des *New Age* (aus Angst, das reine Selbst in kollektiven Frontbildungen zu beschmutzen) und postmoderne Dekonstruktivist_innen (für die kollektive Handlungsfähigkeit eine essenzialistische Chimäre, ein Überbleibsel souveräner Subjektivitätsauffassungen ist), habermasianische Kommunikationstheoretiker_innen (die auf die Existenz freier und konsensualer Kommunikationsprozesse beharren) und Verfechter_innen des heideggerianischen Seinsdenkens (die sich nur darum gegenüber dem Anderen als verpflichtet erklärt, um sich von ihm so viel wie möglich zu distanzieren), weiterhin Kognitionswissenschaftler_innen (die versuchen, empirisch nachzuweisen, dass alle Entscheidungen rational, berechenbar, erklärbar und vom Selbstinteresse motiviert sind) und auch Fundamentalökolog_innen (die meinen, Zusammengehörigkeit reiche aus, um orchestrierte, gemeinsame Handlungen zu betätigen) sowie kritische (Post-)Marxist_innen (die darauf bestehen, dass das Proletariat weiterhin und immer noch als der einzig geschichtliche Vektor fortbestehe) und schließlich Feminist_innen (die betonen, dass bei kollektiven Praktiken immer die Gefahr lauere, autoritäre Züge anzunehmen, weshalb sie dann allesamt abzulehnen seien).

Gibt es eine wissenschaftlich-akademische Richtung, der von ihren Gegnern_innen nicht vorgeworfen wurde, sie habe die kollektive Handlungsfähigkeit nicht so ganz abgelegt? Und haben nicht alle diese Richtungen den gegen sie erhobenen, schneidenden Vorwurf zur kollektiven Handlungsfähigkeit ihren ‚radikaleren‘ Kritiker_innen ebenso zurückgespielt wie ihren ‚reaktionären‘ Widersacher_innen?

Žižek paraphrasierend, der wiederum Marx paraphrasiert, möchte ich zu bedenken geben, dass das Gespenst, welches in Europa¹ oder in der westlichen Wissenschaft² umgeht, weder der Kommunismus noch das cartesianische Subjekt ist. Wenn überhaupt, dann sind es *normative* Subjektivitätstheorien und die davon abzuleitenden Vorstellungen individueller Hand-

1 Vgl. *Engels/Marx* 1848, S. 461.

2 Vgl. *Žižek* 1999, S. 7.

lungsfähigkeit, die als Schatten des cartesianischen Subjekts, verhindert haben, dass kollektiven Handlungsformen, von den am striktesten organisierten Basisorganisationsformen der Kulturrevolution, über die unterschiedlichen Auslegungen des Proletariats bis zu den losesten und spontaneistischsten, *flashmob*-artigen Formen zivilen Ungehorsams ein eigenes Existenzrecht zugesprochen werden konnte. Diesen normativen Ansätzen zufolge ließe sich schematisch dreierlei behaupten: Erstens, dass kollektive Handlungsfähigkeit von individueller Handlungsfähigkeit abzugrenzen und dieser entgegensetzen ist; zweitens, dass davon ausgehend kollektive Handlungsfähigkeit eine Tätigkeit zweiter Ordnung³ darstellt, welche eigenständig nicht besteht, sondern nur als Ausweitung der individuellen Handlungsfähigkeit erst artikulierbar wird, nachdem die Handlungsfähigkeit der sich zusammentuenden einzelnen Individuen ausreichend untermauert wurde; und drittens, dass vom Primat der individuellen Handlungsfähigkeit ausgehend die kollektive Handlungsfähigkeit einer Legitimationsbasis bedarf, um als politische Taktik gerechtfertigt zu werden, deren Einsetzung nur dann in Frage kommt, wenn sich die individuelle Handlungsfähigkeit als unzureichend erwiesen hat.

An diesem Punkt tritt eine bemerkenswerte Kongruenz zwischen *essenzialistischen* – denen zufolge dem Subjekt bestimmte sozial präexistente Qualitäten zugebilligt werden – und *konstruktivistischen* – denen nach das Subjekt als gesellschaftlich konstituiert gilt – Theorien auf. Während jene einen souveränen Subjektbegriff benötigen, der sich dann kognitiv, willentlich und frei entschließt, sich auf kollektive Handlungen einzulassen, kommt diesen, sobald das Subjekt als wahrnehmungsunfähig, willenlos und fremdbestimmt erklärt wurde, jegliche Grundlage abhanden, auf die kollektive Handlungsfähigkeit begründet werden könnte. Dennoch haben beide Theorieströmungen zumindest folgendes gemeinsam: Sie lehnen eine eigenständige kollektive Handlungsfähigkeit, die dann zum kollektiven Handeln als Handlungsform erster Ordnung führen könnte, grundsätzlich ab.

Die vorliegende Studie stellt einen Entwurf dessen dar, wie kollektive Handlungsfähigkeit nicht legitimationsbedürftig, d.h. ausschließlich durch den Umweg über die Handlungsfähigkeit eines jeden einzelnen Subjekts wahrgenommen werden kann. Es geht hier also darum, kollektive Handlungsfähigkeit als die antinormative, immanente Handlungsform dezen-

3 Dieser Begriff ist Titus Stahls Arbeiten zur ähnlichen Problematik entnommen; vgl. *Stahl* 2011; *Stahl* 2013.

trierter Subjekte aufzuzeigen, die der sozialen Konstruktion des Subjekts entspringt.

1. Begründungen kollektiver Handlungsfähigkeit: Eine Kartographie

Im Folgenden will ich – kursorisch – die hier zu unterbreitende anti-normative Konzeptualisierung kollektiver Handlungsfähigkeit von manchen exemplarischen Tendenzen abgrenzen. Was Žižek „dem postmodernen Dekonstruktivisten“, „dem habermasianischen Kommunikationstheoretiker“, „dem Verfechter des heideggerianischen Seinsdenkens“, „dem kritischen (Post-)Marxisten“ und „der Feministin [sic]“ – um nur die für den Untersuchungszusammenhang relevanten Etikettierungen zu nennen⁴ – bezüglich der Rolle, die sie dem Subjekt vorschreiben, vorwirft, wird vorerst übernommen, um zu zeigen, in welchem Ausmaß das herkömmliche Subjektivitätsdenken ebendiesen Theorien zugrunde liegt, wie es das Denken kollektiver Handlungsfähigkeit infiltriert und wie sie von einer Konzeptualisierung kollektiver Handlungsfähigkeit *per se* hin zu Formen *individuell* abgeleiteter und kollektiv *bloß durchgeführter* Praktiken ab- und umlenken. Im Wissen, dass diesen Theorien wegen der Holzschnittartigkeit der Darstellung zum Teil Unrecht getan wird, dient diese Abgrenzung *ex negativo* dazu, die wesentlichen Punkte der hier vorzuschlagenden Konzeptualisierung kollektiver Handlungsfähigkeit bereits in ihrem Ursprung zu präsentieren. An jenem Punkt ist eine abschließende Diskussion dieser Ansätze indes nicht zu erwarten. Vielmehr wird durch diese Abgrenzungen beabsichtigt, bereits jetzt auf diejenigen Theoriebausteine aufmerksam zu machen, welche erforderlich sind, um eine antinormative Theorie kollektiver Handlungsfähigkeit zu untermauern und die im weiteren Verlauf dieser Untersuchung angesammelt werden. Die Tatsache, dass einigen Vertreter_innen mancher dieser Ansätze eine signifikante Rolle in darauffolgenden Abschnitten dieser Arbeit beigemessen wird, spricht dafür, dass die hier unternommene Abgrenzung dazu dient, Inkompatibilitäten aufzuzeigen, welche sich aber nicht als kontradiktorisch, sondern nach einer erneuten Ausarbeitung mancher ihrer Elemente doch als komplementär zum

4 Vgl. Žižek 1999, S. 7. Dass nur die Feministin in der weiblichen Form auftaucht, während die Vertreter_innen jeder anderen Denktradition in der männlichen Form aufgeführt werden, fällt für Žižeks allbekannten Maskulismus komischerweise tatsächlich den Übersetzer_innen zu Last. Der englische Text ist natürlich einheitlich und genderspezifisch undifferenziert.

Vorhaben der vorliegenden Arbeit erweisen werden. Aus jeweils unterschiedlichen Gründen scheitern diese Ansätze damit, kollektive Handlungsfähigkeit *per se* zu thematisieren, denn es gelingt ihnen nicht, den Verweis bzw. Rekurs auf eine Externalität zu vermeiden, von welcher dann kollektive Handlungsfähigkeit in letzter Instanz doch wieder abhängig gemacht wird. Die folgende Abgrenzung dient demnach nicht zuletzt auch dazu, den Begriff der Externalität zu konkretisieren, indem gezeigt wird, wie ubiquitär und mannigfaltig er sich niederschlagen kann. Hierin folge ich der Reihe nach Žižeks Etikettierungen „postmoderner Dekonstruktivist“ (unter 1.1), „habermasianischer Kommunikationstheoretiker“ (unter 1.2), „Verfechter des heideggerianischen Seinsdenkens“ (unter 1.3) oder „kritischer Marxist“ (unter 1.4), wobei ich innerhalb des kritischen Marxismus drei distinkte Linien unterstreiche, und zwar die des westlichen Marxismus (unter α), des Postmarxismus (unter β) und des linguistischen, diskurstheoretischen Marxismus (unter γ). Diesen Denktraditionen füge ich noch zwei hinzu, die mir unerlässlich scheinen, um die hier zu verhandelnde Problematik einer anti-normativen kollektiven Handlungsfähigkeit von verwandten Projekten abzugrenzen: die der Identitätspolitik (unter 1.5) und des Linkshegelianismus (unter 1.6).

1.1 Gegen eine Programmatik

Jacques Derrida setzte alles daran, seine *Neue Internationale*, wie er sie in seinem Werk *Marx' Gespenster* anvisiert hat, sowohl von ihrer veralteten organisatorischen Struktur als auch von ihrer politisch rigiden, parteitreuen Linie zu emanzipieren. Die Internationale sollte – zu Recht – nicht mehr einer Partei gehören, welche einer politischen Ideologie unterliegt. Sie sollte zu keinem Namensträger einer Gemeinschaft werden, sondern „nur der Anonymität“⁵ gehören. Auch ihre Zielsetzungen sollten sich dementsprechend ändern: nicht mehr – nicht nur – die Befriedigung der Interessen der Arbeiter_innenklasse oder des internationalen Proletariats sollte die Neue Internationale zu ihrem alleinigen Ziel machen, sondern die Emanzipation und Durchsetzung der Interessen der Kämpfenden in der möglichststen Breite ihrer Vielfalt anstreben. Wenngleich aber die Neue Internationale nicht mehr die Gestalt der *einen* Partei oder der *einen* Arbeiter_innen-Internationale annehmen sollte, so schreibt Derrida ihr doch in

5 Derrida 1993, S. 128.

seinem „10-Punkte-Telegramm“ vor, was sie zu verfolgen habe.⁶ Die Unterbeschäftigung solle bekämpft, die Abschiebung eliminiert, die Widersprüche des freien Marktes aufgezeigt, die Auslandsschulden der Entwicklungsländer gestrichen, der Waffenhandel abgeschafft, die Atomwaffen eingestellt, die mythische nationale Identität aufgeklärt, die Schurkenstaaten demokratisiert, nicht zuletzt das Völkerrecht pluralisiert und von den ökonomischen Verhältnissen emanzipiert werden. Gemessen an all diesem zeigt die anonyme Internationale ironischerweise, ob sie sich den Namen der Neuen Internationalen verdient hat. Keine Klasseninteressen mehr, aber doch Interessen der Kämpfenden sollten nachverfolgt werden. Nicht nur die Verwirklichung politischer, sondern auch sozialer Ideale ist anzustreben. In beiden Fällen kennzeichnen aber externe Interessen und Ideale, die den kollektiven Kämpfen vorausgehen, die Effektivität der *Neuen Internationalen* und daran wird sie ermittelt.

Dagegen hat eine antinormative Fundierung kollektiver Handlungsfähigkeit, wie sie hier angestrebt wird, einzuwenden, dass selbst die Ziele innerhalb des Kollektivs als solche performativ und nicht *ex ante* oder programmatisch festzustellen sind. Ganz im Sinne dessen, was Derrida als die „allgemeine Strategie der Dekonstruktion“⁷ beschreibt, die darin liegt zu hinterfragen, wie und welche dieser Ideale, Kämpfe, Konstellationen, Allianzen etc. zur Reproduktion und Sedimentierung sprachlich-politischer Maschinerien beigetragen haben,⁸ wird angestrebt, „neue Konfigurationen [wie die *Neue Internationale*; T.T.] zu erzeugen“,⁹ die sich dann aber kollektiv, als zielsetzende und zielverwirklichende Instanzen zugleich, konstituieren. Das Konzept der *Neuen Internationalen* ist somit nicht abzulehnen, sondern beizubehalten. Die Rede sollte aber von ihren Entstehungsmöglichkeiten und Taktiken sein, derer sie sich bedienen kann, und sich nicht auf die Überlegung beschränken, zugunsten welcher Interessen sie einzusetzen wäre. „Dem postmodernen Dekonstruktivisten“ also und der *Neuen Internationalen* wird doch Normativität vorgeworfen, die sich eben deshalb als solche erweist, als sie sich das Erreichen einer extern festgestellten *Programmatik* zum Ziel gemacht hat.

