

... lässt das Gras von der Mitte des Stengels her wachsen. Eine dividuelle Maschine, teilbar und teilend. Dort, in der reißenden Mitte des Dividuellen, braucht es keinen Grund, keine Wurzel, keinen Boden, keine Wände, die Leitern halten, keine Wände, die Gesichter zeigen. Dort trennen und treffen sich die molekular-revolutionären Maschinen, die Körpermaschinen, die sozialen Maschinen mit den Textmaschinen, dort entsteht aus mannigfaltiger Geisterhand die dividuell-abstrakte Linie.

DIVIDUUM

Gerald Raunig

Gerald Raunig DIVIDUUM

DIVIDUUM

Gerald Raunig

DIVIDUUM

**Maschinerischer Kapitalismus und
molekulare Revolution
Band 1**

**transversal texts
transversal.at**

ISBN: 978-3-9501762-8-5

transversal texts

transversal texts ist Textmaschine und abstrakte Maschine zugleich, Territorium und Strom der Veröffentlichung, Produktionsort und Plattform - die Mitte eines Werdens, das niemals zum Verlag werden will.

transversal texts unterstützt ausdrücklich Copyleft-Praxen. Alle Inhalte, sowohl Originaltexte als auch Übersetzungen, unterliegen dem Copyright ihrer AutorInnen und ÜbersetzerInnen, ihre Vervielfältigung und Reproduktion mit allen Mitteln steht aber jeder Art von nicht-kommerzieller und nicht-institutioneller Verwendung und Verbreitung, ob privat oder öffentlich, offen.

Dieses Buch ist gedruckt, als EPUB und als PDF erhältlich.

Download: transversal.at

Umschlaggestaltung und Basisdesign: Pascale Osterwalder

transversal texts, 2015

eipcp Wien, Linz, Berlin, London, Zürich

ZVR: 985567206

A-1060 Wien, Gumpendorferstraße 63b

A-4040 Linz, Harruckerstraße 7

contact@eipcp.net

eipcp.net | transversal.at

Das eipcp wird von der Kulturabteilung der Stadt Wien gefördert.

WIEN 
KULTUR 

Inhalt

I. DIVIDUUM	9
Aller Anfang ist dividuell	11
[: Ritornell 1, 2009-2014. Et al. – Danksagung :]	27
<i>Dividuum face!</i> Sexuelle Gewalt und Herrschaft durch Teilung	29
[: Ritornell 2, 1560-1928. Raum, Zeit, Herrschaft queren :]	45
Die Philosophie der Un-/Teilbarkeit	47
[: Ritornell 3, 1838-1841. <i>Die Sehnsucht der Vielen</i> oder Der ausstehende Anhang von Karl Marx‘ Dissertation :]	52
Gilbert von Poitiers. <i>dividuum</i> , Subsistenz, Ähnlichkeit	61
II. DIVISION	85
[: Ritornell 4, 1837/1971. Sand, Burg, Meer, Linie :]	87
Die drei Weisen der Teilung	89
Gemeinschaft. Das <i>munus</i> als Minus	101
Das Begehren nach Selbstzerteilung	107
Schizos. Subsistenzuelle Ungründe der Teilung	123
[: Ritornell 5, 1837/1980. Die Linie wieder ziehen :]	133

III. DIVIDENDE	135
[: Ritornell 6, 2006-2008. Tausend Maschinen :]	137
Kapitalismus und Maschine	139
Facebook: Selbstzerteilung und Bekenntniszwang	149
Daten-Mengen. Neue Tonleitern des Dividuellen	157
[: Ritornell 7, 1798/1853. Undulismus :]	167
Algorithmus, Logistik, Linie	169
Derivate. Subprime-Krise, Schuldenkrise, Finanzkrise	177
Queere Schulden: Spread, Wucher/n, Exzess	191
IV. CONDIVISION	203
Durch die Zeiten hinduch: Die De/Anthropologisierung der Dividualität	205
[: Ritornell 8, 211 v.chr.Z.-2014. Irdische Kräfte und Fluchhilfe :]	221
Die Erfindung des dividuellen Rechts: Sumak kawsay und die neuen subsistenzuellen Territorien	223
Molekulare Revolution und Condividualität	241
[: Ritornell 9, Jetztzeit. Welches Tier für ein gegenwärtiges Werden? :]	255

I.

DIVIDUUM

Aller Anfang ist individuell.

Wie ein beliebiges Buch seine Autorschaft teilt, wie ein Denken immer schon auf den Schultern von Riesen steht, die aber ihrerseits wieder ganzen Schwärmen von durchschnittlich Hochgewachsenen und angeblich vernachlässigbaren Größen verpflichtet sind, wie ein Intellekt von vielen Geistern bewohnt wird, nie Individuum allein, so beginnt alles in der reißenden Mitte des Individuellen. Die Mitte ist reißend, weil in ihr die Dinge Geschwindigkeit aufnehmen, ein Strom, der in alle Richtungen überfließt, das Gegenteil von reguliertem Mainstream, Mittelmaß und Vermittlung. Die Mitte liegt nicht einfach auf dem Weg zwischen einem Anfang und einem Ende, in ihren Strudeln geraten Linearität und Ursprungsmythen ins Stocken. Die Mitte ist individuell, weil sie ein Teilen der Teile impliziert. Selbst wenn hier ein Ich spricht, so wird dieses Ich nie ganz allein gewesen sein. Geteilt und teilend, teilt dieses instituierende Ich sein Werden mit den vielen Instanzen des Anfangens in der Mitte.

Die reißende Mitte des Individuellen betrifft nicht nur das Schreiben und Sprechen, die Textmaschinen, die akademischen Maschinen, die literarischen Wunschmaschinen. Auch die Körpermaschinen, die sozialen Maschinen, die revolutionären Maschinen, die abstrakten Maschinen und ihre gegenseitigen Kon- und Disjunktionen treffen und trennen sich in der individuellen Mitte. Anfangen in der Mitte, nicht an einem Punkt, sondern auf der Linie. Die Linie ziehen und von ihr gezogen werden, inmitten von Kämpfen auf ihr balancieren. Vier Typen des Schreibens und der Anfang nicht nur des Schreibens liegt in der Mitte. So wie auch im Fall des Kalle Ypsilon.

Die Kandidatin tritt nach gewonnener Wahl im Landtag vor die Presse, bedankt sich und erklärt, die Sozialdemokratie sei wieder da. Rechts hinter ihr steht Kalle Ypsilon in der Reihe der UnterstützerInnen, als ihr Lebenspartner und nächster Berater, etwas verschwitzt und mit gelöstem Krawattenknoten, und ist vollkommen im Bann des Moments. Maschinisch spricht er die Worte der Kandidatin mit, zunächst verhalten, dann mit immer mehr Verve, jede Betonung mitphrasierend, sogar die Wellen des Beifalls antizipierend. Wort für Wort, in vollendeter Zusammenstimmung, lippensynchron mit der Kandidatin stemmt er den Text dem Jubel entgegen. Er steht so nah an der Kandidatin in der doppelten Helligkeit von Blitzlichtgewitter und Scheinwerferlicht, dass es wohl allen auffällt – den PressefotografInnen, den JournalistInnen, allen Anwesenden, aber auch und vor allem den vielen Fernsehenden, die live den ersten Auftritt der Wahlsiegerin verfolgen wollen. Nur Kalle Ypsilon merkt es nicht und bleibt dabei, hochkonzentriert mit-sprechend, begeistert – von allen Geistern nicht verlassen, sondern besessen.

Das autoritäre Schreiben fußt auf einem Paradox, das gerade wegen seiner Allgegenwärtigkeit nicht offen zutage liegt. Einerseits setzt es einen Anfang, einen Beginn, der am Anfang stehen möchte. Es ist *ein* Anfang, und die subjektive Figur dieses Anfangs ist das Autor-Individuum. Um den Anfang als absolut simulieren zu können, hat dieses Individuum die Vielheit ausgelöscht, von der es kommt, seine molekulare Mannigfaltigkeit, die vielen Teile, die es geteilt hat, bevor es sich als ungeteilt und unteilbar setzt. Zugleich und andererseits erschafft sich das auktoriale Individuum in genau abgestimmten Verweisen, Referenzen und Belegen eine Stammlinie,

eine vertikale Verbindung zu den Vorvätern, zurück an einen Ursprung, der weit vor allem Werden scheint, das hier und jetzt sich ausbreitet. Die Filiation, die Bezugnahme des Sohns auf den Vater in einer abgestuften Abfolge, ist nichts als eine molare Parodie auf die ausgelöschte Vielheit. Die Stammlinie soll den Mythos des auktorialen Individuums stärken, und sie ist paradoxerweise auch Beweis dafür, dass die Autorität nicht nur ein Anfang sein will, sondern gleichsam immer schon da, anfangslose Ursache, „natürliche Autorität“.

Diese „natürliche Autorität“ als Stamm- und Ursprungslinie setzt sich neben und über den Anfang der individuellen Urheberschaft als *auctoritas*. Sie beansprucht Autorität implizit oder explizit als hierarchische Positionierung, molare Reterritorialisierung, vertikale Linearität. Eine Leiter, die nicht auf dem schwankend-schwimmenden Boden der Mitte steht und frei in die Luft hinaufragt, sondern steil vom Boden ihres Ursprungs geradewegs an die Wand. Das auktoriale Schreiber-Individuum steht mit dem Gesicht zur Wand auf der letzten Stufe der Leiter, drückt die Leiter mit steifen Füßen an den Boden, hebt die Leiter mit krampfenden Zehen aufwärts an die Wand. Die Leiter der Stammlinie will zugleich gegen den Boden ihres Ursprungs und gegen die Wand ihres zu Zeigenden gehalten werden, den Ursprung verkörpern und das *spectaculum* des individuellen Gesichts.

Effekt von Filiation, „natürlicher Autorität“, Besitzgeist und ängstlichem Buchstabengeiz ist die Domestizierung der Textproduktion, Reduzierung der inhaltlichen wie formalen Möglichkeiten, zwanghafte Rasterung der Schreibweisen. In der immer engeren Schnürung des Schreib-Korsetts erstickt auch noch der

letzte Wunsch nach einem anderen Text. An seine Stelle tritt ein unstillbares Begehren nach Namen und Gesichtern. Sie sind die zentralen Funktionen des autoritären Schreibens, die den Text und seine Mannigfaltigkeiten anordnen, unterordnen, übercodieren. Mit dem Gesicht zur Wand schreibt sich der Name in das Weiß dieser Wand.

In der Logik des autoritären Schreibens scheitert die sozialdemokratische Kandidatin nicht an irgendwelchen falschen, weil zu radikalen politischen Allianzen, sondern daran, dass sie es nicht schafft, eine unterscheidbare, individuelle Autorschaft zu etablieren. Die sie rief, die Geister der Wahlkampfmaschine, wird sie nun nicht los. Wo die AutorIn nicht unterscheidbar ist, wird das Begehren umso größer, ein ungeteiltes Autor-Subjekt zu produzieren, und sei es in der Rezeption. Die Frage nach dem Gesicht hinter den Masken, nach der Identität hinter den vielen Schichten ist eine Wiederholung des Begehrens nach dem Vater hinter dem Sohn. Wo die Produktion den Namen nicht offenlegt, arbeitet die Rezeption an der Konstruktion der Stammlinie. Der zunächst verhinderte, deplatzierte, un/sichtbare Mit-Autor Kalle Ypsilon, Souffleur, Schattenmann, menschlicher Teleprompter, tritt nur scheinbar im falschen Moment und an der falschen Stelle ins grelle Licht der Scheinwerfer. Kalle Ypsilon ist aus der Perspektive des autoritären Schreibens der wahre Autor, derjenige, der – ohne es zu wollen – seine Autorschaft als Ghostwriter offenlegt, die Autorität des Mannes hinter der Frau. Und nur zu leicht fällt es dann auch anderen ungerufenen Geistern, den Kommentaren der Mainstreammedien und nach ihnen den vielen Postings in Social Media, über die Kandidatin herzufallen, sie als Politikerin hin-

zustellen, die nicht die einfachsten Polit-Stehsätze alleine zustande gebracht habe. Diese Lesart insinuiert: „Die Frau kann gar nicht reden, aber neben ihr steht ein Kerl, und der sagt ihr, wie’s geht.“ Bauchrednerpuppe, Marionette, Dummy, all diese Bilder sind in ihrer Geschlechter-Asymmetrie eine besonders gegenderte Variante des Prinzips der Stammlinie, die sich der molekularen Mannigfaltigkeit bemächtigt hat. In der Logik des autoritären Schreibens kann es nur einen Autor geben, möglichst markant unterscheidbar, und der hat in diesem Fall den Namen Kalle Ypsilon. Auch wenn er nicht Herr im Haus seiner Geister ist, Individuum zwar, aber ganz und gar nicht autonom, wird Kalles Auftritt im Zeichen des autoritären Schreibens gelesen. Dort, wo die ungeteilte Autor-Funktion sich nicht selbst ans Licht drängt, wird sie hergestellt.

Der zweite Typus ist das kommunitäre Schreiben. Als spiegelbildliches Gegenüber des individuell-auktorialen Schreibens betont es die gemeinschaftliche Autorschaft. Gegen die liberale Ideologie des Individuums und deren molare Verstümmelung der Kollektivität in der Stammlinie will es den General Intellect hervorheben, die gemeinsame Autorschaft, die kollektive Kooperation, in der nicht nur Wissens- und Textproduktion ihren Ausgang nehmen. Hier ist es die Gemeinschaft, die am Anfang steht, das kommunitär-kollektive Schreiben gegen das individuell-autoritäre. Doch kommunitäres Schreiben muss ein *munus*, eine Abgabe leisten, ein Opfer bringen, um das autoritäre Individuum gemeinschaftlich zu überwinden. Es geht etwas verloren in der Aufhebung der AutorIn in der Gemeinschaft. Der individuellen AutorIn droht hier ein ganz spezifischer Tod, ein anderer Tod auch, als ihn Foucault und Barthes vor

vierzig, fünfzig Jahren vorgesehen haben. Während die poststrukturalen Interpretationen Vielstimmigkeit, Vermehrung der Stimmen, Proliferation von Autorschaft affirmieren, läuft die AutorIn des kommunitären Schreibens Gefahr, in der Ganzheit, Einheit, Einheitlichkeit des Kollektivs unterzugehen. Das *munus* des kommunitären Schreibens versenkt das ungeteilt-unteilbare Individuum im All-Einen.

Zum kommunitären Schreiben gehören gesetzesartige Texte, politische Verlautbarungen, Solidaritätsaufrufe, Manifeste, aber auch komplexere Textformate, die das Ganze, das All-Eine nicht nur anrufen, sondern auch in der Form reproduzieren. Das Kind mit dem Bade ausschütten bedeutet hier, mit der Preisgabe des Individuell-Einen zugunsten des All-Einen auch des Singulär-Einzigen verlustig zu gehen. Das kommunitäre Schreiben will die Individualität überwinden und läuft dabei Gefahr, die vielfältigen Stile, den Eigensinn, die spezifischen Feinheiten theoretischer und poetischer Architekturen zu schwächen. Der kollektiv-kommunitäre Typus des Schreibens gibt Anlass zu Ungenauigkeiten, Verallgemeinerungen und Vereinheitlichungen. Die Gemeinschaft als Anfang wie als Ziel verschlingt nicht nur das autoritäre Individuum, sondern auch die Singularitäten.

Was das autoritäre und das kommunitäre Schreiben gemeinsam haben, ist dass sie von einer einheitlichen Ursache ausgehen und auf ein einheitliches Ziel aus sind. Die eine und universale Substanz bestimmt den einen Autor wie die vielen Einheiten des kommunitären Schreibens. Und am Ende ist das Kommunitäre vielleicht auf andere Weise ebenso autoritär wie das Individuelle, in der Setzung der Gemeinschaft als Anfang, in

der Filiation der Gemeinschaft in Bezug auf die Konstruktion ihrer Vorgeschichte, in der Inwertsetzung des Namens, nunmehr eines Brands, eines kollektiven Namens. Wie die natürliche und individuelle Autorität das Viele, so fährt das Kommunitäre das Singuläre gegen die weiße Wand.

Vor diesem Hintergrund der spiegelbildlichen Problematik des autoritär-individuellen und des kommunitären Schreibens stellt sich die Frage nach einem anderen Schreiben, das weder die molekulare Mannigfaltigkeit auslöscht noch die spezifischen Singularitäten. Wäre es denkbar, dem Individuum weniger das Kommunitäre, das Kollektivistische, die Gemeinschaft gegenüberzustellen als vielmehr das Positiv jenes Negativs, welches sprachlich durch den Begriff Individuum abgebildet wird?

Auf der Suche nach dem individuellen Schreiben fällt mein Blick zunächst auf dessen dunkle Seite, den dritten Typus, den ich als Typus des inter-aktiven und aktivierenden Schreibens benennen möchte. Das Maschinisch-Werden des Kapitalismus impliziert einen Prozess der zunehmenden Verpflichtung und Selbstverpflichtung zur Teilnahme der Teile. Dieser Imperativ der Involvierung, des Engagements und der Selbstaktivierung prägt die Verstrickungen und umfassenden Inwertsetzungen im maschinischen Kapitalismus, ohne klare Grenzen zwischen Rezeption und Produktion.

Schon auf der scheinbar rein rezeptiven Seite des Textes wird versucht, die Potenziale der LeserIn als KonsumentIn im digitalen Zeitalter des Buchs verwertbar zu machen. In elektronischen Lesemaschinen, E-Books und E-Readers erhalten die technischen Plattformen ausgedehnte Auskünfte über Verhaltensweisen der Le-

serInnen in Bezug auf individuelle Lektüre und Leseweisen. Diese maschinisch lesbaren Daten sind für ein Kontinuum der Verwertung von der anonymen Sammlung von Big Data bis zur automatisiert-personalisierten Werbung von Bedeutung. Amazon weiß inzwischen mehr über mich als der Staat. Die interessantesten Bücher kaufe ich wahrscheinlich zwar immer noch in kleinen, radikalen oder obskuren Buchläden, aber der bei Amazon online durchgesehene und zum Teil auch bestellte Mainstream dürfte ausreichen, um ein ordentliches Profil von mir zu erstellen. Wenn ich gar Kindle verwenden könnte, würden selbst meine persönlichen Anmerkungen elektronisch gespeichert werden und wären sichtbar für Amazon. Daraus ergäbe sich dann in typischem Marktforschungsjargon m/ein „Leseverhalten“. Die Erforschung m/eines Leseverhaltens ist die Erfindung der gläsernen LeserIn – Amazon weiß, wieviel von einem Buch einer wie ich liest, wie schnell einer wie ich es liest, welche Stellen einer wie ich anstreicht, welche Stellen einer wie ich euphorisch bekrizelt, wo einer wie ich stockt, und vieles mehr.

Die maschinisch les- und sammelbaren Daten können damit auch auf die Produktion von Büchern, von Texten überhaupt zurückwirken. Zum Beispiel ist es möglich, die gesammelten Daten über die besonders oft in E-Books angezeichneten Stellen auszuwerten, oder umgekehrt über Ausstiegspunkte aus der Lektüre. Auf der Produktionsseite kann das dazu führen, dass nicht einfach nur schlecht verkaufte Bücher nicht mehr aufgelegt werden, sondern die AutorInnen aufgefordert, die Bücher an den nun durch Datenakkumulation nachgewiesenen problematischen Stellen zu kürzen oder gar umzuschreiben. Individuelles Augenmerk wird darauf

gelegt, wenn es um die demokratisch nachgewiesenen Fehler der AutorIn geht, wenn schließlich amtlich wird, dass ein signifikanter Anteil der LeserInnen bei einem der von mir geschriebenen Bücher an einer bestimmten Stelle aussteigt. Diese Information aus dem Datenbestand von Amazon *operated by an automatic moderator* wird gegen Entgelt ein Start-Up-Unternehmen meinem Verlag mitteilen, der deswegen auf mich zukommen wird. In Zukunft werde ich dank Amazon vielleicht auch nur von meinem US-amerikanischen Verlag ersucht werden, für die nächste englische Auflage diese eine Stelle etwas umzuschreiben, hier und da noch etwas zu kürzen, vielleicht überhaupt eine Kurzfassung zu erstellen, die ca. einem Viertel des Originaltexts entspricht und mit einem vom Verlag nach LeserInnen-Befragung ausgewählten spektakulären Titel gekrönt wird – das alles natürlich auf der objektiven Datengrundlage des „Leseverhaltens“ „meiner“ LeserInnen. Und das im Prinzip in einer unendlichen Feedback-Schleife und Kette von immer neuen Versionen, die das Buch als auf ewig un abgeschlossenes Werk erscheinen lassen. Vom Slogan des offenen Kunstwerks ist es nur ein kleiner Schritt zum sysiphosen Alptraum der nunmehr gezwungenermaßen interaktiven AutorIn, die eine neue Form von maschinischer Indienstnahme erfährt. Immerzu angeschlossen an die Maschine regiert das anonyme Datenvolk über das interaktive Schreiben.

Zuletzt können die KonsumentInnen auch über diese Verwertungsmechanismen hinaus aktiviert und in die Mitte des prozessualen Mitschreibens einbezogen werden. In diese Richtung gehende Experimente versuchen schon jetzt, das Potenzial der mitschreibenden LeserInnen im Netz auszuloten. Elektronische Abstimmungen

über die Zukunft der ProtagonistInnen von Büchern und Drehbüchern sind nur die ersten Testanlagen, die potenziell auch das interaktive Zwischen des Produktionsstroms der Verwertung zugänglich machen. In den Kombinationen des durchgehend an die Maschine angeschlossenen, interaktiven Lesens mit dem die Crowd aktivierenden Schreiben werden sowohl die einzelnen Positionen als auch die gesammelten Daten verwertet. Inwertgesetzter, indienstgenommener General Intellect, der genauso wie sein Pendant des verkabelten und verdatteten Körpers keine Ruhe findet und sich immer weiter bewegen muss durch die unendlichen Weiten der Interaktivität.

Das Ziel könnte man als Umkehrung des alten Stegreiftheaters imaginieren: Es sind nicht mehr die wenigen AkteurInnen auf der Bühne, die auf spontane Stichwörter aus dem Publikum aktiv werden, sondern die Funktion der Autor-AkteurInnen beschränkt sich darauf, die Vielen zu animieren, sich im Mitschreiben, in der Partizipation, in der Selbstführung zu führen und zu verwerthen. Auf der Basis dieser Inwertsetzung des Schwarms fällt das Surplus der Sichtbarkeit am Ende hier und da wieder auf die individuelle AutorIn, die dann auch das Lob abbekommt, den Schwarm, die Meute, die Vielen aktiviert, und damit zugleich auch gebändigt zu haben. Umschließende, einschließende Aktivierung, die jeden Exzess unterminiert, normalisiert oder per Abstimmung verhindert.

Wie wird die Mitte im maschinischen Kapitalismus aufs Neue ungefügt? Die Textmaschinen sind nicht einfach Mittel zu politischen Zwecken, Propaganda-Tools, Objekte revolutionärer Subjekte. Text und Revolution, kritische Diskursivität und soziale Kämpfe,

die Text-Maschinen und die revolutionären Maschinen können nicht als einander äußerlich verstanden werden. Wenn im Ungehorsam gegen den maschinischen Kapitalismus eine neue soziale Zusammensetzung entsteht, kommt es zugleich zu Begriffserfindungen und zur Neuzusammensetzung der Texte.

Diese Verkettungen erfahren allerdings Verschiebungen in ihren unterschiedlichen historischen und geopolitischen Kontexten. Die okzidentale mittelalterliche Verkettung von Textkritik und sozialer Maschine etwa erfolgte zweifellos in einem anderen Modus als das Gegenüber einer schwer greifbaren ökonomischen Macht wie jener des industriellen Kapitalismus im 19. Jahrhundert. Der öffentliche Intellektuelle des späten 19. und des 20. Jahrhunderts von Zola bis Sartre war zweifellos nie ganz die heroische Figur, als die er sich vorgestellt hatte. Heute jedoch ist er nichts mehr als eine Funktion der Medien, zur Gänze indienstgenommenes Überbleibsel der Idee des autoritären Individuums, das sich fein säuberlich dem jeweiligen medialen Rahmen fügt, sobald es auf die öffentliche Bühne gegeben wird. Schöne neue Welt der Philosophen in immer neuen Posen der spektakelhaften Provokation und Selbstinszenierung.

Wenn heute dagegen die Stellung des General Intellect, einer massenhaften, mannigfaltigen und kämpferischen Intellektualität verhandelt wird, bedeutet das neue Herausforderungen. Der Intellekt, der sich nicht in das individuelle Autor-Individuum verschließt, der Intellekt, der die Flüsse des gesellschaftlichen Wissens nicht in einer kommunitären, generellen, universellen Einheit aufhebt, erfindet sich im maschinischen Kapitalismus als ein transversaler Intellekt. Transversal ist

dieser Intellekt, weil er in der Durchquerung der Singularitäten des Denkens, Sprechens, Schreibens, Wissen-Fabrizierens entsteht: ein maschinisch-dividueller Strom des Denkens, der sich quer zur Dichotomie von Individuum und Gemeinschaft bewegt, der die Individuen und die Kollektive durchzieht, die Räume, Dinge und Landschaften zwischen ihnen bevölkert, und neue Formen des Ungehorsams entstehen lässt, neue Formen der Unfügsamkeit, neue Ungefüge.

Für die Typologie des Schreibens bedeutet dies, einen vierten und letzten Typus zu bezeichnen, das dividuelle Schreiben. Sein Anfang liegt in der Mitte, und egal, wie sehr er auch als einsamer Prozess erscheinen mag, die SchreiberIn ist nie ganz allein. Zunächst ist da der erwähnte Effekt des „auf den Schultern von Riesen Stehens“, die Tatsache, dass in jedem Schreiben das Teilen und Trennen von genealogischen Linien betrieben wird. Genealogie ist keineswegs mit Filiation gleichzusetzen, mit dem differenzlosen Bezug auf die Väter, mit der Auslöschung der molekularen Mannigfaltigkeit durch die molare Autorität der Stammlinie. Vielmehr klingt hier an, dass die Mitte, in die jeder Anfang sich setzt, nie eine leere Mitte war. Kein neutrales Gefäß, sondern eine Mitte, in der geheime Transaktionen vor sich gehen, Asymmetrien sich ausbreiten und herrschaftliche Hierarchisierungen ebenso stattfinden wie mannigfaltige Ermächtigungen. Immer schon ist eine diachrone wie synchrone Mitautorschaft von Vielen im sozialen Raum und in der alinearen Tiefe der Zeit die Basis jeden Schreibens. Nicht nur der reale Austausch zwischen Schreibenden spielt eine Rolle, das gegenseitige Lesen, Kommentieren, Diskutieren, die kollegiale Kritik, sondern auch der nicht oder noch nicht vollzo-

gene Austausch, die Wunschproduktion, das Begehren nach Wiederkehr und Werden der molekularen Manigfaltigkeit.

Vor dem Hintergrund der Inwertsetzung von Wissensproduktion und der Aktivierung auch des Schreibens im maschinischen Kapitalismus besteht die Frage heute nicht mehr einfach nur darin, wie der Mythos der geniehaften, individuellen *auctoritas* als Anfang dekonstruiert werden kann, sondern vor allem wie sich der nunmehr transversale Intellekt, das Schreiben als individuelle Praxis, als emanzipatorische, nicht *so* regierte, nicht *so* inwertgesetzte, nicht *so* gefügte Kooperation entwickeln kann.

„Mein Zustand“, schreibt Kafka mitten in einer Schreibkrise in einem frühen Tagebucheintrag Anfang 1910, „ist nicht Unglück, aber er ist auch nicht Glück, nicht Gleichgültigkeit, nicht Schwäche, nicht Ermüdung, nicht anderes Interesse, also was ist er denn? Daß ich das nicht weiß, hängt wohl mit meiner Unfähigkeit zu schreiben zusammen. Und diese glaube ich zu verstehn, ohne ihren Grund zu kennen. Alle Dinge nämlich, die mir einfallen, fallen mir nicht von der Wurzel aus ein, sondern erst irgendwo gegen ihre Mitte. Versuche sie dann jemand zu halten, versuche jemand ein Gras und sich an ihm zu halten, das erst in der Mitte des Stengels zu wachsen anfängt. Das können wohl einzelne, zum Beispiel japanische Gaukler, die auf einer Leiter klettern, die nicht auf dem Boden aufliegt, sondern auf den emporgehaltenen Sohlen eines halb Liegenden, und die nicht an der Wand lehnt, sondern nur in die Luft hinaufgeht. Ich kann es nicht, abgesehen davon, dass meiner Leiter nicht einmal jene Sohlen zur Verfügung stehn.“

Solange in der Schreibkrise die dividuelle Maschine Kafka sich als individuell isoliert imaginiert, wird sie unfähig bleiben zu schreiben. Das Individuum Kafka steht auf der letzten Stufe seiner Leiter, die selbst am Boden steht und an der Wand. Ursprungsboden, weiße Wand der Repräsentation und das Gesicht des Autor-Individuums. Erst die Erschaffung der dividuellen Maschine, in der Leiter und Sohlen, die Körper der Gaukler, die vielen Komponenten der Maschine auseinander- und zusammenstimmen, lässt das Gras von der Mitte des Stengels her wachsen. Eine dividuelle Maschine, teilbar und teilend. Dort, in der reißenden Mitte des Dividuellen, braucht es keinen Grund, keine Wurzel, keinen Boden, keine Wände, die Leitern halten, keine Wände, die Gesichter zeigen. Dort trennen und treffen sich die molekular-revolutionären Maschinen, die Körpermaschinen, die sozialen Maschinen mit den Textmaschinen, dort entsteht aus mannigfaltiger Geisterhand die dividuell-abstrakte Linie.

Noch einmal Kafkas Tagebuch von 1910: „Aber jeden Tag soll zumindest eine Zeile gegen mich gerichtet werden, wie man die Fernrohre jetzt gegen den Kometen richtet. Und wenn ich dann einmal vor jenem Satze erscheinen würde, hergelockt von jenem Satze ...“ Die Zeile kommt aus der dividuellen Mitte und richtet sich an und gegen die SchreiberIn, die ins Visier gerät, als Projekt, als Projektil. Es ist die Mannigfaltigkeit, aus der die Zeile schießt und abgeschossen wird. Die SchreiberIn erscheint vor dem dividuellen Satz wie vor einem namenlosen Gericht. Die Lockung dieses Satzes ist es, die sie herauslockt zum Schreiben. Entbindung und Verbindung, Wegstehlen und Waffensuche, Dis- und Konjunktion von Mannigfaltigkeit und Singularität. Im Wirrwarr der Stimmen, im Gemenge der Geis-

ter lässt sich eine Linie ziehen, eine Waffe finden. Und so endet Kafkas letzter Tagebucheintrag aus dem Juni 1923, wieder über die Schwierigkeiten des Schreibens, über die „Hand der Geister“, die noch im Schwung der Hand ihre Bewegung gegen den Schreibenden kehren: „Der Trost wäre nur: es geschieht, ob du willst oder nicht. Und was du willst, hilft nur unmerklich wenig. Mehr als Trost ist: Auch du hast Waffen.“

Warum ich meinen Namen beibehalten habe? Nicht nur aus Gewohnheit, bloßer Gewohnheit, nicht nur, um mich bis zur Unkenntlichkeit kenntlich zu machen, nicht nur, um es belanglos zu machen, ob ich Ich sage oder nicht. Bei aller Problematik der molaren Aspekte einer auktorialen Einleitung und ihrer repräsentativen Logik: Das Ich, das hier spricht, will eine Linie sein, die die Mannigfaltigkeit teilt, von der sie herkommt, und die sie zugleich affirmiert. Keine Auslöschung, sondern Wiederholung der Mannigfaltigkeit. Pseudonyme, multiple Namen, Verästelungen und Fiktionalisierungen des Ichs, Condividualitäten, alles kann vorkommen, solange das Ich nicht den Fetisch des Namens bedient. Den Posten verlassen, keine Bilder hinterlassen, die Spuren verwischen, den Namen verraten. Aber nicht der Anonymität zuliebe, nicht in die Unsichtbarkeit. Verschwinden aus dem Rahmen der organischen Repräsentation, ja, die Singularität auslöschen, nein.

