

Thomas Telios

Das Subjekt als Gemeinwesen

Zur Konstitution kollektiver Handlungsfähigkeit



Nomos

Schriftenreihe
Zeitgenössische Diskurse des Politischen
herausgegeben von

Prof. Dr. Andreas Hetzel
Prof. Dr. Oliver Flügel-Martinsen

Band 18

Wissenschaftlicher Beirat

Mathias Albert (Bielefeld), Robin Celikates (Berlin), Anna Geis (Hamburg), Charles Girard (Lyon), Ina Kerner (Koblenz-Landau), Regina Kreide (Giessen), Oliver Marchart (Wien), Stephan Moebius (Graz), Maria Muhle (München), Martin Nonhoff (Bremen), Dirk Quadflieg (Leipzig), Hartmut Rosa (Jena), Rainer Schmalz-Bruns † (Hannover)

Die Forschungsreihe versteht sich als Forum der Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen des Politischen heute. Sie vereint Schriften aus der Politischen Theorie, der Politischen Philosophie, der Sozialphilosophie und der Soziologie. Ohne sich schulpolitisch festlegen zu wollen, verfolgen die Schriften der Reihe die Pfade eines antiessentialistischen, pluralistischen und radikaldemokratischen Denkens des Politischen, wie es sich seit der Mitte der 1980er Jahre vor allem in Frankreich, Italien, England und in den USA formiert hat. Das Themenspektrum der Bände erstreckt sich von dekonstruktiven über genealogische, agonistische, diskurs- und hegemonietheoretische Ansätze bis in die Felder der Gouvernementalitätsstudien, des (Post-)Feminismus und der Postcolonial Studies. Die Reihe eröffnet eine konstruktive Kontroverse über die Diskurse des Politischen und sucht zugleich nach Perspektiven ihrer Weiterentwicklung.

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)

D30



Onlineversion
Nomos eLibrary

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 erlebte.

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 ξαναβγαίνει και φωνάζει,
έδῶ είμαι...
Ἄν δέ μέ πιστεύετε βάλτε το αὐτί στό χῶμα καί ἀκούστε...
Ἡ γῆ χτυπά μέ 80 σφυγμούς... ωραίους σαν ἀπό παλιό τύμπανο...
κάτι γίνεται...
κάτι γίνεται...

Ιάκωβος Καμπανέλλης, *Το μεγάλο μας τσίρκο*.
Θέατρο. Τόμος Η΄, S. 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 <i>Συμβάν</i> : 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 Gegener_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 entgegenzusetzen 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 Maskulinität 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 möglichsten Breite ihrer Vielfalt anstreben. Wengleich 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“.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 koefektiv 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 differenztheoretische 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 rage 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/Röllli 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 Rölli 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 verschieden 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 Gründungsängeln 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.