6 Vgl. Derrida 1993, S. 115–119.

7 Derrida 1972, S. 87.

8 Vgl. Derrida 1967, S. 29.

9 Derrida 1972, S. 63.

1.2 Gegen den Sprachoptimismus

Durch Habermas' Prämisse eines „kommunikativen Vernunftpotenzials“¹⁰ offenbart sich das Bild eines *a priori* mündigen Subjekts, was ihn dazu verleitet, statt eines Modells kollektiver Handlungsfähigkeit, das auf die sich gegenseitig bedingenden Subjekte zurückgeführt werden könnte, ein Interaktionsmodell zur Verfügung zu stellen, dem die Koordination vorentschiedener Praktiken autonom handelnder Individuen zugrunde liegt.¹¹ Habermas' Diktum, dem zufolge „radikale Erkenntniskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich ist“,¹² ist ernst zu nehmen und verdient es, zu Ende gedacht zu werden; nicht zuletzt, weil dadurch und gänzlich im Sinne der im nächsten Kapitel folgenden Marx'schen Analyse sehr pointiert auf dem Punkt gebracht wird, wie Aufnahme- und Erkenntnisbedingungen des Subjekts sich unmittelbar durch seine lebensweltlichen Formationen bestimmen lassen. Nun ist es aber so, dass Habermas hinter diesen eigenen Anspruch zurückfällt, denn trotz seiner Bindung an das kultivierte Ich Kants¹³ oder an das durch die gesellschaftlichen Strukturen vermittelte Subjekt Hegels¹⁴ huldigt er der „*Sprache*“¹⁵ als das, „was uns aus Natur heraushebt“,¹⁶ und den „Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können“. ¹⁷ Dies bringt ihn dazu zu deklarieren, dass mit „ihrer [der Sprache; T.T.] Struktur [...] Mündigkeit *für uns* gesetzt [ist]“. ¹⁸

Dem muss entgegengehalten werden, dass das Subjekt von den gesellschaftlichen Strukturen hervorgebracht wird, dass dadurch seine Identitätsbildung einen unaufhörlichen Prozess darstellt, dem sich der konkrete gesellschaftliche Andere konstitutiv beifügt, weshalb es nie zu einer idealen Sprechsituation kommen kann, sondern zu einem durch Sprachmittel ausgefochtenen Herrschaftskampf. Eine Theorie kollektiver Handlungsfähigkeit, die sich nicht an eine universal geltenden Sprachpragmatik binden lässt, sondern ganz im Gegenteil darin kulturell geprägte Regulativa erblicken kann, muss sich zur Aufgabe machen, nach potenziell existierenden Gründen kollektiver Handlungsfähigkeit jenseits von Kultursphären zu su-

10 Vgl. Habermas 1981, S. 367.

11 Vgl. Oevermann 1983, S. 239.

12 Habermas 1973, S. 9.

13 Vgl. Habermas 1968, S. 28.

14 Vgl. Habermas 1963, S. 84.

15 Habermas 1968, S. 163.

16 Habermas 1968, S. 163.

17 Habermas 1968, S. 163.

18 Habermas 1968, S. 163.

chen, weshalb sie sich schließlich keinesfalls erlauben darf, privativ gesteuerte und bloß zeitgleich stattfindende Aktionen mit kollektiven Handlungen kollektiver Akteure zu verwechseln. Insofern wird dem „habermasianischen Kommunikationstheoretiker“ *Sprachoptimismus* entgegengehalten; die Tatsache nämlich, nicht ausreichend berücksichtigt zu haben, dass Sprache nicht nur emanzipatorisch, sondern auch restriktiv fungiert. Letzteres ist Habermas nicht im Zuge der Kommunikation auf der Ebene der Übertragung vorzuwerfen, da es sich dabei um Phänomene handelt, die Habermas – wie an entsprechender Stelle noch gezeigt wird – zweifelsohne thematisiert. Sprachoptimismus ist bei Habermas auf der tieferen Ebene der Subjektentstehung angesiedelt; dabei handelt es sich um einen Bereich, der außerhalb des Paradigmas von Habermas oder seinen Nachfolger_innen liegt.

1.3 Gegen eine inkommensurable Ethik

Der „Verfechter des heideggerianischen Seinsdenkens“ beharrt zu Recht darauf, dass die Welt für das Subjekt als eine mitgeteilte Welt aufgeschlossen wird. Er belässt aber die gemeinsame Handlungsfähigkeit bei einer bloß ethischen Verpflichtung des Subjekts dem Anderen gegenüber. Als „Seinsgeschichte“ wird *loco ipso* nicht nur der philosophische Diskurs und dessen Umgang mit der Seinsfrage gefasst.¹⁹ Als „Seinsgeschichte“ wird auch die prozessuale Subjektentstehung konnotiert und wie sich diese aus den unterschiedlichsten sozialen Faktoren koeffektiv bedingen lässt. Letzteres erinnert zweifelsohne an noch ein weiteres Element der Subjektverfassung Heideggers, nämlich an das „In-der-Welt-Sein“ als „Grundverfassung des Daseins“.²⁰ So wie aber die Seinsgeschichte prozessualisiert wird, wird die Grundverfassung des Seins nicht als rein fundamentalontologische, sprich ahistorische Existenzweise gefasst, sondern als historisierte, *sozialontologische*, situative Hin- und Anweisung des Subjekts in einer multipolaren materiellen Welt. Erst daraus tritt das Subjekt als sozialontologisch bedingtes „Mit-Sein“,²¹ und zwar unter notwendiger Einwirkung des Anderen hervor. Technik und Sprache – um zwei der Begriffe vorwegzunehmen, die sowohl für Heidegger als auch für die vorliegende Argumentation als Seinskorrespondenten gelten – werden somit als konstitutive Fakto-

19 Vgl. Heidegger 1964, S. 67–90.

20 Heidegger 1927, S. 52.

21 Vgl. Heidegger 1927, S. 117–126.

ren der Subjektivierung qua Unterwerfung wahrgenommen, bevor ihnen die Potenzialität zur Wiederaneignung zugesprochen wird, bei der es Heidegger belässt.²² Deshalb liegt, wenn Heideggers Verwendung Aneignung mit sich bringen soll, hinter der Absicht, die Fundamente kollektiver Handlungsfähigkeit an sich herauszuarbeiten, der Versuch, kollektive Handlungsfähigkeit als verwendetes, wieder „angeeignetes Wesen“²³ der individuellen Handlungsfähigkeit im Sinne Heideggers zu extrapolieren und damit jene aus der Vergessenheit zu holen, in die diese sie hat geraten lassen. Als einziges Unhaltbares gilt somit, wie zu erwarten war, die ursprüngliche Differenz zwischen Ontischem und Ontologischem, die Heidegger postuliert. Letzteres tastet nicht so sehr die analytische Tragweite der Trennung zwischen Ontischem und Ontologischem an. Diesbezüglich geht Marx' im nächsten Kapitel noch zu analysierender Begriff des Gemeinwesens nicht nur Heideggers Begriff des Mit-Seins voraus. Zusätzlich deutet Marx' Darlegung des Subjekts als Gemeinwesen darauf hin, dass Subjekteigenes (Ontologisches) und Soziales, sprich Subjektbedingendes (Ontisches) erstmal voneinander getrennt zu halten sind. Die eben erwähnte Unhaltbarkeit betrifft die verwirklichte (Un-)Möglichkeit dieser Unterscheidung, die sich darin manifestiert, dass innerhalb der Gemeinwesenlichkeit des Subjekts eine solche Trennung fallen zu lassen ist. Selbst wenn das Subjekt im Rahmen der vorliegenden Analyse seine Rolle als reiner Platzhalter nie einbüßen wird, heißt das zugleich nicht, dass es ein mit Eigenschaften ausgestattetes Subjekt gibt, welches seiner Sozialisation vorausgeht oder sie einleitet. So betrachtet kann ahistorischen *seinsontologischen* Überlegungen nur entschieden entgegengehalten werden, *sozialontologische* Sozialisationsprozesse mangelhaft berücksichtigt zu haben, indem sie ontologische Differenzen voraussetzungs- und bedingungslos eingeführt und ein ethisches Denken verlangt haben, aus dem sich dann auch das Politische bedingen soll. Dadurch aber schleicht sich zum dritten Mal Externalität als Handlungsbedingung in diese Kartographie ein, da die Handlungsmöglichkeiten des Subjekts dem Denken eines inkommensurablen Anderen verhaftet und ihm ausgesetzt bleiben müssen. Der Andere wird weiterhin konstitutiv für die Handlungsfähigkeit des Subjekts bleiben, und kollektiv – wie noch zu zeigen ist – wird das Subjekt darum handeln müssen, denn ohne die Mitwirkung des Anderen hätte es das Subjekt gar nicht gegeben. Dank seiner Rolle bei der Subjektentstehung büßt der Andere seine Inkommensurabilität ein und legt selbst die Fundamente sei-

22 Heidegger 1953, S. 18.

23 Heidegger 1961, S. 410.

ner eigenen Anerkennung und Sichtbarkeit im Subjekt nieder. Dadurch aber büßt der Andere auch seine Ethikalität ein, hört auf, eine – wenn auch ethische und nicht moralische – Obligation zu sein, und wird zu einer logischen Voraussetzung der Handlungsfähigkeit des Subjekts, die sich, sobald die konstitutive Rolle des Anderen bei der Subjektenstehung vollumfänglich wahrgenommen wird, sich ausschließlich kollektiv verwirklichen lassen kann.

1.4 Gegen das Primat der Arbeit, einer Essenz oder der Sprache

Was die ‚kritischen Marxist_innen‘ anbelangt, bezeugen die folgenden drei Schemata ihre Anfälligkeiten, Unzulänglichkeiten und blinden Flecken, kollektive Handlungsfähigkeit *per se* konzeptualisieren zu können. In ihrem entweder ‚klassischen‘ oder ‚westmarxistischen‘ Gewand folgen sie immer noch einem gemeinsamen (Arbeiter_innen-)Interesse als primärer Voraussetzung kollektiver Handlungsfähigkeit (α). In ihrem postmarxistischen Rehabilitationsversuchen machen sie multitudinale Politiken von der Existenz einer gemeinsam teilbaren, lebendigen Substanz – wie die des „Fleisches“ – abhängig (β).²⁴ Nicht zuletzt machen sie in ihrer linguistischen, diskurstheoretischen Sozialanalyse kollektive Handlungsfähigkeit von der Fähigkeit des jeweiligen Individuums abhängig, hochkomplexe Äquivalenzketten zu entschlüsseln, zwischen denen im Anschluss – wie Ernesto Laclau und Chantal Mouffe es diktieren²⁵ – Analogien und Ähnlichkeiten herzustellen sind, auf denen dann die kontingente Grundlage gemeinsamer Mobilisierung beruhen (γ). Da die vorliegende Studie mit diesen Ansätzen Marx als Fundament teilt, lohnt es sich, die Kon- und Divergenzpunkte detaillierter in den Blick zu nehmen.

(α) Dem klassischen Marxismus ist entgegenzuhalten, dass darin ein fast utilitaristisches Intersubjektivitätsverständnis entwickelt wird, woraus laut der zutreffenden Kritik Hannah Arendts²⁶ nur ein intentionaler Begriff kollektiver Handlungsfähigkeit auf der Basis von Interessenteilung extrapoliert werden kann. Dabei wird Handlungsfähigkeit zur problemlösenden Strategie instrumentalisiert, die ausschließlich der Interessenbefriedigung einer bestimmten Personengruppe zu dienen hat. Die einzige zur Verfügung stehende Alternative zu breiteren sozialen Kämpfen liegt die-

²⁴ Vgl. *Hardt/Negri* 2004, S. 216–218.

²⁵ Vgl. *Laclau/Mouffe* 1985, S. 167–175.

²⁶ Vgl. *Arendt* 1958, S. 224.

sem abzulehnenden Paradigma zufolge in der Übergabe der politischen Führung an eine kleine Personengruppe, deren Autorität im sozialen Gefüge aufgrund einer eigennützigen Bedürfnis- und Wertehierarchie für in-diskutabel gehalten wird. Der westliche Marxismus – mit dem frühen Georg Lukács als Gallionsfigur – hat das Interesse auf sehr penible Weise in Notwendigkeit umschlagen lassen;²⁷ und wenn man den mittleren Karl Korsch radikal zu Ende denken wollte, könnte man darin sogar differenz-theoretische Ansätze zwischen den Zeilen lesen.²⁸ Doch keine dieser Rekonstruktionen hat den in der Fortsetzung des klassischen Marxismus vorherrschenden Schwerpunkt von der Gruppe der Produzierenden hin zu weiteren, als gleichwertig anzuerkennenden Gruppen wesentlich verlagern können. Dagegen respektiert die hier vorzustellende Begründung kollektiver Handlungsfähigkeit nicht so sehr die Einzel- und Besonderheit der jeweiligen Handlungsgründe, sondern ihre *Inkommensurabilität*. Indem vom Subjekt als einem Gemeinwesen ausgegangen wird, das die unterschiedlichen Sozialisationsweisen verinnerlicht hat und sie durch seine Handlung reproduziert, wird impliziert, dass im Subjekt dank seiner kollektiven Produktion durch mehrere Subjektivierungsweisen bereits die Gründe angelegt worden sind, die es befähigen, auf verschiedenen Ebenen zu agieren und sich in verschiedenen kollektiven Handlungsformen engagieren zu können.

(β) In dieser Hinsicht stellt der Theoriestrang des Postmarxismus, wie er vor allem von Toni Negri und Michael Hardt exemplarisch vertreten und vorangetrieben wird, eine bereits viel feinere und genügend ausdifferenzierte Sozialanalyse zur Verfügung. In diesem Rahmen wird zu Recht der Anspruch formuliert, eine dringend notwendige „post-dekon-struktive“²⁹ Emanzipationsontologie zu entwerfen, die mit der Feststellung einhergeht, dass „die unzähligen spezifischen Typen von Arbeit, von Lebensformen und des geographischen Standorts, [...] nicht die Zusammenarbeit und Kooperation in einem gemeinsamen politischen Projekt verhindern“³⁰ soll. Nichtsdestotrotz hat eine anti-normative Theorie kollektiver Handlungsfähigkeit diesem zweiten postmarxistischen Theoriestrang die Konzeptualisierung des Anderen, den Essenzialismus der Leiblichkeit und die aufrecht-erhaltene Vormachtstellung der Arbeit entgegenzuhalten.

27 Vgl. Lukács 1924.

28 Vgl. Korsch 1923.

29 Vgl. Negri 1999, S. 5–16.

30 Hardt/Negri 2004, S. 123.

Der Begriff des „Fleisches“ von Maurice Merleau-Ponty, den Hardt/Negri verwendet haben, um daraus ihre neue Ontologie zu entwickeln, ist blind gegenüber Ausschlussmechanismen, wie die feministische Kritik am deutlichsten gezeigt hat.³¹ Dies korreliert mit der Einsicht, wie der Andere aufgrund der Teilbarkeit dieser elementaren Substanz, die das „Fleisch“ ist, seinen Platz in der Sphäre des Subjekts beansprucht, ohne dass dieser für seine Wahrnehmbarkeit die Erkenntnis seitens des Subjekts bedarf.³² Der Andere wird vom Subjekt nicht *ex negativo* gefasst, als ein dem Subjekt entgegenstehendes „Nicht-Ich“,³³ sondern der Andere ist als „eine reflexive Spielart“³⁴ wegen seiner Leiblichkeit eine Wesensform, die vom je anderen Subjekt unabhängig existiert. Auch wenn aus dieser Perspektive der Andere aufgrund seiner leiblichen Konkretheit von der erkennenden Präsenz des Subjekts emanzipiert wird, wird er gleichzeitig verabsolutiert und in ein Kantisches „Ding an Sich“ verwandelt:

„Es ist notwendig und hinreichend, dass der Leib des Anderen, den ich sehe, und sein Sprechen, das ich höre, [...] mir auf seine Weise all das gegenwärtigt, was ich mir niemals gegenwärtigen werde, was mir immer unsichtbar bleiben wird, dessen direkter Zeuge ich niemals sein kann.“³⁵

Genau in dieser mangelnden Auseinandersetzung mit dem Anderen und mit dem Weiterleben des Anderen im Subjekt, wodurch am Ende – wie in der vorigen Sektion zu Heidegger bereits angedeutet wurde – auch die Erkennbarkeit des Anderen in seiner Einzelheit zu rehabilitieren und die Inkommensurabilität seiner Allgemeinheit abzulehnen sei, scheitert auch in einem *zweiten Schritt* das multitudinale Projekt. Biopolitik wird von Hardt/Negri nicht als eine sich verwirklichende Subjektivierung, d.h. als Produktionsweise des Subjekts durch den konkreten gesellschaftlichen Anderen, sondern als Neuumverteilung von arbeitsbedingten Produktionsparadigmen, denen das Subjekt „als Einsatz“³⁶ hinzugefügt wird, wie Mauricio Lazzarato – ein anderer prominenter unter den postoperaistischen Verfechter_innen der Multitude – dies auf den Punkt gebracht hat. Letzteres betrifft nicht so sehr eine eventuelle Abweichung vom strengen Foucault'schen Verständnis der Subjektivierung als Prozess, welcher initiiert wird, sobald das Subjekt über transhistorische, anthropologische (im

31 Vgl. Irigaray 1984; Butler 1989.

32 Merleau-Ponty 1964, S. 279.

33 Merleau-Ponty 1964, S. 113.

34 Merleau-Ponty 1964, S. 113.

35 Merleau-Ponty 1964, S. 115.

36 Lazzarato 1998, S. 41.

Sinne des *general intellect*³⁷⁾ Merkmale verfügen soll. Unter der Voraussetzung, dass diese Merkmale als sozial erzeugte *Kon-*stante und nicht als angeborene Eigenschaften gelesen werden, steht diese These immer noch im Einklang mit dem hiesigen Versuch. Unbefriedigend wird es, sobald dem Subjekt präpolitische und präsoziale, ethische Kapazitäten zugesprochen werden; eine utopische Fehleinsicht, die das ganze Werk des Postoperaisten Negri als Grundaxiom durchzieht.³⁸ Im Zuge der vorliegenden Untersuchung gilt es somit, weder das ontologische Denken noch die Leiblichkeit als Substanz zu verwerfen. Umso weniger wird hier bezweckt, den Immanentismus des multitudinalen Ansatzes abzustreiten, auf den sich Hardt/Negri stützen, um die Selbstreferenzialität des Handelns zu begründen oder den Begriff der Totalität zurückzuweisen, worauf sich die Postoperaisten stützen, wenn sie von der biopolitischen Arbeit als Quelle des gesamtgesellschaftlichen Lebens sprechen.³⁹ Anstatt aber hier mit dem an Marx' Begriff des „gesellschaftlichen Individuums“⁴⁰ angelehnten Begriff des emanzipationsfähigen „gesellschaftlichen Arbeiters“⁴¹ zu operieren, wird der noch frühere Begriff des Gemeinwesens aus folgendem Grund bevorzugt: Durch ihn wird tatsächlich zuerst das Subjekt als sozialontologisches (Ontologie) Produkt (Prozessualität) von kontextabhängigen (Immanenz), allumfassenden (Totalität) Produktionsweisen (Biopolitik) aufgefasst, wodurch sich auch die Gemeinsamkeiten mit dem multitudinalen Subjektbild erkennen lassen.