„Maschinisch spricht er die Worte der Kandidatin mit“. Maschinesisches Mit-Sprechen, Mit-Teilen, Mit-Sein, Mit-Hängen. Kalle Ypsilon ist kein Autor-Individuum, sondern Komponente einer dividuellen Maschine. Und die sozialdemokratische Kandidatin ist ebensowenig Marionette am Faden Kalles, wie Kalle nicht zwangsläufig professioneller Ghostwriter ist oder

patriarchaler Geist, der über den Körper der Kandidatin wacht. Ein Marionettentheater, das seine StrippenzieherIn verloren hat, Maschine ohne MaschinistIn. Kalle und die Kandidatin teilen nicht nur den familiären Alltag, einen Haushalt und ein professionell-politisches Berufsleben, sondern auch ein Haus mit vielen Geistern. Geteilte, teilbare, teilende Dividualität, die die Teile affirmiert und verkettet, anstatt sie zu vereinzeln und zu vereinen. Mit dem Kopf durch die Wand, mit der Leiter durch den Boden. Niemand beherrscht die Vielheit der Geister, kein Heiliger Geist kontrolliert die vielen Stimmen, kein Vater regiert die Söhne.

Ritornell 1, 2009-2014.
Et al. - Danksagung

[: Mit Isabell Lorey gemeinsam hab ich den Auftritt der Kandidatin im Fernsehen gesehen, habe Kalles Mitsprache bestaunt, gelacht und mich gleichzeitig geärgert, es nicht fassen können, habe die medialen Kommentare diskutiert – und zwischendurch, einige Jahre danach, hab ich ihr gegenüber meine ersten Schritte der Umin-terpretation des medial Erfahrenen verbalisiert, mit ihr die problematischen Aspekte der ganzen Geschichte besprochen, und ich teile mit ihr die phantastische Erfahrung des Abhebens und Fliegens, wie auch möglicherweise mit einigen anderen: Christoph Brunner, Ronald Burger, Aileen Derieg, Emma Dowling, Marcelo Expósito, Montserrat Galcerán, Anna Frei, Martina Fritschy, Pascal Gielen, Stefano Harney, Andrea Hummer, Bernhard Hummer, Niki Kubaczek, Brigitta Kuster, Sandra Lang, Nikolaus Linder, Artemy Magun, Birgit Mennel, Raimund Minichbauer, Boyan Manchev, Randy Martin, Rastko Močnik, Jean-Luc Nancy, Antonio Negri, Roberto Nigro, Stefan Nowotny, Michaela Ott, Nikos Papastergiadis, Alice Pechriggl, Pantxo Francesco Salvini, Raúl Sánchez Cedillo, Eran Schaerf, Mariette Schiltz und Bert Theis, Bea Schlingelhoff, Klaus Schönberger, Ruth Sonderegger.

Et al.? Unveröffentlichte Manuskripte, künstlerische Eskapaden, missverstandene Vortragsfetzen, hitzige Diskussionen, aufgeschnappte Begrifflichkeiten, genaue Lektüren und Relektüren, Lektorate, Rerelektüren, durchzechte Nächte. Es sind ganze Chöre von Zwergen,

Horden aus allen möglichen Geschlechtern involviert, die sich gegenseitig plagieren, abschreiben, umschreiben, weiterschreiben und sich und die Maschine zu bedienen beginnen in der reißenden Mitte des Individuellen. :]

Dividuom face!

Sexuelle Gewalt und Herrschaft durch Teilung

Ein anderer Anfang wäre der *Thesaurus linguae latinae*. Hier, im allumfassenden Wort-Schatz der lateinischen Sprache, ist das Adjektiv *dividuus* unter drei Bedeutungen gelistet: „1. *i.q. divisus (de pluribus rebus inter se vel de singulis in partes divisus), saepe i.q. dimidiatus, anceps, duplex sim. [...]* 2. *i.q. divisibilis (t.t.philos.) [...]* 3. *neutr. sing. pro subst.*“¹ *Dividuus* erscheint also im sprachgeschichtlichen Zeitraum, der durch den Thesaurus abgedeckt wird (altlateinisch, klassische lateinische Antike und Spätantike) erstens in der Bedeutung „geteilt“, „getrennt“, und zwar in Bezug auf die Teilung, Trennung von mehreren Dingen untereinander wie auch von einzelnen, in Teile geteilten Dingen, in ihren sowohl materiellen als auch immateriellen Aspekten. Zweitens findet es sich in der Bedeutung von „teilbar“, „trennbar“, vor allem in philosophischen Texten, etwa bei Cicero, Chalcidius oder Augustinus. Schließlich erscheint es drittens, vereinzelt, als Neutrum Singular anstelle eines Substantivs, dann allerdings meist heteronom zu anderen Wörtern: Als substantiviertes Adjektiv im Neutrum Singular findet sich *dividuum* nur einige wenige Male, hauptsächlich (etwa bei Plautus, Terenz, und später bei Augustinus und Cyprianus Gallus) in der Wendung *dividuum facere* anstelle von *dividere*.

Auch wenn das Wort *dividuum* im Lateinischen in der Hauptsache als beigeordnetes Adjektiv erscheint, steht dieser dritte, heteronom substantivische Fall am

¹ *Thesaurus linguae Latinae*, Bd. 5.1, 1611f.

Anfang der Wortgeschichte. Seine ersten Auftritte hat *dividuum* in den Nachbarschaftszonen von Sklaverei und sexueller Gewalt, zugleich aber in einer streifenden Spur der Flüchtigkeit, die diese überkreuzenden Gewaltverhältnisse flieht, die sich erlaubt, sich (in) die Freiheit zu stehlen. Es sind die vielfach abgestuften Mischungsverhältnisse von extremer sexualisierter Unterdrückung, ökonomischer Abhängigkeit und (im besten Fall) Selbstermächtigung in/aus der Sexarbeit, in denen die Wortgeschichte des *dividuum* beginnt.

Die ersten beiden Belege finden sich in den Komödien des Plautus und des Terenz, den im griechischen Gewand vorgetragenen, lateinischen *palliatae*, gegen Ende des dritten und im zweiten Jahrhundert vor Beginn der christlichen Zeitrechnung.² Die *fabula* oder *comoedia palliata* hat ihren Namen vom *pallium*, dem mantelartigen Überwurf der griechischen Schauspieler (im Gegensatz zur römischen *togata*). Sie transformiert die Stoffe der Neuen Attischen Komödie ins Lateinische und in den republikanisch-römischen Kontext. Dieses Theater ist bereits eine höchst moralische Anstalt, zugleich eine Institution der Einübung in ökonomisch gerahmte Gewaltverhältnisse. Die beiden Bereiche der moralischen Erziehung und der Oikonomia erweisen sich in den Komödienstoffen als miteinander verschränkt, vor allem in

² Ich verwende die Formulierung „vor Beginn der *christlichen* Zeitrechnung“ (v.chr.Z.), um damit die klerikale und eurozentrische Konstante zu betonen, die in Begriffen wie „vor unserer Zeitrechnung“ oder „vor Christi Geburt“ nicht oder zu wenig hinterfragt wird. Vor allem in Bezug auf jenes „vor“ als Hinweis auf eine allumfassende, homogene Reterritorialisierung ist diese Konstante eine Setzung, die nicht nur den Raum, sondern auch die Zeit kolonisiert. Zur Lebzeit von Plautus und Terenz zählte man die Jahre *ab urbe condita*, ab der Gründung der Stadt Rom, einem ähnlich mythischen Beginn wie der Geburt Christi.

den vielfältigen Geschäften, die oft weit über den Haushalt, den *oikos*, die *domus* im engeren Sinn hinausgehen. Während der Bereich des Politischen kaum eine Rolle spielt, verbinden sich Moral und Ökonomie zum Zentrum der Handlungen.

Die oikonomische Schlagseite der römischen Komödie zeigt sich oft in Details, auch und gerade an den ersten Stellen, an denen das Wort *dividuum* erscheint. Es sind das Geld und die Waren, die geteilt werden sollen. Es geht um Verträge und Versprechungen, Vertragsbruch und Betrug, die Auslegung des Eigentumsrechts und um Verstrickungen zwischen unterschiedlichen und in der Aushandlung sich ausdifferenzierenden Mikro-Märkten und ökonomischen Regimen. Das Schachern um vor allem menschliche Waren ruft die Logik der Teilung auf, und es braucht auch ein geeignetes Vokabular dafür. Die *comoedia palliata* produziert in all ihrer Komik, Travestie und Ansammlung von Intrigen in der Hauptsache einen moralischen Diskurs der besten Teilung, Aufteilung, Verteilung.

Die Handlung der Komödien von Plautus und Terenz ist meist in der spezifisch antiken Ordnung der Heteronormativität um eine heterosexuelle Liebesgeschichte herum arrangiert. Oft ist der weibliche Teil als SklavIn in der Hand eines *leno* (SklavInnenhändlers/Zuhälters) und Objekt unterschiedlichen Streits. Junge Männer befreien Sklavinnen aus Liebe oder für den besten Freund, manchmal mithilfe von Sklaven, die der *domus* des Vaters angehören, oder sie versuchen, möglichst nichts oder so wenig wie möglich für die Freilassung zu bezahlen. In mehreren Runden reihen sich Intrigen, Verstellungen und mehr oder weniger gelungene Betrügereien aneinander. Ein wiederkehrender Höhepunkt

der Komödienhandlung ist die *anagnorisis*, die „Wiedererkennung“ der nur vermeintlichen Sklavin als Tochter eines freien, angesehenen Bürgers. Dieses identifikatorische Ritual befreit die Frau aus der „a-moralischen“ Gewalt des *leno* und setzt sie zugleich in einen anderen Herrschaftskreis, jenen des Vaters und/oder des potenziellen Ehemanns. Die *patria potestas* ist wesentlich bestimmt als Verfügungsgewalt über Körper, Vermögen und wirtschaftliche Produktivität der Familie. Sie breitet sich vielfach abgestuft über die männlichen und weiblichen Mitglieder der *domus* aus, aber wirkt auch jenseits von deren Grenzen, wobei etwa männliche Sklaven durchaus bedeutende Rollen auch außerhalb der *domus* spielen können.

Im Finale der Komödie *Rudens* („Das Schiffstau“, erstaufgeführt im Jahr 211 v.chr.Z.) lässt Plautus den älteren freien Bürger Daemones und den *leno* Labrax um die Freilassung einer Sklavin verhandeln. Wenn die Moral der Komödie auch nie einen Zweifel daran lässt, dass die Sklavin freigelassen werden soll (sei es, weil ein freier Bürger ein Liebesverhältnis mit ihr begonnen hat, sei es weil herauskommt, dass sie die verlorene Tochter eines Bürgers ist) – das grundlegende ökonomische Gewaltverhältnis der Versklavung als Komponente altrömischer patriarchaler Herrschaft wird damit nicht angetastet.³

3 Das römische Recht verstand selbst die Vergewaltigung einer Sklavin nicht als Verletzung ihrer körperlichen Integrität, sondern als Schaden für das Eigentum ihres Herrn. Vgl. Jane F. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, London: Routledge 1987, 166. Die ideologische Grundlage dafür lieferte die griechische Philosophie, etwa Platon, der in den *Nomoi* die notwendige Trennung von Freien und SklavInnen deklarierte oder Aristoteles, der in der nikomachischen Ethik SklavInnen als „beseeltes Werkzeug“ beschrieb. Das römische

Der *leno* ist, selbst wenn er einer ganz anderen Welt anzugehören scheint, der Welt der Gottlosigkeit und Infamie, Teil dieses Gewaltverhältnisses. Seine professionellen Betätigungsfelder umfassen, wurde und wird das Wort *leno* auch verharmlosend als „Kuppler“ ins Deutsche übertragen, Tätigkeiten zwischen Frauenhandel und dem Management von Sexarbeit.⁴ Wie weit das eine in das andere übergeht, ist aus den altrömischen Komödien nur aus Anspielungen zu erahnen. Man wird jedoch davon ausgehen können, dass bei aller Unterschiedlichkeit der Kontexte Ähnlichkeiten zur zeitgenössischen Situation bestanden, ein solcher Graubereich gesellschaftlich geduldet, ja sogar produziert wurde. Im *Rudens* wird der *leno*, ganz seiner Rollenzuschreibung entsprechend, als verwerfliche, die Jugend verderbende Figur dargestellt, und Labrax ist ein besonders stereotypischer *leno*, betrügerisch, gottlos, meineidig.⁵ Jenseits dieser Stereotypie ist seine Funktion allerdings vor allem die eines geschäftstüchtigen SklavInnenhändlers und -halters, der seine eigenen Interessen unabhängig von jeder Moral zu vertreten sucht: zum einen gegen-

Recht (Ulpian Dig. 50,17,32,0) erklärte SklavInnen zu Sachen, und erst mit Varro/Columella tauchten Aspekte der guten Regierung, positiver Anreize, subtilerer Motivation der SklavInnen vor allem im Sinn der Effizienzsteigerung auf. Auch dieser Übergang ist nicht als progressive Entwicklung in Richtung Toleranz und Selbstregierung zu verstehen, sondern als Auf und Ab, Gleichzeitigkeit verschiedener Macht- und Herrschaftsverhältnisse.

⁴ Vgl. Rolf Friedrich Hartkamp, *Von leno zu ruffiano: Die Darstellung, Entwicklung und Funktion der Figur des Kupplers in der römischen Palliata und in der italienischen Renaissancekomödie*, Tübingen: Narr 2004, 12.

⁵ Zur Figur des Labrax vgl. ebd., 97–113. Interessant wäre eine Untersuchung der Bedeutung der „Kuppler“-Figur für die Entwicklung von antisemitischen Stereotypen.

über den SklavInnen, die er als von allen Seiten bedrohten Besitz versteht, zum anderen gegenüber den freien Bürgern und ihren Sklaven, die sein rein ökonomisches Interesse mit ihren moralischen Argumenten im Einzelfall durchlöchern. Diese Lage zwischen Eigentumsfragen und (A-)Moral entspricht der ambigen sozialen Stellung des *leno*: Einerseits ist sein Status jener der *infamia*, er läuft jederzeit Gefahr, verspottet, beschimpft, verprügelt zu werden, und das sogar von Sklaven. Andererseits darf er seinen Geschäften nachgehen, ohne rechtlich belangt zu werden.⁶

Im *Rudens* geht es um die Verwirrungen nach einem Schiffbruch des Labrax und zweier junger Frauen in seinem Besitz (*meae mulieres*), Palaestra und Ampelisca. Die beiden Frauen können nach der Havarie des SklavInnenschiffs in einem Boot ans kyrenische Land fliehen und begeben sich zunächst in den Schutz eines Venus-Heiligtums und deren Priesterin. In einer durch den Schiffbruch verloren gegangenen Truhe des Labrax befinden sich die Hinweise darauf, dass Palaestra die Tochter des angesehenen Bürgers Daemones ist, zu dessen Gütern es die Schiffbrüchigen auf verschiedenen Wegen verschlägt. Außerdem ist in der Truhe der gesamte Geldbesitz des *leno*. Dieser doppelte Inhalt der Truhe wird zum Schlüssel der Freilassung beider Frauen. Palaestra erfährt die Wiedererkennung durch Daemones, wenn sie in einer Szene der peinlichen Befragung über den Inhalt der Truhe die Spielsachen aus ihrer Kindheit benennt und Daemones sie als eigene Tochter wiedererkennt. Die erste Lösung besteht also in der klassenspezifischen Version der Befreiung: Schon die notwendige

⁶ Vgl. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, 167.

Bedingung der Versklavung ist nicht gegeben, weil Palaestras Status nach der Wiedererkennung durch ihren Vater der einer freien Bürgerin ist. Für Ampelisca gilt es, auf andere Weise ihre Freilassung zu erwirken.

Daemones' Sklave Gripus hat die Truhe in seinem Fischernetz aus dem Meer gezogen. Er fordert nun den versprochenen Finderlohn dafür, kann als Sklave aber kein Eigentum besitzen – er ist kein Rechtssubjekt und braucht daher die umsichtige Unterstützung seines *dominus* Daemones und dessen teilender Herrschaft.⁷ Was der Sklave findet, gehört streng rechtlich seinem Herren. Dieser gewährt Gripus auch in der Schlusszene des *Rudens* seine Hilfe, allerdings nicht ganz in der von ihm erhofften Form, etwa so, dass er frei über seinen Finderlohn verfügen könnte. Es ist der *dominus*, der die Teilung übernimmt, dem Sklaven Gripus seinen Teil in der Verhandlung mit dem *leno* Labrax zukommen lässt und zugleich die Freilassung Ampeliscas mit dem Finderlohn bezahlt:

Daemones: *Dic mihi, quanti illam emisti tuam alteram mulierculam, / Ampeliscam?* Labrax: *Mille nummum denumeravi. D. Vin tibi / condicionem luculentam ferre me?* L. *Sane volo. / D. Dividuom talentum faciam.* L. *Bene facis. D. Pro illa altera, / libera ut sit, dimidium tibi sume, dimidium buccedo.* (Plaut. Rud. 1405-1409)

„D. Sag mir, was hast du für die andere Frau, Ampelisca, bezahlt? – L. Tausend Gulden hab ich gezahlt. – D. Willst du, dass ich dir einen guten Vorschlag mache? – L. Klar will ich das. – D. Ich will das Talent teilen [*dividuom faciam*]. – L. Gut. – D. Für die Freilassung jener Anderen nimm die eine Hälfte, die andere gib dem hier.“

⁷ Vgl. Peter P. Spranger, *Historische Untersuchungen zu den Sklavenfiguren des Plautus und Terenz*, Stuttgart: Steiner 1984, 64–69.

Es geht insgesamt um die Summe eines Talents, das der *leno* für die Auffindung seiner Truhe zu zahlen versprochen hat. *Daemones* bestimmt die Teilung. Sein Vorschlag läuft darauf hinaus, dass die eine Hälfte zur Freilassung *Ampeliscas* aufgewandt, die andere *Gripus* als Finderlohn überlassen wird, der sich damit ebenfalls freikaufen kann. „Das Talent *dividuom facere*“ (*dividuom* ist die altlateinische Form von *dividuum*) heißt, es teilbar zu machen, die Möglichkeit zu prüfen, ob es in zwei Teile geteilt werden kann. Doch genauer: *Daemones* sagt *dividuom talentum faciam*. Das grammatikalische Subjekt offenbart die Machtverhältnisse. Der freie Bürger und *dominus* *Daemones* bietet eine Lösung des Problems, die allen Beteiligten gefallen muss. Er verfügt mit seinem Vorschlag über den Finderlohn, als wäre er Finder und Besitzer zugleich. Es zählt nicht, dass *Labrax* Besitzer der Truhe ist und *Gripus* sie gefunden hat. Es zählt allein die Autorität des teilenden Herrn.

Daemones' Lösung ist die Teilung. Alle Beteiligten bekommen ihren Teil, aber es braucht die moralisch-ökonomische Position des *pater familias*, die sich über die *domus* hinausreichende Macht anmaßen darf und die Teile bestimmt und verteilt. Es ist dies eine Verteilung der Teile, die die *patria potestas* und die sich ausweitende Herrschaft des Patriarchen als gute und gütige Regierung demonstrieren soll. Der Patriarch ist derjenige, der den Sklaven auf seine rechtlich-ökonomische Ohnmacht verweisen kann, den *leno* (paradoxiertweise) auf dessen moralische Verpflichtung, den ausgesetzten Finderlohn auszubezahlen. Die eine Seite der Teilung besteht darin, dass mit dem Freikauf *Ampeliscas* die erste Hälfte in die Kassa des SklavInnenhändlers fließt. Die zweite Seite besteht im Freikauf des Sklaven *Gripus*, der

doppelt abhängig ist: Er kann nicht einfach seinen Finderlohn einfordern und einholen, er braucht dazu die schützende Hand des *pater familias*. Von ihm muss er sich freikaufen. Die zweite Hälfte für den Freikauf des Sklaven kommt also am Ende dem Vermögen des Patriarchen zugute.

dividuom faciam ist ein außergerichtlicher Richtspruch zur Teilung und Verteilung der Teile, der durch die Autorität des ihn sprechenden *pater familias* das Happy End herbeiführt. Es braucht keinen *deus ex machina*: Der gute Patriarch hebt am Ende alle Verwicklungen in Harmonie auf, jene der versklavten Frauen, der Jungen, der Sklaven, und selbst des Reichs der Infamie. Vielfach abgestufte Asymmetrie, partitive Kerbung des Ökonomischen, neuerliche Aufteilung des sozialen Raums, Akkumulation durch Teilung.

Ein halbes Jahrhundert später, in der letzten Komödie von Terenz, *Adelphoe* („Die Brüder“, erstaufgeführt im Jahr 160 v.chr.Z.), taucht das Wort *dividuom* zum zweiten Mal auf, und wieder in einem ähnlichen Zusammenhang zwischen Moral und Ökonomie. In dem Stück über die gegensätzlichen pädagogischen Beziehungen von zwei sehr unterschiedlichen Brüdern (dem freizügigen Micio und dem autoritären Demea) zueinander und zu ihren beiden Söhnen treten die für Plautus' *Rudens* beschriebenen Tendenzen noch klarer zutage. Auch hier geht es um die Autorität der Teilung vor dem Hintergrund von patriarchaler Herrschaft.

Der von Micio freisinnig erzogene Sohn wird gleich zu Beginn als eine Figur der *licentia* eingeführt, zweideutig als Freigeist und sich an kein Gesetz gebunden fühlend. Gerade habe er am helllichten Tag die Tür eines fremden Hauses aufgebrochen, eine Frau entführt

und den Hausherrn verprügelt: Im paternalistischen Schutzdiskurs des Demea stehen die eingeschlagene Tür und die Prügel im Vordergrund. Im Laufe der Geschichte stellt sich allerdings heraus, dass es sich bei dem Hausherrn um den *leno* Sannio handelt und der eine Sohn für den anderen die Geliebte aus dem Gewaltzusammenhang von Sexarbeit und Sklaverei unter dem *leno* geraubt/gerettet hat. Die an dieser Stelle (Ter. Ad. 90) verwendete Vokabel *eripere* bedeutet passenderweise zugleich „rauben“ und – vor allem in Zusammenhang mit Versklavung – „retten“.

Der Streit um die Interpretation weniger des Worts als des Vorgangs führt zu einer Szene, die strukturelle Ähnlichkeiten mit der oben besprochenen Plautus-Stelle aufweist. Wieder gibt es einen Zuhälter/SklavInnenhändler, Sannio, sprichwörtlich für „Dummkopf“⁸, wieder geht es um die Freilassung einer Sklavin, und zum zweiten Mal in der Überlieferung der lateinischen Sprache erscheint der Begriff *dividuom*. Diesmal ist die Stelle allerdings relativ zu Beginn der Komödie, nämlich am Ende des zweiten Akts, und damit noch weit entfernt von jedem Happy End. Dementsprechend schwieriger gestalten sich die Verhandlungen, die an dieser Stelle auch noch zwischen Akteuren geführt werden, die nicht den Status haben, die Verwicklungen aufzuheben und die Hierarchie in der Ökonomie der Teilung aufs Neue zu bekräftigen: Micios Sklaven Syrus und dem *leno* Sannio.

Syrus: *Unum hoc habeo: vide si satis placet: / Potius quam venias in periculum, Sannio, / servesne an perdas totum, dividuom face.* / (Ter. Ad. 239-241)

⁸ Zur Figur des Sannio vgl. Hartkamp, *Von leno zu ruffiano*, 144–159.

„Syrus: Eines nur habe ich vorzuschlagen, sieh,
ob es dir gefällt: Bevor du, Sannio, die ganze
Summe aufs Spiel setzt, teile sie!“

dividuom face: Der Vorschlag erscheint hier in einem frühen Stadium der Verwicklungen, hier sind grammatisches Subjekt und Prädikat ganz anders gelagert als im plautinischen Finale. Die „Ware“ ist schon „gestohlen“, es geht um die Vorverhandlung über die Legitimierung dieses Vorgangs und den nachträglichen Preis. Hier ist es ein feilschender Sklave, der den SklavInnenhändler zur Teilung auffordert. Und Syrus weist den *leno* darauf hin, dass er Gefahr laufe, das Ganze (in dem Fall die Sklavin) zu verlieren und sich deswegen besser mit der Hälfte (des Kaufpreises) begnügen solle. Teile das Ganze! Mach die Hälfte!

Die halbierende Teilung der Kaufsumme stößt auf harten Widerstand. Vor allem aber entbehrt das *dividuom face* an dieser Stelle der maßgeblichen Autorität der Teilungsökonomie. Während dem *leno* Labrax in der Schlusszene von Plautus' *Rudens* das Glas eher halb voll erscheint, ist es dem *leno* Sannio hier noch halb leer. Sannio sieht sich durch die Entführung seiner Sklavin vor allem von seinem Plan abgehalten, die Verschiffung von mehreren, gerade erst gekauften Sklavinnen zu organisieren, um sie fern von Athen gewinnbringend zu verkaufen. Doch am Ende fügt sich alles gut, indem es sich der Herrschaft der Teilung fügt. Im Schatten des scheinbar unüberwindbaren Gegensatzes von freizügiger und autoritärer Erziehung bleibt die Moral der patriarchalen Teilung unangetastet. Auch im Fall des freisinnigen Vaters Micio, der explizit die Differenz zwischen dem respektvollen, väterlichen *imperium* und der Gewaltherrschaft über SklavInnen betont (Ter. Ad. 64-77),

ermöglichen moralische Autorität und Geld erst die Teilung. Es ist der gute Hausherr, der Rat und Hilfe für sein Haus und seine Untertanen bereitstellt, und wo seine Autorität nicht gilt, hilft er mit ökonomischen Mitteln nach.

In den moralischen Veranstaltungen der römischen Komödie, wie alle anderen verfügbaren Quellen zur Sklaverei in der Antike aus der Perspektive des freien Bürgers geschrieben, ist den Frauenfiguren die passive Rolle zugewiesen, zwischen Hilfsbedürftigkeit und Verzweiflung, abhängig vom undurchschaubaren Plan der Götter und vor allem von *consilium* und *auxilium*, von Rat und Hilfe der freien Männer. Während es vordergründig um die Vorzüge freisinniger Erziehung, um Akte der Befreiung, um eine ganze Moral der Freiheit geht, bleiben die weiblichen Figuren stille Objekte der Teilung. Für die Sklavinnen scheint es als Alternative zu ihrem unfreien Leben unter der Herrschaft des *leno* nur zwei mögliche Perspektiven fremdbestimmter Reterritorialisierung zu geben. Die eine besteht in der Ein- und Unterordnung in das oikonomische Regime des *pater familias*. Die Wiedererkennung ist der deutlichste Hinweis auf diese Form der identifikatorischen Verortung und (Wieder-)Zuweisung des Teils. Die andere ist die Verschiffung als Sklavin und fremdbestimmte Neuverortung an einem weit entfernten Ort.

Die Komödien legen nahe, dass die Ökonomie der Versklavung und Verschiffung die europäisch-afrikanische Geografie schon des antiken Mittelmeerraums durchzog: In *Adelphoe* hat Sannio den eiligen Plan, mit seinen Sklavinnen aufzubrechen, um sie von Athen nach Zypern zu bringen. Im *Rudens* ist die Verschiffung schon in vollem Gang, Labrax will die Sklavinnen von Kyrene

(einer griechischen Kolonie im heutigen Libyen) nach Sizilien bringen und wird nur durch den Schiffbruch davon abgehalten. Diese Perspektive lässt das Bild eines wenig erforschten Gewaltraums entstehen, ganz jenseits der großen Erzählung von den Punischen Kriegen, die das historiografisch bei Weitem mächtigste außenpolitische Narrativ zur Zeit der Verfassung der beiden Komödien bildeten. Das europäisch-afrikanische Mittelmeer der griechisch-römischen Antike, aus römischer Perspektive *mare nostrum*, „unser Meer“, war jedoch nicht nur logistischer Raum des Transfers von Waren und Kriegsmaterial. Man könnte mutmaßen, dass hier, lang vor der Erfindung der modernen Logistik in der Verschiffung des atlantischen SklavInnenhandels, die Verschiffung als gewaltsame Deterritorialisierung der SklavInnen erfunden wurde, auf die eine ebenso gewaltsame Reterritorialisierung im neuen Territorium folgen musste.

Neben und unterhalb der unmöglichen Wahl zwischen zwei gewaltförmigen Arten der fremdbestimmten Reterritorialisierung, neben der stereotypen Zuweisung von gegenderter Passivität in den Komödien wirkt – selbst gegen das Kalkül von Plot und Autor, vor seiner Planung und hinter seinem Rücken – die flüchtig-streifende Kraft derjenigen, die eigentlich still sein sollten. Diese Fluchtlinie tritt vor allem im *Rudens* auf, wenn die beiden Frauen in der ersten Szene ihr Schicksal (oder die Bestrafung Labrax' durch den Meeresherrn Neptun, der das Schiff kentern lässt) im Schiffbruch offensiv wenden, aus dem lebensbedrohlichen Meer heraus gemeinsam die Möglichkeit der Befreiung aktualisieren. *Neque gubernator umquam potuit rectius*: „Und kein Steuermann könnte es richtiger machen“, heißt es

(Plaut. Rud. 166) über die Landungsmanöver der beiden Frauen. Aus der Situation des Bruchs, der mehr als ein Schiffbruch ist, ziehen sie gemeinsam eine fragile Linie. Diese Fluchtlinie ist keineswegs geradlinig, sie ist gewunden und gebrochen, und sie hat mehrere Etappen, vom Schiff ins Boot, vom Boot an Land, ins Exil des Venustempels, und schließlich in die *domus* des Daemones.

Die Flucht ist erfinderisch, doch sie ist nie eine *creatio ex nihilo*. Sie erfindet nichts aus dem Nichts, sondern setzt neu an und will die Verhältnisse neu an/ordnen, die sie vorfindet.⁹ Diese von den Frauen vorgefundene Ordnung, Anordnung, Verfassung der patriarchalen Teilung wird in den Geschichten der römischen Komödie nie in ihrer Gesamtheit in Frage gestellt. Die spezifische Geschichte der Reterritorialisierung läuft sogar Gefahr, den konstituierten Raum der patriarchalen Teilung zu stärken, ihm einfach weitere Kerben zuzufügen, selbst die gemeinsame, streifende Praxis der beiden Frauen in der Differenz von Wiedererkennung und Freikauf zu rastern, zu individualisieren, zu domestizieren. Und doch zeigt die temporäre Deterritorialisierung kleiner Fluchten die Möglichkeit eines Sprungs an, der über individuelle Befreiung und die Wiederherstellung der väterlichen Ordnung hinausgeht. Die letzte Zuflucht ist weniger teleologisches Ziel einer Kette von Teilfluchten, die auf die Freilassung hinauslaufen. Auch wenn das Narrativ der Komödien in linearer Rezeption nichts anderes zulässt – freies Subjekt zu wer-

⁹ Vgl. die Lesart des Exodus, die Isabell Lorey in ihrer Studie über die plebejischen Sezessionen vorgelegt hat. In dieser massiven und massenhaften Form von Flucht und Auszug lässt sich auch das Interventionspotenzial konstituierender Macht erkennen, die in konstituierte Ordnungen interveniert. Isabell Lorey, *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*, Berlin/Zürich: Diaphanes 2011.

den ist nicht unbedingt das letzte Ziel der Frauen. Das mehrteilige Hinwegstehlen weist auf die immanente Suche nach anderen Lebensweisen, anderen ökonomischen Verhältnissen, anderen Formen der Kooperation.

Die zweifache Bedeutung von *eripere* als „rauben“ und „retten“, wie sie in den *Adelphoe* vorkommt, ist ein erster Hinweis auf ein Verständnis des Stehlens, das die Eigentumsverhältnisse grundsätzlicher unterwandert, ganz gegen die Logik des Freikaufs und der Selbstaneignung auf individueller Ebene. Die Braut des Bruders aus den Fängen des *leno* zu stehlen, verbleibt noch in der doppelten Logik/Logistik zwischen Verschiffung einerseits und Viktimisierung und patriarchaler Teilung andererseits. Anders und aktiver ist das Sich-Wegstehlen von Palaestra und Ampelisca, und hier vor allem die Selbstermächtigung der Flucht über das Wasser, bevor die beiden Frauen ihren Zufluchtsort im Asyl des Venus-Heiligtums finden.¹⁰

Über die Logistik der fremdbestimmten Reterritorialisierung hinaus stellt sich das Sich-selbst-Wegstehlen, das Sich-selbst-Stehlen der Frauen im Schiffbruch als ungefüge Unterwanderung der Eigentumsverhältnisse dar. Die Eingeschiffte ist immer auch potenzielle Flüchtige, ja potenzielle Schmugglerin, die, wie Fred Moten sagt, „etwas mit sich trägt – und was sie zuallererst trägt ist eine gewisse radikale Nichtverortbarkeit.“¹¹

¹⁰ Das Asylrecht, das im späteren römischen Recht legitime Formen der Flucht sanktionieren wird (Ulpian Dig. 21,1,17,12-13), führt in dieser Sanktion allerdings auch die problematische Unterscheidung zwischen der Regel des *fugitivus*, also des illegal Flüchtenden, und der Ausnahme der legalen Flucht wegen Misshandlung etc. ein.

¹¹ Stefano Harney / Fred Moten, *The Undercommons. Fugitive Planning & Black Study*, Wivenhoe/New York/Port Watson: Minor Compositions 2013, 139.

Das Wissen der Freiheit entsteht in der Erfindung der Flucht, im Akt des Ziehens der Fluchtlinie aus der Sklaverei, aber auch aus der ökonomisch-moralischen Herrschaft der Teilung. Ein Sichwegstehlen, das den Schiffbruch als Bruch mit der Versklavung umdeutet, das zugleich eine Freiheit gewinnt, erzwingt, stiehlt, aber nicht im Sinne der Aneignung eines Territoriums, des Selbstbesitzens, des sich selbst und sein Territorium eignenden Individuums.

Ritornell 2, 1560-1928. Raum, Zeit, Herrschaft queren

[: Quer durch den Raum hindurch, quer durch die Zeit, durch Werden und Vergangenes. Ewige queere Wiederkehr. Achzigtausend Jahre oder ungefähr 368 Jahre altes Wesen, das mehrere Individuen, mehrere Geschlechter, hintereinander und zugleich durchquert, durch die Asymmetrien in Zeit und Raum hinweg, selbst in der extremsten Fügung, in Gewalträumen und Herrschaftsverhältnissen. Im Meer und an Land, *während* das *eine uns ertränkt, zerfleischt uns* das *andere*, Flut und Bestie. *Wenn wir die Wellen überleben, erliegen wir den Zähnen.* Und dennoch, gerade dort, wo es ausweglos wird und eindeutig, wo *es keinen Zweifel an seinem Geschlecht geben* kann, stiehlt es sich hinweg, entlang einer etymologischen Linie von „quer“ zurück zum mittelhochdeutschen *twër*, wiederum abgeleitet vom Verb *twërn* für drehen, umdrehen, rühren, mischen. Es spricht einiges dafür, dass dieses Verb verwandt ist mit dem lateinischen *vertere*, das ein ganz ähnliches Bedeutungsgefüge aufweist: wenden, drehen, kehren. Und wer weiß schon, was die Geheimgelahrten des Indoeuropäischen davor, dazwischen und jenseits jeden erkennbaren Zusammenhangs an wunderbaren Sonderbarkeiten erfinden können. Im Bannkreis dieser Begriffsfamilie steht jedenfalls auch der in den romanischen Sprachen oft alltagsprachlich gebrauchte Begriff transversal. Queere Wunschproduktion, Quervernunft, trans/versaler Intellekt, nicht das Bildnis des Dorian Gray, sondern die ausufernde, bruchstückhafte, durch Schlafwochen unterbrochene, von der geraden Linie des Lebens abweichende Biografie Orlandos. Mit ihrem *singulären Werthmaass* erreicht

die *Quervernunft der Leidenschaft* auch und gerade die dunkelsten, die abgelegensten Ränder. Sie *richtet sich auf Ausnahmen, auf Dinge, die gewöhnlich kalt lassen und keine Süßigkeit zu haben scheinen.* Ausnahme, Singularität, Fröhlichkeit. *Und in der Tat lässt sich nicht leugnen, dass die erfolgreichsten Betreiber der Kunst des Lebens, übrigens oftmals gänzlich unbekannte Menschen, es irgendwie fertigbringen, die sechzig oder siebzig verschiedenen Zeiten zu synchronisieren, die gleichzeitig in jedem menschlichen Organismus ticken. Bei den übrigen wissen wir von einigen, dass sie tot sind, obwohl sie unter uns wandeln; einige sind noch nicht geboren, obwohl sie die Formen des Lebens durchlaufen; andere sind Hunderte von Jahren alt, obwohl sie sich als sechsunddreißig bezeichnen.* Mannigfaltigkeit der Ichs, synchron und diachron, Haken schlagend in den Jahrtausenden und durch unendliche Welten hindurch. Anstelle eines im Geist eingekerkerten Intellekts lieber eine *von Geistern verfolgte Quervernunft der Leidenschaft*, durch den transversalen Intellekt hindurch Geschlechter, Stimmen, Landschaften querend, Freaks, Burlesken, Damenkraft. :]

Die Philosophie der Un-/Teilbarkeit

Ein anderer Anfang wäre der Anfang der Welt, respektive die Frage, ob die Welt einen Anfang hat oder nicht, und wenn nein, ob die Welt, wenn sie denn also keinen Anfang, so doch ein Werden hat. Um diese Frage geht es auch in Platons *Timaios*, den Cicero im Jahr 45 v. chr. Z. ins Lateinische überträgt. In Ciceros philosophischen Arbeiten dieses Jahres taucht in verschiedenen Kontexten und Bedeutungen der Begriff *individuum* auf. Den Gewohnheiten üblichen Sprachverständnisses folgend würde *individuum* als lateinisches Wort verstanden werden, dessen Präfix *in-* die Negation eines davor gebildeten Wortes *dividuum* anzeigt. Doch schon in der lateinischen Philosophie setzt sich das Individuum gleich-ursprünglich neben den Begriff *dividuum*, um als quasi-absolute Vokabel schon bald das Positiv vergessen zu machen. Drei philosophische Stränge sind es, die *individuum* als Übersetzung aus dem Griechischen ins Lateinische nahelegen. Es ist dies zunächst der demokritische Strang der Atomlehre mit seiner Übersetzung des *atomos* als *individuum*, als ungeteiltes Körperchen, dann der platonische Strang, *individuum* als Unteilbarkeit des Seins, und schließlich, ab der Spätantike der aristotelische Strang, der *individuum* als logische Figur ausarbeitet, in Verbindung mit dem platonischen Strang auch einflussreich für die Trinitätslehre und die Christologie.

In Ciceros philosophischen Schriften des Jahres 45 v. chr. Z. lässt sich zunächst der demokritische Strang nachweisen. Demokrits Atomlehre konzeptualisiert die Welt als eine Masse unendlicher Materie aus zahllosen, unähnlichen, unveränderlichen und unteilbaren Teilchen. Die Bewegung der Atome ist nur im Gegensatz

zu einem grenzenlosen Raum, dem „Leeren“, zu verstehen. Durch ihre Gleichartigkeit wirken die Atome in Zusammenstößen aufeinander ein und formen in ihren Gefügen alle Dinge, die sich durch Gestalt, Anordnung und Lage der zusammengefügteten Atome unterscheiden. Cicero ist theoretisch geprägt durch eine lebenslange Ablehnung der demokritischen Lehren, vor allem des Epikureismus. Nur Plutarchs um 100 n.chr.Z. geschriebene Attacken auf Epikur übertreffen die Wirkungsmacht von Ciceros negativer Lesart des epikureischen Denkens. Möglicherweise benutzten beide in ihren Polemiken auch dieselbe epikurfeindliche Quelle.

Cicero bezieht sich in seiner späten schriftstellerischen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie immer wieder in polemischer Absicht auf Epikur und seine zentralen Positionen der radikalen Immanenz, der Erhöhung der Lust am Leben, der Überwindbarkeit von Furcht und Aberglauben. Die fünf Bücher *De finibus bonorum et malorum* beginnt Cicero mit einer grundsätzlichen Verteidigung der Übertragung der griechischen Philosophie ins Lateinische. Der darauf folgenden ausgedehnten Abhandlung über die epikureische Ethik ist eine kurze Pauschalkritik der Philosophie Epikurs vorangestellt (1,17-26). Am Anfang dieser Passage führt Cicero den Begriff *individuum* als Übersetzung des Wortes *atomos* aus dem Griechischen ein. Er beginnt seine Darlegung der epikureischen Lehre mit der Übersetzung der Atom-Definition bei Demokrit:

ille atomos quas appellat, id est corpora individua propter soliditatem, censet in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec ultimum nec extremum sit, ita ferri, ut concursioibus inter se cobaerescant, ex quo efficiantur ea, quae sint

quaeque cernantur, omnia, eumque motum atomorum nullo a principio, sed ex aeterno tempore intellegi convenire (Cic. fin. 1,17).

„Jener [Demokrit] meint, dass sich die von ihm sogenannten Atome, das sind aufgrund ihrer Dichte unteilbare Körper, in der unendlichen Leere, in der es nichts gibt, kein Oben, kein Unten, keine Mitte, kein Letztes und kein Äußertes, so bewegen, dass sie sich durch Zusammenstöße untereinander verbinden, dass daraus all das entsteht, was ist und was wahrgenommen wird, und dass es dazu passt, die Bewegung der Atome als eine ohne Anfang zu verstehen, seit ewiger Zeit.“

Aus dieser Kurzfassung der demokritischen Atomlehre lässt sich entnehmen, dass Cicero für die zentrale Vokabel sowohl die wörtliche Übersetzung *atomus* einsetzt, wie er für die Atome auch die lateinische Übertragung *corpora individua*, „unteilbare Körper“ vorschlägt. Bei Lukrez und dessen umfassender Adaption der demokritischen/epikureischen Atomlehre in das erste lateinische Lehrgedicht heißen die Atome noch *corpora prima* oder *primordia* oder *parvissima*. Während bei Lukrez also die Ursprünglichkeit der kleinsten Körper im Vordergrund steht, betont Cicero neben der Dichte und dem Gegensatz zur Leere vor allem die Unteilbarkeit der Atome.

Die oben zitierte Cicero-Stelle (fin. 1,17) ist das erste Mal, dass das Wort *individuus*, zunächst auch lediglich als Adjektiv, erscheint. Es kehrt gleich wieder, in Cic. fin. 1,18 und dann substantivisch in 2,75, gleichfalls im Zusammenhang der Diskussion der epikureischen Lehre, wie auch im zweiten umfangreichen philosophischen Werk Ciceros, den *Tusculanae disputationes*. Dort untersucht Cicero in einem allgemeineren Teil über die plato-

nische Seelenlehre das Weiterleben der Seele nach dem Tod. In einem längeren Einschub werden auch andere philosophische Ansätze über die Seele und ihre Un-/Sterblichkeit vorgetragen, oder – wie im Fall der demokritischen Abweichung – eben gerade nicht vorge-
tragen:

illam vero funditus eiciamus individuorum corporum levium et rotundorum concursione[m] fortuitam, quam tamen Democritus concalectam et spirabilem, id est animale[m], esse volt. (Cic. Tusc. 1,42).

„Ich will nicht eingehen auf jenes planlose Zusammenstoßen von unteilbaren leichten und runden Körpern, das Demokrit dennoch als durch und durch erwärmt und behaucht, d.h. belebt versteht.“

Über diese *concurio fortuita*, die Planlosigkeit, Zufälligkeit des Zusammenstoßens der Atome hatte sich Cicero schon einige Zeilen weiter oben abfällig geäußert:

Democritum enim, magnum illum quidem virum, sed levibus et rotundis corpusculis efficientem animum concursu quodam fortuito, omitteremus; nihil est enim apud istos, quod non atomorum turba conficiat (Cic. Tusc. 1,22).

„Demokrit will ich übergehen, jenen zweifellos großen Mann, nach dem aber die Seele aus einem planlosen Zusammentreffen von leichten und runden Teilchen entstanden ist; für seine Anhänger gibt es nichts, was ein Schwarm von Atomen nicht zustande bringen könnte.“

Die *turba*, der unruhige Schwarm der unteilbaren Teilchen, der Trubel und das Gewimmel der Menge, die ewigen Kämpfe und das Vermögen der Atome sind eine viel zu unsichere Vorstellung für Ciceros Haltung zum

Werden und Vergehen der Seele.¹² Tumult und planloses Zusammentreffen von unendlich vielen, sich ewig bewegenden und den leeren Raum bevölkernden Teilchen, das demokritische Zusammenspiel von Teilung, Vielheit und Bewegung, all das kann Cicero jedenfalls nicht in seine klassische Vorstellung einer planvollen Gestaltung und Beseelung durch eine den Atomen äußere Kraft einordnen.

12 Der junge Karl Marx wird seinerseits in seiner Polemik gegen Cicero und Plutarch die „Schmiedestätte der Welt“ als „geräuschvoll“, „zerrissen“, als „lärmenden Kampf“, „feindliche Spannung“ beschreiben. Vgl. Karl Marx, „Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie“, MEW Ergänzungsband Erster Teil, 13–255, hier: 163.

Ritornell 3, 1838-1841.

Die Sehnsucht der Vielen oder Der ausstehende Anhang von Karl Marx' Dissertation

[: Also über die Lust ist ungefähr gesagt worden (d.h. vom Epikur): ihre Lehre ... hebt in gewisser Weise Furcht und Aberglauben auf, Freude aber und Gunst der Götter gibt sie nicht. Die Idee solcher allmächtigen Agentien wurde dagegen von jeher mit der Idee des Schreckens verbunden. Wem die Welt unvernünftig, wer daher selbst unvernünftig ist, dem ist Gott. Oder die Unvernunft ist das Dasein Gottes. Die Furcht vor Gott im Sinne Epikurs versteht Plutarch überhaupt nicht, er begreift nicht, wie das philosophische Bewusstsein sich davon zu befreien wünscht. Obgleich Plutarch die epikureische Dialektik falsch kritisiert, müsste seine Polemik eigentlich ein Panegyrikos auf Epikur genannt werden. Denn Plutarch trägt in seiner Polemik gegen Epikur die epikureische Lehre vor.

Für sie [die Epikureer] ist Flucht vom Übel das Glück und das Gute. Das Wesen des Guten entspringe aus der Flucht vom Übel, aus der Erinnerung daran, dem Nachdenken und der Freude darüber, dass einem dies begegnet ist. Was eine unbändige Freude macht, ist das Gefühl, dass man einem großen Übel entronnen ist. Doch Plutarch versteht die Konsequenz des Epikur nicht. Epikur will ja kein ewiges Leben: wieviel weniger kann ihm daran liegen, dass der nächste Augenblick ein Unglück bergen kann. Die Furcht vor der Zukunft, dieser Zustand der Unsicherheit wird hier eingeschoben in das ferne Bewusstsein Gottes, als ein Zustand betrachtet, der in ihm schon präexistiert, aber auch erst als Drohung.

Die unterste Klasse macht keine Prätensionen, die zweite weint und will sich alles gefallen lassen, um das Atomistische

zu retten, die dritte ist der Philister, der ausruft, mein Gott, das wäre aber noch schöner! *adikoi kai poneroi*, die „Unge- rechten und Beschwerlichen“, *epikeinoi kai noun echontoi*, die „Anständigen und Vernünftigen“, und dazwischen *hoi polloi kai idiotoi*, die „Vielen und Einzelnen“.

Für die „Ungerechten und Beschwerlichen“ wird die Furcht als Besserungsmittel angeführt. Doch sie ist die Höl- le des Pöbels. Plutarch hat große Weisheit zu reden, wenn er sagt, das Tier suche außer der Notwendigkeit, welche die Flucht vom Übel ist, das Gute, das jenseits der Flucht lie- gende Gute. Dass das Tier noch ein Gutes jenseits sucht, ist grade das Tierische an ihm. Bei Epikur gibt es nichts Gutes, was für den Menschen außer ihm läge. Denn die Verbrecher und Gesetzesübertreter, sagen sie, leben die ganze Zeit über bedrückt und in großer Angst, weil es ihnen, auch wenn es ihnen gelingt, verborgen zu bleiben, unmöglich ist, eine Si- cherheit zu bekommen, verborgen zu bleiben. Deshalb lässt die ständig auf ihnen lastende Furcht vor der Zukunft sie nicht froh sein und nicht auf die Gegenwart vertrauen.

Der Hochmut der Auserwählten ist jener der Klasse der „Anständigen und Vernünftigen“: Es versteht sich, dass durchaus nicht über das Frühere hinausgegangen wird, son- dern was zuerst als tierische Furcht erschien, erscheint jetzt in der Form der Arroganz, der Forderung und der Berech- tigung. Also diese guten und klugen Männer erwarten den Lohn des Lebens nach dem Leben. Welche Forderung! Die Schlechten sollen sie anerkennen im Leben als die Guten, und sie erkennen selbst die allgemeinen Mächte des Lebens nicht als das Gute an! Ist das nicht den Stolz des Atoms auf die höchste Spitze geschraubt? Dieser Klasse geht daher, wie Plutarch sie bestimmt, am meisten der Verstand aus.

Wir kommen jetzt zur Ansicht der *polloi*, obgleich sich am Ende zeigt, dass wenige davon ausgenommen sind, ja,

um eigentlich zu reden, alle zu dieser Fabne schwören im Sträuben vor dem Aufgeben des atomistischen Seins. „Bei der Menge, die ohne Furcht ist vor dem, was im Hades geschieht, erzeugt die mit den Mythen verbundene Hoffnung auf das ewige Leben und der Wunsch des Seins, der älteste aller Triebe und mächtigste, Freude und Glücksgefühl und überwindet jede kindische Furcht.“ Angenehmer, meint Plutarch, klingt der Name der Veränderung als des gänzlichen Aufhörens. Allein die Veränderung soll keine qualitative sein, das einzelne Ich in seinem einzelnen Sein soll verharren, der Name ist also bloß die sinnliche Vorstellung dessen, was er ist, und soll das Gegenteil bedeuten. Die Sache soll nicht verändert, sondern nur in einen dunklen Ort gestellt werden, das Zwischenschieben phantastischer Ferne soll den qualitativen Sprung, und jeder qualitative Unterschied ist ein Sprung, verhüllen. Wir erinnern Herrn Schelling an die Schlussworte seines Briefes: Es ist Zeit, der bessern Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden und nicht länger zu dulden, dass sie den Verlust ihrer Fesseln beweine. Wenn es schon anno 1795 Zeit war, wie im Jahre 1841? Die Philosophie erweitert sich zur Welt, spinnt als eine praktische Person gleichsam Intrigen mit der Welt. Die durchgehenden wirklichen Kristallisationen, der stumm fortwirkende Maulwurf des wirklichen philosophischen Wissens – das ist die Fastnachtszeit der Philosophie, kleide sie sich nun in eine Hundetracht wie der Kyniker, in ein Priestergewand wie der Alexandriner oder in ein duftig Frühlingskleid wie der Epikureer. :]

Die teilweise missverständliche und missverstehende, durchwegs aber skeptische Darlegung der Naturphilosophie Epikurs und seines demokritischen Hintergrunds ist der Kontext, in dem für Cicero eine erste Notwendigkeit für die Setzung des Worts *individuum* entsteht. Der platonische Strang des lateinischen Begriffs nimmt seinen Anfang ebenfalls bei Cicero, und zwar in der Übersetzung von Platons Spätschrift *Timaios* (um 360 v.chr.Z.), und hier ereignet sich auch der erste philosophische Auftritt des Begriffs *dividuum*. Cicero dürfte seine *Timaios*-Übersetzung nicht zur Veröffentlichung geplant, sondern im gleichen Jahr wie *De finibus* und *Tusculanae disputationes* (45 v.chr.Z.) als Fingerübung für seine eigenen philosophischen Schriften getätigt haben. Er übersetzte ca. ein Viertel des gesamten *Timaios*-Textes, und zwar vor allem die zentralen Teile am Anfang der Rede des Timaios. In diesen Abschnitten erörtert Platons Timaios in mehreren Anläufen die Erschaffung der Welt durch den „Schöpfergott“, den Demiurgen. Sein erster Ansatz gilt der Erschaffung des Weltkörpers, des Alls als intelligenten Lebewesens, sein zweiter der Erschaffung der Weltseele, der Intervalle und der Zeit, dann – auch das übersetzt Cicero noch – geht es um die (gemessen am Demiurgen „jüngeren“) olympischen Götter und die Seelenwanderung.

Platon braucht mehrere Anläufe, um einen Vorgang zu beschreiben, der aus seiner Sicht gar nicht linear zu beschreiben ist. Weltkörper und Weltseele sind nicht nacheinander entstanden, und dennoch zwingt die Form der philosophischen Abhandlung ihn in dieses Nacheinander. Im ersten Ansatz beschreibt er die Erschaffung des Weltkörpers, um danach neu zu beginnen mit der Erschaffung der Weltseele, die dennoch als Herrin

und Ursache des Körpers bezeichnet wird. Diese kleine Unklarheit in der Hierarchie, die Timaios in seiner Rede auch bemerkt (Plat. Tim. 34b/c), verweist auf eine größere theoretische Problematik, die die rigorose Scheidung zwischen einem anfangslosen, göttlichen Sein und einem untergeordneten, weltlichen Werden, das immer Anfang und Ursache impliziert, notwendig mit sich bringt. Dass der Kosmos verursacht, geworden, und trotzdem ewig sei, ist ein Problem, das bis in die christliche Schöpfungs- und Trinitätstheorie nachwirkt.

In Ciceros Übersetzung erscheint nun die Differenz *dividuum-individuum* an der zentralen Stelle, an der der Demiurg die Weltseele schafft:

Ex ea materia, quae individua est et quae semper unius modi sui que similis, et ex ea, quae in corporibus dividua gignitur, tertium materiae genus ex duobus in medium admiscuit, quod esset eiusdem naturae et quod alterius; idque interiecit inter individuum atque id, quod dividuum esset in corpore (Cic. Tim. 21).

„Aus der Materie, die unteilbar [*individua*] ist, immer von einer Art und sich selbst ähnlich, und aus der Materie, die an den Körpern teilbar [*dividua*] entsteht, mischte er eine dritte, aus den beiden gebildete Gattung der Materie mitten zwischen die beiden hinzu, die zugleich von derselben und einer anderen Natur sein sollte; und diese fügte er zwischen das Unteilbare [*individuum*] und das, was am Körper teilbar [*dividuum*] ist.“

Dies ist also der Punkt in der Philosophiegeschichte, an dem die Unterscheidung von *individuum* und *dividuum* als Übersetzung unteilbarer und teilbarer Materie explizit wird. Cicero übersetzt die schwierige *Timaios*-Stelle etwas flüchtig – anstelle der Differenz des unteilbaren

Seins und der werdenden Teilbarkeit wird hier einfach in beiden Fällen Materie gesetzt. Im griechischen Original lautet dieselbe Stelle:

τῆς ἀμερίστου καὶ αἰὲ κατὰ ταυτὰ ἐχούσης οὐσίας
καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς
τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος,
τῆς τε ταύτου φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου,
καὶ κατὰ ταυτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς
αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ (Plat.
Tim. 35a).

„Aus dem unteilbaren und immer sich gleich verhaltenden Sein und aus dem in den Körpern werdenden, teilbaren Sein mischte er in der Mitte eine dritte Seinsform zusammen von der Natur des Selben und des Anderen und stellte sie dementsprechend in die Mitte zwischen das Unteilbare und das körperlich Teilbare unter ihnen.“

Zunächst fällt auf, was hier als Teilung übersetzt wird: Nicht das griechische *atomos* wie im demokritischen Strang. Cicero übersetzt *μερίστος* (von *méros*, Teil) als *dividuum*, und parallel dazu *individuum* für *ἀμερίστος*. Er übergeht den Unterschied des immergleichen Seins (im Fall des Unteilbaren) und des Werdens der Teilbarkeit und setzt für beide Seinsweisen den reduzierten Begriff der Materie. Nach der Vorstellung des Timaios braucht es jedenfalls zur Fügung der zwei Seinsweisen etwas Drittes, das vor allem im richtigen Mischungsverhältnis besteht. Erst die Vermittlung von ununterscheidbarem, unteilbarem Sein und werdender, dividueller Materie durch ein Drittes ermöglicht das Entstehen der Weltseele. Diese Vermittlung von Gegensätzlichem geschieht nun explizit mit Gewalt in Bezug auf das Verschiedene.

Cicero übersetzt die Teilung aus dem Griechischen durchgehend mit den Begriffen *partes*, *particulae*, *partitio*

und *partiri*. Die Wortfamilie um die *partitio* wird hier zum Anzeiger für das herrschaftliche Verhältnis des Einen gegenüber dem Vielen, für die gewaltsame Anpassung des „schwer zu mischenden Anderen“ an das Selbe, die Unterordnung des Teilbaren unter das Unteilbare. Nach demselben Verfahren werden das werdende unter das Sein subsumiert, die Unordnung unter die Ordnung, die vernunftlose Wahrnehmung unter das an der Vernunft orientierte Denken.

Der Prozess, der an unserer *Timaos*-Stelle im Vordergrund steht, ist allerdings zunächst nicht die Teilung, sondern die Mischung, und zwar wiederum nicht ohne Gewalt, in der Form der gewaltsamen Vereinigung. Alles, vom Ersten bis zum Äußersten, die Dinge, die vorher getrennt waren, verbinden sich in der Mitte und werden dort zum Einen. Die Mitte, von der *Timaios* spricht, wird in 31c auch als *desmós* bezeichnet, als Band, das umso schöner ist, als es „sich selbst und das Verbundene zu einem Einen macht“. Doch das Wort, das im Griechischen auch Fessel und Gefängnis bedeuten kann und das Cicero mit dem lateinischen Wort für Fessel, *vinculum*, übersetzt, zeigt die Gewaltverhältnisse an, die dieser Mitte eignen. Auch an der *Timaios*-Stelle, die den Prozess der Mischung des Teilbaren und Unteilbaren abschließt, betont Platon die Regierung des Einen:

καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόττων βία (Plat. Tim. 35a).

„Und er nahm die drei, wie sie waren, und mischte sie alle in eine Form zusammen, wobei er die schwer zu mischende Natur des Anderen mit Gewalt dem Selben anpasste.“

Erst als Folge dieser bändigenden Vermittlung, Mischung, Vereinheitlichung des Anderen im Selben setzt ein manischer Prozess der *partitio* ein, der Auf- und Verteilung, und zwar in einer ausufernd komplexen pythagoräischen Intervall-Arithmetik. Verschiedenste und wahnwitzigste Operationen werden notwendig, um das Teilbar-Viele durch das Verfahren der Partition unter die Herrschaft des Unteilbar-Einen zu bringen: Der Schöpfergott zieht zunächst vom Ganzen einen Teil ab, dann als zweiten Teil das Doppelte des ersten Teils, als dritten das Anderthalbfache des zweiten, als vierten das Doppelte des zweiten, als fünften das Dreifache des dritten, als sechsten das Achtfache des ersten, als siebten das Siebenundzwanzigfache des ersten. Diesem Procedere folgt eine Reihe von noch komplexeren Operationen, die in mehreren Dimensionen Intervalle schaffen und diese in unterschiedlichen Weisen bearbeiten. Die Teilung funktioniert dabei durch und durch regelmäßig, versucht, die Mannigfaltigkeit und ihr rumorendes Treiben im Inneren der Teilung auszutreiben, zugleich eine geregelte Form der Vielheit herzustellen, alles Unscharfe, Diffuse, Obskure zu eliminieren. Faszinierend ist dabei vor allem das Begehren, die Aufhebung der flüchtigen Differenz rückstandslos zu einem einheitlichen Ende zu bringen, indem das Territorium des Einen in der Schaffung einer numerischen Struktur der Weltseele akribisch zerstückt und neu zusammengesetzt wird.

Gilbert von Poitiers. ***dividuum*, Subsistenz, Ähnlichkeit**

Ein letzter Anfang wäre jener bei Gott. In den frühchristlichen Diskussionen der Spätantike und des frühen Mittelalters rückt ein Aspekt der Theologie ins Zentrum, der Fragen des Verhältnisses von Ganzem und Teilen sowie von Einheit und Vielheit in ein völlig neues Licht setzt. Zwischen Tertullians dogmatischen Vorschreibungen im frühen dritten Jahrhundert und Gilbert von Poitiers' wegweisenden fröhscholastischen Interpretationen der theologischen Traktate des Boethius in der Mitte des zwölften Jahrhunderts erstreckt sich eine vielfältige Heterogenese von Positionen zur Frage der Drei- und gleichzeitigen Einheit des christlichen Gottes. Mehr als neun Jahrhunderte nach den ersten Verfolgungen von Häresien und wiederholten Auseinandersetzungen über die Interpretation des Personenbegriffs für die Trinität gerät Gilbert als Bischof von Poitiers in seinen Bemühungen um die Differenzierung von Person, Individuum und Singularität in eine ähnlich verdächtige Situation zwischen selbstverdunkelndem Schreiben und kirchengerichtlicher Verfolgung. *dividuum* wird darin eine Rolle spielen.

Die Lehre vom drei-einen Gott, in den Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) für die katholische Kirche scheinbar eindeutig und verbindlich formuliert, implizierte und produzierte erheblichen Diskussionsbedarf, Entzweiungen und Ausschluss-Orgien, vor und auch nach den beiden Konzilien. Zentral war die Frage, wie sich der Glaube an den einen und einzigen christlichen Gott mit der Rede von Gott Vater, Sohn und Geist vereinbaren lässt. Immer wieder musste über

begriffliche Lösungen gestritten werden, die weder die Dreiheit völlig in eins fallen ließen noch die Einheit als Aufteilung auf drei verstanden.

Auch hier taucht die Oikonomia auf, und zwar als Heilsplan Gottes und seine Durchführung in der Heilsgeschichte. Die frühe Heilsökonomie versteht Gott Vater als Ursprung und Ziel der Schöpfung, ewig und ungeworden, den Sohn (gezeugt, und dennoch ewig und außerhalb der Zeit) und den Geist jedoch als Ausführende. In der prägnantesten Beschreibung findet sich diese Heilsökonomie um 213 bei Tertullian *Adversus Praxean* 2,4: Es sind drei, nicht dem Status, der Substanz, der Macht nach, sondern drei der jeweiligen Abstufung, der jeweiligen Ausformung, der jeweiligen Ausprägung nach. In Tertullians eindrücklichem Bild ist der Vater die Quelle, der Sohn der Fluss, der Geist der Bewässerungskanal – die *eine* Substanz für alle drei das Wasser.

Die Formulierungen der verschiedenen Versionen von Teilung, die Frage nach dem Begriff für das Eine und die Diskussionen um die Begriffe *hypostasis*, *substantia*, *ousia*, *essenzia* waren nicht nur geprägt durch unterschiedliche theologische Positionen, sondern auch durch vielfältige Übersetzungsproblematiken zwischen dem Griechischen und dem Lateinischen. Neben dem diachronen Verhältnis etwa zwischen Platons für alle nachfolgenden Schöpfungsvorstellungen wirkungsmächtigen *Timaios*, Ciceros Übersetzung und der Adaption der von ihm eingeführten lateinischen Begrifflichkeiten im vierten Jahrhundert ergab sich in diesem Zeitraum auch ein Problem der synchronen Differenzierung. Im Osten des römischen Reichs wurde griechisch gesprochen, im Westen lateinisch. Begriffliche und übersetzerische Fragen verbanden sich mit sozialen Lagen und

theologisch-politischen Problemen, sodass gravierende Begriffsverschiebungen und parallel sich ausdifferenzierende genealogische Linien entstanden. Die von Tertullian eingeführte Formulierung *una substantia*, mit der die Wesenseinheit der Trinität betont wurde, war etwa bei einer Rückübersetzung der göttlichen Substanz in den griechischen Osten und in den Begriff der Hypostase problematisch, weil dieser im Griechischen gerade den diametral gegenüberliegenden Begriff für die personalen Aspekte der Dreiheit von Vater, Sohn und Geist implizierte. Im wenig erfolgreichen Bestreben, diese begrifflichen Verwicklungen aufzulösen, wurden die Lehren teilweise in neue Begriffe gefasst; in spezifischen zeitlichen und räumlichen Umständen wurden zentrale Begrifflichkeiten wie *ousia* und *hypostasis* überhaupt verboten und zensuriert, um Missverständnissen vorzubeugen. Dabei entstand in der Mitte des vierten Jahrhunderts auch die Rede von den drei *prosopa* (im lateinischen *personae*), die vermeiden sollte, dass die drei Hypostasen als drei Götter verstanden würden.

Aus dem im dritten Jahrhundert als Häresie verdamnten Modalismus stammte die Vorstellung, dass Vater, Sohn und Geist nur verschiedene Seinsweisen, Modi des einen Gottes wären. Eine ähnliche Problematik bedeutete es, wenn die drei Personen wie bei Tertullian nur grammatisch argumentiert oder nur dem Namen nach differenziert wurden, eine nominell und nicht real existierende Trias. Daraus entstand die Diskussion um den feinen Unterschied der *ousia*, dass Vater und Sohn nicht wesensverschieden, *heterousios*, aber auch nicht – wie im Konzil von Nicäa noch formuliert – wesensgleich, *homousios*, sein sollten, sondern *homoiousios*, wesensähnlich. Während *homousios* als identisch

die vollkommene Wesensidentität von Vater, Sohn und Geist bedeutete, impliziert *homoiousios* gleich im Sinne von gleichartig, damit nicht notwendig identisch: Der vom Vater gezeugte Sohn ist nicht desselben Wesens, sondern von der gleichen Wesensart.