Zugleich aber signalisiert dieser Begriff eine Abkehr vom Arbeitsparadigma hin zu multipolaren Produktionsweisen, während gleichzeitig kollektive Handlungsfähigkeit auf die kollektive Entstehung des Subjekts als ein kollektives Gemeinwesen zurückgeführt wird. Letzteres benötigt zur

37 Paolo Virno definiert den mittel-marx'schen Begriff des *general intellects* (vgl. Marx 1858, S. 594) ganz im Sinne der früh-marx'schen Analyse der Unmöglichkeit Trennung zwischen erkenntnistheoretischen Grundlagen und praktisch-philosophischen Korrelationen, so wie sie oben dargelegt wurde. Damit ist nicht die Summe von konkreten, wissenschaftlichen Kenntnissen gemeint, sondern „die Fähigkeit zu denken, das Vermögen, als solches, nicht seine unzähligen besonderen Realisierungen. Der *general intellect* ist nichts anderes als der Intellekt im Allgemeinen“, Virno 2002, S. 66.

38 Vgl. dazu Negri's Subjektbild als „an intellectual subject which is none the less proletarian, polychrome, a collective plot of the need for equality; a subject that rejects the political and immediately gives rise to an ethical determination for existence and struggle“, Negri 1989, S. 49.

39 Hardt/Negri 2004, S. 127.

40 Marx 1858, S. 593.

41 Negri 1989, S. 57 f., S. 79–82.

Fundierung nicht mehr essenzialistische Motive wie die Leiblichkeit. Dadurch zeigt sich auch, dass das spontaneistische Konzept der Multitude in unzulänglicher Weise strukturwandelnde Aktionen auf praktisch-politischer Ebene vorbereiten kann. Selbst wenn das Zusammenschließen *ex post* erklärt werden kann, stößt es wegen des Antizentralismus des Ansatzes an seine Grenzen, wenn es darum geht, Kämpfe *ex ante* in Gang zu bringen. Die radikaldemokratischen Grundlagen und flachen Hierarchien des multitudinalen Organisationsmodells sollen keinesfalls in Frage gestellt werden. Nichtsdestotrotz erweist sich die auf der politischen Ebene angesiedelte Zielsetzung im Gebot, „dagegen zu sein“, ⁴² weder als fähiges normatives Begründungskriterium, noch hilft es dabei, Totalisierungstendenzen vermeiden zu können. Anstatt externe Faktoren heranzuziehen, wie z.B. die Existenz einer gegnerischen Herrschaftslogik, die Hardt/Negri bekanntlich die Logik des Empires nennen, die *ex negativo* zur Konsolidierung einer dieser Logik entgegengesetzten gemeinsamen Front führt, wird hier dafür plädiert, dass kollektive Handlungsfähigkeit auf die kollektive Wesentlichkeit, das „kollektive Wesen“ ⁴³ des Subjekts, wie Adorno es in seiner *Ästhetischen Theorie* nennt, des Subjekts zurückzuführen ist.

(γ) Der linguistische, dekonstruktive Marxismus, am ausdrucksvollsten erläutert von Laclau und Mouffe in ihrem 1985 erschienenen Buch *Hegemonie und Radikale Demokratie*, vermeidet gewiss eine Reihe von Elementen, die den multitudinalen Ansatz belasten. Weder Totalisierungsverhältnisse gefährden die Horizontalität der politischen Akteure noch wird es der Arbeit erlaubt, zum primären Vektor von Emanzipationsfähigkeit oder emanzipatorischer Politik zu werden. Dabei lasten aber auf ihm die üblichen Probleme post-heideggerianischer Theoriebildung (Sprachoptimismus, Trennung von Politischem und Sozialem) oder die Übertragungsschwierigkeiten strukturalistischer Linguistik auf die soziale Strukturierung. Anders als z.B. Deleuze und Guattari, die in ihrem Versuch, die asphyxierende Homogenität der Saussure'schen Sprachlogik durch das Hineinschreiben einer sprachpragmatischen, handlungstheoretischen Dimension in die Sprachstrukturen zu unterwandern, ⁴⁴ sie in majoritären oder minoritären „Umgangsweisen mit ein und derselben Sprache“ ⁴⁵ nur

42 Wie Hardt/Negri deklarieren: „Den Charakter des gemeinsamen Gegners zu klären, ist damit ein wesentliches politisches Ziel“, *Hardt/Negri* 2000, S. 70.

43 Adorno 1970, S. 198.

44 Vgl. Krause/Rölly 2010, S. 91.

45 Deleuze/Guattari 1980, S. 144.

überspielt haben,⁴⁶ ist es Laclau/Mouffe gelungen, indem sie sich auf die strukturalistische Sprachlogik bezogen haben, die universalisierenden Tendenzen pragmatistischer Linguistik zu vermeiden und die Möglichkeit alternativer Sprachsysteme, -zusammenhänge und -begründungslagen offen zu halten. Doch aus der Auseinandersetzung mit hauptsächlich Negris Aneignung poststrukturalistischer Gedankengänge ergeben sich gewisse Unterschiede, die äußerst aufschlussreich für die hier zu erörternde These sind.

Der Hauptvorwurf, den Negri dem dekonstruktiven Marxismus von Laclau und Mouffe macht, liegt im versteckten Neokantianismus des Ansatzes.⁴⁷ Dies betrifft nicht nur die Unerkennbarkeit der sozialen Signifikationsstrukturen,⁴⁸ die der Diskursanalyse inhärent ist, oder die westliche Äquivalenzlogik, welche unter anderem auch von postkolonialistischen Theoretiker_innen entlarvt wurde,⁴⁹ sondern auch die damit einhergehende Fähigkeit des Subjekts, die Äquivalenzketten wahrnehmen zu können,⁵⁰ sowie nicht zuletzt essenzialistische Residua, wie die nach einem asozialen Unbewussten.⁵¹ Zugleich kennzeichnen den Ansatz aber posthegelianische Fragmente, von denen auch eine prozessuale, sozialontologische Theorie kollektiver Handlungsfähigkeit, wie sie hier vorgelegt wird, Gebrauch machen kann. Diese Fragmente zentrieren sich eher um die differenzielle Strukturlogik, woraus eine funktionalistische, im Sinne Derridas: zentrumslose, „allgemeine Ontologie des Seins“⁵² entspringt. Bei Letzterem wird es nicht dabei belassen, dem Zeichen einen inhärenten, semantischen Inhalt zu gewähren und auf seine Gültigkeit zu beharren, wodurch es weiterhin in einen ansatzfremden Neokantianismus zurückgefallen wäre. Auch geht es nicht darum, die Gleichstellung des Sozialen mit einem linguistischen, ausschließlich sprachlichen Diskurs und die Vereinnahmung in den linguistischen Diskurs aller nichtsprachlichen Elemente zu

46 Vgl. dazu Rölly 2007, S. 8; Krause 2011, S. 7, Fn. 3.

47 Vgl. Negri 2015.

48 Vgl. Riba 2004.

49 Zur westlichen, eurozentristischen Äquivalenzlogik des Marxismus aus einer postkolonialen Perspektive im Allgemeinen vgl. Spivak 1983; 1985a. Zum Verhältnis von Spivak und Laclau im Besonderen vgl. Löw 2013.

50 Die herausragende Position der Individualität, die der Saussure'schen Sprachlogik zugrunde liegt, bot den Anlass zum Abschied vom strukturalistischen Paradigma unter anderen auch für Deleuze und Guattari, vgl. *Deleuze/Guattari* 1980, S. 112.

51 Vgl. Laclau 1996, S. 69.

52 Vgl. Bergunder 2012.

postulieren, wodurch das Primat der Arbeit des klassischen Marxismus bloß mit einem anderen Primat, diesmal mit dem der Sprache, lediglich vertauscht wäre. Umso weniger kann die *Monosemantik* der Zeichenstruktur aufrechterhalten werden und darf auch nicht dank einer differenziellen Strukturlogik suggeriert werden, dass, wie Laclau sagt, „jedes Element des Systems nur insofern eine Identität [hat], als es von den anderen verschiedenen ist.“⁵³

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit entsteht Identität nicht in Abgrenzung zu anderen Identitäten, die innerhalb eines einzigen subjektivierenden Systems, Apparates oder Dispositivs. Vielmehr entwickelt sich Identität als Effekt des einen Diskurses innerhalb eines Universums von Diskursen, die jedoch kein System bilden und durch interne Differenzierungsprozesse aufrechterhalten und fortbestehen können. Aus der Differenz zu den anderen Identitäten, die das Subjekt als Gemeinwesen mit sich trägt, wird aber der Bewusstseinsprozess eingeleitet, der zur Wahrnehmung einer jeweils (anderen) Identität führt, die ebenfalls dem Subjekt als Gemeinwesen innewohnt. Alle Identitäten, die das Subjekt unter ihre totale und exklusive Kontrolle zu bringen versuchen, indem sie es nach ihnen formen, begegnen sich und treffen im Körper des Subjekts aufeinander. Die artikulierende Funktion übernimmt somit das Subjekt selbst bzw. der Körper des Subjekts, der die Identitäten des Subjekts mitträgt, die das Subjekt als solches konstituieren, indem sie den Körper durchdringen, wobei der Körper ebenfalls als Identitätsfragment des artikulierenden Körpers in diesem Prozess mit einzuschließen ist. Letzteres verunmöglicht Monosemantisierungen und bringt die überdeterminierte Polysemantik des Subjekts qua Körper ans Licht, während sich Heterogenität und Inkommensurabilität zwar die bestimmte Verfassung des jeweiligen Subjekts in seinem Körper gewährleisten, aber zugleich die Allgemeinheit der Verwirklichung des Subjekts *an* seinem Körper affirmieren.

Somit handelt es sich hier weder um „Subjektpositionen“⁵⁴ innerhalb eines Diskurses, wie Laclau/Mouffe es zu formulieren pflegen, um die Prädiskursivität des Subjekts zurückzuweisen, noch fortan um Körperpositionen, die die Problematik bloß verschieben würden. Das Subjekt gibt es in der identitären Pluralität seiner verkörperlichten Wesentlichkeit, bei der jede dieser Identitäten jeweils Teil des Spiels ist, und zeigt sich durch seine momentane(n) Handlung(en). Insofern wird die Konstitution des Subjekts nicht zur Bedingung kollektiver Handlungsfähigkeit, in welcher als Bedin-

⁵³ Laclau 1996, S. 67.

⁵⁴ Laclau/Mouffe 1985, S. 167 f.

gung *selbstbestimmter* kollektiver Handlungsfähigkeit die Gefahr nach Bedingungsmöglichkeiten kantischer Provenienz erneut lauern würde,⁵⁵ sondern jede Handlung ereignet sich bereits im *Hier und Jetzt* als (latent selbstbestimmte) Subjektkonstitution. Individuelles Handeln ist hier somit *als* singularisiertes, im einzelnen ausgeführtes Exemplar kollektiver Handlungsfähigkeit. Insofern ist Laclaus Kritik an Hardt/Negri, der zufolge Negativität als strukturelle Bedingung politischer Kämpfe beizubehalten ist,⁵⁶ sowie die Verortung der Negativität, die Laclau als das Außerhalb des Systems sieht,⁵⁷ nur teils anzunehmen. Zu Recht verweist Laclau auf die Notwendigkeit der Negativität, die ihm in Negris Immanenzdenken verloren zu gehen scheint, nur ereignet sich Negativität im Rahmen der hiesigen Analyse als geschichtliches Ereignis und nicht als formallogische notwendige Bedingung. Negativität ist der aus dem Kampf der Identitäten – die im Subjekt als plurales Gemeinwesen stationiert sind und um seine totale Aneignung ringen – verursachte Widerstand der einen Identität, sich einer anderen Identität unterzuordnen. Dadurch realisiert sich bzw. wird Negativität als historisierte, bewusstseinsfordernde Instanz festgestellt, ohne dass sie hermeneutischen Gründungsmängeln abverlangen muss, damit aufgrund von Negativitätsstrukturen eine Erklärung für die Bewusstseinsentstehung geliefert wird. Insofern ist sie sehr wohl immanent und zugleich ein partikulares Außerhalb; kein Außerhalb des Systems, sondern ein partikulares Außerhalb, weil sie das Außerhalb für nur eine der pluralen Subjektidentitäten darstellt, aber nicht für das Subjekt *in toto*. Sie ist somit systemintern und zugleich subjektextern.

Wenn also im Rahmen des westlichen Marxismus die Interessenbefriedigung als externer Faktor das Zusammenschweißen der Arbeiter_innen in eine kollektiv handelnde Front legalisieren und legitimieren sollte, dann ist die Notwendigkeit des Leibes als einer geteilten Essenz, welche vorausgesetzt wird und somit in einem Externalitätsverhältnis zur Handlungsfähigkeit steht der wunde Punkt des postmarxistischen multitudinalen Paradigmas. Hingegen stellt die angenommene Fähigkeit des Subjekts zur Äquivalenzkettenbildung, welche es dem Subjekt erlaubt, sich angeblich

55 Vgl. Žižek 2000, S. 317.

56 Vgl. Laclau 2001.

57 Vgl. Laclau 1996, S. 68. In seinem kurz nach *Hegemonie und Radikale Demokratie* verfassten Buch *New Reflections on the Revolutions of Our Time* mildert Laclau seine These von der Auffassung des Außen als „reine Negativität“ (Laclau 1996, S. 68.) ab und spricht vom Außen als eine teils innere, teils äußere „Dislozierung“, vgl. Laclau 1990. Zu dieser Transformation vgl. auch Marchart 2007, S. 108.

willentlich an pluralistischen Kämpfen zu beteiligen, die Schwachstelle des dekonstruktiven, diskurstheoretischen Marxismus. Das Arbeitsparadigma mag zwar als Vorherrschendes überwunden worden sein, dafür wurde aber die offen gebliebene Stelle durch die allmächtige Ubiquität des Diskurses erfüllt. Darüber hinaus wird hier dafür plädiert, dass negative Identifizierungsstrukturen durch den im inneren des Subjektkörpers stattfindenden Kampf entstehen. Deshalb handelt es sich hierbei nicht, wie es bei Laclau/Mouffe der Fall ist, um die Positionierung oder Allozierung des Subjekts als einer einzigen Identität in einem System, innerhalb dessen und angrenzend an andere dem System innewohnende Identitäten/Subjekte Negativität entsteht. Die Tatsache, dass Negativität, welche den Vektor der Handlungsfähigkeit für die hiesige Arbeit sowie für Laclau/Mouffe darstellt, als subjektäußere Systemeigenschaft enthüllt wird, lässt Negativität als externe Bedingung der Subjektkonstitution erscheinen und bleibt somit auch gegenüber der Handlungsfähigkeit extern.

1.5 Gegen eine Substanz

„Den Feminist_innen“ oder den Identitätspolitiken jeglicher Couleur wird vorgeworfen, eine bestimmte gemeinsame Identität als Kriterium für die Beteiligung an sozialen Bewegungen erforderlich zu machen und bei kollektiven Kämpfen von einem gewissen Misstrauen gezeichnet zu sein. Dieses Misstrauen beruhe darauf, dass es beim Zusammentreffen von Individuen oder Gruppen sehr schnell zu Hierarchisierungen und Segmentierungen komme, womit dann die Machtverhältnisse ins Innere desjenigen Kollektivs reproduziert würden, das sich dagegen zu wehren versucht. Meistens ergebe sich das Misstrauen von Verfechter_innen identitätspolitischer Kämpfe gegenüber kollektiven Kämpfen aus ihrer Subjekttheorie. Indem sie die Verfestigung von Identitäten als Unterwerfung den Machtmechanismen gegenüber feststellen, kann daraus geschlussfolgert werden, dass ein politisches Projekt zu artikulieren, dem die verschiedensten gesellschaftlichen Kräfte zustimmen könnten, wegen der unterschiedlichen und zu Recht inkommensurablen subjektivierenden Produktionsweisen unmöglich ist. Doch dieses Problem kann und muss eine antinormative Theorie kollektiver Handlungsfähigkeit, wie sie hier artikuliert wird, zwingend intersektional angehen. Unabhängig von den foucaultschen,⁵⁸ ador-

58 Vgl. Ferree 2011.

nitischen,⁵⁹ klassentheoretischen,⁶⁰ rechtswissenschaftlichen,⁶¹ *race*-theoretischen,⁶² kontinentaleuropäischen⁶³ – um nur einige der tonangebenden Tendenzen zu erwähnen – Genealogien, die ausgewählt werden, um die Subjektstrukturierung zu entziffern, unternimmt der intersektionalistische Ansatz den Versuch, die Kulturalität des Subjekts auf mannigfaltigerer Ebene geltend zu machen, indem die Tatsache in den Vordergrund gerückt wird, dass das Subjekt innerhalb eines gesellschaftlichen Kontextes Effekt mehrerer Diskurse ist, die auf das Subjekt einwirken. Das Subjekt befindet sich an der Schnittstelle (*intersection*) von verschiedenen, sich durchkreuzenden Diskursen, und es wird durch die gleichzeitige Wirkung all dieser Diskurse symptomatisch hervorgebracht, ohne den Vorrang des einen vor den anderen feststellen zu müssen.

Es wäre nicht übertrieben zu behaupten, dass, indem Marx in seinen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844*, auf die detaillierter im folgenden Kapitel eingegangen wird, das Subjekt als Gemeinwesen postuliert, die Gemeinwesenlichkeit des Subjekts als dessen sozial konstruierte Eigenschaft diagnostiziert und Letztere auf die Entstehung des Subjekts am Kreuzweg von „Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc.“⁶⁴ zurückführt, nichts anderes getan hat, als bereits den Hauptanspruch des Intersektionalitätsansatzes vorwegzunehmen. Und es wäre auch nicht übertrieben zu behaupten, dass er sogar durch die hier exemplarisch ausgeführten Kategorien die Überlegungen, entlang welcher Kategorisierungen die Differenzlinien verlaufen könnten, noch etwas verfeinert hat. Gewiss konnte Marx, als er 1844 n. Chr. den Passus zum rohen Kommunismus verfasst hat, nicht so weit gehen – wie Lutz/Wenning es tun –, Gender, Sexualität, *Race*/Hautfarbe, Ethnizität, Nationalität/Staat, Kultur, Klasse, Gesundheit, Alter, Sesshaftigkeit/Herkunft, Besitz, geographische Lokalität, Religion und/oder gesellschaftlichen Entwicklungsstand als Demarkationslinien explizit auszubuchstabieren.⁶⁵ Sicherlich würde er dies aber nicht ablehnen. Indem er aber solche Interaktionssphären wie z.B. Kunst oder Wissenschaft als Produktionsweisen erwähnt, wird uns gestattet, noch weitere Ordnungskategorien aufzufächern, welche die unterschiedlichsten Sphären (Privatheit, Öffentlichkeit etc.), Lebensmuster (das

59 Vgl. Becker-Schmidt 2007.

60 Vgl. Klinger 2003.

61 Vgl. Crenshaw 1991.

62 Vgl. Anthias/Yuval-Davis 1991.

63 Vgl. Davis 2008a; 2008b.

64 Marx 1844, S. 537.

65 Vgl. Lutz/Wenning 2001, S. 20.

Ethische, das Ontologische, das Natürliche, das Soziale etc.), Domäne (Markt, Schule, Krankenhaus, Kaserne, Gefängnis, Universität etc.), Denkregister (das Politische, das Philosophische, das Ökologische, etc.), Handlungsräume (Arbeitsplatz, Gewerkschaft, Verein, Partei, Politik etc.), Verhaltensmuster (das Gute, das Böse, das Anständige, das Alternative etc.), institutionalisierte Personengruppen (Familie, Partnerschaft, Freund_innen, *peers*, Kolleg_innen etc.) und vieles mehr einschließen könnten. Darüber hinaus lädt er uns geradezu dazu ein, dass wir diese als etwas wahrnehmen sollten, das sich zueinander inkommensurabel verhält, sich von einander nicht instrumentalisieren lässt und doch zugleich voneinander infiltriert, informiert, konvergiert, konstituiert und ko-institutionalisiert ist. Nicht zuletzt sollte nicht nur die Aufzählung dieser Produktionsweisen für nicht abgeschlossen gehalten werden, sondern auch ihrer Verfeinerung, Unterkategorisierung, Ausdifferenzierung und Minutiosität kein Aufschub geboten werden. Insofern unterscheidet sich eine von Marx' Begriff des Menschen als Gemeinwesen ausgehende Theorie kollektiver Handlungsfähigkeit sowohl von einer poststrukturalistisch geprägten, feministischen Identitätskritik als auch vom synthetischen Subjektbild des Intersektionalitätsansatzes. Die Debatte, die nach der Veröffentlichung von Judith Butlers *Unbehagen der Geschlechter* zwischen ihr und Vertreter_innen des intersektionalistischen Ansatzes ausbrach, ist hierfür maßgebend.

In *Unbehagen der Geschlechter*, worin sie auch für eine ausschließlich sprachliche Erzeugung des Subjekts plädiert, hat Butler den Versuch, das Subjekt in seiner ganzen Breite fassen zu wollen, als Verlegenheit bloßgestellt.⁶⁶ Beide Punkte sind auf heftigen Widerstand seitens intersektionalistischer Theoretiker_innen gestoßen.⁶⁷ Zu Recht heben sie den Totalitätsanspruch des jeweiligen Diskurses explizit hervor, d.h. die Tatsache, dass

66 Das vollständige Zitat lautet: „Auch die Theorien feministischer Identität, die eine Reihe von Prädikaten wie Farbe, Sexualität, Ethnie, Klasse und Gesundheit ausarbeiten, setzen stets ein verlegenes ‚usw.‘ an das Ende ihrer Liste. Durch die horizontale Aufzählung der Adjektive bemühen sich diese Positionen, ein situiertes Subjekt zu umfassen; doch gelingt es ihnen niemals, vollständig zu sein. Dieses Scheitern ist aber äußerst lehrreich, denn es stellt sich die Frage, welcher politischer Impetus aus dem ‚usw.‘ abzuleiten ist, das so oft am Ende dieser Zeilen auftaucht. Tatsächlich ist es ebenso ein Zeichen der Erschöpfung wie ein Zeichen für den unbegrenzten Bezeichnungsprozess selbst. Dieses ‚usw.‘ ist das *supplement*, der Überschuss, der zwangsläufig jeden Versuch, die Identität ein für allemal zu setzen, begleitet.“ Butler 1991, S. 210.

67 Zu einer Übersicht der Vorwürfe vgl. Degele/Winker 2009.

jede Subjektform jeweils nur einer subjektivierten Identitätsform entsprechen kann. Zu Recht hören sie auch nicht auf, den Sprachfundamentalismus zu entlarven, der jedem solchen Ansatz zugrunde liegt; eine Kritik, die in jener Zeit Hochkonjunktur genoss.⁶⁸ Gleichfalls zu Recht erwidert aber Butler, dass die Herstellung einer vorgefertigten, sich erschöpfenden Liste aller Felder, die auf das Subjekt – selbst wenn konjunkturrell – wirken (könnten) und der stetig wiederholte Verweis auf diese Liste, um uns die Handlungen des Subjekts zu erschließen, zu einer zu vermeidenden essentialistischen Ontologisierung zurückführen würde.⁶⁹ Inkompatibel mit dem Subjekt als Gemeinwesen erweist sich das Plädoyer sowohl für *eine*, selbst wenn vereinheitlichende, synthetisierte, übergreifende und plurale Identität des Subjekts als auch für *eine* darüber hinausragende – unabhängig, ob primär sprachliche – Produktionsweise des Subjekts. Beide Tendenzen kennzeichnen sich durch die Unmöglichkeit, über eine – selbst „dekonstruierte“ – Identität zu verfügen bzw. nicht vermeiden zu können,⁷⁰ von *keiner* ausgehen zu müssen – ein gemeinsamer Topos, der die ganze feministische Bewegung von ihrem liberalen⁷¹ bis zu ihrem postkolonialistischen⁷² Lager durchdringt.

Es ist insofern *Substanzialismus* sowohl als positiver, mit semantischen Konnotationen aufgeladen, als auch als negativer, durch das notwendige Fehlen jeglicher Zuschreibungen und Attributionsrahmen, der den identitätspolitischen Ansätzen zugrunde liegt und mit einer antinormativen Theorie kollektiver Handlungsfähigkeit inkompatibel ist.

Hingegen wird im Rahmen der hier vertretenen These für eine Pluralität der Identitäten plädiert, die sich jedoch in ein und demselben singulären Körper des Subjekts kondensiert findet. Der Körper bildet den Knotenpunkt, in dem die von den Produktionsweisen sozial hervorgebrachten Identitäten konvergieren, in Kontakt kommen und aufeinandertreffen; ein Knotenpunkt, der auch selbst erst durch und als diese Verinnerlichungen und Verleiblichungen von Identitäten entsteht. Die im Körper einander begegnenden Identitäten, welche einer jeweiligen Subjektvierungsform entspringen, sind zwar mehr als eine, können sich dennoch nicht auf eine Identität reduzieren lassen, denn jede Identität behält ihre Beschaffenheit intakt bei. Sie geraten in einen unmittelbaren Dialog miteinander, ohne je-

68 Vgl. u.a. *Benhabib* 1993.

69 Vgl. *Butler* 1993b.

70 Vgl. *Lorey* 1998.

71 Vgl. *Nussbaum* 1995.

72 Vgl. *Spivak* 1985b.

doch ineinander zu verschmelzen. Welche von diesen Identitäten sich jedes Mal im Einsatz befindet, wird durch das Handeln des Subjekts deutlich. Der Rahmen der Foucault'schen Subjektivierung, der nach die Existenz eines Diskurses durch die Handlungen der Diskurse zutage tritt, wird dabei nicht verlassen. Der jeweilige Diskurs wird aber dergestalt umgedeutet, um fortan eine Totalität darzustellen, die der Foucault'schen Analytik fremd ist. So betrachtet stellt der Kampf zwischen den Identitäten, die um die totale Identifizierung des Subjekts ringen, den Geburtsakt der Handlungsfähigkeit dar, wodurch zugleich eine tentative Antwort auf die Foucault'sche Problematik nach dem gleichursprünglichen Verhältnis zwischen Macht und Widerstand geliefert wird. Erst aus dieser Perspektive und in diesem kontextuellen Rahmen der Subjektbildung liegt auch Butler richtig, wenn sie – in gemäßigterem Ton als Foucault – behauptet, dass die soziale Konstruktion des Subjekts nicht in Apraxie mündet oder zur vollständig fremdbestimmten Determination der Handlungspraktiken des Subjekts führt, sondern dass „der konstruierte Charakter des Subjekts gerade die Vorbedingung für seine Handlungsfähigkeit dar[stellt]“. ⁷³ Insofern stellt der Körper im Rahmen des hiesigen Versuchs weder eine präsoziale Entität zur Verfügung, die in ihrer phänomenologischen Trägheit erwartet, als Träger von Identitäten angespannt zu werden, noch entsteht er rein diskursiv, weshalb ihm eine primäre Sozialisationsrolle zukommen sollte. Der Körper wird, post-hegelianisch, als ein „an sich“ gefasst, das, wie Jean-Luc Nancy diesen Begriff interpretiert und auf die hier zu unterbreitende Körperauffassung übertragen werden kann, „carries away or carries along in the text the univocities of ‚being‘“. ⁷⁴ Eben wegen dieser Begegnung der Identitäten im Körper des Subjekts, d.h. in einem Körper, der sowohl diese Identitäten als auch sich selbst mit aufbewahrt, ⁷⁵ entsteht Handlungsfähigkeit *als* diese Identitäten und *als* Körper. Das „an sich“ steht dafür, diesen Prozess zu veranschaulichen, der sich nicht ohne den Körper ereignen kann. Zugleich aber steht das „an sich“ dafür, daran zu erinnern, dass der Körper zwar während dieses Prozesses entsteht, er geht aber weder in diesen Identitäten gänzlich auf noch wird er von ihnen gänzlich appropriiert und konsumiert.

⁷³ Butler 1993a, S. 44.

⁷⁴ Nancy 1973, S. 89.

⁷⁵ Im Rahmen der Intersektionalität hat sich letztlich Lena Gunnarsson am deutlichsten in diese Richtung bewegt und es m.E. als einzige gewagt, von einverkörperlichter „Dialectization“ (Dialektisierung) der Identitätsproblematik zu sprechen, vgl. Gunnarsson 2015.