Die neu-nizänische Lösung, die schließlich zur Orthodoxie wurde, vertrat die Losung *mia ousia – treis hypostaseis*: Der Vater besitzt das göttliche Wesen ohne Ursache, der Sohn durch die Zeugung aus dem Vater, der Geist dadurch, dass er aus dem Vater hervorgeht. In dieser Logik ist die Zeit eine Kategorie der Schöpfung. Gott ist ihr in keiner seiner Hypostasen unterworfen. Seine Ewigkeit ist kein Vorspiel zur Zeitlichkeit und auch keine Fortdauer nach dem Ende der Zeiten, sie umhüllt die Zeit von allen Seiten her. Im Unendlichen gibt es keine Rangordnung, aber auch keine Zeit. Die Verursachung des Sohnes durch den Vater ist vollkommen zeitlos.

Mögliche Ausweichbegriffe aus der Ambiguität von *ousia* und *hypostasis* waren die *una essentia*, sprachlich die direkte, lateinische Übersetzung des griechischen *ousia*, und ihre drei *personae*. Dieser Personenbegriff ist keineswegs mit dem modernen, an den Menschen gebundenen zu verwechseln, er geht aber über den alten griechischen *prosopon*-Begriff, also die Maskenartigkeit oder schauspielerische Rolle hinaus. Der eine Gott verfügt nicht über verschiedene Masken oder schlüpft in verschiedene Rollen. Die drei Personen der Trinität sind wahre Personen (*tres personae verae*), real existierende, eigenständige und vollkommene Personen.

Vor dem Hintergrund seiner weitreichenden Übersetzungstätigkeit vom Griechischen ins Lateinische entwickelte Boethius um die Wende vom fünften zum sechs-

ten Jahrhundert seine Technik, die christlichen Dogmen mithilfe von aristotelischer Logik zu deuten. Er war also einerseits einflussreich auf der Ebene der Übertragung und damit Neuerfindung von philosophischen Begriffen im Lateinischen (etwa mit seinem Akzidenz-Begriff), aber vor allem in seiner Nachwirkung auf die mittelalterlichen theologisch-philosophischen Diskussionen und deren Vorentscheidungen auch für neuzeitliche und über die Theologie hinausreichende philosophische Diskurse.

Seinen Begriff des Individuums zieht Boethius aus der aristotelischen Logik, als „erste Substanz“ und als bestimmtes, physisch gemeintes Einzelding der sinnlich wahrnehmbaren Welt, das etwa Farbe, Tier oder Mensch sein kann. Er verbindet den aristotelisch entwickelten Begriff des Individuums allerdings mit jenem Personenverständnis, das in der christlich-neuplatonischen Diskussion des vierten Jahrhunderts entwickelt wurde. Boethius schreibt neben seinen philosophischen Schriften und wissenschaftlichen Lehrbüchern auch fünf kleinere theologische Traktate, die *opuscula sacra*. In einem dieser Traktate, *Contra Eutychem et Nestorium*, legt er zunächst dar, dass der Person die Natur zugrunde liegt, dass sie nicht auf Akzidenzien gegründet werden kann und dass sie weder in nichtlebenden Körpern ist noch in dem, was ohne Verstand und Vernunft ist. Boethius' Begriff von Person schließt nichtbelebte Dinge und Tiere aus, Menschen, Engel und Gott ein. Also definiert Boethius – und diese Definition wird für lange Zeit wirkmächtig – die Person als „individuelle Substanz einer vernunftbegabten Natur“: *Persona est rationalis naturae individua substantia*. (Boeth., CEutN, 3) Das lateinische *persona*, so Boethius' ethymologische Herleitung,

komme zwar von *sonus* („Ton“), was sich auf den notwendig stärkeren Ton beziehe, der durch die Maskenhöhlung der Schauspieler hervorgebracht werden müsse, wenn sie „in den Komödien und Tragödien die Menschen repräsentieren, um die es sich in ihnen handelt“. Die Maske des griechischen Schauspielers, *prosopon*, ermögliche die Darstellung der „Personen“ als Götter oder Menschen, „die entsprechend der ihnen eigenen Form sicher erkannt würden“. Doch besser als die Übertragung *prosopon-persona* erfasse jene der Person als Hypostase, als individuelle Substanz einer vernunftbegabten Natur, den Sinn.

Natürlich ist diese Deutung der Person nach wie vor geprägt durch die Trinitätstheorie und das Problem, den einen Gott und seine Dreiheit zu begründen. In seiner zentralen theologischen Schrift, *De Trinitate*, hatte Boethius diese Dreiheit als „ohne Zahl“ beschrieben:

hoc vere unum in quo nullus numerus, nullum in eo aliud praeterquam id quod est. [...] Nulla igitur in eo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo atque idcirco nec numerus.
(Boeth. De Trin. 2)

„Dieses ist das wahrhaft Eine, in dem keine Zahl ist, nichts anderes ist in ihm als das, was ist. [...] In ihm [Gott] also ist keine Verschiedenheit, keine von der Verschiedenheit kommende Mehrheit, keine von den Akzidenzien kommende Vielheit und daher keine Zahl.“

Der christliche Gott ist nach Boethius zum einen dadurch gekennzeichnet, dass er keine Ursache hat, nicht durch irgendetwas anderes ist, sondern allein das, was

ist. Zum anderen gibt es keine Verschiedenheit, von daher keine Mehrheit, keine Akzidenzien, von daher keine Vielheit, und vor allem keine Zahl in ihm, und zwar in einem spezifischen Sinn: Boethius behauptet, dass es zwei Aspekte der Zahl gibt, zum einen die Zahl, durch die gezählt wird, zum anderen die Zahl, die in den zählbaren Dingen besteht. Während die Wiederholung der Zahl, durch die gezählt wird, Vielheit bewirkt, bewirkt die Wiederholung der Zahl in den zählbaren Dingen keine Vielheit, sondern die wiederholte Aussage der Einheit. Wenn der Name Gott dreimal ausgesagt wird, impliziert die dreifache Aussage also keine Vielzahl (Boeth. De Trin. 3).

Aus dieser Begründung der Dreiheit in einer von zwei verschiedenen Formen der Wiederholung heraus, die Gott als ohne Zahl und zugleich als Dreiheit beschreibt, argumentiert Boethius (De Trin. 5–6) die Trinität als eine spezifische Form der Relation. Er sagt, dass die Relation ein Ding nicht verändert, verringert oder ihm etwas hinzufügt, sondern sich vielmehr „auf irgendeine Weise im Vergleich hält“ (*in comparatione aliquo modo se habere*). Derartig bewirkt die Relation, dass die Dreiheit Gottes nicht eine Andersheit der Dinge, der *res* impliziert, sondern der göttlichen *personae*. Diese drei Personen unterscheiden sich nicht, indem sie – wie etwa unterschiedliche Körper – an unterschiedlichen Orten wären. Ihre Zahlhaftigkeit, ihre Dreiheit, ihre *trinitas* in der *unitas* ist allein Aussage ihrer ortlosen Relation.

Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus), geboren zwischen 1070 und 1080, gestorben 1154, war Theologe, Philosoph und Bischof von Poitiers.¹³ Er entwickelte eine spezifische Terminologie, die sich an den aristotelischen Kategorien wie gleichermaßen an der neuplatonischen Lehre orientierte, die in der Weiterentwicklung der nicht nur über die frühchristliche Literatur rezipierten griechischen Philosophie und deren Transfer in die früh-scholastische Theologie allerdings beträchtlichen konzeptuellen Eigensinn gewann. Die Spitze seiner Theorie bestand in der Betonung der Singularität, Konkretion und Immanenz alles „Subsistierenden“, all dessen, was ist. Inmitten einer Ära, die durch den Universalienstreit geprägt ist, existiert für Gilbert im weltlichen Bereich keine Allgemeinheit, sondern das Primat

13 Für eine kritische Ausgabe der Boethius-Kommentare vgl. Nikolaus M. Häring, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1966. Für philosophische Einführungen in Kontext und Hauptthesen Gilberts vgl. Bruno Maioli, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Roma: Bulzoni 1979; John Marendon, „Gilbert de Poitiers“, in: Peter Dronke, *A History of Twelfth Century Western Europe*, Cambridge University Press 1992, 328–352; Klaus Jacobi, „Einzelnes – Individuum – Person. Gilbert von Poitiers' Philosophie des Individuellen“, in: Jan A. Aertsen / Andreas Speer (Hg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin/New York: de Gruyter 1996, 3–21; Luigi Catalani, *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, Turnhout: Brepols 2008; Luisa Valente, „Un realismo singolare: forme e universali in Gilberto di Poitiers e nella Scuola Porretana“, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 19, 2008, 191–246. Für eine ausführlichere Einführung in Gilberts Texte und Kontexte vgl. Lauge Olaf Nielsen, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century: A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130–1180*, Leiden: Brill 1982, vor allem 25 ff. Für die genauere Interpretation der Boethius-Kommentare Gilberts vgl. Martin Schmidt, *Gottheit und Trinität*, Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft 1956.

der Singularität, das nicht nur alles Subsistierende, sondern auch die Subsistenzen umfasst.

Gilberts „Lehre“ breitete sich durch den Einfluss seiner „Schüler“ um die Mitte des 12. Jahrhunderts zu einer kleinen Geografie der Nachwirkung aus; wie andere Theologen der Frühscholastik gerieten Gilbert und sein Werk allerdings vor allem durch die Dominanz Thomas' von Aquin und des hochscholastischen Schrifttums in Vergessenheit. Es waren aber auch theologische und kircheninterne Konflikte, die Gilbert ebenso Zeit seines Lebens zu schaffen machten wie sie seine Nachwirkung behinderten.¹⁴ Auf Betreiben von Bernard de Clairvaux wurde er vor dem päpstlichen Konsistorium von Paris 1147 und einem weiteren Konsistorium nach der Synode von Reims 1148 der Häresie angeklagt. Er kam aber – anders etwa als sein Zeitgenosse Abaelard, der auf Anklage Bernards 1141 mit Klosterhaft und lebenslangem Schweigen bestraft worden war – zu Lebzeiten ohne Verurteilung davon.

Wahrscheinlich lag ein wesentlicher Grund für diese Nichtverurteilung in einer mehrfachen Vorsicht Gilberts. Zunächst war seine Sprache selbst für Gelehrte seiner Zeit offenbar nicht leicht verständlich, vor allem durch den für seine Zeitgenossen ungewohnten, äußerst trockenen und strikt logischen Duktus seiner Arbeiten. Dazu kommt, dass Gilbert auch keine explizit eigenständigen Schriften

¹⁴ Seine kontroverse kirchenpolitische Position sowie seine komplexe, manchmal etwas dunkle Argumentation trugen Gilbert über die Jahrhunderte massive Anfeindungen ein (vgl. Häring, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, 8). Die *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche* von August Neander führt ihn noch 1845 als einen „Mann von unklarerer, verworrenere, abstruser Darstellungsweise“ (August Neander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, Band 10, Gotha: Perthes 1845, 899).

verfasste. Er wirkte vor allem in mündlicher Form durch Predigten und Vorträge. In schriftlicher Form bediente er sich des Genres des Kommentars, und zwar als Boethius-Kommentator, der dessen *opuscula sacra* in den 1140er Jahren ausführlichen Auslegungen unterzog. Das Genre des Kommentars erlaubte es Gilbert, die philosophische Autorität Boethius zu nutzen und zugleich weit über die seinem Kommentar zugrunde liegenden Texte hinaus zu gehen. Gilbert selbst nimmt die Position der Autorschaft nicht in Anspruch, sondern viel eher jene der Lektüre, der Wiedergabe und der Interpretation. Die ausführlichen Kommentare zu den kleinen theologischen Arbeiten von Boethius sind allerdings teilweise zehnmal so umfangreich wie die kommentierten Texte selbst. Insofern ist Gilbert ein autonomer Kommentator, der genau wählt, was er ausführt und was er übergeht.

Auch formal ist Gilberts Verfahren bemerkenswert: Er inkorporiert die Komponenten des Originaltexts, manchmal nur ein Wort, manchmal einen Halbsatz, ausnahmslos und in ihrer Gesamtheit als Bausteine seines eigenen Textes in sein Schreiben und entwickelt damit kunstvoll und zugleich meist nah am Ausgangstext seine eigenen Fragestellungen und Theoreme. Dabei interessieren ihn vor allem jene inhaltlichen Lücken in den kommentierten Boethius-Texten, die Schwierigkeiten zu umgehen versuchen oder sechs Jahrhunderte nach ihrer Verschriftlichung neue Probleme freisetzen. Diese Auslassungen sind fruchtbare Ausgangspunkte für ausführliche Problematisierungen durch Gilbert. Man kann sagen, dass er im scheinbar marginalen und servilen Genre des Kommentars eine spezifische Technik des individuellen Schreibens gefun-

den hat, die das Kommentieren zur inventiven Praxis macht.

Wenn es am Beginn des 12. Jahrhunderts um scheinbar rein theologische Fragen wie etwa die Einheit der Trinität oder die Christologie ging, dann waren das immer auch sehr konkrete Fragen der Legitimierung oder Infragestellung von kirchlichen wie weltlichen Herrschaftsverhältnissen. Genau diese gefährlichen Grenzgebiete sind die Operationsräume der theoretischen Arbeit Gilberts. Seine Differenzierung von Singularität, Individuum und Person ist nur zu verstehen vor dem Hintergrund der neuerlichen Auseinandersetzungen über den Personenbegriff in den fröhscholastischen Theorien der Trinität und vor den Fallstricken der diesbezüglichen Diskurse. Dieses Wahrheitsspiel umfasste feinzisierte Formulierungen, die die vielen Sprengfallen des verminten Terrains zwischen Vereinheitlichung und Ausdifferenzierung der göttlichen Dreiheit vermeiden sollten, die aktive Abgrenzung von ketzerischen Genealogien sowie die feine Kategorisierung häretischer Täuschungen.

Um seine theoretischen Positionen zu verstehen, ist zunächst eine grundsätzliche Entscheidung Gilberts zu betonen, nämlich die scharfe analytische Trennung der *theologicae rationes* und der *naturalium rationes*. Die Betrachtungsweisen der göttlich-theologischen und der weltlich-natürlichen Sphäre sind nach Gilbert völlig unabhängig voneinander und lassen sich auch in keiner Weise durch Analogien verbinden (Gilb. De Trin. I, 2, 41). Während Boethius eine dritte Betrachtungsweise der *mathematicae rationes* gleichwertig zwischen die beiden anderen stellt, entfaltet Gilbert seine Theorie fast durchgehend streng dual. Ohne jede Vermittlung,

ohne Zwischenstufen, ohne verwischende Instanzen der Korrelation oder Analogie stehen sich theologische und weltliche Betrachtungsweise schroff gegenüber. Den zwei verschiedenen Seinsweisen, der göttlichen *essentia* und der weltlichen *subsistentia* entsprechen die zwei verschiedenen Betrachtungsweisen, *theologicae rationes* und *naturalium rationes*.

Auf der Basis dieser scharfen Trennung ist für Gilbert eine weitere, quer dazu stehende Unterscheidung bedeutsam, die er im Anschluss an Boethius einführt, nämlich die zwischen *quo est*, „wodurch etwas ist“, und *quod est*, „was etwas ist“. Diese Unterscheidung gilt im göttlichen wie im natürlichen Bereich, äußert sich allerdings in den beiden Bereichen verschieden und in verschiedenen Begrifflichkeiten.

Für die *naturalium rationes* verwendet Gilbert ein in dieser Bedeutung neu eingesetztes Paar von Begrifflichkeiten, indem er das Begriffsschema Boethius' verschiebt: das *quo est* benennt er als Subsistenz (*subsistentia*), das *quod est* als Substierendes (*subsistens*). Der Begriff der *subsistentia* wird seit Marius Victorinus im dritten Jahrhundert in verschiedenen Bedeutungen gebraucht, aber der Bezug von Subsistenzen und Subsistierenden ist Gilberts eigene Erfindung. Im Gegensatz zum von Aristoteles eingeführten und durch die Boethius-Übersetzungen der aristotelischen Kategorienlehre und der *Isagoge* des Porphyrius im Lateinischen etablierten Paar Substanz (Wesen) und Akzidenzien („unwesentliche“ Eigenschaften) ist das Verhältnis von Subsistenz und Subsistierendem nicht hierarchisch gerastert, sondern stärker als eine wechselseitige Austauschbeziehung gedacht. Auch wenn das Subsistierende „durch“ die Subsistenz ist, entfaltet es sich nicht erst

aus der Subsistenz, es ist co-emergent mit ihr. Zugleich ist die Subsistenz in ihm. Das Subsistierende entsteht nicht als Vervielfältigung aus einem Einen. Es ist zwar nur „durch etwas“, zugleich aber ist es singulär, und „seine“ Subsistenz (das, wodurch es ist) ist ebenfalls singulär. (Gilb. De Trin. I, prol. 2, 6 und vor allem I, 5, 23).

In den *theologicae rationes* stößt Gilbert auf erhebliche sprachliche wie auch auf theologische Schwierigkeiten. Das *quo est* heißt hier Essenz (*essentia*), nach der alten frühchristlichen Lösung, die den Begriff der Substanz zu umgehen suchte. Zuweilen weicht Gilbert auf eine andere Begriffslinie aus und bezeichnet das *quo est* der göttlichen Essenz als *divinitas* (Gottheit), das *quod est* der Dreifaltigkeit als drei – numerisch unterschiedene – Personen des einen *deus* (Gottes). Das *quo est* bleibt hier absolute Einheit, während das *quod est* eine außergewöhnliche, nämlich göttliche Form der Zahl annimmt. Dabei können die Eigenheiten der Person weder als akzidenzielle noch als substanzielle Formen erklärt werden, weil das eine der Einfachheit und das andere der Einheit Gottes widersprechen würde. Gilbert experimentiert hier auf heiklem Boden: Die Differenzierung zwischen göttlicher Essenz und Gott allein ist genügend Anlass für Verdächtigungen, denn die göttliche Essenz muss als einfache Einheit gedacht werden. Die Vielheit gehört dagegen nach wie vor in den natürlichen und kreatürlichen Bereich.

Während Gilbert die Essenz Gottes als *divinitas* (Gilb. De Trin. I, 2, 36) und Form ohne Materie konzeptualisiert (I, 2, 52), wird die Dreiheit als Wiederholung ohne Differenz beschrieben (I, 3, 7), reine Wiederholung sowohl des Namens Gott als auch der Sache selbst. Die-

se reine *repetitio* der Person ohne Zahl im göttlichen Bereich ist wie bei Boethius jener im natürlichen Bereich der zählbaren Dinge entgegengestellt, in dem ihre unterschiedliche Eigenheit die Zahl-reiche Verschiedenheit der Dinge bewirkt (I, 3, 10). Die theologische Betrachtungsweise zeitigt so den Gegensatz von einem Einen ohne Zahl, einem zahllosen, maßlosen All-Einen, ohne Anfang und Ende einerseits, und einer Viel-Zahl, dem *numerus*, der der Zählung, *enumeratio*, unterworfen ist andererseits.

Ebenso verdächtig wie die (unterstellte) Trennung von Gott und seinem Wesen dürfte den um Bernard de Clairvaux agierenden Wächtern des Dogmas (vor allem der augustinischen Linie der Trinitätsinterpretation) die grundsätzliche Trennung von göttlichem und weltlichem Bereich gewesen sein. Es kann für Gilbert keine Begegnung, keine Vermittlung zwischen den beiden Bereichen geben. Selbst bei kleineren Abweichungen bleibt die scharfe Betonung der Inkommensurabilität, des Gegensatzes, der Unterschiedenheit der Seinsbereiche und ihrer Betrachtungsweisen augenfällig. Da die beiden Bereiche auf keine Weise vermittelt sind, kann die Vielheit nicht aus der Einheit hervorgehen, sich aus ihr entfalten.

Insofern die radikale Vielheit von singulären Subsistenzen und Subsistierenden in sich selbst begründet ist, könnte die Hypothese gewagt werden, dass Gilberts Welt weder Gott noch Dreifaltigkeit braucht. Was für Bernard de Clairvaux ausreichendes Verdachtsmoment für eine Anklage war, gibt uns die Gelegenheit, den Gilbert'schen Bereich des Weltlichen streng immanent zu denken, Vielheit nicht als Mangel, sondern als molekulare Mannigfaltigkeit vom Einheitsgebot entlastet, ohne Gott, ohne Dreifaltigkeit, aber auch ohne Sub-

stitute der Transzendenz: Die Zahl- und Maßlosigkeit dem Vielen, das sich der Zählung durch das Eine verwehrt.

Die philosophiegeschichtlich folgenreichste Erfindung Gilberts war die Differenzierung von Singularität, Individualität und Personalität. In der Entwicklung der Trinitätslehre war ein Dreischritt notwendig, der von Augustinus über Boethius zu Gilbert führt und sehr unterschiedliche Effekte auch auf die Anschauung des außertheologischen weltlichen Bereichs hatte. Auch wenn zwischen Boethius und Gilbert sechs Jahrhunderte liegen, ist Gilbert in dieser Genealogie ein wichtiges, spätes Glied in der Kette von antiker Philosophie, spätantiker Theologie und Frühscholastik. Bei Augustinus steht noch der Begriff der Personalität, die drei *personae* der göttlichen Essenz, allein im Zentrum. Bei Boethius kommt die Individualität mit ins Spiel, die Begriffe des Singulären und des Individuellen werden noch mehr oder weniger deckungsgleich verwendet. Erst in Gilberts Boethius-Kommentaren bekommt der Begriff der Singularität einen anderen, zugleich prägnanten und weiteren Anwendungsbereich als jener der Individualität.

In der vollen Ausdifferenzierung der drei Begriffe wird mit Gilbert Singularität zu jenem begrifflichen Ausgangspunkt, der das Einzelne in seiner weitesten Extension beschreibt. Gilbert kommt darauf in seinem Kommentar zum fünften Abschnitt von Boethius' Traktat *De Trinitate* zu sprechen, wenn er versucht, die für ihn, Gilbert, problematische *transsumptio*, die Übersetzung des Personenbegriffs vom weltlichen auf den theologischen Bereich genauer zu untersuchen. Im fünften Abschnitt erläutert Boethius die Vorstellung, dass die Andersheit der drei Personen Gottes in deren Relation

liege. Gilbert nützt diese theologischen Überlegungen zur Theorie der lediglich relationalen, aber nicht numerischen Dreiheit Gottes für einen langen und gänzlich eigenständigen Exkurs (I, 5, 20-37). Er drückt zunächst Skepsis aus gegenüber jeder Form von umstandsloser Übertragung und Übernahme des Begriffs der Person vom Weltlichen ins Göttliche. Dennoch hält er es für notwendig, genau zu klären, „welche von den Subsistierenden auf welche Weise Personen genannt werden.“ (I, 5, 21) Diese Frage nach der Differenzierung der Person im weltlichen Bereich führt Gilbert zur genaueren Unterscheidung dreier Extensionen:

Quod ut facilius possit intelligi, illa que superius huic loco distinguenda reservavimus distinguamus: scilicet quod alicuius proprietas alia ratione 'singularis', alia 'individua', alia 'personalis' vocatur. Quamvis enim quicquid est individuum, est singulare – et quicquid est persona, est singulare et individuum – non tamen omne singulare est individuum. Nec omne singulare vel individuum est persona (Gilb. De Trin. I, 5, 22).

„Zum leichteren Verständnis wollen wir nun unterscheiden, was wir weiter oben noch zur Unterscheidung vorbehalten haben: Eine Eigenheit von etwas wird nach je verschiedener Betrachtungsweise ‚singulär‘, ‚individuell‘ oder ‚persönlich‘ genannt. Denn zwar ist alles, was individuell ist, singulär, und alles, was eine Person ist, singulär und individuell, aber nicht alles Singuläre ist individuell, und nicht alles Singuläre oder alles Individuelle ist eine Person.“

Mit dieser Differenzierung führt Gilbert eine Unterscheidung entlang verschiedener Extensionen ein: Die kleinste Ausdehnung kommt der Personalität zu, die

mittlere der Individualität, die größte der Singularität. Diese Differenzierung der Extensionen entspricht allerdings nicht einer Hierarchisierung oder Abstufung, und auch keineswegs einer Beziehung der Vereinheitlichung oder der Entfaltung des Einen aus dem Anderen. Es geht hier um eine Unterscheidung auf der Ebene der begrifflichen Ausdehnung: Das Individuelle umfasst einen weiteren Bereich als die Person; das Singuläre umfasst ihrerseits das Individuelle und die Person, und mehr als das.

Eine Voraussetzung für Gilberts Denken ist, dass keiner der drei Begriffe sich allein auf Menschen beziehen muss. Gilbert folgt in seiner streng logischen Methode auch nicht der wirkungsmächtigen Engführung bei Boethius, wonach eine Person die unteilbare Substanz nur von verständiger Natur sei, also auf Gott, die Engel und die Menschen zutrifft. Er wendet sich sogar explizit gegen den philosophischen Gebrauch des Begriffs in Boethius' *Contra Eutychen et Nestorium*. Gilberts Begriff der *persona* differenziert weder wie in der antiken rechtlichen Bedeutung die Menschen untereinander, in solche, die als Personen *sui iuris* sind, und andere (wie Frauen, Kinder, SklavInnen, die nach patriarchalem römischem Recht dem Bereich der Dinge zugeordnet werden konnten) noch die Menschen als Vernunftwesen einerseits und die Tiere und Pflanzen andererseits (Gilb. De Trin. I, 5, 33: „jedes beliebige Lebewesen und jeder beliebige Baum und Unendliches dieser Art“).

Ohne diesen spezifischen Linien des Ausschlusses zu folgen, ist Gilberts Personenbegriff dennoch in seiner Extension kleiner als jener der Individualität und der Singularität. *persona* ist bei Gilbert ganz allgemein der Name eines Teils von jenen Subsistierenden, die Individuen sind. Mithilfe der volkstümlichen Etymologie,

gemäß der sich *persona* aus *per se una*, „für sich eine“ entwickelt habe, wird Gilbert die *persona* vor allem als „gänzlich für sich“, „nichts, was anders ist als sie selbst“ definieren (Gilb. De Trin. I, 5, 29–37). Diese Linie der Personalität verfolgt Gilbert jedoch erst nach einem begrifflich äußerst ertragreichen Umweg weiter, entlang dessen er sich vor allem auf die Ausdifferenzierung der zwei weiteren Extensionen, die Individualität und die Singularität, konzentriert.

Drei Jahrhunderte vor der angeblichen Entdeckung des Individuums in der Renaissance entsteht in Gilberts Kommentar eine klare Vorstellung, wie die begriffliche Bestimmung des Individuums zu verorten ist: Die Individualität ordnet alle im oder am Einzelding befindlichen Subsistenzen zu einer Ganzheit an. Dieser individuelle Ordnungsmodus der individuellen Singularität hat seine Spezifik darin, alle singulären Subsistenzen eines Dinges nach genau der Formation zu vereinigen, in der es sich konkretisiert. Um „ein“ (singuläres) Ding zu bezeichnen, zu begründen, zu „machen“, braucht es die Subsistenz. Für „dieses eine und ganze“ (individuelle) Ding braucht es zusätzlich die Eigenschaften, die durch die Akzidenzien zwar nicht begründet, aber sichtbar werden, „angepasst“, „probiert“. Individualität impliziert die einheitliche Ausrichtung aller zu diesem einen und ganzen Ding zugehörigen Subsistenzen und Akzidenzien, und zwar auch in der Zeit: Die individuelle Anordnung betrifft alle Teile des Ganzen, die „waren, sind oder sein werden“ (I, 5, 25). Zugleich kappt die Individualität die Verbindung mit anderen (mitförmigen) Subsistenzen in anderen Dingen. Ihre maßgeblichen Komponenten sind der Ausschluss von Ähnlichkeit und Mitförmigkeit, die Unähnlichkeit, die Ganzheit als Abgeschlossenheit.

Es gibt aber auch einen anderen Ordnungsmodus der Singularität, einen transversalen Modus, der die singulären Elemente auf doppelte Weise transversal sammelt, und ohne Rücksicht zu nehmen auf ihre Zugehörigkeit zu einer individuellen Formation. Diese Form der Sammlung ist keine Vereinigung und keine Verallgemeinerung (hier werden die Prozessbegriffe *collectio* und *unio* verwendet, nicht aber *unitas*), sie geht quer durch die Bereiche der einzelnen Dinge als Subsistierende und als Subsistenzen. Für diesen zweiten, doppelt transversalen Modus der Singularisierung findet sich schließlich auch ein Begriff, den Gilbert neben das Individuum stellt. Nicht Universalien, Allgemeinheit oder Gemeinschaft werden hier dem Individuum gegenübergestellt, sondern der Begriff *dividuum*. Damit beschreibt Gilbert eine nicht-individuelle Singularität, die nicht durch die Eigenschaften der Individualität, Ganzheit und Unähnlichkeit, ausgezeichnet ist. Die prägnante „Erfindung“ des Begriffs *dividuum* kann durchaus Gilbert zugeordnet werden kann, der an der diesbezüglich zentralen Stelle (Gilb. De Trin. I, 5, 23-24) schreibt:

In naturalibus enim quicquid est, alio, quam ipsum sit, aliquid est. Et quoniam id, quo est aliquid, singulare est, id quoque, quod eo est aliquid, singulare est. Nam plura numero sicut uno singulari non sunt aliquid ita unum aliquid sine numero esse non possunt. Itaque singularitate eius, quo est, singulare est etiam id quod eo aliquid est. Sepe autem diversa numero singularia secundum aliqua eorum, quibus sunt, conformia sunt. Ideoque non modo illa, que sunt, verum etiam illa, quibus conformia sunt, unum dividuum sunt. Ac per hoc neutrum illorum, quibus conformia sunt illa que sunt, individuum est. Si enim dividuum facit similitudo, consequens est, ut individuum faciat dissimilitudo.

„Im weltlichen Bereich ist alles, was etwas ist, durch etwas anderes, als es selbst ist. Und weil das, wodurch etwas ist [die Subsistenz], singular ist, ist auch das singular, was dadurch etwas ist [das Subsistierende].¹⁵ Der Zahl nach Mehrere können ebenso wenig, wie sie durch *ein* Singuläres etwas sein können, etwas Eines sein ohne Zahl. Daher ist durch die Singularität der Subsistenz auch das Subsistierende singular. Oft aber sind der Zahl nach verschiedene Singuläre gemäß ihren Subsistenzen mitförmig. Daher sind nicht nur die Subsistierenden, sondern auch die Subsistenzen, durch die sie mitförmig sind, *unum dividuum*. Und daher sind keine Subsistenzen, durch die die Subsistierenden mitförmig sind, individuell. Wenn Ähnlichkeit nämlich *dividuum* macht, macht Unähnlichkeit folglich *individuum*.“

Diese nicht ganz einfachen Sätze beinhalten *in nuce* eine ganze Lehre vom *dividuum* und seinen Begriffskomponenten.

1. Dividualität als Streuung

Wie der Name sagt, bedeutet Dividualität zunächst „Geteiltheit“, „Teilbarkeit“, und zwar eigentümlicherweise nicht in Bezug auf ein Ganzes. Schon in diesem engeren Sinn des Wortes liegt auch eine Konnotation der „Gestreutheit“. Dividualität impliziert nicht (nur) die Getrenntheit der ganzen Einzeldinge, sondern eine Ausdehnung, eine Verteilung, die sich durch verschiedene Einzeldinge hindurch bewegt, zerstreut, verstreut, streut.

Auch wenn *dividuum* in verschiedenen Einzeldingen ist, steht es nicht einseitig als Allgemeines dem Individu-

¹⁵ Ich übersetze im Weiteren zur leichteren Verständlichkeit – und unter Verwendung von Gilberts eigener Ausdrucksweise – für *quo est / quibus sunt* Subsistenz/en und für *quod est / quae sunt* Subsistierende/s.

um gegenüber. Es ist eine jener Begrifflichkeiten Gilberts, welche die Dichotomie von Individuellem und Allgemeinem durchbrechen, eine neue Dimension einführen, in der die Teile eines Nicht-Ganzen in ein nicht-hierarchisches, transversales Verhältnis gesetzt werden. Auch wenn das in der Hochzeit des Universalienstreits naheliegen würde: *dividuum* ist gerade kein Universales. Die dividuelle Abstraktion ist keine verallgemeinernde Trennung, Getrenntheit, Disjunktion vom Konkreten, sondern eine Abstraktion als konjunktive Disjunktion. Das Dividuelle entsteht in der Streuung, in der transversalen Verteilung, im Ziehen der abstrakten Linie, die die konkreten Einzeldinge durchquert und verkettet. Abstrakt ist die Linie insofern, dass sie die Teile von der individuell-ganzheitlichen Konkretion loslöst und diese zugleich affirmiert. Die Abstraktionslinie ist das nicht-ganze *unum in unum dividuum*. Auf ihr und an ihr und in ihr versammeln sich die getrennten, auf verschiedene Individuen ge- und verstreuten Subsistenzen und Subsistierenden.

2. Singuläre Subsistenz, singuläres Subsistierendes

Gilbert wählt mit Absicht zwei sehr nahe Begriffe, *subsistentia* und *subsistens* (dessen Neutrum Plural auch noch *subsistentia* lautet), wenn er den engen, verschlungenen und nicht-hierarchischen innerweltlichen Zusammenhang zwischen dem, wodurch etwas ist, und dem, was ist, begrifflich fassen will. Das Subsistierende ist durch dieselbe Subsistenz, die ihm inne ist, die in ihm ist. Die Subsistenz ist zwar das Prinzip, das die Konkretion des Subsistierenden bewirkt, doch nicht wie ein allgemeiner Grund, sondern als je spezifische und singuläre Subsistenz eines je singulären, co-emergenten Subsistierenden. Ein subsistierendes Einzelding hat sein Sein nicht von ei-

nem Außen, sondern aus der Subsistenz, die in ihm ist. Umgekehrt ist eine Subsistenz nicht in mehreren, sondern nur in einem Subsistierenden. Eine einzelne Subsistenz „macht“ nur ein einziges subsistierendes Ding.

Die Unterscheidung zwischen Subsistenz und Subsistierendem verläuft keineswegs analog zu jener zwischen *dividuum* und *individuum*. Gilbert betont: „... sind nicht nur die Subsistierenden, sondern auch die Subsistenzen [...] *unum dividuum*.“ Das Dividuelle betrifft beide Aspekte, die Vielheit der immanent-verursachenden Subsistenzen wie die Vielheit der zusammengewachsenen Subsistierenden. Diese doppelte Vielheit geht nicht von einer Einheit aus noch in eine Einheit auf, sondern vervielfältigt sich in den abstrakten Linien, die das Konkrete zugleich trennen und verketten.

3. Ähnlichkeit und Mit-Förmigkeit

Das Individuum ist ein in Raum und Zeit identifizierbares Ganzes, ein Eines, ein nicht beliebig Zusammengesetztes, es ist Individuum durch die vollständige Fülle seiner substanziellen und akzidenziellen Eigenheiten, eine Fülle, die nichts teilt. Es hat – wie Gilbert betont – die Eigenschaft der *dissimilitudo*, der Unähnlichkeit. Dagegen ist das, was Dividualität buchstäblich ausmacht: *similitudo*, die Ähnlichkeit. Nicht ganz, nicht gleich, nicht einheitlich, sondern geteilt, ähnlich, mitförmig. Während Individualität mit der Unähnlichkeit das je Anders-Sein betont, die Abgrenzung von allem anderen, ist die dividuelle Singularität immer eine unter anderen. *dividuum* hat eine Komponente oder mehrere Komponenten, die es als Teilbares konstituieren und zugleich mit anderen, in ihren Komponenten ähnlichen Teilen verketten. Es geht hier um Ähnlichkeiten, nicht

Gleichheiten, Identitäten, und zwar Ähnlichkeiten in Bezug auf nur einige Komponenten. Tendiert der Begriff der Individualität zur Konstruktion der Abgeschlossenheit, betont die dividuelle Singularität die Ähnlichkeit in den verschiedenen Einzeldingen, damit auch die Potenzialität des Anschlusses, des Anhängens, der Verkettung.

Gilbert geht es nicht um die Ähnlichkeitsrelation zwischen Schöpfer und Schöpfung, auch hier denkt er die beiden Bereiche des Weltlichen und Natürlichen nicht zusammen. Anders als in der theologischen Betrachtungsweise des Göttlichen, die das Verhältnis zwischen den Personen der Trinität als Relation und einfache *repetitio* jenseits der Zählung versteht, beruht die Ähnlichkeit der Dividuen im Weltlichen auf einer komplexen Transversalität der Einzeldinge und ihrer Formen. *unum dividuum* ist das, was ist, und das, wodurch es ist, nicht nur etwas, sondern auch „mit-förmig“ ist. Das lateinische *con-formitas* ist nicht wie im heutigen Sprachgebrauch der Begriff der „Konformität“ als moralische Bezeichnung der Anpasstheit zu verstehen. Viel eher tendiert die Mitförmigkeit zu einer bestimmten Form der Verschiedenheit. Gilbert schreibt in *De Trin.* I, 1, 12 *quamvis conformes tamen diversas – immo quia conformes ergo numero diversas*: Wie in Gilberts über sich selbst stolpernder Formulierung explizit wird, ist etwas „mitförmig, nicht nur obwohl, sondern gerade weil es der Zahl nach verschieden“ ist, singulär und mannigfaltig. Verschiedenheit und Mitförmigkeit sind nicht als einander ausschließend, sondern als einander bedingend zu verstehen.

Mit-Förmigkeit bedeutet, dass entlang der dividuellen Linie Teile gesammelt werden, die ihre Form mit anderen teilen. Dividualität entsteht als Sammlung der

Mitförmigkeit zur Form-Mannigfaltigkeit. Die dividuelle Spielart der Singularität durchläuft verschiedene Einzeldinge nach ihren ähnlichen Eigenschaften. Mitförmigkeit impliziert die dividuelle Ausrichtung auf Teile und ihnen mitförmige Teile in anderen Einzeldingen, auf die spezifische Zusammen-, aber nicht Übereinstimmung in der Form, das Teilen von formalen Komponenten. Diese Mit-Förmigkeit, die zugleich Viel-Förmigkeit ist, konstituiert die dividuellen Teile als *unum dividuum*.

II.

DIVISION

Ritornell 4, 1837/1971.
Sand, Burg, Meer, Linie

[: *Ein Kind, das in der Weite Angst bekommt, beruhigt sich, indem es eine Linie in den Sand zieht. Es teilt die Weite des Strands durch seine Linie. Von Zeit zu Zeit gerät es außer Atem, wird von der Linie weitergezogen, stolpert, so gut es geht, hinter seiner Linie her. Sie ist so etwas wie der erste Ansatz der Stabilisierung mitten im Chaos. Es kann sein, dass das Kind springt, während es der Linie hinterherläuft, aber die Linie selber ist bereits ein Sprung: Sie ist nicht gerade, sie ist unregelmäßig, krümmt sich, setzt aus und wieder an. Sie teilt das Chaos, springt aus dem Chaos zu einem Beginn von Ordnung im Chaos, und sie läuft auch jederzeit Gefahr, verwischt zu werden, sich aufzulösen, zu zerfallen.*

Angezogen von der noch unermesslicheren Weite des anderen, äußeren Elements, zieht es das Kind und seine Linie ans Wasser. Um *die Kräfte des Chaos* zu besänftigen, *draußen zu balten*, zähmt es die Linie, macht am Ufer einen ordentlichen Bogen und zieht ihn immer weiter, bis er zum Kreis wird. Durch das Schließen des Kreises entsteht ein kleines, und doch großzügiges Territorium. Die ausgegrabenen Erdmassen verwendet das Kind, um an der Innenseite des Grabens eine Mauer zu errichten. Mauer und Graben schützen gegen das heranzflutende Meer, das sich von unten stetig annähert. Und es kommen andere, und das Kind baut Tore und öffnet sie, und *lässt mehrere eintreten* und teilhaben an seiner Schöpfung, im *Ringelreihen der Kinder im Kreis herum*.

Das Kind und seine Mehreren beginnen, die Burg zu errichten, und das anfangs begehrte Chaos des Meeres wird mehr und mehr zur Gefahr. *Hier setzt die ganze*

Aktivität des Selektierens, Eliminierens und Extrahierens ein, damit die geheimen irdischen Kräfte, die der Erde innewohnenden Kräfte, nicht überschwemmt werden, damit sie widerstehen können oder durch die Tore und Schleusen des abgesteckten Raumes sogar etwas vom Chaos einfangen können. Zuerst werden die groben Konturen erkenntlich. Ein mächtiger Hügel, und darauf die ersten Wehranlagen, schroff und kantig geformt. Immer feinere Details prägen das Entstehen der Burg, ziselierte Abstufungen, Posten auf verschiedenen Höhen, Wachtürmchen, innere und äußere Kreise mit unterschiedlichen Ausstattungen. Und das Kind teilt die Mehreren auf, um mit klar zugeteilten Aufgaben die Ordnung der Instandsetzung und Instandhaltung zu gewährleisten. Ein Fehler in der Geschwindigkeit, im Rhythmus oder in der Harmonie wäre eine Katastrophe, denn er würde den Schöpfer und die Schöpfung zerstören, indem er die Kräfte des Chaos wieder eindringen ließe :]

Die drei Weisen der Teilung

Die drei Weisen der Teilung sind nicht drei aufeinanderfolgende Stufen einer linearen Geschichte oder drei völlig zu trennende Sachverhalte, sondern drei Aspekte ein und derselben Sache. Man kann sie als überlappend vorstellen, sie einander gegenüberstellen, sie durcheinander bringen, man kann sie auch in ihrer Reihenfolge umkehren.

Die erste Weise der Teilung ist die Partition. Sie ist der Modus der Teilung als Trennung, der Rasterung und Kerbung von Zeit und Raum, der Einteilung und Aufteilung der Teile. Im Modus der Partition werden die Teile an die gehörigen Plätze verwiesen, die zweckmäßigen Stellen, die berechtigten Besitzenden. Die Partition ist eine Zuteilung der Teile, die Begrenzung als Ziel und Wirkung hat. Sie geht aus von einer bestimmten Ordnung, in der Zeit und Raum vorstrukturiert sind, um die Ordnung immer wieder aufs Neue zu reproduzieren. Implizite und explizite Vorschriften, Bestimmungen, Gesetze halten die Teile fest, in ihrer Abtrennung und Begrenzung unter einem bodenständigen *nomos*. Jedes Territorium, das in den Blick gerät, wird als zu teilendes identifiziert und vermessen. Die Partition ist eine Verteilung der Anteile, eine Verteilung nach Besitz. Der Modus der Partition ist das Verfahren der Zählung und Messung, der Herstellung von Äquivalenz, von Quantifizierbarkeit. Er schneidet die Teile von all dem ab, wozu sie fähig sind. Er hemmt die Verkettung der Teile. In der Partition wird das Geteilt-sein zum Unverkettet-sein, Abgehängt-sein und dennoch Abhängig-sein.

Die zweite Teil-Weise ist die Partizipation. Sie ist das Verfahren der organischen Teilung. Sie hat das Ganze als Ausgangspunkt und als Ziel. Mit Boethius' theologischem Traktat *De bonorum hebdomade*, den Gilbert de Poitiers ebenfalls kommentiert hat, lässt sich das grundlegende Schema der Partizipation leicht beschreiben. Im dritten und sechsten der einleitenden Axiome des Traktats erklärt Boethius den Unterschied in der Partizipation zwischen dem, was das Sein ist und dem, was einfach nur ist und damit Anteil am Sein hat:

III. *Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit.*

„Was ist, kann an irgendetwas partizipieren, aber das Sein selbst partizipiert auf keine Weise an irgendetwas. Partizipation geschieht nämlich, wenn etwas schon ist; es ist aber etwas, wenn es Sein empfangen hat.“

Die Vorbedingung „wenn etwas schon ist“ zeigt die Differenz an: Das Sein kann (und muss) an nichts partizipieren, weil es jenseits der Partizipation ist. Es ermöglicht die Partizipation, ist ihr jedoch äußerlich.

VI. *Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio vero participat aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet alio quolibet.*

„Alles was ist, partizipiert an dem, was Sein ist, um zu sein; an einem anderen partizipiert es aber, um etwas zu sein. Und dadurch partizipiert das, was ist, um zu sein, an dem, was Sein ist; es ist aber, um an irgendeinem anderen zu partizipieren.“

Auch hier ist Gilbert von Poitiers' Abweichung von dem, was er zu kommentieren hat, bemerkenswert. Gilbert interpretiert die beiden Axiome Boethius' zur Partizipation als innerweltliche Teilhabe mithilfe seiner Begriffe von Subsistenz und Subsistierendem: Keine Subsistenz, die in einem Subsistierenden ist, partizipiert auf irgendeine Weise an irgendetwas. Dass die Subsistenz im Gegensatz zum Subsistierenden an nichts partizipiert, bedeutet auch, dass sie keinerlei Qualität oder Quantität besitzt. Umgekehrt bedeutet die Partizipation des Subsistierenden, dass es Beschaffenheit und Größe besitzt (Gilb. DHeb I, 38-42). Während bei Boethius allerdings das Sein, an dem alles, was ist, partizipiert, als All-Eines präsentiert wird, partizipiert bei Gilbert jedes singuläre Subsistierende an „seiner“ singulären Subsistenz (Gilb. DHeb I, 55: *omne subsistens participat eo quod est eius esse*).

Wenn Gilbert das Verhältnis von göttlicher Essenz und geschaffener Welt erklären muss, zeigt er vor allem die grundlegende Differenz zwischen theologischem und weltlichem Bereich auf: Während in der Welt jedes Haben selbst schon Teilhaben ist, spricht Gilbert (De Trin I, 2, 45) im Bereich der Essenz (die nicht teil/haben muss, weil sie das Sein selbst ist) von einer *extrinseca participatio*. Jenseits der Partizipation, ihr ganz äußerlich, ist das Prinzip des Seins, das mithilfe einer „äußerlichen Partizipation“ mit allem Anderen kommuniziert.

Organisches Teilen meint die ständige Produktion eines Ganzen. Das Ganze teilen heißt in diesem Modus nicht, ein Ganzes zu zerreißen, es in Stücke zu reißen, in voneinander unabhängige Teile zu teilen, sondern in ein bestimmtes soziales Verhältnis der Ganzheit einzutreten, sein Teil zu sein und damit das Ganze zu reproduzieren.

Die Teile operieren wie Organe als abhängige Funktionen eines Organismus. Das ist die organische Logik der Ganzheit, der Gemeinschaft, der Totalität. *Partem capere*, den Teil nehmen, teilnehmen. Das klingt nach aktiver Anteil-Nahme, ja nach offensivem Kapern eines Teils. Aber die Teilnahme ist nie primär, sie geht nach dem Ganzen. Und das Ganze ist nicht zu haben. Das Teil-Haben der Partizipation impliziert ein nachträgliches Haben eines Teils. Zuerst ist das Ganze, dessen Anteil genommen wird, um es aufs Neue zu produzieren. Der Teil bleibt aufs Ganze bezogen und regiert sich in Bezug auf das Ganze. Im Gegensatz zur Partition operiert die Partizipation nicht durch Trennung und Einteilung. Die *partes* der Partizipation sind in ihrem Bezug aufs Ganze miteinander verbunden, benötigen den Austausch und Verkehr untereinander unter der Ägide eines Ganzen, für das sie sich indienstnehmen, gefügig machen lassen. *communio*, heilige Gemeinschaft. Logik der Beziehung auf das Ganze hin, des ständigen Bezugs, der Unterordnung des Teils unter das Ganze.

Die dritte Weise des Teilens ist die Division. Die Division ist hier keine mathematische Operation, die ein bestehendes Ganzes in gleiche Teile zerteilt. Sie ist keine Einteilung wie die Partition, und sie ist auch keine Partizipation, kein Teilen als indienstnehmende Beziehung, als permanente Bezugnahme auf eine Totalität, auf ein umhüllendes Ganzes. Viel eher ist sie eine Teilung, die eine unbestimmt-verworrene Mannigfaltigkeit trennt und zugleich konsolidiert. Diese Mannigfaltigkeit muss weder als vorgängig noch als zukünftig Ganzes verstanden werden, sie ist das Immanenzfeld, auf dem Divisionen ihre Linien ziehen.

Die Teil-Weise der Division ist die Resingularisierung. In der Trennung setzt sie eine Singularität, die sich vom Mannigfaltigen abhebt und es zugleich affirmiert. Die Division nimmt Maß an der Mannigfaltigkeit, sie ist eine spezifische Maß-Nahme, die in der Mannigfaltigkeit singuläre Eindeutigkeit herstellt. Die Division ist die Selektion einer Linie, sie wählt eine Linie aus. Sie ist das platonische Verfahren der Teilung.¹⁶

Platons Dialog *Politikos* ist nicht nur eine grundlegende Schrift über die *politiké techné*, die Regierungsweisen und die Verfassungsformen der griechischen *polis*, sondern auch implizite Demonstration und mehrfache Unterweisung in die platonische Methode der Teilung. Die Division, die *dihairesis*, ist keine momenthafte Setzung, sondern vielmehr ein langer und gewundener Pfad. Der *atrapos* Platons (258c), der Weg, die Linie, die zu einer klaren Idee vom geeignetsten Staatskünstler führen soll, ist selbst nicht unbedingt gerade. Verwinkelt und bisweilen sprunghaft geht der Dialog der Frage nach, wie man aus der Vielheit der Erkenntnis und ihrer unterschiedlichen Geltungsbereiche eine Figur küren kann, die am geeignetsten für die Aufgabe, die Technik, die Kunst der Regierung erscheint.

16 Zur Teilung bei Platon vgl. auch den Aufsatz „Den Platonismus umkehren“ von Gilles Deleuze, der zuerst auf Französisch 1967 in *Revue de métaphysique et de morale* erschienen ist, von dem wesentliche Argumentationslinien in *Differenz und Wiederholung* (aus dem Französischen von Joseph Vogl, München: Fink 1992, hier vor allem 87-98) aufgenommen wurden und der 1969 in überarbeiteter Form unter dem Titel „Platon und das Trugbild“ im Anhang von Deleuze' *Logik des Sinns* (aus dem Französischen von Bernhard Dieckmann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993, 311-324) veröffentlicht wurde. Zum Begriff des „wahrhaft Partizipierenden“ vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 90.

Auch wenn das Verfahren der Teilung nicht über einheitliche Regeln verfügt, so gibt es im *Politikos* einige explizite Anweisungen zu seiner Anwendung. Das Teilen dient zur Unterscheidung von Ideen, und das geht am besten durch klares Durchschneiden (*témnein*): „schnitzeln ist hier nicht sicher“, lautet die Devise, „sondern weit sicherer, mitten durchschneiden!“ (262b) Etwa die Teilung in Menschen und Tiere ist falsch, oder jene in Hellenen und Barbaren, weil sie die Unterscheidung von Art und Teil nicht treffen (262-263). Die Teilung in möglichst wenige Teile wird als beste Teilung beschrieben: wenn es unmöglich ist, in zwei Teile zu teilen, soll in die nächstgrößere Zahl zerschnitten werden. (287c) Ein weiterer Ratschlag in Sachen guter Teilung geht dahin, nicht vom Ende her zu denken, „dass wir auf das Ende sehen oder eilen, um nur geschwind zur Staatskunst zu kommen“ (264a). Mit offenem Ergebnis und ohne Perspektive auf ein zu eng bestimmtes *télos* wird die Teilung am besten weitergetrieben, ohne Umwege zu scheuen, Sackgassen in Kauf nehmend, geduldig weiter prüfend.

Das stärkste Bild der Teilung im *Politikos*, der Vorgang der Goldreinigung, führt in Sachen Ergebnisoffenheit eher in die gegenläufige Richtung: Es dürfte wohl untypisch für die Goldgewinnung sein, das Ende nicht im Blick zu haben. Bei Platon steht dazu:

„Erde und Steine und vieles andere sondern auch jene Arbeiter zuerst aus. Nach diesem aber bleibt ihnen noch in der Mischung das dem Golde verwandte, auch kostbare, nur im Feuer abzusondernde Erz und Silber, bisweilen auch Stahl, welches durch wiederholte Schmelzungen und Läuterungen mit Mühe abgesondert uns endlich das reine Gold an und für sich sehen lässt.“ (303d/e)

Goldgewinnung hat definitiv das reine Gold im Blick, scheint also der methodischen Forderung zu widersprechen, nicht auf das Ende zu sehen und nicht einfach geradlinig auf es zuzugehen. Platon will hier allerdings auf etwas anderes hinaus. Er benutzt das Bild der abgestuften Vermischung und Teilung, Kon- und Disjunktion, der „wiederholten Schmelzungen und Läuterungen“ hauptsächlich, um zu unterstreichen, dass das Verfahren der Teilung umso schwieriger und mühevoller wird, je weiter sie fortgeschritten ist. Verwandte Territorien, Nachbarschaftszonen, Ähnlichkeiten bedürfen größerer Mühen der Teilung als die ersten, eher groben Richtungsentscheidungen.

Das Schema der platonischen Teilung ist im Bild der Goldgewinnung dennoch gut wiedergegeben: „Den einen Teil davon lassen wir liegen, den anderen nehmen wir auf, und nachdem wir ihn aufgenommen, teilen wir ihn wieder in zwei Teile.“ (261c) Die Teilung scheint ihren Weg als Kette von Setzungen zu gehen, als vielstufige Selektion, möglichst bis zum Ende des *atomon eidos*, eines nicht mehr ein- und unterteilbaren Begriffs, der keine Unterbegriffe hat. Doch diese Bewegung der Spezifizierung eines Begriffs von der größeren Art zur nächstkleineren ist nur oberflächlich im Zentrum des platonischen Verfahrens. Durch die scheinbar rigide Kette von Entscheidungen scheint eines immer hindurch: die Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten. Wenn es Platon im *Politikos* um die Frage nach dem besten Hüter der Menschenherde geht, dann tritt eine ganze Reihe von Anwärtern auf, die es sorgfältig zu unterscheiden gilt: Kaufleute, Bauern, Köche, Vorturner, Ärzte, Steuermänner, dann Söldner, Herolde, Wahrsager, Priester, schließlich Redner, Feldherren, Richter.

Und es ist lange noch nicht gesagt, dass nicht unendlich viele weitere Anwärter auf ihren Auftritt warten. Es bleibt offen, ob nicht hinter der nächsten Biegung der Linie neue, überraschende Anwartschaften erfunden werden, die quer zu den Identifikationen einzelner Berufsgruppen stehen. Die unbestimmte Mannigfaltigkeit ist Voraussetzung und ständige Begleiterin der Teilung, und die Heterogenese wird im gewählten Pfad, in der einen, noch so diskontinuierlichen Linie affirmiert und resingularisiert.

Es ist dies nicht die aristotelische Form der Teilung einer Gattung in entgegengesetzte Arten. Sie spezifiziert nicht, sie wählt aus vor dem Hintergrund einer Vielheit von wählbaren Linien, die sich in der Verworrenheit der Mannigfaltigkeit zur Wahl stellen. Die Division ist weder Partition, herrschaftliche Ein- und Aufteilung, noch Partizipation, Bezug der Teile aufs Ganze. Sie ist nicht eine Aufspaltung in die eine und die andere Art, vor dem Hintergrund einer bestimmten Gattung. Kategorien, Gattungen, Arten sind hier nicht weiter unterschieden. Die Teilung ist als Division vielmehr die Auswahl einer singulären Linie aus dem mannigfaltigen Material.

Das Ziehen der einen Linie ist keine Identifikation. Da sie auf einem unbegrenzten Konsistenzfeld operiert, kann die einzigartige Teilung gar nicht vereinheitlichend wirken. Sie prüft, sie teilt, sie setzt, aber sie schließt nicht. Sie will das Umfeld der Teilung auch nicht loswerden, sondern im Verfahren der Teilung aktualisieren, neu situieren, streifen. Die Linie ist eine Kette von affektiv-intellektuellen, sozial-maschinischen Setzungen, von Umleitungen, Brüchen, Stockungen, Richtungsänderungen, Kehren, Verwerfungen, neuen Anbindungen – sie ist vielfach gebrochen, springend, hüpfend, kei-

nesfalls der kürzeste Weg von a nach b. Die Wahl der Linie löscht nie die Mannigfaltigkeit aus, von der sie herkommt.

Teilung bedeutet die Setzung *einer* Linie, keine Vereinheitlichung, aber auch keine Verzweihlichung. Im platonischen Verfahren steht das Ziehen der Linie selbst im Vordergrund, nicht die Zweihheit, nicht die Ambivalenz, die durch Zwiespaltung, Faltung oder Gabelung entsteht, oder das Dazwischen zweier Punkte. Die Linie wird nicht *zwischen* zwei Möglichkeiten gezogen, die Teilung affirmiert die eine Linie von vielen, sie stellt singuläre Eindeutigkeit her.

Aber lässt sich wirklich sagen, die Wahl der Linie löscht die Mannigfaltigkeit nicht aus, von der sie herkommt? Im Voranschreiten der Teilung im *Politikos* scheint es, als ob dieses Verfahren zusehends Teile abschneidet, ausscheidet. Doch die Division ist bei Platon zweifelsohne (und ganz im Gegensatz etwa zum späteren Verständnis der *divisio* als Einteilung in Begriffspyramiden, vor allem in der Scholastik des 12. und 13. Jahrhunderts) ein launisches Verfahren, nicht vorherzusagen in ihrer Bewegung, ihren Brüchen und Sprüngen. Im Zustand der Unentschiedenheit und des unsicheren Ausgangs ist es auch einfach, die Unfügbarkeit der platonischen Teilung herauszustreichen. Und doch ist das Wilde mit Platon immer schon auf dem Weg der Domestizierung: Das Gold will gereinigt werden, der geeignetste Staatskünstler/*politikos* endgültig gekürt, und aus der Fluchtlinie wird eine Stammlinie geworden sein, immer schon ihrer Genealogie gewiss.

Im *Politikos* gibt es allerdings auch eine bemerkenswerte, kleine Ermächtigung, das Wilde zu denken, und zwar in Form einer Verwerfung. Ex negativo bringt sie

uns auf die Spur jener Subjektivierung, die die platonische Staatskunst *nicht* umfasst, nicht umfassen kann oder will, die der Teilung, insofern sie doch vom Ende her an das Ende als Ganzes denkt und in die Logik der Partizipation zurückfällt, noch etwas hinzufügt. Hier, in diesem Rest, verwandelt sich die Division in ein Potenzial der Dividualität, das sich nicht auf die Linie als Stammlinie zurückzieht, sondern aus der Linie einen unregelmäßigen und überfließenden Strom macht und das in der Trennung nicht grundsätzlich der Verkettung entbehren muss.

Noch relativ am Anfang des Dialogs, nach der Teilung in Unbeseeltes und Beseeltes, „Apsychisches“ und „Empsychisches“, wird die Staatskunst dem Lebendigen zugewiesen, denn „die königliche Kunst hat ja nicht etwa Unbeseeltes anzuordnen wie die Baukunst, sondern edlerer Art besitzt sie an dem Lebendigen und über dieses immer ihre Macht.“ (261c) Der für uns relevante, darauffolgende Schnitt soll das Beseelte, das Empsychische, Lebendige ein weiteres Mal teilen: Die Sorge des *politikos* gilt nicht der Entstehung und Ernährung von Vereinzelten, sondern nur dem Gemeinsamen (*koinos*), der Herde (*agele*) (261d). Die *monotrophia*, die „Einzelfütterung“, die Betreuung des eigentümlichen Lebens, die Zuwendung zum Singulären ist ausdrücklich nicht Sache des Staatsmanns. Auch in der zusammenfassenden vorläufigen Definition wird die Funktion der *politiké techne* so beschrieben: Die Staatskunst ist die selbstgebietende Kunst über die Lebenden, und zwar nicht als Sorge für Einzelne, sondern für das Gemeinsame (275c). Während die Regierung der Gemeinschaft das Gebiet der Staatskunst umschreibt, ist das singuläre Leben Vereinzelter jenseits ihrer Interessen.

An einer weiteren Stelle, an der das Thema wiederaufgenommen wird, gewinnt die Argumentation an Deutlichkeit in unserem Sinn, verschiebt sich die Einteilung in Gemeinschaft und Vereinzelte auf *tithasoí/hémerei* (Zahme/Menschen) und *agrioi* (Wilde): „Denn die es in der Art haben, sich aufziehen und bändigen zu lassen, nennen wir zahme, die es nicht haben, wilde.“ (264a) Diese Zuspitzung der Einteilung in gemeinsam (=menschlich) und vereinzelt (=wild) Lebende ist Anzeichen einer allgemeineren Regierungstechnik des Ein- und Ausschlusses. Die Herde der Zahmen ist hier die eingeschlossene, einschließende und umgrenzte Totalität, das Kollektiv-Subjekt der Staatskunst, das den Ausschluss der vereinzelt Wilden, der Ungefügen, der Unbelehrbaren nach sich zieht. In dieser Vorstellung des *Politikos* ist die Herde also erstens nicht allumfassend und zweitens nicht an den Einzelnen interessiert.

Es liegt an uns, eine immanente Umkehrung der Lektüre des Unregierbaren in dieser Konzeption von Staatskunst zu vollziehen, statt eines Ausschlusses die Affirmation dieser Figur zu betreiben und darüberhinaus auf ihrer Immanenz zu bestehen: Es gibt Lebensweisen, die sich als *agrioi* der Staatskunst des *politikos* entziehen, sich nicht bändigen lassen, sich nicht seiner Sorge fügen. Ungefügen, unerzogen, ungezähmt wollen sie nicht zur Gemeinschaft der Regierten gehören, wollen unter der Devise der Division, geteilt, getrennt, als Vereinzelte leben, ihre Linien nicht auf einem umschlossenen und umschließenden Terrain der Herde ziehen, sondern auf dem Immanenzfeld der Mannigfaltigkeit, quer durch die Fügungen der Teile und ihre partitive Rasterung. Diese „Wildheit“ gründet nicht auf einem Verhältnis von Innen und Außen. Die Ungefügenheit der „Wilden“, allein

die Möglichkeit, sich nicht zu fügen, wirkt auch auf das Terrain der Gemeinschaft zurück. Und dass diese Ungefügen vereinzelt, aber nicht vereinheitlicht, vergemeinschaftet, verherdet leben, muss nicht jede Möglichkeit ihrer Verkettung diskreditieren.

Gemeinschaft. Das *munus* als Minus

Die Probleme der Begriffe um *communitas* / Gemeinschaft bestehen noch vor und jenseits ihres Anklangs an totalitäre Ur- und Volksgemeinschaften, und ebenso vor und jenseits der problematischen Dichotomie von Individuum und Gemeinschaft: Auf der einen Seite hängen sie identitären Formen der Zusammensetzung an, auf der anderen Seite bleiben sie dem Modus der Reduktion, der Subtraktion, der Minuierung verpflichtet. Und sogar dort, wo beide Aspekte dialektisch miteinander verbunden werden¹⁷, verharren sie diesseits der Kommunion. Die gesamte begriffliche Linie des *Communien*, die Gemeinschaft, das Gemeinsame, das ganze Begriffsfeld um das Englische *common*¹⁸, ja selbst der Kommunismus, insofern in sei-

17 Vgl. Roberto Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, aus dem Italienischen von Sabine Schulz und Francesca Raimondi, Zürich/Berlin: Diaphanes 2004.

18 Gleichsam gegen diese Stammlinie des Gemeinsamen, des *common* versuchen Michael Hardt und Antonio Negri in *Common Wealth* (aus dem Englischen von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn, Frankfurt/New York: Campus 2010) zu argumentieren. Wie die beiden Autoren in der Einleitung schreiben, ist das Gemeinsame einerseits „der Name für den gemeinsamen Reichtum der materiellen Welt – die Luft, das Wasser, die Früchte der Erde und die Schätze der Natur –, also für etwas, von dem in klassischen politischen Texten der europäischen Tradition häufig gesagt wird, es gehöre zum Erbe der gesamten Menschheit“ (9f.). Andererseits umspannt das Gemeinsame auch „all jene Ergebnisse gesellschaftlicher Produktion, die für die soziale Interaktion ebenso wie für die weitergehende (Re-)Produktion erforderlich sind, also Wissensformen, Sprachen, Codes, Information, Affekte und so weiter“ (10). In dieser zweiten Sicht meint das Gemeinsame also die Praxen der Interaktion, der (Für-)Sorge, des Zusammenlebens in einer gemeinsamen Welt, Praxen also, welche die Menschheit nicht als getrennt von der Natur verstehen lassen, weder in der Logik der Ausbeutung noch in jener des Schutzes. Und hier findet auch eine begriffliche Anknüpfung an die Linie der *commons* ihren Platz, welche das Tei-

nem Namen Dogmatismen und Geständniszwang praktiziert werden, geraten dadurch in das Zwielicht einer doppelten Genealogie des Identitarismus und der Reduktion.

In den 1980er und 1990er Jahren hat sich neben der umfangreichen Literatur zu Fragen der Gemeinschaft im Bereich der Kommunitarismus-Theorien auch eine Anzahl von AutorInnen aus dem linken Spektrum der politischen Philosophie für den Gemeinschaftsbegriff zu interessieren begonnen. Die Titel ihrer Texte enthielten nicht nur die Begriffe *communauté*, *comunità*, *communitas*, sondern differenzierten diese Begrifflichkeit gern mit verschiedenen Adjektiven. Jean-Luc Nancys (1983, 2001), Maurice Blanchots (1983) oder Giorgio Agambens (1990) kleinere Arbeiten über die entwerkte, die herausgeforderte, die uneingestehbare oder die kommende Gemeinschaft sind wahrscheinlich die bekanntesten Beispiele für diese Tendenz.