Um dies besser zu verstehen, lohnt es sich, eine ambivalente Formulierung Butlers aufzugreifen und auszulegen, welche weder sie noch die entsprechende Forschung weitertrieb. In *Psyche der Macht* behauptet Butler, dass das Subjekt „nicht mit dem Individuum gleichzusetzen, sondern als sprachliche Kategorie aufzufassen“⁷⁶ ist. Das Subjekt ist „die sprachliche Gelegenheit (*occasion*) des Individuums“,⁷⁷ die „sprachliche Bedingung seiner Existenz und Handlungsfähigkeit“,⁷⁸ während das Individuum die „Stelle (*site*), den Ort des Subjekts“⁷⁹ darstellt.⁸⁰ Diese Formulierung ruft unmittelbar die Marx'sche Ambivalenz zwischen Mensch, Subjekt und Individuum in Erinnerung. Doch während Marx, wie anschließend gezeigt wird, keine Hierarchisierung vornimmt, beharrt Butler auf der Vorrangigkeit der sprachlichen Erzeugung des Individuums als Subjekt. Darüber hinaus wird der Körper als Ort und Schauplatz von subjektivierenden Prozessen extrapoliert. Butlers Verwendung des postkantischen Begriffs der Intelligibilität ist in dem Zusammenhang, in dem Butler ihn verwendet, als sie Intelligibilität von der sprachlichen Erzeugung des Subjekts trennt, indikativ für ein Denken der Externalität, welches nach (transzendentalen) Bedingungen der Möglichkeit zu suchen bedarf, was hier konkreter bedeuten würde, nach (transzendentalen) Bedingungen der kollektiver Handlungsfähigkeit zu suchen. Stattdessen sollte die Betrachtung aus einer internen Perspektive hergeleitet und die bereits vorhandenen Möglichkeiten (intelligibel) rekonstruiert werden. Aus dieser internen Perspektive, wel-

76 Butler 1997b, S. 15.

77 Butler 1997b, S. 15.

78 Butler 1997b, S. 15.

79 Butler 1997b, S. 15.

80 Der englische Text für diese äußerst spannende Unterscheidung zwischen Subjekt und Individuum lautet: „The subject' is sometimes bandied about as if it were interchangeable with ,the person' or ,the individual'. The genealogy of the subject as a critical category, however, suggests that the subject, rather than be identified strictly with the individual, ought to be designated as a linguistic category, a placeholder, a structure in formation. Individuals come to occupy the site of the subject (the subject simultaneously emerges as a ,site'), and they enjoy intelligibility only to the extent that they are, as it were, first established in language. The subject is the linguistic occasion for the individual to achieve and reproduce intelligibility, the linguistic condition of its existence and agency. No individual becomes a subject without first becoming subjected or undergoing ,subjectivation' (a translation of the French *assujétissement*). It makes little sense to treat ,the individual' as an intelligible term in individuals are said to acquire their intelligibility by becoming subjects. Paradoxically, no intelligible reference to individuals or their becoming can take place without a priori reference to their status as subjects.“ Butler 1997a, S. 10 f.

che auch Marx adaptiert, um sein Menschenbild als Gemeinwesen darzulegen, erscheinen sowohl das Subjekt: die sprachliche Erzeugung, als auch das Individuum: das Ergebnis des subjektivierenden Prozesses, sowie nicht zuletzt der Körper: der Schauplatz des Subjekts, als gleichzeitig ereignende Momente ein und desselben Prozesses. Butler hat zu Recht festgestellt, dass Diskurse – in ihrer Terminologie bzw. „Produktionsweisen“ in der Marx’schen – und Subjekt ohne einander undenkbar sind.⁸¹ Diese Produktionsweisen gehen nur scheinbar jedem empirischen Subjekt voraus. Im Grunde genommen handelt es sich dabei um ein – man möchte sagen: fast *spekulatives* – Verhältnis, das folgenden historisierend-historisierten Ablauf subsumiert: Die am Körper unaufhörlich aufeinander prallenden Produktionsweisen bedingen einander, denn jedes Begegnungsmoment dieser Produktionsweisen miteinander bringt eine neue Auslegung jeder dieser Produktionsweisen mit sich, wobei jedes dieser Momente eine Öffnung für eine Neuartikulation der bestehenden Produktionsweise durch das dadurch entstehende Subjekt darstellt, durch dessen Handlungen dann die jeweilige Produktionsweise als solche erneut bestätigt wird. Die Tatsache, dass alle diese Produktionsweisen nur der Subjektanalytik additiv, d.h. die eine nach der anderen, zu beobachten sind, während sie sich in Wirklichkeit ko-temporal, d.h. die eine in derselben Zeit wie die andere, ereignen, situiert Kollektivität nicht nur in der Faktizität der Entstehung des Subjekts durch die gleichzeitige Einwirkung jeder dieser Produktionsweise auf das Subjekt, sondern auch in der Erklärungsstruktur dieser Prozesse.

1.6 Gegen ein notwendig unvollständiges individuelles Handeln

Den Linkshegelianer_innen wird entgegengehalten, dass sie zwar wie keine andere geistige Strömung die gegenseitige Abhängigkeit des einen Subjekts von seinem Anderen aufzeigen, das Selbstbewusstsein des Subjekts vom Bewusstsein seines Anderen bedingen lassen und die Wirkungen der sozialen Strukturen auf das Subjekt am stärksten unterstreichen, um dennoch zu konstatieren, dass es sich dabei um einen analytischen Prozess mit Freiheit als seinem Telos handelt und nicht um einen Prozess, durch den das Subjekt heteronomisch bestimmt wird. Keine andere Strömung hat sich mit der Einschreibung des Subjekts in die soziale Welt so eingehend auseinandergesetzt oder davon prägen lassen, und bei keiner anderen findet sich die soziale Mitbestimmung des Menschen durch den Anderen

81 Vgl. Butler 1997b, S. 111.

zum Inbegriff des Menschenwesens derartig hervorgehoben. Deshalb erscheint es auch sinnvoll, dass im Rahmen keines anderen Theorieparadigmas Selbstverwirklichung unter dem Mantel der sozialen Freiheit oder der Solidarität als ausschließlich kollektiv voranzutreiben gedacht wurde, wofür „Korporation“ zum Schlagwort geworden ist, was eben dieser Notwendigkeit Rechnung tragen sollte. Korporation ist sicherlich kein allein von Hegel stammender Begriff;⁸² er wurde aber von den Linkshegelianer_innen⁸³ angeeignet und – wie die Philosophie Axel Honneths, des zeitgenössisch prominentesten Vertreters dieser Denktradition, dies am deutlichsten nachweist – mit weiteren hauptsächlich soziologischen, rechtssoziologischen und wirtschaftstheoretischen Konnotationen angereichert.⁸⁴ Daraus wurde ein Denken erforderlich, welches, wie Honneth dies kürzlich am pointiertesten auf den Punkt gebracht hat, Folgendes kompromisslos verlangt:

„Nur wenn jedes Gesellschaftsmitglied sein mit jedem anderen geteiltes Bedürfnis nach körperlicher und emotionaler Intimität, nach ökonomischer Unabhängigkeit und nach politischer Selbstbestimmung derart befriedigen kann, daß es sich dabei auf Anteilnahme und Mithilfe seiner In-

82 Émile Durkheim mit seiner Schrift *Über soziale Arbeitsteilung, Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* (vgl. Durkheim 1893) sowie Max Weber mit seinen rechtssoziologischen Überlegungen aus *Wirtschaft und Gesellschaft* (vgl. Weber 1922a, S. 387–513) gehören neben Georg W. F. Hegel und seiner Korporationslehre (vgl. Hegel 1820, §§ 188, 249, 250–256, 265, 288, 295, 297) zu den drei wichtigsten Inspirationsquellen für die moderne Vorstellung von Korporation.

83 Georges Bataille mit seiner 1955 erschienenen Studie „Hegel, la Mort et le Sacrifice“ (vgl. Bataille 1955) sowie Antonio Gramsci mit Auszügen über den Korporatismus in seinen *Gefängnisheften* (vgl. Gramsci 1937, S. 839 f., S. 1080, S. 1090 f., S. 1103, S. 1243, S. 2097) gelten (neben dem primär deutschen Linkshegelianismus) als zwei weitere Aneignungsversuche und/oder weiterführende Konzeptualisierungen des Hegel'schen Korporationsbegriffes, vgl. u.a. Bobbio 1979; Celikates 2008, S. 52; Klein 2001, S. 113; Cohen/Arato 1992, S. 116.

84 Honneth bezieht sich in *Recht der Freiheit* neben Durkheim und Weber auf das handlungstheoretische Systemmodell Talcott Parsons' (vgl. v.a. Parsons 1971) sowie auf die Marktauffassung Karl Polanyis (vgl. Polanyi 1944), um sein an Hegel angelehntes Denken der Korporation und Solidarität zu untermauern. Für eine allumfassende Kritik vgl. die diesem Werk gewidmeten Sonderhefte von *Krisis. Journal for contemporary philosophy*, hrsg. v. Robin Celikates (Celikates 2013); *Philosophy & Social Criticism*, hrsg. v. Eduardo Mendieta (Mendieta 2014); sowie *Critical Horizons – A Journal of Philosophy and Social Theory*, (Schaub et al. 2015). Zur positiven Würdigung Honneths früherer Lektüre der Korporation vgl. Boer 2011; Gangas 2009; Carré 2013. Timo Jütten und Robin Mohan stehen der Honneth'schen Aktualisierung dieses Begriffs eher kritisch gegenüber, vgl. Jütten 2011; Mohan 2015.

teraktionspartner zu verlassen vermag, wäre unsere Gesellschaft im vollen Sinne des Wortes sozial geworden.“⁸⁵

Es wird an dieser Stelle nicht weiter verweilt, um näher zu dechiffrieren, wie einwandfrei eine Theorie kollektiver Handlungsfähigkeit, die sich daran abarbeitet, das Handeln als nur durch die Mitwirkung des Anderen ausführbar zu fundieren, an diesen Punkten andocken könnte. Wegen der behaupteten, offensichtlich festzustellenden Nähe des Projekts zu dieser Denktradition, sollte sich dies vorerst erübrigen; insbesondere nach der bisherigen, zweifelsohne sehr knappen, Abgrenzung zu den anderen Ansätzen. Vorläufig sei nichtsdestotrotz zweierlei nur kurz erwähnt:

1. Die soziale Bedingtheit des für die Zwecke der hiesigen Schilderung als linkshegelianisch beschriebenen Subjekts betrifft nicht seine Entstehung, denn das Subjekt stellt innerhalb dieser Tradition weder ein Konstituiertes dar noch wird es zu einem Konstituierten. Vielmehr tritt es als Manifestation seiner Unzulänglichkeit auf, sich selbst verwirklichen zu können. Honneth deutet dies als „Ergänzungsbedürftigkeit“,⁸⁶ die das Subjekt treibt; Michael Quante spricht in nüchternerem Ton von einer „Interdependenz“,⁸⁷ die das Subjekt anzuerkennen hat; und der noch gemäßigte Bernard Bosanquet, in einer der schönsten Formulierungen dieser Denktradition, sieht im Subjekt das „Argument“,⁸⁸ „both unconscious and conscious, with reference, to the general working scheme of society.“⁸⁹ Unabhängig vom Abhängigkeitsgrad, welcher diesen Prozessen je nach Tendenz dieser Denktradition zukommt, scheint eins nicht widerlegt zu werden: Das Subjekt, entstanden durch die institutionalisierten Formen des objektiven Geistes⁹⁰ und als Verkörperung des Geistes,⁹¹ behält die „Zuversicht, daß er in der Welt sich selber finden werde“,⁹² uneingeschränkt bei. Letzteres soll nicht heißen, dass sich – wie Beate Rössler es in ihrer Kritik an Honneth andeutet⁹³ – kantischer Spontaneismus in die sozialfreiheitliche Subjektkonzeption eingeschlichen habe. Dennoch, die Tatsache, dass z.B. Honneth die sittliche Last nach Vergegenwärtigung seiner Gemeinschafts-

85 Honneth 2015, S. 166.

86 Honneth 2011, S. 86, S. 92 (im Anschluss an Hegel), S. 95 f. (im Anschluss an Marx).

87 Quante 2009; 2013.

88 Bosanquette 1894, S. 319.

89 Bosanquette 1894, S. 319.

90 Vgl. Honneth 2011, S. 20.

91 Chitty 2013, S. 50.

92 Hegel 1830, § 440 Zusatz.

93 Vgl. Rössler 2013, S. 14–17.

bedürftigkeit dem frei entscheidenden Subjekt aufbürdet – wofür seine Auswahl der romantischen Poetik der *Mill-Exzerpte* im Gegensatz zu den strukturalistischen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* bezeichnend ist –,⁹⁴ fungiert indikativ für eine Auffassung des Subjekts als ein *ex ante* – noch bevor sich diese Prozesse in Gang setzen – Souveränes, Bildungs- und Lernfähiges. Die Freiheit des Subjekts mag zwar vertagt sein und nur mit Hilfe des anderen erfolgen, doch nur vom Subjekt kann sie vonstatten gehen. Darüber hinaus wird ein post-metaphysisches Denken benötigt, sobald es darum gehen sollte, zu erklären, wie sich mehrere Subjekte, jedes in seiner eigenen Substanz, am Körper eines durch die Begegnung dieser Substanzen entstandenen Individuums befinden. Der herkömmliche Hegel'sche Geist stößt an seinen Grenzen, wenn es darum geht, für sich selbst zu erklären, wie er zum zweiten Mal einzutreten hat, um als weitere verwirklichte Subjekt-Substanz historisiert zu werden, während er schon am Fortschreiten ist. Gleichzeitig wird von diesem Denkmodell verlangt werden, sich als fähig zu erweisen, aus einer internen Perspektive der externen Formung des Subjekts Rechnung zu tragen. Die in der Nachfolge der Hegelianischen Denktradition stehende, post-metaphysische Philosophie der Plastizität von Catherine Malabou wird zum gegebenen Zeitpunkt im Rahmen der vorliegenden Studie zur Sprache kommen, um diese zwei letzten Punkte zu veranschaulichen.