Sowohl in der antiken römischen Tradition und der Etymologie der *communitas* als auch in der christlichen

len des Gemeinsamen nicht als Weniger-Werden, sondern als Exzess verstehen lässt. Im Laufe des gesamten Buches lässt sich neben den geläufigen und in der Einleitung angeführten beiden Grundaspekten des Gemeinsamen noch ein dritter Aspekt erkennen, der die Frage der Verkettung der singulären Ströme thematisiert: das Gemeinsame als Selbstorganisation der sozialen Beziehungen (189f.). Diese Institutionierung des Gemeinsamen impliziert, dass das Gemeinsame nicht als ein Gemeinsam-Sein verstanden werden kann, sondern nur als ein Gemeinsam-Werden, als exzessive Produktion des Gemeinsamen, als Co-ermergenz der Singularitäten und des Gemeinsamen. Begrifflich bleibt meine Skepsis allerdings auch in diesem Fall aufrecht: Im Begriff des *common* fehlt – wie in der gesamten Begriffsfamilie der *communitas* – der Aspekt der Vielheit, der Trennung und der Singularitäten. In der theoretischen Tradition von Hardt und Negri braucht es begrifflich den Zusammenhang zwischen *common* und Multitude, um das Teilen *und* die Teilung auszudrücken, um die identitäre und reduktive Wendung der Gemeinschaft zu subvertieren.

Gemeinschaftstradition zwischen Kommunion und (Ur-)Gemeinde kehren zwei problematische Aspekte immer wieder. Der eine ist wohl bekannt und oft diskutiert worden: die Gemeinschaft als Begriff für einen identitären Modus der Schließung, des Schutzes und gleichzeitigen Ausschlusses, Grundlage und Boden auch für die heteronormative, patriarchale Geschlechterordnung. Die andere, weniger beleuchtete Seite der *communitas* betrifft die Frage des verpflichtenden Bandes, das die Einzelnen an den Ver-band, an die Gemeinschaft bindet.

Das erste Problem ist gut mit den Worten von Jean-Luc Nancy zusammenzufassen, jenem französischen Philosophen, der mit seinen Arbeiten zur „entwerkten“ und zur „herausgeforderten Gemeinschaft“ zwei kleine, aber für diesen Diskurs prägende Texte verfasst hat. Im zweiten, 2001 erschienenen Text, schrieb Nancy, in kritischer Absetzung von seinem ersten Text von 1983 – und überhaupt in kritischer Absetzung von der Verwendung des Begriffs *communauté*, Gemeinschaft – einige Sätze, die deutlicher kaum sein konnten: „Tatsächlich zog ich es allmählich vor, es [das Wort ‚Gemeinschaft‘] durch die unschönen Ausdrücke des ‚Zusammen-Seins‘, des ‚Gemeinsam-Seins‘ und schließlich des ‚Mit-Seins‘ zu ersetzen. [...] Von mehreren Seiten her sah ich von dem Gebrauch des Wortes ‚Gemeinschaft‘ Gefahren ausgehen: Unweigerlich klingt es von Substanz und Innerlichkeit erfüllt, ja aufgebläht; recht unvermeidlich hat es eine christliche Referenz (geistige oder brüderliche, kommunielle Gemeinschaft) oder eine im weiteren Sinne religiöse (jüdische Gemeinschaft, Gemeinschaft des Gebets, Gemeinschaft der Gläubigen – *'umma*); es wird zur Bekräftigung vorgeblicher ‚Ethnizitäten‘ verwendet

– all dies konnte nur Warnung sein. Es war klar, dass die Akzentuierung eines notwendigen, doch stets ungenügend geklärten Konzeptes zu jener Zeit zumindest einherging mit einem Wiederaufleben kommunitaristischer und zuweilen faschistoider Triebkräfte.“¹⁹ Soweit die klaren Worte der Abgrenzung eines derjenigen Autoren, die in einigen heutigen Diskursen noch immer als Proponenten der Gemeinschaftsphilosophie missverstanden werden.

Die zweite Frage nach dem verpflichtenden Band ist eng verbunden mit dem ersten Problem der Kommunion als Identitarisierung, Vereinheitlichung, Schließung. Der lateinische Begriff *communitas* lässt sich aus dem Präfix *con-* für „mit“, „zusammen“, und dem Substantiv *munus* herleiten. *munus* bedeutet zunächst eine Gabe, ein Geschenk. Jedoch im republikanisch-römischen Gebrauch finden sich weniger Hinweise auf Gaben im Sinne eines auf Freiwilligkeit basierenden Austausches, sondern vielmehr auf die moralisch/ökonomische Verpflichtung zu sakralen Leistungen, persönlicher Dienst-Leistung (etwa in Form von Militärdienst) sowie der Leistung von finanziellen Abgaben als „Steuerpflicht“.

Hier bekommt das *munus* eine hauptsächlich obligatorische Bedeutung. Die Verpflichtung zu Abgaben verschiedenster Art versteht sich als eine Schuld im doppelten moralischen wie ökonomischen Sinn. Das *munus* konstituiert die Gemeinschaft als Mit-Verpflichtung, und es begründet die Aufnahme der Einzelnen in die Gemeinschaft auf der Basis eines Verhältnisses von Pflicht

¹⁹ Jean-Luc Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, aus dem Französischen von Esther von der Osten, Zürich/Berlin: Diaphanes 2007, 30f.

und Schuld. Isabell Lorey spricht daher in ihrer historischen, etymologischen und politisch-theoretischen Analyse von *munus* und *communitas* von einer „Logik der Ab-gabe“, die im Übrigen auch im römischen Recht keineswegs auf Gleichheit beruhte.²⁰

Schon allein aus historischer und etymologischer Perspektive lässt sich also sagen, dass der Minuierungsaspekt des Gemeinschaftsbegriffs eine essenzielle Komponente seiner Verwendung ist. Die Gemeinschaft kann in dieser Hinsicht nie als qualitatives Surplus verstanden werden, als ein vermehrendes Teilen, als Zusammenschluss und zugleich Zugewinn. Vielmehr resultiert die Logik der Schuld und Verpflichtung in der Einschränkung der Singularität, in der Abgabe, im Sich-Aufgeben.²¹ Gemeinschaft gründet auf Opfer und Schuld, Preisgabe, Abgabe, Aufgabe. Das Band, die Verbindung, der Verband vermindert das singuläre Ver-

20 Vgl. die ausführlichen Erörterungen in Lorey, *Figuren des Immunen*, vor allem 181-228.

21 Auch Maurice Blanchots *Die uneinstehbare Gemeinschaft* (aus dem Französischen von Gerd Bergfleth, Berlin: Mattes & Seitz 2007), 1983 im Dialog mit Jean-Luc Nancy als kritische Reflexion der Arbeiten von Georges Bataille über die Gemeinschaft veröffentlicht, ist bestimmt durch diese Figur der Gemeinschaft, die „in ihrer Kommunion“ „aufgeht“ (18). Blanchot erkennt zwar die Notwendigkeit, anstelle der Aufhebung der Differenzen in eine höhere und universelle Einheit das paradoxe Band der Singularitäten in ihrer Unverbundenheit zu benennen, aber – und hier findet sich eine Resonanz der Figur des *munus* als verpflichtendes, verschuldendes Band – er kann dieses Band nur als negatives verstehen. Deswegen ist in seinem Schreiben über Gemeinschaft so viel über Ungenügen, Unvollständigkeit, Unmöglichkeit, Abwesenheit, Undarstellbarkeit, Unzulänglichkeit, Uneingestehbarkeit die Rede. Es braucht die „Preisgabe“, das „Opfer“, das erst „die Gemeinschaft stiftet“ (31). Diese Defizienz- und Minuierungsfiguren kulminieren explizit in Batailles und Blanchots Formulierung der „negativen Gemeinschaft“ als einer „Gemeinschaft derer, die keine Gemeinschaft haben“ (47).

mögen. Im Begehren, Mehrere zu werden, impliziert die Gemeinschaft ein Weniger-Werden. Das *munus* ist ein Minus.

Das Begehren nach Selbstzerteilung

„Wenn dich dein rechtes Auge zum Bösen verführt, dann reiß' es aus und wirf es weg! Denn es ist besser für dich, dass eines deiner Glieder verloren geht, als dass dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird. Und wenn dich deine rechte Hand zum Bösen verführt, dann hau' sie ab und wirf' sie weg! Denn es ist besser für dich, dass eines deiner Glieder verloren geht, als dass dein ganzer Leib in die Hölle kommt.“ (Mt 5:29–30)

Jesus sitzt am Berg, er hält seine erste große Rede. Sie ist eine Anrufung der Nächstenliebe, aus den strengen Geboten des Alten Testaments heraus entwickelt, eine Erfüllung dieser Gebote, zugleich ein Neubeginn. An die Stelle der Androhung der Vergeltung setzt Jesus den Anspruch, auch noch die andere Backe hinzuhalten. Das ist die extreme Moral der Nächstenliebe: Wenn es um das konkrete Auge geht, lautet die Forderung nicht mehr „Aug' um Aug'!“, sondern „reiß' es aus und wirf es weg!“. Dies ist keineswegs eine Abschwächung der Härten der alten Schrift, sondern eine radikalisierte Zuspitzung: von der Rache, von der strafenden Gerechtigkeit, von der Vergeltung der Gewalt durch Gewalt zur Selbstverletzung, Selbstzerstückelung, *Selbstzerteilung*.

„Dass in der Selbstverleugnung, und nicht nur in der Rache, etwas Großes liege, musste der Menschheit erst in langer Gewöhnung anerkannt werden [...]“. So interpretiert Friedrich Nietzsche im Winter 1876/77 in einem Aphorismus von *Menschliches, Allzumenschliches* (I.3.138) die Selbstzerteilung als Komponente einer Jahrhunderte langen Erziehung durch christliche Moral. Die Aufopferung seiner selbst erleichtert die Gottheit wie den Men-

schen, der „die Speere seiner Feinde zusammen[fasst], und in seiner Brust“ begräbt. Das „Zerbrechen seiner selbst“ sei eigentlich als „sehr hoher Grad der Eitelkeit“ zu verstehen: „Die ganze Moral der Bergpredigt gehört hierher: der Mensch hat eine wahre Wollust darin, sich durch übertriebene Ansprüche zu vergewaltigen und dieses tyrannisch fordernde etwas in seiner Seele nachher zu vergöttern. In jeder asketischen Moral betet der Mensch einen Teil von sich als Gott an und hat dazu nötig, den übrigen Teil zu diabolisieren.“ (MA, I.3.137) Es ist vor allem die Logik des Bekenntnisses, des Geständnisses, der Beichte, die die Menschen die Teilung verinnerlichen, die Unterwerfung in eine doppelte Subjektivierungsweise von Selbsterhöhung und Selbstunterwerfung übergehen lässt. Und dieser Übergang ist nur möglich dadurch, dass die Zerteilung des Selbst mit einem Begehren zusammen in Erscheinung tritt, einem Begehren, das die Individuen betrifft, sie in Beschlag nimmt und von dem die Individuen sich angerufen fühlen.

1. Moralische Einheit

Menschliches, Allzumenschliches ist die erste größere Abhandlung Nietzsches zur Moral, ausgehend von einer Kritik des Anthropozentrismus, der den „moralischen Menschen“ allzu menschlich als immer gleichbleibendes, „sichres Maß der Dinge“ (MA, I.1.2) ins Zentrum stellt. Der „moralische Mensch“ setzt sich selbst als Voraussetzung voraus: „Das, was ihm wesentlich am Herzen liege, müsse auch Wesen und Herz der Dinge sein.“ (MA, I.1.4) Das zweite Hauptstück des ersten Bands betitelt Nietzsche „Zur Geschichte der moralischen Emp-

findungen“. Er entwickelt darin eine Abfolge von verschiedenen Stufen der christlichen Moral, aber auch ihre wichtigsten Komponenten wie moralische Einheit, moralische Substanz, moralische Gemeinschaft oder das moralische Individuum. „Moralische Empfindungen“ – das stellt Nietzsche schon im ersten Hauptstück klar – sind „Ströme mit hundert Quellen und Zuflüssen“ (MA, I.1.14). Sie sind mannigfaltige Komplexe, die immer auch andere Stimmungen *miterklingen* lassen können. Es ist die Moral, d.h. bei Nietzsche in der Hauptsache: die *christliche* Moral, die diese miteinander und zusammenstimmenden, jedoch keineswegs übereinstimmenden moralischen Empfindungen als Einheit erscheinen lässt. Erst die christliche Moral vereinheitlicht die Mannigfaltigkeit der moralischen Empfindungen zu einem einheitlichen Moral-Gebäude: „Auch hier, wie so oft, verbürgt die Einheit des Wortes nichts für die Einheit der Sache.“ (MA, I.1.14) Die Sache selbst, die mannigfaltigen moralischen Empfindungen sind eine Vielheit, zerstückelt erst und vereinigt zur Einheit durch den stetig normalisierenden Strom der pastoralen Regierung.²²

22 Ich verwende den Foucault'schen Begriff der Pastoralmacht und jenen der pastoralen Regierung in einem weiteren Sinn, der auch hinführt zu den Phänomenen, die Foucault *Gouvernementalität* und *Biomacht* nennt. Wichtig ist dabei erstens, dass der *pastor*, der Hirte, zugleich die gesamte Herde und die Einzelnen führt, zweitens, dass diese Form der Regierung Individuen produziert, drittens, dass sie zur Selbstregierung anleitet. Der Aspekt der Führung aller und zugleich jeder/s Einzelnen impliziert einen komplexeren Begriff als jenen der Herde in Platons *Politikos*, der Herde und Einzelne als Gegensatz versteht. Was mich daran besonders interessiert, ist nicht die Perspektive des/r Regierenden, sondern jene der regierten sich selbst Regierenden.

2. Moralische Substanz

Mehr noch, die christlichen Diskurse der Moral erdenken und erzeugen nicht nur eine „Einheit der Sache“, sondern imaginieren auch ihre substanzielle Unveränderlichkeit. Nietzsche verhöhnt „die blöden Maulwurfsaugen“, die „nichts als immer das gleiche sehen“, immer die gleichen, unveränderlichen, unbedingten Substanzen. Zur Verteidigung des Maulwurfs: Das Tier mag zwar fast blind sein, hat aber durchaus das Vermögen, Substanzen zu unterscheiden, in ihrer Qualität und ihrer Veränderlichkeit. Die Reduzierung der Vielheiten auf eine einheitliche und immer gleiche Substanz liegt nicht im Sehvermögen begründet, sondern vielmehr im christlichen Dogma und seinen ideologischen Nachfolgen, die andere Sichtweisen als die Zeitlosigkeit von göttlicher Substanz nicht zuzulassen gewillt sind.

Nietzsche ist in dieser Hinsicht auch bereit, eine fast metahistorische und über das Christentum hinausgehende Konstante des ursprünglichen Irrtums in Sachen Freiheit des Willens und Glaube an gleiche Substanzen zu erkennen: „Der Urglaube alles Organischen von Anfang an ist vielleicht sogar, dass die ganze übrige Welt eins und unbewegt ist.“ (MA, I.1.18) Solcher Konstruktion von Substanz und Unveränderlichkeit stellt Nietzsche die radikale Gewordenheit der Moral und ihr andauerndes Werden entgegen: „Alles auf dem Gebiet der Moral ist geworden, wandelbar, schwankend, alles ist im Fluss [...]“ (MA, I.2.107).

3. Moralische Gemeinschaft

„Moralisch, sittlich, ethisch sein heißt Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz oder Herkommen haben.“ (MA, I.2.96) Der Philologe Nietzsche hält sich einigermmaßen streng an die Etymologie der Moral aus den lateinischen *mores*. Der *mos* als Gesetz, das eher auf einem Herkommen als auf einem Übereinkommen in der Produktion eines konkret Allgemeinen beruht, deutet schon die notwendige Bedingung der Verinnerlichung der Moral an. Doch wie entsteht dieser Gehorsam oder das „Gebundensein an ein Herkommen, Gesetz“? Nietzsche bindet das Herkommen an den „Zweck der Erhaltung einer *Gemeinde*, eines Volkes“ zurück. Um die Gemeinschaft zu erhalten, braucht es das Gesetz als Herkommen, als Sitte, als Brauch und dessen unbedingte Akzeptanz durch die Individuen: „Ebenso zwingt eine Gemeinschaft von Individuen jedes einzelne zur selben Sitte.“ (MA, I.2.97) Im Unterschied zur platonischen Vorstellung von der Regierung der Gemeinschaft durch den Staatsmann als Gegensatz zu dessen Außen der Vereinzelten, ist die christliche Moral von vornherein interessiert an einer umfassenden Regierung des Ganzen und der Einzelnen. *Omnes et singulatim*. Die Loslösung aus der Stammlinie des Herkommens ist „gefährlich, für die *Gemeinschaft* noch mehr schädlich als für den einzelnen“, und je älter das Herkommen ist, je mehr sein Ursprung in Vergessen gerät, desto mehr Ehrfurcht erweckt es, bis es schließlich heilig wird, zur „Moral der Pietät“.

Es entsteht aber auch eine doppelte Vorgeschichte von Gut und Böse, eine Ordnung der Güter und ihre interne Hierarchisierung und Abstufung (MA, I.2.42). Moral

wird einerseits als Struktur der „Gemeinde der Guten“ eingeführt, als sicherer Boden „der herrschenden Stämme und Kasten“. Auf diesem Boden wird zwischen Gut und Schlecht unterschieden, wird diese Unterscheidung zwischen Gut und Schlecht produziert, kann etwas wie „Gemeingefühl“ – und zwar von Anfang an als Kriterium der Dankbarkeit, der Vergeltung und des Ausschlusses, durch die die einzelnen untereinander verflochten und verpflichtet sind – entstehen. Die Schlechten stehen als unmächtig und nicht vergeltensfähig, als „Haufen unterworfenen, ohnmächtiger Menschen“, eine „Masse wie Staub“ den Mächtigen gegenüber.

Dieser durch Mitgefühl wie Feindschaft der Guten und Machtlosigkeit der Schlechten wohl geordneten Schichtung von Kasten steht aus der Sicht der Unterdrückten und Machtlosen ein wildes Durcheinander gegenüber: „Hier gilt jeder andere Mensch als feindlich, rücksichtslos, ausbeutend, grausam, listig, sei er vornehm oder niedrig.“ Menschen werden grundsätzlich als böse wahrgenommen, in ihrer Vereinzelung für Vergemeinschaftung ungeeignet, daher dem Untergang nahe. Was in Platons *Politikos* als duales Bild von einer Gemeinschaft der Regierbaren und ihrem Gegensatz der vereinzelt Wilden konzeptualisiert wird, stellt sich bei Nietzsche als etwas komplexer dar, als doppelte Perspektive auf ein Gemeinwesen, das von oben gesehen seinen Gegensatz, das Machtlose, eingemeindet, und von unten gesehen als ungeordnetes, rohes und nicht zu einem Gemeinwesen fähiges Gefüge erscheint (MA, I.2.45).

4. Das moralische Individuum

Als einen von vielen konstitutiven Trugschlüssen aus der Welt der Moral problematisiert Nietzsche auch das Individuum und zeigt, wie es mit ein bisschen Fantasie seine Totalität und Identität auf der Zeitachse verlieren könnte. Er betont den Moment der zeitlichen Veränderung, damit die Konstruiertheit eines unveränderlichen Charakters und der Unveränderlichkeit des Individuums überhaupt. Dass der Charakter unveränderlich sei, wäre der Tatsache geschuldet, „dass während der kurzen Lebensdauer eines Menschen die einwirkenden Motive nicht tief genug ritzen können, um die aufgeprägten Schriftzüge vieler Jahrtausende zu zerstören.“ Nietzsches Denkaufgabe besteht daran anknüpfend in der Vorstellung, dass ein 80.000 Jahre alter Mensch immerhin einige Individuen umfassen müsste, die sich nacheinander entwickelten und einen „absolut veränderlichen Charakter“ aufwiesen (MA, I.2.41).

Mehrere Individuen in einem Menschen, das ist die Umkehrung von Gilbert von Poitiers' zeitlicher Interpretation des Individuums, in der das Individuum auch seine Vergangenheit und Zukunft umfasst: Seine Vorstellung der Ordnung des Individuums betrifft alle Teile des Ganzen, und zwar die da „waren, sind oder sein werden“ (Gilb. De Trin. I, 5, 25). Damit ist die Genealogie des Individuums genauso angesprochen wie seine Nachwirkung, jenseits seines physischen Status als Lebendes oder Totes. Die gegensätzlichen Ausdeutungen der zeitlichen Ausdehnung des Individuums bei Gilbert und Nietzsche zeigen beide jeweils auf ihre Art die Beschränkungen einer moralischen Festlegung des individuellen Charakters.

In den *drei Phasen der bisherigen Moralität* (MA, I.2.94) beschreibt Nietzsche die Entwicklung der Moralität in drei Abschnitten, in deren erstem der Mensch sich vom augenblicklichen auf das andauernde Wohlbefinden besinnt und damit nützlich und zweckmäßig wird, dann sich gemeinsamen Empfindungen unterordnet und nach einem Prinzip der Ehre handelt, und schließlich, „auf der höchsten Stufe der *bisherigen Moralität*“, zum Gesetzgeber der Meinung wird: „er lebt und handelt als Kollektiv-Individuum.“ Es besteht eine Korrelation in der Unterordnung des Individuums und der Entwicklung eines starken, auf gleichartige charaktervolle Individuen gegründeten Gemeinwesens.

Im darauffolgenden Aphorismus 95 zur *Moral des reifen Individuums* wird vor diesem Hintergrund das streng persönliche, gleichsam amoralische Handeln emphatisch gegen das Unpersönliche gesetzt, das für ein Kennzeichen der moralischen Handlung des „Kollektiv-Individuums“ steht. „Aus sich eine ganze *Person* machen“ bedeutet vor allem, nicht aufgrund von „mitleidigen Regungen und Handlungen“ für die Mitmenschen zu arbeiten, sondern – ganz in der individualanarchistischen Tradition Max Stirners – nur so weit, als „wir unsern eigenen höchsten Vorteil in dieser Arbeit finden“. Nietzsche spricht schon in der Vorrede an die „freien Geister“ von einer großen Loslösung, die erst die Entbindung von den festesten Bindungen ermöglicht, das Zerreißen der unzerreißbaren Stricke. Das engste Band ist für Nietzsche die moralische Verpflichtung, „Angebände“, die Bindung an alles Altverehrte und die „Dankbarkeit für den Boden, aus dem sie wuchsen“. Dagegen rührt sich, Erdstößen gleich, „ein aufrührerisches willkürliches vulkanisches Verlangen nach Wanderschaft,

Fremde, Entfremdung“ (MA I.Vorrede.3). Diese soziale Erschütterung lässt sich von den „ungebundeneren, viel unsichereren und moralisch schwächeren Individuen“, von „Menschen, die Neues und überhaupt Vielerlei versuchen“ viel eher erwarten als von den „charaktervollen“. (MA, I.5.224)

Nietzsches Individuen sind „ganz bestimmte einzelne und einzige Menschen“ (MA, I.5.283). Max Stirner hatte seinen „Einzig“ nicht unbedingt als Vereinzelten konzeptualisiert, sondern auch in seinem „Verkehr“, gegen das Volk, gegen den Staat, gegen die Gesellschaft, gegen das Gemeinwohl, schlicht gegen alles Allgemeine, aber immerhin auf der Grundlage einer Ahnung, dass „Selbstgenuss“ auch mit „Verkehr“ zu tun habe. Wo und wie der Vereinzelte genau zum Einzigem wird, das moralische Individuum zum freien Geist, und wie deren Verkehr jenseits von Schuld, Opfer und Verpflichtung aussieht, lässt sich weder bei Stirner noch bei Nietzsche genau erkennen.

5. Das moralische *dividuum*

Moral ist schließlich für Nietzsche die „Selbstzerteilung des Menschen“ – so auch der Titel des Aphorismus 57. In den für diese Logik der Teilung des Selbst angeführten Beispielen geht es durchwegs um ein Begehren der Selbstzerteilung, allerdings unter den Bedingungen des pastoral regierten Individuums (spezifisch: des 19. Jahrhunderts) und seiner höchst gegenderten Besonderheiten.

Nietzsche imaginiert etwa einen Autor, der sich seine Vernichtung durch einen anderen Autor wünscht, der „dieselbe Sache deutlicher darstelle und die in ihr ent-

haltenen Fragen ohne Rest beantworte“, oder das „liebende Mädchen“, das „die hingebende Treue ihrer Liebe an der Untreue des Geliebten bewähren“ möchte, oder den Soldaten, der „wünscht, dass er für sein siegreiches Vaterland am Schlachtfeld falle“, oder die Mutter, die dem Kind jenen Schlaf schenkt, den sie sich selbst entzieht, vielleicht auch ihr Essen, ihre Gesundheit, ihr Vermögen. (MA, I.2.57) All diese Beispiele sind Beispiele von Begehren, nicht von Zwang, paradox zwar oder vielleicht gar pervers, und dennoch nicht erzwungen.

Diese Beispiele versteht Nietzsche nun nicht in der moralischen Logik der Selbstlosigkeit einfach als „unegoistische Zustände“, sondern dadurch bedingt, „dass in all diesen Fällen der Mensch *etwas von sich*, einen Gedanken, ein Verlangen, ein Erzeugnis mehr liebt als *etwas anderes in sich*, dass er also sein Wesen *zerteilt* und dem einen Teil den anderen zum Opfer bringt“. Die Opferung des verdorbenen Glieds soll der Rettung des Ganzen dienen. Das Begehren nach Teilung entsteht weder aus Selbstlosigkeit noch aufgrund von Zwang. Der „moralische Mensch“ zerteilt freiwillig seine – als solche vorausgesetzte – individuelle Ganzheit und bringt dem einen Teil einen anderen zum Opfer. Kein äußerer Zwang ruft diese Selbstzerteilung hervor, sondern eine Neigung zu etwas.

Es ist dieser Aphorismus Nietzsches zur Moral als Zerteilung des Selbst, an dem der Begriff *dividuum* seinen ersten starken neuzeitlichen Auftritt hat, und zwar als zentrale Komponente der Moral. Nietzsche beendet den Aphorismus zur Selbstzerteilung mit dem Satz:

„In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als *individuum*, sondern als *dividuum*.“

Was bedeutet es, dass ein Mensch sich nicht als unteilbar, sondern als teilbar begreift? Was bedeutet es, dass neben das naturalisierte Selbstverständnis als Individuum die Möglichkeit des Dividuellen tritt? Über Nietzsche und seine Opposition des Vorbilds eines „reifen Individuums“ und des sich selbstzerteilenden *dividuum* hinaus lässt sich dieses Paar im Paradigma der pastoralen Regierung als durchaus verträglich verstehen. Das Individuum wird in der Moral produziert, als Ungeteiltes und Unteilbares angerufen, und umso mehr zur „Selbstzerteilung“ gedrängt. Individuierung und Dividuiierung sind also keineswegs so gegensätzlich, wie es scheint. Vielmehr sind sie an dieser Stelle zwei Strategien pastoraler Macht, die einander ergänzen: Die Produktion von Individuen geht einher mit ihrer (Selbst-)Zerteilung.²³

6. Moral und Unterwerfung

Zunächst scheint es nur die Alternative der Unterwerfung oder der gefährlichen, großen Loslösung aus der Moral zu geben. Doch Nietzsche ist schon klar, dass es mindestens zwei Modi der Unterwerfung gibt, nämlich „ob man mit Mühe oder gern sich [...] unterwirft“ (MA, I.2.96). Diese beiden Modi der Unterwerfung entstehen nicht voneinander getrennt, sie stehen im Verhältnis, und sie unterliegen auch der verändernden Bewegung vom einen zum anderen. Eine dieser Bewegungen besteht in der Gewöhnung an die Unterwerfung unter

²³ Die Erkenntnis der Kompatibilität von Dividuiierung und Individuierung in der pastoralen Macht wirft schließlich auch einiges Licht auf jenen solitären und dunklen Satz von Novalis, der schon 1798/99 in der Sentenz Nr. 952 von *Das allgemeine Brouillon* schreibt: „Das ächte Dividuum ist auch das ächte Individuum.“

das Herkommen, unter die Sitten: „Wohl aber nimmt man wahr, dass alle Sitten, auch die härtesten, mit der Zeit angenehmer und milder werden, und dass auch die strengste Lebensweise zur Gewohnheit und damit zur Lust werden kann.“ (MA, I.2.97)

Aus Zwang und reiner Unterwerfung entsteht durch Gewöhnung, Normalisierung und Naturalisierung „freier Gehorsam“: „Der Moralität geht der Zwang voraus, ja sie selber ist noch eine Zeitlang Zwang, dem man sich, zur Vermeidung der Unlust fügt. Später wird sie Sitte, noch später freier Gehorsam, endlich beinahe Instinkt: dann ist sie wie alles lang Gewöhnte und Natürliche mit Lust verknüpft [...]“ (2.99). Es ist nicht nur die Drohung des Ausschlusses der Vereinzelten aus der Gemeinschaft, sondern ein Mechanismus des Einschlusses und der Selbstzerteilung, der die Pastoralmacht bedingt. Die pastorale Struktur der Moral beruht zunehmend weniger auf Regierung durch Repression denn auf der Produktion des freien Gehorsams der Individuen, auf der Anleitung zur freiwilligen und „selbstbestimmten“ Zerteilung des Selbst, zugleich auf einem Begehren, das diese Selbstzerteilung herbeisehnt und herbeiführt.

Michel Foucault ist als Mitherausgeber der französischen Nietzsche-Ausgabe nicht unberührt von den Überlegungen Nietzsches über die Funktionen von Moral und Askese im Christentum geblieben.²⁴ Er kann von jenen proto-poststrukturalen Positionen ausgehen,

24 So erklärt Foucault in einem seiner letzten Interviews auf die Frage, ob es sich bei seinen letzten Büchern nicht um eine neue Genealogie der Moral handle: „Wäre da nicht der gewichtige Titel und die grandiose Prägung, die Nietzsche ihm gegeben hat, so würde ich ja sagen.“ („Eine Ästhetik der Existenz“, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, in: Michel Foucault, *Dits et Ecrits. Schriften*, Vierter Band, 902-909, hier 904)

die sich bei Nietzsche schon finden, dehnt sie jedoch in den Vorlesungen und Büchern seiner letzten Lebensjahre auf weitgehende historische und philologische Forschungen aus. Zuerst in der Moderne, dann im Mittelalter, dann in der Antike vertieft er vor allem jene Aspekte der Moral, die über Repressionselemente hinaus die spezifischen Weisen der Subjektivierung, Selbstsorge und Selbstregierung betreffen. Diese Praktiken der Moral kennzeichnet eine Bewegung, die in der eigentümlichen Fügung von Freiheit und Gehorsam in Nietzsches Begriff des „freien Gehorsams“ schon anklingt.

Im zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* führt Foucault seine theoretische Stossrichtung explizit aus, „statt einer von den Verboten ausgehenden Geschichte der Moralsysteme eine von den Selbstpraktiken ausgehende Geschichte der ethischen Problematisierungen zu schreiben.“²⁵ Auch Nietzsche verstand Moral nicht als einseitig bestimmt durch Gesetz und Unterwerfung, er entwarf eine Skala der Moral zwischen Zwang und Begehren; doch was bei ihm noch als Entwicklung vom Zwang über den „freien Gehorsam“ zum „Instinkt“ beschrieben wird, mithin als Bewegung von der Repression und dem Zwang zur Unterordnung zum Begehren der Selbstzerteilung, erscheint bei Foucault als gleichzeitige und untrennbare Komponenten der Pastoralmacht in Form von Verhaltenscodes und Subjektivierungsweisen. „Insgesamt kann sich also eine Handlung,

25 Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989, 21. Im letzten Teil der Einleitung zu diesem Buch wird genau beschrieben, welche Formen und Verhältnissetzungen von „Moral und Selbstpraktik“ zu unterscheiden sind (ebd., 36-45).

um moralisch genannt zu werden, nicht auf einen Akt oder eine Reihe von Akten beschränken, die einer Regel, einem Gesetz oder einem Wert entsprechen. Gewiss enthält jede moralische Handlung ein Verhältnis zu dem Wirklichen, in dem sie sich abspielt, und ein Verhältnis zu dem Code, auf den sie sich bezieht; aber sie impliziert auch ein bestimmtes Verhältnis zu sich; dieses ist nicht einfach ‚Selbstbewusstsein‘, sondern Konstitution seiner selber als ‚Moralsubjekt‘, in der das Individuum den Teil seiner selber umschreibt, der den Gegenstand dieser moralischen Praktik bildet, in der es seine Stellung zu der von ihm befolgten Vorschrift definiert, in der es sich eine bestimmte Seinsweise fixiert, die als moralische Erfüllung seiner selber gelten soll; und um das zu tun, wirkt es auf sich selber ein, geht es daran, sich zu erkennen, kontrolliert sich, erprobt sich, vervollkommnet sich, transformiert sich.“²⁶

Die Konstituierung seiner selber als Moralsubjekt geht weit darüber hinaus, eine durch die Moral strukturierte Konstituiertheit des Subjekts festzustellen. Konstituierung seiner selber als Moralsubjekt bedeutet die kontinuierliche Modulation des Selbst, die auch als Subjektivierungsweise auf die Verhaltenscodes zurückwirkt. Konstituierung seiner selber verweist aber auch auf das zunehmende Gewicht individuell-maschinischer Komponenten. Neben den Formen kodifizierter Moral etablieren sich in einem widersprüchlichen Prozess ethiko-ästhetische Selbstpraktiken. Zum Modus der Unterwerfung unter einen moralischen Staatsapparat kommt die maschinische Indienstnahme als selbststrebende Bedienung sozialer wie technischer Maschi-

²⁶ Ebd., 39f.

nen. Nietzsches Perspektive bleibt bei aller Kritik an moralischen Humanismen dennoch auf das Individuum zentriert, das Individuelle erscheint als eigentümliche Sonderentwicklung. Es ist das Individuum, das durch die pastorale Macht und in ihr produziert und redigiert wird, und zugleich erweist es sich als selbstregierend, als sich teilend, vergöttlichend und diabolisierend, als sich bändigend im freien Gehorsam, in gefügigen Praktiken eines Selbst, das sich und seine Gefüge passförmig moduliert. Als Gegenmittel hat Nietzsche einige Aphorismen davor auch einen guten Rat für Kafka parat: „man sollte nämlich über die letzte Sprosse der Leiter wohl hinausschauen, aber nicht auf ihr stehen wollen.“ (MA, I.1.20) Einige Sprossen rückwärts steigen, zum Stengel, in die Mitte zwischen „der Wurzel der Welt“ und der duftenden, berausenden „Blüte der Welt“ (MA, I.1.29), dorthin also, wo man sich mitreißen lassen kann von den Dingen und ihren molekularen Dimensionen.