2. Als Konsequenz dieses Subjektbildes relativiert sich auch die Notwendigkeit kollektiver Handlungsfähigkeit bzw. wird die Kluft zwischen individueller und kollektiver Handlungsfähigkeit aufrechterhalten. Dies expli-

94 Folgende Stelle aus Marx' *Mill-Exzerpten*, die auch Honneth zitiert (vgl. Honneth 2011, S. 95) sollte ausreichen, um die starke Ich-Erzählung dieses Fragments zu veranschaulichen: „Ich hätte: 1. in meiner Produktion meine *Individualität*, ihre *Eigentümlichkeit* vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle *Lebensäußerung* genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als *gegenständliche, sinnlich anschaulbare* und darum *über allen Zweifel erhabene* Macht zu wissen. 2. In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich *unmittelbar* den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein *menschliches* Bedürfnis befriedigt, also das *menschliche* Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines andren *menschlichen* Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3. für dich der *Mittler* zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eigenen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4. in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein *menschliches*, mein *Gemeinwesen bestätigt und verwirklicht* zu haben.“ Marx 1844b, S. 462.

ziert Daniel Brudney, als er von gesellschaftlicher Kooperation als „Vervollständigung“⁹⁵ spricht; eine These, welche Honneth zustimmend übernimmt.⁹⁶ Dadurch drückt sich die Vorannahme aus, dass individuelle Handlungsfähigkeit – selbst in mangelhafter Form – dennoch vorhanden ist, und es wird seitens des Subjekts der sittlichen Einsicht bedurft zu gegenwärtigen, dass es sich ohne die Mitwirkung des Anderen nicht vervollständigen wird. Freilich werden dadurch die interessegeleiteten Begründungen des früheren Marxismus suspendiert, und es wird gleichzeitig der Weg für breite Zusammenarbeiten geebnet, indem die Schranken, die das identitäre Denken aufbaut, beseitigt werden.⁹⁷ Darüber hinaus wird es nicht dabei belassen, kollektive Handlungsfähigkeit als das „Zusammenwirken individueller Subjekte“⁹⁸ im Sinne eines sozial versierten republikanischen, holistischen Individualismus zu betrachten. Im Gegensatz dazu soll laut Honneth und in direkter Anlehnung an die Frühsozialisten „das Kooperieren in der solidarischen Gemeinschaft selbst erst als Vollzug von Freiheit gelten, so daß alles davor den Begriff noch gar nicht verdient.“⁹⁹ Der Grund ist, dass innerhalb dieser Denktradition das Soziale nicht nur als keine externe Sollensforderung figuriert, sondern dass es „das bestimmende Strukturprinzip alles Gesellschaftlichen“¹⁰⁰ darstellt, woraus dann auch die „Praktizierung von Freiheit im solidarischen Füreinander“¹⁰¹ geschöpft wird. Wenn man bedenkt, dass die starke Lesart der eingangs er-

95 Vgl. Brudney 2010.

96 Vgl. Honneth 2011, S. 224, Fn. 1.

97 Indem Honneth an einer der wenigen Stellen, an denen er sich überhaupt mit der feministischen Bewegung auseinandersetzt, das emanzipatorische dieser Bewegung daran festmacht, den Frauen „zur Autorschaft über ein Selbstbild jenseits der männlichen Zuschreibungen zu verhelfen“ (Honneth 2015, S. 135), scheint er in ein identitäres Denken zurückzufallen. Indem er sich jedoch zugleich gegen die Existenz des einen Akteurs wendet, „der infolge seiner Tätigkeit im als bestimmend angesehenen Sektor selbst auch noch über die zukünftige Formung der Privatsphäre und des politischen Handlungssystems wacht“ (Honneth 2015, S. 149), wodurch dann Selbstgelingen als „ein solidarisches Sich-Ergänzen etabliert werden kann“ (Honneth 2015, S. 32), kann man diesen Vorwurf schnell entkräften.

98 So Honneths Ausführungen zu Pettit, Honneth 2015, S. 48. Pettit geht nur so weit, dass er kollektiven Entitäten autonomisierte Rationalität zuschreibt. Was Verantwortung anbelangt, sind dennoch die Individuen, aus denen diese kollektiven Entitäten gebildet werden, ausschließlich zurechnungsfähig, vgl. Pettit 2007; List/Pettit 2011.

99 Honneth 2015, S. 47.

100 Honneth 2015, S. 105.

101 Honneth 2015, S. 105.

wähnten These darin liegt, dass kollektive Handlungsformen die kontingent notwendigen Handlungsformen darstellen, die der kollektiven Handlungsfähigkeit als Handlungsfähigkeit erster Ordnung des sozial konstruierten Subjekts abzuleiten sind, ist leicht einzusehen, warum dies nicht bloß mit einer Betrachtung der gesellschaftlichen Kooperation als „Vervollständigung“¹⁰² eines bereits vorhandenen, doch mangelhaften eigenen Handelns im Einklang stehen kann.

2. Definitorische Erklärungen: Dezentralität, Antinormativität, Notwendigkeit

2.1 Das dezentrierte Subjekt

Insofern es im Folgenden darum gehen wird, die kollektive Handlungsfähigkeit eines *dezentrierten*, d.h. als sozial konstruiert wahrzunehmenden, Subjekts zu untersuchen, soll unmissverständlich klar werden, dass der Begriff des Subjekts, mit dem hier operiert wird und der den Ausgangspunkt der Arbeitshypothese bildet, keiner ist, der mit angeborenen Eigenschaften auf die Welt kommt. Gewiss ist der Begriff der Handlungsfähigkeit (*agency*) und zwar in seiner kollektivtheoretischen Form (*collective agency*) kein gängiger Begriff der sogenannten kontinentalen philosophischen Tradition, welche die Brutstätte der sozialen Konstruktion ist; gewiss lässt sich diesem Begriff eher in der sogenannten analytischen philosophischen Tradition begegnen, und gewiss erweckt der Terminus der kollektiven Handlungsfähigkeit Assoziationen zu einer Reihe von Begriffen wie z.B. „Volition“, „Kognition“, „Apperzeption“, „Intention“, „kollektive Intentionalität“, „individuelle Intentionalität“, „we-ness“, „we-intentionality“ etc. Es kann nicht oft genug wiederholt werden, dass absolut keiner dieser Begriffe Eingang in die hier zu entwickelnde Argumentation finden kann, bevor er nicht jeweils zuerst relativiert, sich dem Gewand seines subjektiven Merkmals entzogen und als soziales Konstrukt erwiesen wurde. Sobald diese oder verwandte Begriffe immer noch als *bedingungslose* oder *vorausgesetzte* Eigenschaften des Subjekts wahrgenommen werden oder sobald von diesen oder verwandten Begriffen ausgegangen wird, um Subjektrelevantes zu begründen, sind sie für den hiesigen kontextuellen Rahmen nicht tragfähig und werden in dieser Form nicht berücksichtigt. Als weniger vergeblich wird sich hingegen das Ansinnen erweisen, konkrete Formen kollekti-

102 Vgl. Brudney 2010.

ver Handlungsfähigkeit auszumachen oder mindestens Verweise auf manche von diesen zu entdecken. Ähnlich wie die Begriffe Volition, Kognition, Intention etc. evoziert der Begriff der kollektiven Handlungsfähigkeit zu Recht eine weitere Assoziationskette zu weiteren Termini wie „shared agency“, „joint action“, „shared activity“, „group agents“, „corporate agents“, „combined control“, „team reasoning“ etc., die bereits konsolidierte kollektive Handlungsformen indizieren. Dreh- und Angelpunkt der vorliegenden Studie ist aber nicht das Unterfangen, neue kollektive Handlungen zu entwerfen oder ältere Formen kollektiver Handlungen zu untersuchen. Ebenso wenig geht es hier darum, Regelungen, Prozeduren, Kriterien, Normen, Statuten, Programme, Verpflichtungen etc. herauszuarbeiten, die die Ausführung kollektiver Praktiken bestimmen, regulieren, reglementieren, feststellen etc. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht ausschließlich die Frage nach der *Fähigkeit* zu diesen Handlungen, deren Beantwortung klären soll, ob und wie kollektive Handlungsformen entstehen können, in denen sich Subjekte als Teilnehmende finden (lassen). Von gewissen kollektiven Formationen wird in der Tat die Rede sein, indes nur vorübergehend und ausschließlich mit dem Ziel, kenntlich zu machen, auf welchen Kriterien das Scheitern der als essenzialistisch, idealistisch, subjektzentriert und/oder normativ typisierten kollektive Formationen beruht bzw. aufgrund derer sie sich als unzulänglich erwiesen haben.¹⁰³

103 Das Konzept der kollektiven Intentionalität, das auf den gleichnamigen Artikel von John R. Searl zurückgeht (vgl. *Searl* 1990), ist zum Hauptparadigma für diese Frage innerhalb der analytischen Philosophie avanciert. Aus den eben erwähnten drei Gründen, d.h. (α) wegen des ausgehöhlten, sozial konstruierten Subjekts, mit dem hier operiert wird und nach dessen kollektiver Handlungsfähigkeit gefragt wird, weil hier (β) nicht nach Regulierungsversuchen bereits konstituierter kollektiver Formationen, sondern weil (γ) nach der Konstitution der Fähigkeit zum kollektiven Handeln gefragt wird, können Ansätze zur kollektiven Intentionalität trotz ihrer ersten offensichtlichen Nähe und trotz ihrer Tiefe und Reichweite bei der näheren Erläuterung der (kollektiven) Handlungsfähigkeit des Menschen (als sozial konstruiertes Gemeinwesen) nicht berücksichtigt werden. David P. Schweikard hat das philosophische Anliegen der kollektiven Intentionalität kürzlich folgendermaßen zusammengefasst hat: „Die sozial-ontologischen Implikationen der philosophischen Theorie kollektiven Handelns umfassen vor allem die folgenden zwei Fragekomplexe: zum einen die Frage, ob die Rede von Gruppen oder Kollektiven als Akteuren ontologisch ernst zu nehmen ist, ob man also zur theoretischen Erfassung bestimmter Handlungstypen die Existenz irreduzibler kollektiver Entitäten postulieren muss; und zum anderen die Frage, welcher Art die Beziehungen zwischen gemeinsam Handelnden sind und welcher Stellenwert ihnen für die Untersuchung der Sozialität von Individuen zukommt.“ *Schweikard* 2007, S. 425. (Auf-

2.2 Antinormativität: Immanenz vs. Externalität

Die letzte Anmerkung bringt die Dynamik zwischen Befähigungsgründen und Normativität auf. Ich habe mich gerade, und zwar ziemlich emphatisch, davon distanziert, sich essenzialistischen Kategorien, wie der der Wahrnehmung, der Befähigung, der Intention, der Entscheidungsfähigkeit, des Willens etc., zu bedienen, um Handlungsfähigkeit zu begründen. Gleichzeitig habe ich das Desideratum des vorliegenden Versuchs darin bestimmt, der Frage nach der Fähigkeit, ob und wie kollektive Handlungsformen entstehen können, an denen sich Subjekte als Beteiligte finden (lassen), nachzugehen. Letzteres stellt keinen Widerspruch dar, und zwar aus folgendem Grund: Die Fähigkeit der Subjekte, in kollektive Handlungen überzugehen, gehört strenggenommen nicht den Subjekten, denn sie lässt sich nicht von ihnen steuern. Sie entsteht mit dem Subjekt, während der Entstehung des Subjekts und schlussendlich als das Subjekt, aber sie *gehört* nicht dem Subjekt, das sie folglich nicht beliebig einsetzen kann. Das Subjekt geht der Fähigkeit, über sie zu verfügen, nicht voraus, um über sie zu verfügen, sondern kollektive Handlungsfähigkeit und Subjekt verhalten sich ko-originell und ko-ursprünglich zueinander. Dies schließt aus, dass Subjekt und kollektive Handlungsfähigkeit sich in einem Verhältnis der Externalität befinden. Letzteres ist das Reich der Normativität. Indem im Folgenden von einer antinormativen Theorie kollektiver Handlungsfähigkeit die Rede sein wird, wird dem Versuch Rechnung getragen, nicht nach externen Gründen, Fundamenten, Ursprüngen, Motivationen, Bedürfnissen, Interessenbefriedigungen, dem Erreichen von Zielen, der Realisierung von regulativen Idealen oder der Verwirklichung von moralischen Geboten etc. fragen zu müssen, worauf dann kollektive Handlungsfähigkeit zu beruhen hätte. Im Gegensatz zu einer normativen und deshalb externen Begründung kollektiver Handlungsfähigkeit geht das vorliegende Anliegen mit der Annahme einher, dass kollektive Handlungsfähigkeit immanent ist, d.h., dass sie das Ergebnis historischer, sozialontologischer Prozesse darstellt, die in der Entstehung des Subjekts vom seinem Mit-Subjekt in Gang gesetzt werden.

Ist dies denn nicht ein Verhältnis der Externalität? Bewahrt sich die von außen kommende soziale Konstruktion des Subjekts nicht einen externen

grund der enorm angewachsenen Literatur zu diesem Konzept werde ich mich hier darauf beschränken müssen, auf die Werke von Hans Bernhard Schmid und David P. Schweikard als einschlägige deutschsprachige Publikationen zu verweisen, vgl. *Schmid* 2005, *Schweikard* 2011; *Schmid/Schweikard* 2009).

Charakter, der hier mit Normativität gleichgestellt wurde? Die Antwort auf all diese Fragen lautet, dass soziale Konstruktion nicht zwingend Externalität mit sich bringt und keiner Externalität gleichzusetzen ist, dass die Existenz der externen Struktur – die durch das Subjekt wirkt und es zu einem solchen konstruiert – des Subjekts zugleich bedarf, damit durch die Handlungen dieses Subjekts von der Existenz dieser Struktur Zeugnis abgelegt wird, wodurch dann ebenfalls diese Struktur zu einer Konstruktion diesmal dieses Subjekts wird. Kollektive Handlungsfähigkeit gehört demnach strenggenommen dem subjektbildenden Prozess an und nicht dem Subjekt, das sich dadurch und währenddessen bildet. Dieser Prozess ist kein subjektexterner, denn er stellt sich als Subjekt dar. Zugleich gibt es kein Subjekt außerhalb dieses Prozesses, und indem sich diese Prozesse ständig vollziehen und das Subjekt ständig zwingen, sich kontinuierlich zu rekonfigurieren, gibt es kein festes Subjekt, dem Fähigkeit als Eigenschaft zugeschrieben werden könnte, womit eine Regression zu einem Subjektessenzialismus vollzogen wäre. Nicht zuletzt wird dieser Prozess von den sozialen Strukturen in Gang gesetzt, von denen wiederum die Subjekte durch ihre Handlungen Auskunft geben, deren Handlungen dann den Prozess kennzeichnen. Insofern bilden Prozess, Subjekt und Struktur etwas Kollektives, weshalb dann Handlungsfähigkeit sowohl dem Subjekt als auch der Struktur weder als intern noch als extern gelten kann, sondern dem Prozess, der von Subjekt und Struktur bedingt ist, selbst immanent ist. Das ist der Grund, warum kollektive Handlungsfähigkeit als Ergebnis eines Prozesses, als Historisiertes und Gewordenes, zu fassen ist und warum die kollektive Handlungsfähigkeit, insofern der Subjektbildungsprozess aus sozialen Prozessen besteht, gesellschaftliche Zusammenhänge vermitteln, sich auch als sozialontologisch erweist.

Vor diesem Hintergrund lässt sich leicht verstehen, warum das Verwirklichen einer *externen Programmatik* bei Derrida, die *universale Sprachfähigkeit und Sprachneutralität* bei Habermas, die vom inkommensurablen, *externen Anderen* bedingte, zur Ethik gewordene Relationalität des Subjekts innerhalb der post-heideggerianischen Tradition, das Primat der Arbeit sowie die Interessenbefriedigung bei den westlichen Marxist_innen, die Setzung einer *Externalität* als des für das multitudinale Projekt notwendigen Gegners, die vorausgesetzte *Artikulationsfähigkeit* bei Laclau und Mouffe, der *Substanzialismus* der Identitätspolitik sowie nicht zuletzt die *vorhandene*, selbst wenn unvollständige oder mangelhafte, *individuelle* Handlungsfähigkeit der Linkshegelianer_innen keiner antinormativen Theorie kollektiver Handlungsfähigkeit gehören, die im Anschluss an Marx' Begriff des Gemeinwesens kollektive Handlungsfähigkeit immanent, d.h.

prozessual, historisch und sozialontologisch, zu begründen versucht. Darüber hinaus wird dadurch deutlich, wie mannigfaltig Normativität – besonders wenn sie, wie hier, als Gegensatz zum Begriff der Immanenz und somit als Externalität begriffen wird – sich finden lassen und niederschlagen kann. Normativität als Externalität, auf die sich alle diese Ansätze zu rekurrieren gezwungen sehen müssten, um kollektive Handlungsfähigkeit zu begründen, lässt sich – zumindest anhand dieser Ansätze – auf den folgenden Ebenen begegnen:

(α) Auf der Ebene der *Zielsetzung*: Sei es die Verwirklichung eines politischen Programms (im Anschluss an Derrida) oder die Befriedigung von Interessen einer bestimmten Gruppe (wie es im klassischen und westlichen Marxismus der Fall war) – beides sind als primäre Ziele konzipiert worden, und erst in einem zweiten Schritt sollte kollektives Handeln herangezogen werden, um die Verwirklichung äußerer Ziele zu gewährleisten. Damit wird aber auch die Fähigkeit zum kollektiven Handeln vorausgesetzt und nicht danach gefragt, wie sie überhaupt entsteht.

(β) Auf der Ebene der *Begründung*: Sei es durch den Mechanismus der Äquivalenzkettenbildung (im Anschluss an Laclau und Mouffe), zu der das Subjekt bereits als fähig konzipiert ist, oder kraft des Vernunftpotenzials, mit dem Habermas das Subjekt ausstattet – Handlungsfähigkeit wird, erst einmal unabhängig davon, ob es sich dabei um eine kollektive oder individuelle handelt, als extern zu den Entstehungsbedingungen des handelnden Subjekts wahrgenommen und somit vermöge einer vorausgesetzten und deshalb externen Eigenschaft als verwirklichtbar und einsetzbar abgeleitet.

(γ) Auf der Ebene der *Legitimation*: Sei es, um die vom klassischen oder westlichen Marxismus zum höchsten Gebot erhobene Interessenbefriedigung zu gewährleisten, für das sich das einzeln handelnde Individuum als unzulänglich erwiesen hat, oder als strukturelle Notwendigkeit eines als allein Handelnden noch unvollständigen Individuums in der Tradition des Linkshegelianismus – kollektiver Handlungsfähigkeit kommt bei beiden eine sekundäre Funktion zu, die entweder aus taktischen oder aus strukturellen Gründen legitimiert werden muss.

(δ) Auf der Ebene der *Konzeptualisierung*: Sei es aufgrund der Teilung einer gemein(sam)en Essenz, wie die des Leibes bei Hardt/Negri, oder aufgrund einer gemeinsamen substanziellen Identität, wie dies die Identitätspolitik verlangen – kollektive Handlungsfähigkeit wird zum Teileffekt einer übergeordneten Instanz, und es gibt sie, so betrachtet, nicht autonom, sondern vermittelt. Die sie ermöglichende Instanz ist als theoretisches Konstrukt anzunehmen, erwächst also nicht aus der Handlungsfähig-

keit. Insofern wird kollektive Handlungsfähigkeit zur vermittelten Erscheinung und zu einer von einer Essenz oder Substanz abhängigen Handlungsform.

2.3 Kontingenz und Notwendigkeit

Hier kommt schließlich die letzte Frage ins Spiel, warum eingangs kollektive Handlungsfähigkeit als die *kontingente notwendige* Handlungsform der sozial konstruierten, gemeinwesentlichen Subjektform bezeichnet wurde. Die Handlungsform, die der so entstandenen Subjektivität entspricht, kann nur eine *kollektive* sein, denn das Subjekt wird durch eine Reihe parallel zum Sozialen verlaufender Prozesse als Gemeinwesen hervorgebracht. Gemäß dieser seiner gemeinwesentlichen Konstitution ist es nur konsequent, dass es kollektiv handelt. Während Notwendigkeit die Form der Handlung betrifft, bezieht sich Kontingenz auf das Moment des Übergangs von der Möglichkeit der Fähigkeit zur Verwirklichung dieser Fähigkeit. Der Übergang von der Möglichkeit zur Verwirklichung kollektiver Handlungen kann nur *kontingent* sein, denn Kontingenz betrifft den Übergang zu einer verwirklichten kollektiven Handlung. Selbst wenn sich das Subjekt momentan nicht an einer kollektiven Handlung aktiv beteiligt findet, verwirklicht es Kollektivität, indem es durch seine Handlungen das Gemeinsame, das es hervorgebracht hat, zum Ausdruck bringt. Somit führt es selbst im Vereinzelten kollektive Handlungen durch. Damit es zur Verwirklichung kollektiver Fähigkeit kommt, woraus dann kollektive Aktionen hervorgehen können, die eventuell sogar zur kurz- und/oder langfristigen Bildung unterschiedlicher Kollektivitäten führen, bedarf es Faktoren, Multiplikatoren oder Katalysatoren, die zwar nicht die Fähigkeit, kollektiv zu handeln, bedingen, nichtsdestotrotz aber den Einsatz dieser Fähigkeit mitbestimmen. Genauso wie es im Folgenden weder darum gehen wird, von subjektiven Eigenschaften als Letztbegründungen kollektiver Handlungsfähigkeit auszugehen, noch nach Codices, Regeln, Normen etc. zu suchen, die der Ausführung kollektiver Praktiken obliegen, kann es auch nicht darum gehen, 'Trigger' für diese kollektive Handlungsfähigkeit ausfindig zu machen.

Drei Modelle kommen in Frage, um die Verflechtung und logische Verhältnismäßigkeit zwischen Kontingenz und Notwendigkeit zu regeln:

(α) Dieter Henrichs prominente Abhandlung zu Hegels Kontingenztheorie aus *Hegel im Kontext*,¹⁰⁴ (β) Oliver Marcharts Konzept der postfundamentalistisch deduzierten „notwendigen Kontingenz“ aus seinem Buch *Die politische Differenz*¹⁰⁵ sowie (γ) Louis Althussters Überlegungen zu eben diesen Begriffen, wie sie am deutlichsten einem Interview zu entnehmen und die als „Philosophy and Marxism. Interviews with Fernanda Navarro 1984–87“ posthum erschienen sind.¹⁰⁶

(α) Mit Blick auf Henrich ließe sich zunächst behaupten, dass, solange kollektives Handeln die verwirklichte kollektive Handlungsfähigkeit darstellt, die hier vertretende These im Einklang mit dessen Erläuterung dieser Begriffe steht, der zufolge „das wirklich gewordene Mögliche insofern zufällig [ist], als der Bereich des Möglichen den des Realisierten umgreift“¹⁰⁷, und insofern „Zufälligkeit die Weise [ist], in der Möglichkeit als realisierte gesetzt ist.“¹⁰⁸ Was aber die Notwendigkeit anbelangt: Sobald Henrich dem Sittlichen, *pace* Hegel, die Aufforderung nachweist, sich entäußern zu müssen,¹⁰⁹ „nicht mehr bloß am abstrakten Ich“¹¹⁰ festzuhalten, sondern als „reine[s] Selbst aus der zerstreuten Lebendigkeit der Welt aufstehen“¹¹¹ zu müssen, und somit denjenigen Prozess referiert, welcher *loco ipso* als die unterschiedlichen Produktionsweisen etikettiert wurde, die die soziale Konstruktion des dezentrierten Subjekts vorantreiben, gibt er wohl auch zu, dass dieser Prozess, der das Subjekt in seinem Seinsganzen konstituiert – und es keinen anderen solchen geben kann – ein notwendiger ist. Insofern läge es erst mal nahe, für den hiesigen Versuch Henrichs Konstruktion zu übernehmen, dem zufolge „das Seinlassen des kontingenten Seienden [ergo kollektives Handeln als verwirklichte Möglichkeit der kollektiven Handlungsfähigkeit; T.T.] aus der Notwendigkeit des Seins geschieht“,¹¹² die hier die soziale Konstruktion des Subjekts als dezentriertes ist. Dass Henrichs Modell, obwohl so naheliegend erscheint, hier nicht übernommen wird, hängt damit zusammen, dass der Begriff des Zufalls, den Henrich verwendet, dem kollektiven und prozessualen Charakter der

104 Vgl. Henrich 1971, S. 158–187.

105 Vgl. Marchart 2010, S. 59–85.

106 Althusser 1986, S. 249–289.

107 Henrich 1971, S. 163.

108 Henrich 1971, S. 163.

109 Henrich 1971, S. 180.

110 Henrich 1971, S. 180.

111 Henrich 1971, S. 180.

112 Henrich 1971, S. 186.

Verwirklichung der Fähigkeit zur Wirklichkeit nicht ausreichend Rechnung trägt.

(β) Was Marcharts Begriff der „notwendigen Kontingenz“ anbelangt, bewegen wir uns auf einem Terrain, das begrifflich und der Motivation nach sicherlich zu betreten ist. Marchart plausibilisiert anhand dieses Konzepts, dass Heideggers Abkehr von dem einen Grund nicht zwangsläufig die Abwesenheit jeglichen Grundes mit sich bringt. Insofern stünde dies komplett im Einklang mit dem hier zu beschreibenden Prozess. Doch weder in *Die politische Differenz* noch in *Das unmögliche Objekt* gelingt es Marchart, eine Erklärung dessen zu liefern, woraus sich der notwendige Charakter der Kontingenz schöpft. Trotz der Neubeschreibungen und produktiven Wiederaufnahmen der Heidegger'schen Unterscheidung zwischen Ontischem und Ontologischem, um nunmehr Prozesse des Sozialen zu designieren, werden nur Andeutungen geliefert, welchen Prozessen die Notwendigkeit als inhärenter Kontingenzfaktor entspringen kann. Dadurch behält die Kontingenztheorie Marcharts ihren (wenn auch quasi-) metaphysischen Charakter und müsste selbst sozialontologisiert, d.h. historisiert werden, um sich verwenden zu lassen. Darüber hinaus gibt es einen qualitativen Unterschied, von der Mannigfaltigkeit mehrerer potenzieller Gründe zu sprechen, und – wie es im Folgenden der Fall sein wird – vom notwendigen Charakter, über alle (potenziell mögliche und tatsächlich vorliegende) Gründe kollektiv sprechen zu müssen und notwendig allen diesen Gründen Rechnung tragen zu müssen. Jenes deutet darauf hin, dass es mehrere gibt; dieses wiederum, dass all diese im Einzelnen sowie alle zusammen mitberücksichtigt werden müssen, damit es überhaupt zu einer Kausalerklärung kommen kann. Obwohl in der Terminologie nahe, so verhält sich doch auch Marcharts Verknüpfung von Kontingenz und Notwendigkeit nicht komplett reibungslos zu dem Desideratum der vorliegenden Untersuchung.

(γ) Hingegen bietet Althusser eine Erläuterung zur Verquickung zwischen Kontingenz und Notwendigkeit an, die den vorigen darin überlegen ist, dass sie sowohl die Prozessualität als auch die Kollektivität mitbedenken kann. Nach einer Reihe von Fragen, von denen die letzte die nach dem Ursprung ist, argumentiert Althusser gegen die Gegebenheit des einen (revolutionären oder emanzipatorischen) Akteurs und gegen die Gefahr der idealistischen Freiheitsphilosophie, die dieses Denken angestiftet hat. Althusser plädiert weder für eine willkürliche Kontingenz noch für eine bedingungslose, dialektisch-materialistische Notwendigkeit. Stattdessen schlägt er folgende Juxtaposition vor:

„[I]nstead of thinking contingency as a modality of necessity, or an exception to it, we must think necessity as the becoming-necessary of the encounter of contingencies. My intention, here, is to insist on the existence of a materialist tradition that has not been recognized by the history of philosophy. A materialism of the encounter, of contingency – in sum, of the aleatory.“¹¹³

Kollektive Handlungsfähigkeit wird sich als die notwendig gewordene Handlungsfähigkeit des Subjekts erweisen. So kontingent wie die jeweiligen Produktionsweisen des Subjekts sein mögen, d.h. unabhängig davon, in welchen Produktionsweisen sich das Subjekt eingeflochten findet – sobald das Subjekt von Produktionsweisen hervorgebracht wird, wird ihm kollektive Handlungsfähigkeit eingepflanzt, die somit auch zur sozial konstruierten Eigenschaft seiner Subjektivität wird. Das soll aber nicht heißen, dass auch kollektive Handlungsformen ebenfalls notwendig sind. Die Materialisierung der kollektiven Handlungsfähigkeit in konkreten, kollektiven Handlungsformen unterliegt anderen Regeln, die eine eigenständige, detailliertere Untersuchung erforderten.

Im Rahmen der folgenden Analyse gilt es, die soziale Bedingtheit des Subjekts und seine soziale Konstruktion als Gemeinwesen auseinanderzuhalten. Es ist zu untersuchen, ob kollektive Handlungsfähigkeit immer noch einen adäquaten Begriff für ein derartig verstandenes Subjekt-konzept darstellen könnte. Die Krux liegt erst einmal darin, dass Sich-Begreifen und Handeln ineinander fallen müssen, wenn die Immanenz des Marx'schen Menschenbildes ernst genommen werden sollte. Des Weiteren ist die kollektive und nicht die individuelle Handlungsfähigkeit die große Verliererin der Subjektdezentrierung, welche der angekündigte Tod des Subjekts mit sich gebracht hat. Spätestens seit Butlers Arbeiten – man könnte dies auch einer übertriebenen Foucault-Lesart anlasten und es noch früher ansetzen –, wird nicht mehr in Frage gestellt, ob das Subjekt handlungsfähig ist. Wegen der Transitivität, wodurch die Subjektivierungsprozesse gekennzeichnet werden, wird das Subjekt, selbst wenn vermittelt, handlungsfähig. Wie Butler schreibt:

„Die Macht wirkt nicht nur auf ein Subjekt ein, sondern bewirkt im transitiven Sinn auch die Entstehung des Subjekts. Als Bedingung geht die Macht dem Subjekt vorher. Wird die Macht jedoch vom Subjekt ausgeübt, verliert sie den Anschein ihrer Ursprünglichkeit; in dieser Situation eröff-

113 Althusser 1986, S. 261.

net sich die umgekehrte Perspektive, dass Macht die Wirkung des Subjekts ist und dass Macht das ist, was Subjekte bewirken.“¹¹⁴

Durch diese Redefinition der Foucault'schen „Subjektivation“ (frz. *Assujettissement*) gelingt es Butler, die Vorwürfe, welche die Möglichkeit individueller Handlungsfähigkeit betreffend gegen das konstruktivistische Paradigma erhoben wurden, überzeugend auszuräumen. Es blieb jedoch die Frage nach dem *handelnden Wir* offen; eine Frage, für die Butler von der erstmaligen Feststellung dieser Frage in ihrem 1993 erschienenen Buch *Körper von Gewicht* bis zu dem 2015 erschienenen *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* 22 Jahre brauchte und sie dennoch nicht problemlos beantworten konnte.¹¹⁵ Das vorliegende Plädoyer für kollektive Handlungsfähigkeit geht von der Einsicht aus, dass Interessen, Identitäten, moralische Gebote etc. erschaffen werden müssten, damit die Individuen sich zusammentun – all dies jedoch im Rahmen einer Subjektauffassung, die dem Subjekt einen selbstbestimmten Willen zuschreibt, der sich an Interessen, Identitäten etc. anbinden müsste, um dadurch Handlungsautonomie zu bewahren, bevor dieser Wille sich vollständig einem übergeordneten Ganzen ausliefert. Indem durch die Feststellung der sozialen Konstruktion des Subjekts die Autonomie des Willens als selbstreferenzielle Autonomie in Frage gestellt wird, ist nicht die Handlungsautonomie des Subjekts betroffen, sondern die Vorrangigkeit der individuellen Handlungsfähigkeit sowie die Begründungsbedürftigkeit samt Legitimation der kollektiven Handlungsfähigkeit sind in Zweifel gezogen worden. Die Produktionsweisen, -bedingungen und -verhältnisse, die die Individuen zu Subjekten machen, müssen stattdessen sichtbar werden, damit nicht das Handeln im Allgemeinen stillgelegt, sondern die individuelle Handlungsfähigkeit als die einzige subjekteigene Handlungsmöglichkeit für illusorisch erklärt und die kollektive Handlungsfähigkeit als kontingent notwendige Handlungsform dadurch kontrastiert wird.