Schizos. Subsistenzuelle Ungründe der Teilung

„Fünf Pence für eins – zwei Pence für zwei“, sagte das Schaf zu Alice hinter den Spiegeln. Das eine Ei ist mehr als doppelt so teuer wie zwei Eier, aber nicht weil es ein besonders kostbares Ei namens Humpty Dumpty ist, sondern weil eins immer teurer sein muss als zwei. Die Anrufung der Einheit nützt jedoch nichts, der alte Kinderreim weiß zu gut, wie die Geschichte ausgehen wird: „All the King's horses and all the King's men, Couldn't put Humpty together again.“ Das Ganze kann nicht von des Königs Pferden, und auch nicht von seinen Männern zusammengefügt werden. Nicht, weil es etwas besonders Zerbrechliches ist, das man überhaupt nicht oder nur schwerlich wieder reparieren kann. Es war immer schon geteilt, brüchig, mannigfaltig.

Schizos gelten fälschlicherweise als gespaltene Persönlichkeiten. Doch Vielfalt ist nicht Zwiespalt. Sie sind nicht zweigespalten, sondern mannigfaltig. Die Spaltung verweist auf ein Ganzes, das gespalten wurde. Dagegen queren Schizos Schichten und durchlöchern die Haut des Individuums. In ihren subsistenzuellen Territorien schauen sie um sich und in andere Milieus hinein. Quer durch die Rasterung der herrschaftlich angeordneten Teile hindurch und quer zum gefügten Ganzen von Gemeinschaft und Partizipation versuchen sie, den offenen Blick auf die Weite der Immanenz zu wahren. Keineswegs nur Projektionen einer Heroisierung von Psychose und Schizophrenie sind Schizo-Linien allgegenwärtig, in vielerlei scheinbar devianten Alltagsgesten, im Tag-

traum, in zufällig poetischen Formulierungen, im Fallen über die eigenen Beine, im Stocken des Verkehrs, überall wo ein Kind, welchen Alters auch immer, aus seinem Kreis springt und eine Linie zieht, ein trotz aller Normalisierung, Selbstregierung und maschinischer Indienstnahme nicht zur Ganzheit zu formender Knäuel.

„Kurz wir haben einen schon zertrümmerten Humpty Dumpty, der nicht wieder zusammengeffickt werden kann ...“, schreibt Ende der 1950er Jahre Ronald D. Laing in der Einleitung seines Buchs über *Das geteilte Selbst*. Schon in diesen frühen psychiatriekritischen Studien hält Laing fest, dass Schizoide nicht einfach nur ein gespaltenes Ich haben, sondern verschiedene Arten der Teilung erfahren, Risse in der Beziehung zu ihrer Welt. Laing bescheinigt ihnen zwar eine besonders hochgradige Verwundbarkeit, doch seine These geht von einer allgemeineren Disposition der „ontologischen Unsicherheit“ aus. Das souveräne Individuum soll sich selbst als heil, sicher, ganz, eins verstehen, doch nicht nur die Realität der Schizoiden schaut anders aus. Ein Leben ohne Sicherungen fühlt sich zerrissen an, manchmal eher tot als lebendig. Doch ist es weniger ein Rückzug, ein Sichzurückziehen aus der Welt, die einen umgibt. „In seiner eigenen Welt leben“ bedeutet weniger Abspaltung der/s Schizoiden von der Welt, als dass „die Welt seiner Erfahrung zu einer Welt wird, die er nicht länger mit anderen Leuten teilen kann.“²⁷

Laing hat allerdings trotz der gesellschaftlichen Kontextualisierung der Schizoiden die Tendenz, seinen Begriff der „ontologischen Unsicherheit“ nicht gerade weit

²⁷ Ronald D. Laing, *Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn*, aus dem Englischen von Christa Tansella-Zimmermann, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1972, hier 52.

zu denken. In seiner phänomenologisch geprägten Untersuchung fällt er auf Ausdeutungen zurück, in denen die Zentralität des Individuums alle Sozialität bedingt, „Mit-sich-Alleinsein“ „echte Beziehungen“. Der Begriff der ontologischen Unsicherheit verweist aber implizit auf eine andere Perspektive, eine, die den Focus vom Individuellen (und seinem Komplement, der Gesellschaft) zu Sozialisierungs- und Subjektivierungsweisen verschiebt.

Dieses verschobene Verhältnis kann mit Judith Butler als grundlegende Abhängigkeit, Verletzlichkeit, Ausgesetztsein beschrieben werden. In ihrem 2003 veröffentlichten Buch *Precarious Lives* (und in einigen weiteren Texten bis heute) entwickelt Butler eine wesentlich weiter gehende Version „ontologischer Unsicherheit“, die Verletzbarkeit und Unsicherheit vom Sozialen her denkt. „Verlust und Verletzbarkeit ergeben sich offenbar daraus, dass wir sozial verfasste Körper sind: an andere gebunden und gefährdet, diese Bindungen zu verlieren, ungeschützt gegenüber anderen und durch Gewalt gefährdet aufgrund dieser Ungeschütztheit.“²⁸ Butler insistiert zugleich mit dieser Verschiebung von der Individualität auf die Sozialität darauf, dass diese Verletzbarkeit sich immer verschieden ausdrückt. Sie ist nicht bloß Merkmal oder vorübergehender Zustand einer bestimmten Person, sie betrifft nicht primär den einen oder anderen individuellen Körper, sondern die Mitte der Körper als asymmetrisches Verhältnis, als radikal unterschiedlich gefährdete Sozialität.

28 Judith Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, aus dem Englischen von Karin Wördemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005, 37.

Isabell Lorey hat in *Die Regierung der Prekären* (2012) einen Begriff des „Prekärseins“²⁹ vorgeschlagen, der in analytischer Abgrenzung zu „Prekarität“ und „gouvernementaler Prekarisierung“ auch die grundlegend unumkehrbare, soziale Dimension des Prekären hervorhebt: „es ist jederzeit relational und deshalb geteilt *mit* anderen prekären Leben. Prekärsein betont die Dimension eines existenziell Geteilten, eine nicht hintergehbare und damit nicht zu sichernde Gefährdetheit von Körpern, nicht nur weil sie sterblich, sondern gerade weil sie sozial sind.“ (25f., vgl. auch 31–35) Die Unsicherheit in Laings Begriff von „ontologischer Unsicherheit“ ist also nicht einfach in Sicherheit zu verwandeln, weder physisch noch psychisch. Die Asymmetrien, die alle Machtrelationen durchziehen, können zwar verändert, aber nicht grundsätzlich beseitigt werden. Es gibt kein „Zurück“ vor die Voraussetzung des Prekärseins.

Noch etwas grundsätzlicher findet sich dieses Problem in der antiken Philosophie in der Frage der Sterblichkeit von Körpern, zugleich mit Bezug auf Dividualität verhandelt: Alles, was einen Körper hat, ist teilbar, *dividuum*, auflösbar, und daher sterblich. So hat Cicero im dritten Buch von *De natura deorum* die akademische Kritik der stoischen Vorstellung vom Wesen der Götter begründet, die mit der Vergänglichkeit der Lebewesen die Körperlichkeit der Götter in Frage stellt:

corpus autem immortale nullum esse, ne individuum quidem nec, quod dirimi distrabive non possit; [...]

²⁹ Isabell Lorey, *Die Regierung der Prekären*, Wien: Turia+Kant 2012; vgl. auch die Überlegungen des Madrider feministischen Kollektivs Precarias a la Deriva zum „Recht, Sorge zu tragen und umsorgt zu werden“ (Precarias a la Deriva, *Was ist dein Streik?*, aus dem Spanischen von Birgit Mennel, Wien u.a.: transversal texts 2014).

Ergo itidem, si omne animal secari ac dividi potest, nullum est eorum individuum, nullum aeternum; atqui omne animal ad accipiendam vim externam et ferundam paratum est; mortale igitur omne animal et dissolubile et dividuum sit necesse est. (Cic. nat. deor. 3,29)

„kein Körper sei aber unsterblich, auch nicht unteilbar, noch von der Art, dass er sich nicht trennen oder auseinanderreißen lasse. [...] Desgleichen wenn alle lebenden Wesen zerlegt und geteilt werden können, so ist keines derselben unteilbar, keines ewig. Nun aber ist jedes lebende Wesen zur Aufnahme und Ertragung einer äußerlichen Einwirkung eingerichtet. Also muss jedes lebende Wesen notwendig sterblich, auflösbar und teilbar sein.“

Jedes lebende Wesen ist teilbar, jede Teilung bedroht sein Leben, verweist auf seine Sterblichkeit. Und auch wenn Verletzbarkeit und Prekäresein bei Butler und Lorey die Dimension des prekären Lebens betonen, die Extension des Prekäreseins geht genauso nicht nur über das Individuelle hinaus, unumkehrbar und unhintergebar sozial, sondern auch über den Kreis der menschlichen Lebewesen.³⁰ Nicht nur menschliche Bindungen bilden die gefährdete Grundlage des Lebens, sondern die Beziehungen aller Lebewesen.

Um diesen Überlegungen eine weitere Erweiterung hinzuzufügen, möchte ich von der ontologischen Unsicherheit über das Prekäresein zu einem von Gilbert inspirierten Begriff von subsistenzieller Teilung gelangen. Ich schreibe *subsistenziell*, weil ich denke, dass Begriffe wie ontologisch oder existenziell zu sehr an Vorstellungen des einheitlichen und vorgängigen Wesens eines

³⁰ Lorey, *Die Regierung der Prekären*, 25.

Grunds, einer Ursache, eines *quo est* gebunden sind. Der vielheitliche Gilbertsche Begriff von Subsistenz ermöglicht es dagegen, das je singular Subsistierende in Verhältnis mit „seiner“ jeweils singulären Subsistenz, und nicht mit einer einheitlichen Essenz, einer unveränderlichen Substanz, einem Allgemeinen zu verstehen. Die subsistenzuellen Territorien, die subsistenzuellen Ungründe der Teilung implizieren die Möglichkeit eines asymmetrischen Verkehrs, der nicht zwangsläufig Tausch ist, nicht Messung und Angleichung der Teile, aber auch nicht Abgabe im Sinne des Abtrennens eines Teils (das Minus des *munus*) als Vorbedingung von kohärenter Individuierung und einheitlicher Gemeinschaft.

Die „Fallberichte“ und Schlussfolgerungen des jungen Ronald D. Laing sind in *Das geteilte Selbst* relativ traditionell auf die Herstellung von Ganzheit, Identität, Substanz und psychischer Kohäsion ausgerichtet, um davon ausgehend linear die Normalisierung der Sozialität zu erwarten. Der „Fall“ des Chemikers James ist exemplarisch für diese spezifische Rasterung auch alternativer Psychiatrie. Klar verortet im Kapitel zur sogenannten „Petrifikation und Depersonalisierung“ wird der Mann als leichtgewichtig, substanzlos, und daher unsicher beschrieben. Seine Mutter mache er verantwortlich für seine Identitätslosigkeit, und seine Frau identifiziert Laing als „von starker Persönlichkeit und mit eigenen Ansichten“, an deren Körper James als Muschel anzuhängen träumte. „Gerade weil er solches träumen konnte, hatte er umso mehr das Bedürfnis, sie in Schach zu halten dadurch, dass es ihm gelang, sie nur als Maschine zu betrachten. [...] Sie war ein ‚Es‘, weil alles, was sie tat, eine vorauszusagende bestimmte Reaktion

war. Er pflegte ihr (ihm, dem Ding) zum Beispiel einen gewöhnlichen lustigen Witz zu erzählen, und wenn sie (es) lachte, indizierte das ihre (seine, des Dinges) ganz ‚konditionierte‘ roboterähnliche Beschaffenheit, die er tatsächlich in weitgehend den gleichen Begriffen sah, die auch bestimmte psychiatrische Theorien zu verwenden pflegen, um damit alle menschlichen Aktionen zu erklären.“³¹

Die dividuelle Maschinisierung sozialer Beziehungen als individuelle Petrifizierung zu denken, ist geprägt durch die Hierarchie der therapeutischen Situation, durch profunde Gender-Stereotypen, aber auch durch die klassisch humanistische Vorannahme, dass die menschliche Person im Mittelpunkt aller Relationen steht.³² Dass James als Muschel am Körper seiner Frau anhängen will, dass er und sie in maschinischer Form miteinander kommunizieren, lässt aber auch andere Deutungen offen. Nicht unbedingt geht es darum, die „starke Frau“ in Schach und auf Abstand zu halten, sondern vielleicht gerade im Gegenteil um eine spezifische Form der maschinischen Kontaktaufnahme zwischen monadischen Komponenten. Das Ankleben am Körper der Frau gewinnt die Qualität, im Muschel-

31 Laing, *Das geteilte Selbst*, 59.

32 Félix Guattari, der Laing selbst in einem kleinen Text von 1972 als „geteilt“ beschreibt, sieht in ihm einerseits den Revolutionär, „wenn er mit der psychiatrischen Praxis bricht“, andererseits gebunden an familialistische Postulate, die auf die Freilegung eines wirklichen Ich als Heilmittel hinauslaufen: „Seine Untersuchung einer ‚Schizogenie‘ wird niemals über den personologischen ‚Nexus‘ hinausgehen.“ Félix Guattari, „Der geteilte Laing“, aus dem Französischen von Hans-Joachim Metzger, in: ders., *Schizoanalyse und Wunschenergie*, Bremen: Edition Subversion 1983, 44–51, hier: 46f.; vgl. auch Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Anti-Ödipus*, aus dem Französischen von Bernd Schwibs, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, 467.

Bild ohne Spaltung oder Selbst-Zerteilung eine gewisse Autonomie zu wahren, zugleich sich an die Maschine anzuschließen.

Die wunderbare Wendung in Laings Geschichte ist, dass an der anthropozentrischen Brille des Therapeuten selbst sich die Erfindung einer Maschine spiegelt. An dem Punkt, an dem die Maschinisierung dazu führt, dass James andere Positionen widerlegt und zurückweist, eigene Ansichten besitzt, ein „bestimmtes Maß an Autonomie“ erreicht, wird auch Laing selbst zum Teil der Maschine: „Es wurde jedoch deutlich, dass seine augenscheinliche Befähigung, als autonome Person mit mir zu agieren, auf sein heimliches Manöver zurückzuführen war, mich nicht als lebendes menschliches Wesen, als Person mit eigener Berechtigung und eigener Selbstheit zu betrachten, sondern als eine roboterähnliche Interpretationsvorrichtung, die er mit Daten fütterte und die nach einer schnellen Umschaltung eine verbale Botschaft für ihn ausspuckte.“³³

Laing deutet die Maschinisierung der Beziehung als Depersonalisierung und Verdinglichung. Doch gerade das Maschine-Werden depersonalisiert nicht einfach den einen oder den anderen Teil der Kommunikation, es depersonalisiert die ganze Beziehung. Nicht die „totale Entwaffnung des Feindes“, nicht die Entleerung der „personalen Lebendigkeit“ durch Verdinglichung als Anhängsel, sondern gerade der Wunsch nach dem Anschluss an die Maschine, das An/Hängen an der Maschine treibt den Muschel-Maschinisten. „Indem er mich so heimlich als Ding ansah, konnte er als eine ‚Person‘ erscheinen. Was er nicht ertragen konn-

³³ Laing, *Das geteilte Selbst*, 60.

te, war eine als solche erfahrene Beziehung von Person zu Person.“³⁴ In der Tat: Es geht nicht um eine Beziehung „von Person zu Person“, auf der Grundlage von zwei ganzheitlich-unteilbaren Individuen. Maschinische Individuierung umgeht die Personalisierung der Individualität und die Individualisierung der Singularität, sie funktioniert auf dividuelle Weise.

34 Ebd.

Ritornell 5, 1837/1980.
Die Linie wieder ziehen

[*: Jetzt öffnet man den Kreis ein wenig, man öffnet ihn ganz, tritt sogar selber aus dem Kreis heraus. Man lässt ihn wieder zur Linie werden und stürzt nach außen. Allerdings wird der Kreis nicht dort geöffnet, wo die alten Kräfte des Chaos andrängen, sondern an einer anderen Stelle, die vom Kreis selber geschaffen wird. Die Linie wird aufs Neue gezogen, und zwar von Kräften ausgehend, die in ihr wirksam sind und die sie in sich birgt. Am Leitfaden einer Linie bricht man aus der Burg aus, lässt sich hinaus ziehen, wagt eine Improvisation. Auf den motorischen, gestischen oder klanglichen Linien, die den gewohnten Weg eines Kindes markieren, sprießen oder knospen „Irr-Linien“ mit Windungen, Verknotungen, Geschwindigkeiten, Bewegungen, Gebärden und verschiedenen Klängen. :]*

III.

DIVIDENDE

Ritornell 6, 2006-2008. **Tausend Maschinen**

[: *Das Narrativ vom Maschine-Werden des Menschen als rein technische Veränderung verfehlt das Maschinische, sowohl in seiner zivilisationskritischen Ausformung als auch in seiner euphorischen Tendenz. Nicht mehr um eine Konfrontation von Mensch und Maschine soll es gehen, um die möglichen oder unmöglichen Korrespondenzen, Verlängerungen und Ersetzungen des einen durch das andere, um immer neue Ähnlichkeitsverhältnisse und metaphorische Bezüge von Menschen und Maschinen, sondern um die Verkettungen, darum, wie Menschen mit anderen Dingen eine Maschine konstituieren. Diese „anderen Dinge“ mögen Tiere, Werkzeuge, Körper, Aussagen, Zeichen oder Wünsche sein, sie werden Maschine jedoch nur in einem Prozess des Austausches, nicht im Paradigma der Ersetzung. Hauptmerkmal der Maschine ist nach Guattari das Strömen ihrer Komponenten: Jede Verlängerung oder Ersetzung wäre eine Kommunikationslosigkeit, und die Qualität der Maschine ist genau umgekehrt jene der Kommunikation, des Austausches. Im Gegensatz zur Struktur, die zur Schließung tendiert, entspricht das Maschinische einer tendenziell permanenten Praxis des An-schließens.*

Maschinische Indienstnahme, über soziale Unterwerfung hinaus die Subjektivierungsweisen steuernd, ist die gouvernementale Schattenseite der Potenzialität auch von avancierten Kommunikationsmitteln. Die Abhängigkeit von den Maschinen verstärkt sich im durchgehenden Anhängen, an den Maschinen Hängen, an die Maschinen Angehängtsein. Die hohe Kunst maschinischer Indienstnahme verschränkt ein permanentes Online-Leben mit dem Imperativ des lebenslangen Lernens und dem unauflöflichen

Ineinanderfließen von Geschäften und Affekten. Die Begehrensströme des ubiquitären An-hängens erzeugen neue Formen der Abhängigkeit, die das materielle Eindringen der technischen Maschine in den menschlichen Körper nur mehr als sekundäres Schreckensszenario erscheinen lassen. Und dennoch: Wunschmaschinen sind nicht einfach nur Werkzeuge maschinischer Indienstnahme, die kleinen Vorsprünge widerständiger Nutzung neuer abstrakt-diffuser Maschinen in der Zerstreuung sind keineswegs immerschon im Vorhinein übercodiert.

Verkettungen von kettenlosen Maschinen, verbunden durch das Fehlen jeglichen Bands. :]

Kapitalismus und Maschine

Maschinischer Kapitalismus bedeutet keine neue Phase des Kapitalismus, kein neues „Zeitalter der Maschine“, kein weiteres Glied in der Abfolge von industriellem und postindustriellem, fordistischem und postfordistischem Kapitalismus oder Liberalismus und Neoliberalismus. Das Maschinische ist eine den Kapitalismus in seinen verschiedenen Ausformungen begleitende und durchquerende Kategorie, hilfreich auch zur Unterscheidung dieser historisch unterschiedlichen Prägungen. Von Mary Shelleys *Frankenstein* über das Marxsche Maschinenfragment bis zum Appendix des *Anti-Ödipus* erscheinen immer neue Deutungen des Maschinischen, aber nicht derart, dass die Menschen die technischen Apparate bestimmen würden oder die Apparate die Menschen. Das Maschinische verändert sich mit den Mutationen des Kapitalismus, es passt sich an, verformt sich, und formt zugleich seine Umgebung.

Gilles Deleuze erklärt diese Mutationen von Maschine und Kapitalismus in seinem „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“ als Arrangement in drei Etappen: Die Souveränitätsgesellschaften kombinieren Hebel, Flaschenzüge und Uhren mit der souveränen Regierung der Subjekte, die Disziplinargesellschaften verbinden die energetischen Apparate mit der Einschließung der Subjekte, und die Kontrollgesellschaften

operieren mit „Maschinen der dritten Art“³⁵ und Subjektivierungsweisen, die vielleicht mehr als je zuvor als maschinische Indienstnahme zu bezeichnen sind. Dieses Schema versteht sich nicht als lineare, technodeterministische oder gar teleologische Abfolge, sondern als unregelmäßige Akkumulation der verschiedenen Gesellschaftsarten, die sich heute überlappen und mit den neuesten Entwicklungen von Logistik und Algorithmen, von Datensammlung und -durchquerung, von sozialen Medien und Finanz-Derivaten in wieder neuer Weise das Maschinische modulieren.

„Selbstfahrende Autos“ sind sicherlich auch technische Apparate, aber vor allem sind sie Maschinen. In der tautologischen Formulierung des selbstfahrenden Automobils liegt ein fast verzweifelt Insistieren auf die magische Möglichkeit der Selbstbewegung. Es ist aber vor allem der Austausch, die Kommunikation, die Konnexion durch (Daten-)Ströme, der (Daten-)Verkehr, die das Verhältnis von Körpermaschinen, Dingmaschinen und sozialen Maschinen auch im Straßenverkehr zum Maschinischen machen. Menschen haben nach wie vor das Gefühl der souveränen Steuerung (z.B. wenn sie eines der durchschnittlich viereinhalb Ziele angeben, die sie täglich anpeilen), zugleich steuert und fügt sich alles, egal ob Ding, Mensch oder sozialer Verkehr, im maschinischen Tracking selbst: keine Einschließung mehr, sondern Selbstführung aller Komponenten in einem

35 Gilles Deleuze, „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“, in: ders., *Unterhandlungen*, aus dem Französischen von Gustav Roßler, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993, 254–262, hier: 259. Für eine aktuelle Adaptierung dieser Abfolge vgl. auch Tiziana Terranova, „Red stack attack! Algorithms, capital and the automation of the common“, *EuroNomade* 2014, <http://www.euronomade.info/?p=2268>.

offenen Milieu, die sich möglichst elegant aneinander vorbei bewegen und je nach Identifizierung des Einzelndings (von der Kennzahl des Autos über die maschinische Gesichtserkennung seiner InsassInnen bis hin zu den massenhaften Bewegungen von unterschiedlichen Fahrzeugen) einer Mannigfaltigkeit von Öffnungen und Schließungen fügen.

Das Konzept des maschinischen Kapitalismus³⁶, das keine neue Phase des Kapitalismus, allerdings eine zunehmende Bedeutung des Maschinischen im zeitgenössischen Kapitalismus anzeigt, impliziert keine weitere Version der dichotomen Bevorzugung von Objekten (über Subjekte), Tieren (über Menschen), Materialitäten (über das Immaterielle), Realismen (über Diskurse).

36 Ich teile den Begriff des maschinischen Kapitalismus und seine genealogischen Linien (das Marxsche Maschinenfragment, seine post/operaitische Entwicklung und vor allem die Theorie des Maschinischen bei Félix Guattari) mit Matteo Pasquinelli (vgl. z.B. „Maschinenkapitalismus und Mehrwert des Netzes: Notizen zur politischen Ökonomie der Turingmaschine“, aus dem Italienischen von Jakob Gurschler, https://www.academia.edu/3186109/Maschinenkapitalismus_und_Mehrwert_des_Netzes_Notizen_zur_politischen_Okonomie_der_Turingmaschine, italienisches Original in: ders. (Hg.), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Verona: ombre corte 2014, 81–102), möchte das Konzept allerdings nicht in den Zusammenhang der theoretischen Strömung des Akzelerationismus stellen. Die Verwechslung der widerständigen Affirmation spezifischer, genau zu bestimmender Fluchtlinien auf dem Immanenzfeld der zeitgenössischen Ausformungen des Kapitalismus einerseits mit dem naiven Optimismus einer verallgemeinerten Beschleunigung und Überwindung des Kapitalismus andererseits basiert nicht nur auf einem Missverständnis in Bezug auf die oben genannten theoretischen Grundlagen des Maschinischen, sondern auch auf simplifizierenden Vorstellungen der Linearität von Geschichte und der absoluten Deterritorialisierung der Zeit. Vgl. auch die Kritik von Franco „Bifo“ Berardi im gleichen Band: „L’accelerazionismo in questione dal punto di vista del corpo“, 39–43.

Es geht vielmehr um die Flüsse, die durch diese Dichotomien und durch die Einzeldinge hindurchgehen, Datenflüsse, Ströme, Wünsche, Werden, Mitten, tanzende Verhältnisse, das Dazwischen der individuellen Sozialität.

Maschinen werden der Geräte, Apparate, Anlagen. Wenn technische Apparate ins Spiel kommen, sind sie nie nur technische Apparate, sondern vor allem Komponenten des maschinischen Verkehrs. Insofern ist die Vorstellung der Maschine, die in den Menschen eindringt, schon falsch: Herz- oder Hirnschrittmacher zum Beispiel sind mehr als technische Apparate, die als nichtmenschliche Fremdkörper den Menschen zur Maschine machen, eine elektronische Fußfessel ist mehr als die Ersetzung von Gefängnismauern, die Chips, die zur Ortung von Tieren dienen, sind mehr als die Hundeleinen der Kontrollgesellschaft. *Human Enhancement* ist mehr als die Verbesserung der Menschen durch technologische Artefakte, Prothesen, Implantate, neurale Interfaces, Operationen und Substanzen. In all diesen Beispielen ist das Maschinische nicht einfach ein Mittel der Menschen, sondern eine spezifische Verhältnissetzung, zunächst ein Verhältnis des Anhängens.

In vielen Situationen hat es den Anschein, als würde nicht die Maschine in die Menschen eindringen, als zöge es vielmehr die Menschen „in die Maschine“. Ich bin nicht nur abhängig von einer mir äußerlichen „Maschine“, die mich überwacht und unterwirft, ich möchte auch Teil der Maschine werden, an ihr anhängen. Maschinische Dienstbarkeit ist insofern etwas ganz anderes als die Unterwerfung unter die Maschine. Der Sog der Maschinen, ihre Anziehungskraft, hat zweifellos zu neuen, auch sehr körperlichen Begehren geführt. Es geht um Verhältnisse des Anhängens, des Streifens und

des Umhüllens. Materielle Größe spielt dabei keine Rolle: Egal ob ein kleines Mobiltelefon oder die ausgedehnten Anlagen der NSA – relevant ist nur das Anhängen an die Netze, die Clouds, die Maschinen. Anhängen, an der Maschine hängen, bedeutet auch, von der Maschine abhängig zu sein. Das Begehren etwa, online zu sein, hat zugleich Aspekte von dauernder Erreichbarkeit, von Internet-Sucht und von Apparate-Fetischismus. Doch letzterer ist mehr als nur Distinktionsmittel, Konsumzwang oder einfach die Lust auf die neuesten Geräte und Gadgets. Es geht inzwischen auch um den Drang nach immer stärker haptischen Techniken des Streifens, Streichens, Streichelns. Über Screens streichen, damit die Screens streifen, die Bildschirme zugleich de- und reterritorialisieren, das entspricht zweifellos ebenso einer neuen Kulturtechnik wie der beschleunigte Daumen der Generation Smartphone. Das Streichen/Streifen der Bildschirme hat auch etwas von einer haptischen Differenzierung, die weit über das Buchstaben-Identifizieren der SMS-, Mail- oder Social-Media-Nachricht am Smartphone hinausgeht. Über den Bildschirm zu streichen heißt nicht nur das Gerät zu streifen, sanft zu kerben, sondern sich auch affektiv anzunähern, zu streicheln. Insoweit dieses ephemere Streicheln dieselbe Bewegung an derselben Stelle ausführt, entspricht es einer Reterritorialisierung. Insoweit es nicht dieselbe Stelle zweimal streichelt, sondern über die Oberflächen der virtuellen Inhalte scrollt, sie streift, über sie drüber streichelt, ist es Deterritorialisierung.

Je differenzierter die materiellen Näheverhältnisse, das Anhängen an die Maschinen sich entwickelt, desto mehr hat es den Anschein, als würden die Menschen „in die Maschine hinein“ wollen. Doch „in die Maschi-

ne hinein“ ist eine ähnlich falsche Vorstellung wie die „in den Menschen eindringende Maschine“. Vielleicht ist es eher eine unendliche Annäherung an die technischen Apparate, die den materiellen wie immateriellen Verkehr unendlich ausdifferenziert. Vom Eintippen der Buchstaben auf der Tastatur zum Streichen über die Bildschirme ist es ein relativer kleiner Schritt, der in Zukunft noch einigermaßen ausgebaut werden könnte. Sprachsteuerung ist hier ein potenzieller Modus der ausgeweiteten Fügung, oder auch andere Körperteile als Finger und Hände. Die Füße etwa können wie bei einer Nähmaschine, einem Schlagzeug, einer Orgel oder einem Wah-Wah-Pedal mitspielen, der ganze Körper – wie das Soundgefüge eines Alleinunterhalters, singend, mit der Trommel auf dem Rücken und dem Tambourin unter dem Fuß.

Große Tast-Bildschirme von Desktops lösen die Bedienung durch die Tastatur ab, und dennoch werden Notebooks, Pads, Smartphones heute noch herumgeschleppt, als personalisierte Produktionsmittel, Fetische, Gadgets. Zukünftige maschinische Environments lassen sich vielleicht eher in der Logik der Umhüllung als in jener des Anhängens und der körperlichen Berührung denken. Die meisten Daten befinden sich, ob gewollt oder nicht, ob gewusst oder nicht, ohnehin schon zu großen Teilen in den Wolken. Es fehlt also nur der allgegenwärtige Zugang an die Datenzapfsäulen, an die man sich ohne weitere Vermittlung allerorts anhängen kann, oder, einen Schritt weiter: der tendenziell keineswegs körperlose, aber unwahrnehmbare Umgang mit den Daten-Wolken. Touch-Screens treiben die Entwicklung der Apparate vom sichtbaren Anhängen in die Richtung eines zunehmend unsichtbaren Umhülltseins.

Maschinische Sensorik muss nicht über die Berührung der Apparate funktionieren. Gesten, Gebärden, Körpersprache statt Google Glass und Data Gloves. Vielleicht ist das Theremin das Instrument der Zukunft. Keine äußerliche, sichtbare Umhüllung, die allumfassend alles umhüllt, sondern eine unendliche (Selbst-)Umhüllung jedes einzelnen, zugleich Zugriff auf das maschinische Environment, soweit die Kontrolle der Chiffren ihn zulässt.