2.4 Aufbau

Im Folgenden werden diese Behauptungen, Abgrenzungen und Ausdifferenzierungen veranschaulicht. Der Text des jungen Marx, der im Anschluss an diese Einleitung gleich in Kapitel I zur Sprache kommen wird, ist selbst in fragmentarischer Form mit all diesen Überlegungen gerüstet

114 Butler 1997b, S. 18.

115 Vgl. Butler 1993c, S. 29; Butler 2015.

und bettet sie in einen sehr konkreten theoretischen Diskurs ein, der den Rahmen der vorliegenden Untersuchung darstellen wird. Kein anderer Text, weder aus derselben Zeit noch aus Marx' späterer Schaffensperiode, lässt die Irrwege einer auf diese Weise entstehenden kollektiven Handlungsfähigkeit annähernd so kompakt und zugleich aufschlussreich offenbar werden. Letzteres hängt davon ab, dass Marx erst in diesem Text das Gemeinwesen als Grundidee vorgibt, welche die menschliche Wesentlichkeit bezeichnet. Der Begriff des Gemeinwesens ist zwar noch in den aus derselben Zeit stammenden *Mill-Exzerpten* zu finden, verweist aber dort eher noch auf ein überindividuelles soziales Wesen als auf die menschliche Wesentlichkeit als Gemeinwesentlichkeit. Darüber hinaus sind – wie bereits erwähnt wurde – die *Mill-Exzerpte* wegen ihrer Romantisierung des Ichs unpassend für den vorliegenden Versuch, dem die Hinterfragung der bedingungslosen Gegebenheit eines souveränen, voraussetzungslos handlungsfähigen Ichs zugrunde liegt. Ferner verliert der Begriff des Kommunismus – dessen Subjektform ja, wie Marx explizit hervorhebt, der Mensch als Gemeinwesen ist – bereits ab der *Deutschen Ideologie* sowohl seinen situativen als auch seinen allumfassenden Charakter. Fortan ist Kommunismus kein Zustand, sondern eine „wirkliche Bewegung“;¹¹⁶ als solche wird über sie von einem bestimmten Agenten, dem Proletariat, verfügt, zu dessen „Aktion“¹¹⁷ der Kommunismus wird; er zeichnet sich durch seine „weltgeschichtlichen“¹¹⁸ Zielsetzungen aus, welche er nicht nur anvisiert, sondern auch realisieren kann und wird; nicht zuletzt hat er ein ausschließlich ökonomisches Vorzeichen akquiriert. Dieser Kommunismus, der zwar immer noch „die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt“,¹¹⁹ hat mittlerweile alles übrige seiner sozialen Erscheinungsformen abgelegt, und seine Einrichtung ist von nun an „wesentlich ökonomisch“.¹²⁰ Im Gegensatz dazu wird durch den Begriff des Gemeinwesens im Passus über den rohen Kommunismus aus den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* die soziale Konstruktion des Menschen ausschließlich als Gemeinwesen bezeichnet, und dieser Begriff wird – in der einen oder

116 Marx/Engels 1846, S. 35.

117 Marx/Engels 1846, S. 36.

118 Marx/Engels 1846, S. 36.

119 Marx/Engels 1846, S. 70.

120 Marx/Engels 1846, S. 70.

der anderen Form, als „Gemeinwesen“, „Kon-Subjekt“ oder „Ansammlung“, „Organisation von Fragmenten“ o.Ä. – die ganze Arbeit begleiten.

Das Menschenmodell, das Marx in seinen Ausführungen zum rohen Kommunismus darlegt, mag sich zwar eignen, erste Hinweise zur Verfügung zu stellen, wie sich der Mensch als situativ bedingtes, sozialkonstruiertes Gemeinwesen verstehen lassen kann, doch ausreichend sind Marx' Ausführungen ganz sicher nicht. Zu diesem Zweck wird in Kapitel II der sozialontologische Begriff des Kommunismus herangezogen, wie ihn Jean-Luc Nancy herausgearbeitet hat. Da diese Subjektivität dem im rohen Kommunismus wahrgenommenen gemeinwesentlichen Subjektbild entspricht, wird sie als *kommunistische Subjektivität* begriffen. Wenn Marx durch den Begriff des Gemeinwesens zum Ausdruck bringen wollte, wie die soziale Strukturierung des Subjekts vonstatten geht, welche durch die unterschiedlichsten sozial verankerten Produktionsweisen vorangetrieben wird und aus welchen heraus – indem sich diese Produktionsweisen im Subjekt überlagert finden – das Subjekt als eine überdeterminierte Entität entsteht, dann geht es in Kapitel II darum, in einem ersten Schritt zu veranschaulichen, dass Nancy mit „Teilung als Ansammlung“¹²¹ auf ebensolche Prozesse der Subjektwerdung referiert. In einem zweiten Schritt jedoch geht es auch darum, die Elemente kenntlich zu machen, die diese Ansammlung kennzeichnen und somit konkretere und nähere Wesensbestimmungen dieser kommunistischen Subjektivität, sprich des Subjekts als Gemeinwesen zu gewinnen. Im Epizentrum all dieser Prozesse liegt nicht Sein als Mit-Sein, sondern zum Mit-Sein *gewordenes* Sein. Wie Nancy schreibt, erweist sich die erwähnte Soziation, nämlich Vergesellschaftung qua Subjektivierung, „nicht als Sein, sondern als *Akt* [Hervorh. T.T.], und definitionsgemäß exponiert sich dieser Akt: Indem er sich exponiert, ist er das, was er ist, oder macht, was er macht.“¹²² Die Tatsache, dass Nancy das Sein als Mit-Sein betrachtet und dass es den Bestand des Mit-Seins Praxis ausmacht, ist der Grund, warum Nancy verwandten Kandidat_innen vorgezogen wurde, um Marx' Begriff des Gemeinwesens zu explizieren.¹²³

121 Nancy 1996, S. 59.

122 Nancy 1996, S. 110.

123 In dieser Hinsicht verwundert es, dass Nancy auf der Titelseite seines Buches *singulär plural sein* zwar auf den Begriff des Gemeinwesens verweist, allerdings in der Form, wie er in den *Mill-Exzerpten* kodifiziert wurde, d.h. in jenem Werk, in dem der Begriff des Gemeinwesens zwar bereits eingeführt wurde, aber nicht um die Wesenhaftigkeit des Menschen zu beschreiben, sondern um immer noch soziale und überindividuelle Lebensformen zu kennzeichnen. Das Zitat, auf das sich Nancy bezieht, lautet vollständig folgendermaßen: „Indem das

Nachdem also anhand von Nancys Begriff des Kommunismus und dem daraus extrapolierten Begriff der kommunistischen Subjektivität Einsichten in die Praxis und Entstehung des Subjekts als Gemeinwesen gewonnen wurden, ist es an der Zeit, auf die Theoretisierung mancher der Produktionsweisen, -bedingungen und -verhältnisse einzugehen, wodurch das Subjekt in seiner intersektionalen Konkretheit entsteht. *Arbeit* (im Anschluss an Georg Lukács, unter III.1), *Sprache* (im Anschluss an Louis Althusser, unter III.2) und *Körperpraktiken* (im Anschluss an Judith Butler, unter III.3) werden in den darauffolgenden Kapiteln als die eben erwähnten, idealtypischen *Produktionsweisen* dieser Subjektform behandelt, die sich jeweils durch das warenförmige Ding, durch Anrufung und durch Begierde als ihre entsprechenden *Produktionsbedingungen* vollziehen, während Intersubjektivität als *Produktionsverhältnis* bei diesen Prozessen fungiert. Nichts läge ferner als die Vermutung, es handele sich dabei um die einzigen Produktionsweisen, die zur Subjektkonstitution beitragen können. Trotz der unmittelbaren Nähe dieser Aufzählung zu abschließenden Systementwürfen – z.B. Hegels, als er in seiner *Jenaer Realphilosophie* Werk, Sprache und

menschliche Wesen das wahre Gemeinwesen der Menschen, so schaffen, produzieren die Menschen durch Betätigung ihres Wesens das menschliche Gemeinwesen, das gesellschaftliche Wesen, welches keine abstrakt-allgemeine Macht gegenüber dem einzelnen Individuum ist, sondern das Wesen eines jeden Individuums, seine eigne Tätigkeit, sein eignes Leben, sein eigener Geist, sein eigener Reichtum ist. Nicht durch Reflektion entsteht daher jenes wahre Gemeinwesen, es erscheint daher durch die Not und den Egoismus der Individuen, d. h. unmittelbar durch die Betätigung ihres Daseins selbst produziert. Es hängt nicht vom Menschen ab, daß dies Gemeinwesen sei oder nicht; aber solange der Mensch sich nicht als Mensch erkennt und daher die Welt menschlich organisiert hat, erscheint dies Gemeinwesen unter der Form der Entfremdung. Weil sein Subjekt, der Mensch, ein sich selbst entfremdetes Wesen ist. Die Menschen, nicht in einer Abstraktion, sondern als wirkliche, lebendige, besondere Individuen sind dies Wesen. Wie sie sind, so ist daher es selbst. Es ist daher ein identischer Satz, daß der Mensch sich selbst entfremdet, und daß die Gesellschaft dieses entfremdeten Menschen die Karikatur seines wirklichen Gemeinwesens, seines wahren Gattungslebens sei, daß daher seine Tätigkeit als Qual, seine eigne Schöpfung ihm als fremde Macht, sein Reichtum als Armut, das Wesensband, was ihn an den andren Menschen knüpft, als ein unwesentliches Band und vielmehr die Trennung vom andren Menschen als sein wahres Dasein, daß sein Leben als Aufopfrung seines Lebens, daß die Verwirklichung seines Wesens als Entwirklichung seines Lebens, daß seine Produktion als Produktion seines Nichts, daß seine Macht über den Gegenstand als die Macht des Gegenstandes über ihn, daß er, der Herr seiner Schöpfung, als der Knecht dieser Schöpfung erscheint.“ Marx 1844b, S. 451.

Eigentum als Versöhnungsmittel der Gegensätze etabliert hat,¹²⁴ oder auch Habermas', als er zum letzten Mal in *Erkenntnis und Interesse* Sprache, Arbeit und Herrschaft als Medien der Vergesellschaftung kodifiziert hat¹²⁵ – wird hier keine Übereinkunft angestrebt. Wenn sich hierin unbedingt eine Symbolik enthüllen müsste, dann hängt die Auswahl dieser Produktionsweisen damit zusammen, dass Arbeit, Sprache und Körperpraktiken ideengeschichtlich die drei maßgeblichen Achsen dargestellt haben, entlang derer eine sich für kritisch haltende Subjekttheorie entwickelt hat, um Dynamiken, Zusammenhänge, Repressions- und Emanzipationsmöglichkeiten zwischen gesellschaftlichen Instanzen und Subjekten zu schildern. Die Idealtypisierung der zu erwähnenden Produktionsweisen liegt in der Tatsache, dass die Produktionsweisen als erst einmal in sich geschlossen behandelt werden, bevor darauf eingegangen wird, wie sie sich am Körper finden lassen und begegnen und wie daraus Handlungsfähigkeit resultiert. Gänzlich im Weber'schen Sinne hat also die Schilderung dieser Produktionsweisen für die Theoretisierung der Subjektentstehung im Rahmen der vorliegenden Studie einer antinormativen Fundierung kollektiver Handlungsfähigkeit „nur einen Maßstab: den des Erfolges für die Erkenntnis konkreter Kulturercheinung in ihrem Zusammenhang, ihrer ursächlichen Bedingtheit und ihrer Bedeutung“.¹²⁶ Das Subjektbild, welches während dieser Prozesse deduziert wird, stellt als analytische Kategorie und historisierende Bestimmung dieser Kategorie ein konstituiertes Gemeinsames dar, welches, als momentane Aufnahmeform, Praktiken der Subjektwerdung manifestiert und deshalb als Ko-Existenz und Ko-Manifestation von mehreren parallel und gleichzeitig wirkenden Subjekten dasteht, welche wiederum als Platzhalter und Stellvertreter des jeweilig subjektivierenden Diskurses wahrgenommen werden sollten.

Diese Produktionsweisen begegnen sich aber erst im Körper, und indem der Körper diesen Begegnungen widerfährt, erfährt er sich auch selbst. So betrachtet ist es der Körper, der sich als die zentrale Kategorie erweisen wird, welche bewirkt, dass die gemeinsame Entstehung des Menschen zu einem Gemeinwesen Kollektivität als Handlungsform generiert. Der Körper nimmt diese Produktionsweisen auf, indem er durch diese geformt entsteht, und dadurch bringt er sie in Kontakt zueinander. Dadurch entwickeln sich Negativitätsverhältnisse, welche bewusstseinsfordernd sind aber keine Totalität des Bewusstseins mehr darstellen, wie die Produktionswei-

124 Vgl. *Hegel* 1806.

125 Vgl. *Habermas* 1968, S. 162.

126 *Weber* 1922b, S. 193.

sen, aus denen sie hervorgegangen sind, oder wie der gängige Begriff des Bewusstseins impliziert, sondern eher Mit-Wissen (lat. *con-scientia*, gr. *συν-εἴδησις*) suggerieren, welche sich daraus schöpft, dass dieses Mit-Bewusstsein nicht zum Bewusstsein, sondern als Resultierende mehrerer bewusstseinsfordernder Prozesse entstanden ist. Diese Prozesse werden wie die verschiedenen Produktionsweisen sowie ihr Verhältnis zum Körper als Ganzheit in Kapitel IV anhand der Philosophie der *Plastizität*, wie sie Catherine Malabou von Hegel übernommen und produktiv weiterentwickelt hat, behandelt werden.

Um mit einer weiteren Paraphrase dieses Kapitel zu schließen, das mit einer paraphrasierten Paraphrase eröffnet wurde, erweist sich die Marx'sche Formulierung, dass der Mensch selbst „in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist,“¹²⁷ als geeignet für den Zweck der vorliegenden Arbeit, genauso wie der Begriff der Tendenz für Walter Benjamins Aufsatz „Der Autor als Produzent“. Sie ist nämlich „nicht uninteressant, mehr noch: sie ist richtig“;¹²⁸ und deshalb werde ich sie „mir zu eigen mache[n].“¹²⁹ Doch so wie Benjamin es ablehnt, den Begriff der Tendenz zu dekretieren,¹³⁰ und fordert, dass er „bewiesen werden“¹³¹ muss, so muss Marx' Behauptung, dass der Mensch ein Gemeinwesen ist, ebenfalls bewiesen werden. Darum wird es im Folgenden gehen.

127 Marx 1844, S. 535.

128 Benjamin 1934, S. 684.

129 Benjamin 1934, S. 684.

130 Vgl. Benjamin 1934, S. 684.

131 Benjamin 1934, S. 684.