Geistermusik, berührungslos erzeugte Glissandi, durch die Luft gleitende Hände und Arme, elektromagnetische Felder, bewegt von den elektrischen Schwingungen des Körpers. Gleitende, fließende, schwebende, fliegende Musik. Wie Leon Theremin vor fast hundert Jahren begann, sein Instrument zu spielen, so beginnen die Heutigen die technischen Instrumente, die Apparate, die Anlagen zu spielen, die sie umgeben, umlagern, umhüllen, die Environments und Surrounds, und werden durch sie gespielt. Auf beiden Seiten ist hier einige Virtuosität am Werk. Doch wie gesagt, es geht nicht um instrumentelle Verhältnisse, um Maschinen als Werkzeug und Mittel der Menschen oder umgekehrt. Wir spielen keine Instrumente, sondern spielen vielmehr mit ihnen, wie Kinder mit anderen Kindern, mit Dingen und Maschinen spielen.

In den 1970er Jahren spielten manche Kinder mit ferngesteuerten Autos, Booten und Fliegern. Das waren wunderbare Tools, um vor allem Jungs schon in frühem Alter Maschinensteuerung beizubringen. Der in jedem Fall zu vermeidende Overkill war das Entfernen des Boots/Autos/Fliegers aus der Reichweite der Fernsteuerung. Fünfzig Jahre später wird es darum gehen, alle Einzeldinge, nicht mehr nur die Apparate, sondern

auch die Menschen, in der Reichweite der Fernsteuerung zu halten, sei es im Gaming, im Straßenverkehr oder im Alltag. Nur dass die Fernsteuerung fehlt, und auch der Mensch, der sie bedient. Ebensovienig wie das Auto-Mobil sich wirklich selbst bewegte, so wenig wird das selbst-fahrende Auto selbst fahren. Wo die Menschen einst sich der Mühe entledigten, so entledigen sie sich nun der Steuerung. Maschinische Selbst-Führung bedeutet ein komplexes Zusammenspiel verschiedener Komponenten, die sich fügen, zu einem Gefüge fügen. Selbst-Fügung und Fügung des Gefüges.

Und nicht nur die Straßen wollen maschinisch geregelt werden, auch die Luftwege bedürfen zunehmend maschinischen Engagements. Während die Politik bei der Beschaffung von Drohnen fast zu auffällig darauf insistiert, dass die Drohnen von Menschen gesteuert würden, lässt sich mit Stefano Harney und Fred Moten sagen: „Drohnen sind nicht unbemannt, um amerikanische Piloten zu schützen. Sie sind unbemannt, weil sie für amerikanische Piloten zu schnell denken.“³⁷ Die dys- und pan-topische Fantasie der Logistik ist darauf aus, den Menschen als „kontrollierenden Agenten“ so weit wie möglich zu beschränken, den Waren- und Waffenfluss von menschlicher Zeit und menschlichem Irrtum zu befreien. Das heißt nicht, dass die Menschen überflüssig würden: Sofern sie diese überleben, werden sie etwa weiterhin die Kollateralschäden von Drohnen erklären müssen. Ihre „Signaturschläge“ haben es an sich, nicht immer völlig fehlerlos zu sein. Die Drohne bringt den Tod oder die Post von Amazon, aufgrund von algorithmisch produzierten Risiko- oder Poten-

³⁷ Harney/Moten, *Undercommons*, 88.

zialitätsprofilen. Sie verspricht vor allem Präzision, über menschliche Genauigkeit hinaus. Gezielte, smarte, verlässliche, schadensminimierende Präzision im maschinischen Environment. Die Drohne ist das maschinische Tier der Gegenwart, und irgendwann auch sich selbst entfaltend, sich selbst vervielfältigend.

Facebook: Selbstzerteilung und Bekenntniszwang

„Facebook ermöglicht es dir, mit den Menschen in deinem Leben in Verbindung zu treten und Inhalte mit diesen zu teilen.“³⁸

„Man muss schon dieser inneren List des Geständnisses vollkommen auf den Leim gegangen sein, um der Zensur, der Untersagung des Sagens und Denkens eine grundlegende Rolle beizumessen; man muss sich schon eine reichlich verdrehte Vorstellung von der Macht machen, um glauben zu können, dass von Freiheit alle jene Stimmen reden, die seit so langer Zeit das ungeheuerliche Gebot unserer Zivilisation wiederkäuen, sagen zu müssen, was man ist, was man getan hat, wessen man sich erinnert und was man vergessen hat, was man verbirgt und was sich verbirgt, woran man nicht denkt und was man nicht zu denken denkt.“³⁹

Der Jesus der Bergpredigt leitet an zur maschinischen Fügsamkeit und zur Selbstfügung, zur bekenntnishaften Mit-Teilung und zur Selbstzerteilung. Das ist es, was Facebook *auch* ist: neben einem Mittel zur Selbstpräsentation, Kommunikation und manischen Zurschaustellung des Lebens, neben einem Brennpunkt zukünftiger Social-Media-Blasen, neben einem Tool für Facebook-

38 Zentraler Facebook-Slogan, hier in der Version der deutschsprachigen Site <http://de-de.facebook.com/>.

39 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983, 64.

und Twitter-Revolutionen, neben einem unlöschbaren Gedächtnis von Millionen: ein Medium des Bekenntnisses, ja, des Bekenntniszwangs, und in diesem Sinn ein Medium nicht bloß der Mit-Teilung, sondern auch der Selbst-Zerteilung.

Facebook ermöglicht es mir, diese maschinische Praxis der Teilung weiter zu optimieren. Jenes „ungeheuerliche Gebot unserer Zivilisation“, „sagen zu müssen, was man ist, was man getan hat, wessen man sich erinnert und was man vergessen hat, was man verbirgt und was sich verbirgt, woran man nicht denkt und was man nicht zu denken denkt,“ ist bei Facebook bestens aufgehoben. Mit einer Einschränkung: Was nicht oder nur unter gewissen Bedingungen zutrifft, ist der äußere Zwang, der im Wort „müssen“ steckt. Es dreht sich vielmehr alles um maschinische Dienstbarkeit, ein Bekennen-*Wollen*, ein *Begehren* der Mit-Teilung.

Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* beschreibt Foucault anhand der Materialien zu medizinischen Prüfungen, psychiatrischen Untersuchungen, pädagogischen Berichten und familiären Kontrollen der Sexualität im 18. und 19. Jahrhundert eine neue Machtform, die vor allem auf unterschiedlichen neuen Formen von Bekenntnis und Geständnis beruht: „sie verlangt einen Austausch von Diskursen durch Fragen, die Geständnisse abzwängen, und durch Bekenntnisse, die die Verhöre übersteigen.“⁴⁰ Gegen das, was Foucault die Repressionshypothese nennt, bringt er die Intensität des Geständnisses ins Spiel, das unhintergehbare Verhältnis von Macht und Lust: „Die Macht funktioniert als eine Sirene, die die Fremdhei-

40 Ebd., 48.

ten, über denen sie wacht, heranlockt und zum Appell ruft.“⁴¹

Die christliche Moral verbindet als Pastoralmacht im Bekenntnis-Zwang die Geständnispflicht mit dem Begehren zu gestehen. Sie kann sich auf eine lange Genealogie der Geständnispraktiken seit dem Hochmittelalter berufen. Seit diesen mittelalterlichen Umwälzungen hat sich die Macht als zum Geständnis lockende Sirene vervielfältigt, sie lockt von allen Seiten, sie streut ihre Klänge aus über alle gesellschaftlichen Strata. Sie lockt nicht nur damit, dass ich mich im Geständnis erleichtere, sondern auch mit der Verheißung, dass ich gerade in deren Veröffentlichung meine innersten Geheimnisse entziffern könnte: „Die Verpflichtung zum Geständnis wird uns mittlerweile von derart vielen verschiedenen Punkten nahegelegt, sie ist uns so tief in Fleisch und Blut übergegangen, dass sie uns gar nicht mehr als Wirkung einer Macht erscheint, die Zwang auf uns ausübt; im Gegenteil scheint es uns, als ob die Wahrheit im Geheimsten unserer selbst keinen anderen ‚Anspruch‘ hegte als den, an den Tag zu treten [...]“⁴² Das ist die zentrale Aussage der Bekenntnis-Theorie Foucaults. Die Idee einer Wahrheit, die „im Geheimsten unserer selbst“ nur darauf wartet, ans Licht zu treten, begründet auch die heute ubiquitäre Propaganda der Transparenz. Ihr vorrangiges Verfahren ist die Verbindung eines identitären Selbst und seiner Wahrheit, die geradezu aus dem Dunkeln treten *muss*; wenn ihr das nicht gelingt, kann es nur daran liegen, dass eine Macht, eine Gewalt, ein Zwang sie fesselt, von dem sie sich befreien muss.

⁴¹ Ebd., 49.

⁴² Ebd., 63.

Umkehr der Perspektive auf die Macht: Statt eine mannigfaltige Macht am Werk zu sehen, die mittels Anrufung zum Bekennen fungiert und ständig Begehren zu bekennen produziert, wird jede Art der Macht als homogener Block der potenziellen Unterdrückung des Bekenntnisses verstanden. Das Bekenntnis, im Gegensatz dazu, hat aus dieser Perspektive befreiende Wirkung, es verhilft aus dem Schweigen, setzt die Wahrheit frei. Die Teilung nimmt hier vor allem die exzessive Form der bekennenden Mitteilung und Veröffentlichung an. Die geraubte Wahrheit, das bisher der Öffentlichkeit Vorenthaltene, De-privatisierte will ans Licht.

Vor dem Hintergrund dieses Appells zur Ermöglichung der Freiheit des Bekenntnisses gerät das Private zunehmend in die Defensive. Privatheit taucht als Begriff allenfalls noch in der begrenzten Bedeutung des Datenschutzes auf. Im Bereich der Social Networks erwächst hier vor allem ein Diskurs über die illegitime Speicherung persönlicher Daten und den drohenden Verlust von *privacy*. *privacy* soll eine Antwort auf die Frage geben, wie diese Daten vor dem Zugriff anderer geschützt werden: zunächst vor der staatlichen Repression gegenüber Einzelnen, dann aber auch vor der Inwertsetzung der akkumulierten persönlichen Daten durch kommerzielle AkteurInnen. Angesichts des zunehmenden Übernehmens von staatlichen Überwachungsprogrammen wie auch des kommerziellen Missbrauchs persönlicher Daten sind das ernstzunehmende Probleme; es sind aber zugleich auch kaum variierte Wiederholungen jener einseitigen Verfallsnarrative, wie sie in immer neuen Kombinationen entweder den Verfall des Öffentlichen oder jenen des Privaten beklagt haben. Und diese Narrative unterschreiten oft selbst das Niveau der alten, über-

wachungsgesellschaftlichen Science-Fiction-Motive aus 1984 oder *Brave New World*.

Jenseits der Datenschutz-Diskurse oder vielmehr parallel zu ihnen gewinnt die „innere List des Geständnisses“ eine neue Brisanz. Was heißt es, wenn ein Begehren um sich greift, das keineswegs den Verfall des Privaten beklagt, sondern gerade mit der freiwilligen Aufgabe jeder Privatheit zu kokettieren scheint? Was heißt es, wenn in Social Media die Leute nicht einfach nur gezwungen sind, ihre Daten zu veräußern, und das sogar für die ökonomischen Zwecke anderer, sondern wenn sie geradezu einen Zwang zur De-privatisierung entwickeln? Am Beispiel Facebook: Die problematischen Aspekte des Geschäftsmodells Facebook liegen nicht nur in der Ausbeutung unbezahlter Arbeit, in der Identifizierung von NutzerInnen für WerbekundInnen oder in der Opazität der *privacy-policy* und der *privacy*-Einstellungen von Facebook. Die unterbelichtete Seite des Social Networking ist das Begehren, sich öffentlich mitzuteilen, seine Daten (mit-) zu teilen, sich selbst zu teilen.

Dieses neue Begehren nach „Selbstzerteilung“ in den Social Media beruht auf dem Drang ans Licht der virtuellen Sozialität, auf einer dringenden Notwendigkeit der Sichtbarkeit, die zusammenhängt mit einer neuen Vorstellung von Privatheit als Defizienz. Der Begriff des Privaten trägt freilich die Defizienz schon immer in sich, den Mangel, das Beraubt-Sein; in der Antike war es ein Mangel an Amt, ein Mangel an Öffentlichkeit, ein Mangel an Möglichkeit, politisch zu handeln. In der Sozialität von zeitgenössischen Social Media wird Privatheit allerdings eher deswegen zum Problem, weil sie Unsichtbarkeit, weil sie die Entkoppelung vom Lebensnerv der sozialen Netze impliziert. Felix Stalder be-

schreibt diese neuerliche Angst vor dem – nunmehr digitalen – Verschwinden als Kehrseite des Versprechens authentischer Kommunikation in sozialen Netzwerken: „Um im *space of flows* Sozialität zu erzeugen, müssen die Leute sich zunächst sichtbar machen, das heißt, durch expressive Akte der Kommunikation ihre Repräsentationen schaffen. [...] Es gibt zugleich negative und positive Aspekte, die eine/n antreiben, sich selbst in dieser Art sichtbar zu machen: das drohende Unsichtbarwerden, ignoriert und übergangen zu werden auf der einen Seite, und andererseits das Versprechen, ein soziales Netzwerk zu schaffen, das wirklich die eigene Individualität ausdrückt.“⁴³ Statt also den Kern des authentischen Selbst in der Privatheit zu vermuten und dort zu belassen, wird es in der expressiven Praxis des Geständnisses im sozialen Netzwerk gesucht und produziert, um zugleich auch die Gefahr der Entbindung, der Disjunktion von den lebenserhaltenden sozialen Netzen zu bannen. Die allseits aktive Aufrechterhaltung der maschinischen Verbindung erhält die Infrastruktur für die manische Bekenntnispraxis, und sie schützt zugleich vor einem Abgleiten in die dunklen Gefilde nicht oder wenig sichtbarer, und damit gefährlicher oder einfach nicht verwertbarer, weil für die Inwertsetzung nicht vorhandener Aktivitäten.

Nicht mehr eine kleine Anzahl von Autoritätspersonen sind die Adresse des maschinischen Geständnisses, denen in einem dezidiert persönlichen Verhältnis gestanden wird, sondern eine zunehmend größere, oft zur Unüberschaubarkeit tendierende Anzahl von *friends*.

⁴³ Felix Stalder, „Autonomy and Control in the Era of Post-Privacy“, in: *Open* 19, 82.

Dieses Verhältnis ist jedoch nur selten im traditionellen Sinne sozial – wenn doch, dann erscheint die Sozialität oft in der inversen Form des Shitstorms oder anderer Schmähungen im Netz, als asoziale Sozialität. Das maschinische Geständnis bleibt im Modus der Führung zwischen dem selbstidentifizierenden Selbst und seiner Wahrheit, vor der opaken Wand eines sozialen Beichtstuhls, Facebook. Foucault konnte Facebook zwar nicht kennen, hat seine Funktionsweise aber schon recht gut beschrieben: „Seine Wahrheit wird weder von der erhabenen Autorität des Lehramts noch von der Überlieferung verbürgt, sondern durch die Bindung, die wesentliche diskursive Verbindung des Sprechenden mit dem, wovon er spricht. Umgekehrt liegt die Herrschaft nicht mehr bei dem, der spricht [...], sondern bei dem, der lauscht und schweigt; nicht mehr bei dem, der weiß und antwortet, sondern bei dem, der [...] nicht als Wissender gilt.“⁴⁴ Die nicht wissende, unüberschaubare und schweigende Mehrheit der *friends* beherrscht die Szene. Deren Teilen, wie es im Facebook-Slogan angerufen und als möglichst reibungsfreies beschworen wird, besteht darin, auf einen Knopf zu drücken, im Anklicken eines Links, des Share-Buttons. Die Wirkung des Wahrheitsdiskurses ist dagegen eher bei denen zu finden, die etwas oder alles über sich gestehen.

Auf Nietzsches Skala vom Zwang über den „freien Gehorsam“ zum „Instinkt“ ging die Bewegung bis hierher schon ziemlich weit in die Richtung dessen, was Nietzsche „Instinkt“ nennt, was er erstens mit Gewöhnung, also Naturalisierung und Normalisierung, und zweitens mit Lust verbindet. Diese zwei Aspekte sind

⁴⁴ Foucault, *Der Wille zum Wissen*, 66.

in der Praxis von Facebook direkt miteinander verknüpft: Die Gewöhnung an das maschinische Anhängen verkettet sich mit dem maschinischen Begehren des totalen Teilens. Die „Teilung“ funktioniert für Facebook nicht – oder nicht nur – im Sinne der unerlaubten Inbesitznahme persönlicher Daten durch staatliche und ökonomische AkteurInnen, sondern im Begehren der Datenproduzierenden nach Dividualisierung, in einer Art des „frei-gehorsamen“, „freiwilligen“ Teilens, der selbstbestimmten Selbst-Zerteilung. Facebook basiert auf der Anrufung der befreienden Wirkung des Geständnisses, auf der Figur der Privatheit als zu vermeidender Defizienz und darauf, dass das maschinische Geständnis nicht erzwungen ist, sondern Freiwilligkeit, Begehren, Lust, mit Nietzsche „Eitelkeit“ impliziert.

Daten-Mengen. Neue Tonleitern des Dividuellen

Nietzsches Blick bleibt, selbst in der Kritik des Allzumenschlichen, ein Blick auf den Menschen, vor allem den einzelnen Menschen. Seine These der Selbstzerteilung des Menschen in der Moral verharret – wie im Wesentlichen auch die Foucault'sche Geständnisethik – bei der Frage nach der Fügung der Individuen. Was aber sozial/mediale Technologien wie Facebook tun, lässt sich weder allein mit Blick auf die Menschen noch auf das Individuum und sein Verhältnis zu einem Kollektiv erklären, und auch nicht mit einer Unterwerfung von menschlichen oder nicht-menschlichen Individuen unter Maschinen. Es geht hier um das Maschinisch-Dividuelle selbst in einem wesentlich über die technomediale Apparaturen und das individuelle Begehren hinausgehenden Sinn.

Nietzsche hatte geschrieben: „In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als *individuum*, sondern als *dividuum*.“ Doch es gibt kein Dividuum. Im starken substantivischen Sinn existiert „das Dividuum“ nicht: Wie in der philologischen Evidenz, in der das lateinische Wort nur selten, und selbst dann nur als schwaches, heteronomes Substantiv vorkommt, so macht es auch keinen Sinn, von „einem Dividuum“ oder „Dividuen“ zu sprechen. Aus Individuen können selbst „in der Moral“ keine Dividuen werden, wohl aber in und durch Dividualisierung sich fügende, fügsame, gefügte Individuen. „In der Moral“ entstehen immer neue Formen der Dienstbarkeit, der Passförmigkeit, der Anpassung, immer neue „gefügte Charaktere“, doch diese Dienstbarkeit erfasst, sofern sie auf dem Niveau des Individuums bleibt, das Dividuelle nicht.

Über hundert Jahre nach Nietzsche setzt Gilles Deleuze mit einer ähnlichen Formulierung um den Begriff des Individuellen den Übergang vom Disziplinar- zum Kontrollregime an. Er greift damit Überlegungen seines Freundes Michel Foucault auf, mit dem zusammen er in den frühen 1960er Jahren die französische kritische Gesamtausgabe Nietzsches verantwortet hatte. Nach Deleuze' Ausführungen im „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“ hat das Disziplinarregime zwei Pole, an dem es gleichermaßen interessiert ist. Es ist vermassend und individuierend, konstituiert die Masse als Körper und modularisiert ihre Glieder als Individuen – ganz nach Nietzsches Verhältnissetzung von Moral und sich selbst zerteilendem Individuum, ganz nach Foucaults Interpretation der Regierungsweisen der pastoralen Macht: *omnes et singulatim*. Deleuze beschreibt dieses gleichmäßige Interesse der pastoralen Macht an seinen beiden Polen so: Das Disziplinarregime ist am individuellen Pol durch die Signatur, die Unterschrift, die eindeutige Angabe der dadurch identifizierbaren AutorIn geprägt, am Massen-Pol durch die Zahl oder Kennnummer, die die Position des Individuums in der Masse identifiziert. Es ist dieses keineswegs gegensätzliche, sondern wechselseitige Verhältnis von „Einzig-Einem“ und „All-Einem“, das in *Tausend Plateaus* exemplarisch den Kompositionen der deutschen Romantik zugeordnet wird, in dem die Kräftegruppierungen zwar völlig diversifiziert sind, das aber nur als „zum *Universellen* gehörende Beziehungen“⁴⁵. Der romantische Held handelt als subjektiviertes Individuum unter den Bedingungen

45 Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, aus dem Französischen von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin: Merve 1997, 464.

eines orchestralen Ganzen. Immer *omnes*, alle als Eines, All-Eines, Orchester – *et*, und – *singulatim*, auf das All-Eine bezogene Einzig-Eine, Einzelstimmen.

Ein ganz anderes Regime ist jenes, in dem die Masse durch Gruppenindividuierungen individuiert ist und sich nicht auf die Individualität der Subjekte und die Universalität des Ganzen reduzieren lässt – in *Tausend Plateaus* beschreiben Deleuze und Guattari dieses ganz andere Verhältnis von (nun nicht mehr All-Einem, sondern) dividuellem Masse-Einem und Einzig-Einem mit den musikalischen Beispielen von Debussy, Mussorgsky, Bartok, Berio. Hier wird die Masse nicht nach Personen, sondern nach Affekten individuiert, und insofern versteht sich das Einzig-Eine nicht individuell und auf das Universelle bezogen, sondern singular. Die Schattenseite dieser „neuen Tonleiter des *Dividuellen*“⁴⁶ entwickelt Deleuze ein Jahrzehnt nach *Tausend Plateaus* im „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“ – und Nietzsche scheint noch durch Deleuze‘ Formulierung durchzuklingen:

„Die Individuen sind ‚*dividuell*‘ geworden, und die Massen Stichproben, Daten, Märkte oder ‚*Banken*‘.“⁴⁷

Das Dividuelle (Deleuze verwendet anders als Nietzsche das Adjektiv *dividuel*) und die Banken also, wenn auch Banken weniger im traditionellen Sinn als Datenbanken. Doch nicht nur die Bank als von Schaltern, Angestellten und Erlagscheinen bevölkerter Ort scheint

⁴⁶ Ebd., 466.

⁴⁷ Deleuze, „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“, 258. [„Les individus sont devenus des ‚*dividuels*‘, et les masses, des échantillons, des données, des marchés ou des ‚*banques*‘.“]

für heutige Ohren eigenartig überholt, wenn es doch um die Beschreibung von dividuellen Datenflüssen in den Kontrollgesellschaften geht. Selbst das Bild der Datenbank birgt noch viel zu viel von einem klar zu vertorenden Territorium, einem Speicher-*Platz*, der von Menschen verwaltet, geordnet und bestimmt wird. Die Realität heutiger dividueller Datensätze, riesiger Akkumulationen von Daten, die auf unendliche Arten geteilt, wieder zusammen- und inwertgesetzt werden können, ist eine der weltweiten Ströme, der Deterritorialisierung und der maschinischen Erweiterung, auf den Punkt gebracht im Kürzel Big Data. Facebook braucht die Selbstzerteilung der individuellen UserIn ebenso, wie Nachrichtendienste nach wie vor individuelle Identitäten festhalten. Big Data ist dagegen weniger interessiert an Individuen, und ebenso wenig an einer Totalisierung der Daten, umso mehr dagegen an möglichst flottierenden und detaillierten Datensätze, die es dividuell durchqueren kann – als offenes Immanenzfeld mit potenziell unendlicher Extension. Die riesigen Datenmengen wollen einen Wissenshorizont bilden, der die ganze Vergangenheit und Gegenwart verwaltet, und der damit auch die Zukunft einfangen möchte.

Die Datensammlung durch ökonomische und staatliche AkteurInnen hat, vor allem im Geheimdienst-, Versicherungs- und Bankenwesen, eine lange Tradition, doch mit der Maschinenlesbarkeit und maschinischen Verarbeitung des Datenmaterials bekam sie völlig neue Qualität. Diese Qualität betrifft nicht nur *credit rating agencies* oder Nachrichtendienste, sondern alle Bereiche des vernetzten Alltags, alle Teildaten von individuellen Leben, etwa über Kinder, Scheidungen, Schulden, Eigentum, Konsumgewohnheiten, Kommunikations-

verhalten, Reisegewohnheiten, Internet-Aktivitäten, Bewegungen im realen Raum, Aufenthaltsorte, Gesundheit, Fitness, Ernährung, Kalorienverbrauch, Zahnpflege, Kreditkartenbelastungen, Geldautomaten-Nutzung, um nur einiges zu nennen. Kühlschränke, Backöfen, Thermostaten, Smart-guide-Zahnbürsten, intelligente Toiletten, vernetzte Büros, vernetzte Küchen, vernetzte Schlafzimmer, vernetzte Badezimmer, vernetzte WC-Anlagen – alles steuerbar über das Smartphone, alles abrufbar über die Cloud. Potenziell können diese maschinischen Daten etwa zur Logistik der individuellen Ding-Bewegungen kombiniert und nach individuellen Logiken zugänglich gemacht werden.

Um diese dividuelle Durchquerung, Teilung und Rekombination von Daten möglich zu machen, braucht es die Mitarbeit derer, die früher KonsumentInnen genannt wurden. Die Teilung als Partizipation meint den möglichst umfassenden freien (vor allem im Sinn von unbezahltem) Datenaustausch, nicht nur das Teilen von existenten Daten, sondern auch das Produzieren von neuen. Die Daten-Inwertsetzung spielt sich auf dem Terrain der Externalisierung der Produktionsabläufe und der Aktivierung der KonsumentInnen ab, wie sie seit den 1990er Jahren in allen ökonomischen Bereichen intensiviert wurde. *crowds*, Mengen, verstreute Massen, ihre Existenz- und Lebensweisen werden jenseits von bezahlter Arbeit eingefangen, eingespannt, angeeignet und verwertet. Scoring, Rating, Ranking, Profiling. Wenn die KonsumentInnen aktiviert werden und mit ihrer Aktivität Wert erzeugen, muss man sie nicht bezahlen. Das Open-Source-Modell der Entwicklung von Programmen durch die *crowd* hat sich inzwischen als Geschäftsmodell etabliert und auf alle wirtschaftlichen

Sektoren ausgebreitet. Freie Arbeit in freier Assoziation, aber zugunsten der Unternehmen der New Economy.

Und statt dass der dadurch produzierte Mehrwert in höhere Löhne investiert wird, hat die „freie Arbeit“ der freischaffenden DatenmaklerInnen genau das Gegenteil zur Folge, nämlich die weitere Abwertung und Abschaffung bezahlter Arbeit. Aus der herrschaftlichen Ökonomie der Partition wird eine nicht minder herrschaftliche, zugleich aber durch Selbstregierung geboostete Ökonomie des Teilens. Eine *sharing economy*, die das Minus der Gemeinschaft aus der christlichen Genealogie in den gegenwärtigen maschinischen Kapitalismus hebt. Sparaufrufe, Degrowth-Zwang, Austerität mit anderen Mitteln.

Die Ökonomie des Daten-Teilens verwertet nicht nur automatisch an- und abfallende Daten, sie regt auch jenseits aller beruflichen Tätigkeit zur Produktion von Daten an. Das lässt sich in letzter Zeit gut in den Gefilden der physischen Selbstvermessung und Buchführung über Körperdaten verfolgen. In meinem altmodischen Format des Kieser-Trainings bleibt diese Buchführung noch auf ein analoges Verfahren beschränkt. Die Maschinen erscheinen als eher nüchterne und zumindest nicht sichtbar vernetzte Apparate zur Körperertüchtigung, die möglichst rational auch in ihrer Funktion und Wirkung erklärt werden und konzentriertes individuelles Training ohne Störung ermöglichen. Doch die Maschine ist nicht nur die mechanische Anlage, in die ich mich einspanne, sondern vor allem auch das Brett, in das ich die Tabelle einspanne, auf der ich meine kleinen Fortschritte notiere. Ob es sich um Fort- oder Rückschritte handelt, erhöht die Spannung, den Druck, das Begehren. Es kommt vor, dass ich im Begehren des Anhängens, Eingespanntseins in die Maschinen heißlaufe.

Die Selbstzerteilung funktioniert hier schon gut, die Datenteilung allerdings noch nicht.

Das Zusammenwirken der Selbstvermessung von Individuen einerseits und der Produktion individueller Körperdaten andererseits blieb der *quantified-self*-Bewegung vorbehalten. Während die Bekenntnis-Techniken der Selbstregierung in Social Media vor allem diskursiven Verhältnissetzungen entsprechen, die ihre quantitative Repräsentation in der Anzahl der Likes abbilden, ist die permanente Vermessung des Selbst direkt und einfach als Produktion von quantitativen Daten zu verwenden. Zunächst geht es zwar im *quantified-self* um eine möglichst permanente Selbstbeobachtung, die gemeinsam mit Bekenntnisliteratur und *life-logging* ein Ganzes ergeben. Diese maschinische Verbindung der körperlichen und diskursiven Selbsttechniken ist wahrscheinlich noch relevanter als die der Abstammungslinien, die die einzelnen Techniken mit ihren historischen Genealogien verknüpft: das *quantified-self* mit dem alten Wachstums-Maßstab am Türstock, den Ergebnislisten des Abwiegens auf der familiären Heim-Waage und anderen klassischen Körperprotokollen, das *life-logging* mit dem Schreiben von Logbüchern, Tagebüchern, Reisetagebüchern und anderen Protokollen. Doch eine weitere Kombination treibt die Verwertbarkeit auf die Spitze: das Einspeisen der quantitativen und qualitativen Daten in die sozialen Netze, die mit der Schnelligkeit ihres Feedbacks der individuellen Privatheit der Körperdaten und den diskursiven Narrativen Aspekte von Sozialität und sozialer Kontrolle hinzufügen.

Eine weitere Zone der Expansion von individuellen Daten ist jene der Suchmaschinen. Das, was gesucht wird, ist im Einzelnen vielleicht nicht so interessant, doch die

Akkumulation von Such-Daten bestimmt sowohl die individuellen wie die dividuellen Formen der Datenverarbeitung. Maschinische Suchvorgänge führen grundsätzlich ins Wahrscheinliche, Mehrheitlich-Dominante, Normalisierte, und sicherlich ins ökonomisch für die Suchmaschinen Lukrative. Google und Co. schneiden die Antworten auf Suchanfragen einerseits individuell zu (geografische Position, Sprache, individueller Suchverlauf, persönliches Profil etc.), andererseits ihren kommerziellen Interessen entsprechend. All die individuellen Profile werden mit der Zeit als Teil von Big Data immer mehr wert. Aber im Prinzip ist die Suche noch immer zu menschlich determiniert und damit gefährlich unkontrolliert. Deswegen erfolgt gerade ein massiver Übergang zum maschinischen Vorschlagswesen, das es den Konsumierenden erspart, sich auf einen halbwegs unbestimmten Suchvorgang einzulassen. Bevor die User noch auf die Idee kommen, dass sie suchen könnten, können sie mit Vorschlägen rechnen. Nicht immer werden diese Vorschläge den KundInnen von völlig automatisierten Systemen unterbreitet: Algorithmen arbeiten oft mit Menschen zusammen, um Feinabstufungen und unendliche Kombinationen von Möglichkeiten aufgrund der bisherigen Gewohnheiten nicht nur der EinzelkundInnen, sondern ihrer sozialen und territorialen Umgebungen zu entwickeln. Resultat sind unangefragte individualisierte, und dennoch passende Buch- und andere Kaufvorschläge von Amazon, Reisevorschläge von Air Berlin, Filmvorschläge von Netflix, und auch diese Spezialisierungen lösen sich zusehends auf.

Der gefügige Charakter ist empfänglich für die maschinischen Vorschläge. Die maschinische Kontrolle weitet sich aus, soweit sie kann: alles wird vorgeschla-

gen, möglichst keine offenen, unvermessenen Suchbewegungen mehr. Doch selbst die Grenze zwischen dem Messbaren und dem Unmessbaren ist nicht stabil. Die Messlatten wollen immer mehr ins Unmessbare reichen. Nicht nur das Messbare soll gemessen werden, sondern möglichst viel Unmessbares soll in den Bereich des Messbaren verschoben werden. Das ist das unendliche Begehren der modulierenden Datensammlung: Nicht nur die Kontrolle über die vermessenen und messbaren Territorien zu halten, sondern einzudringen in unkontrollierte, bisher nicht begehrte Gefilde, diese möglichst genau und allumfassend zu vermessen: weiße Flecken im realen und virtuellen Raum, Videos, die bis jetzt niemanden interessierten, Internetlinks, die noch nie angeklickt wurden.

Die Regierung der Zahl, der Messlatte, des Eichmaßes kommt an ihre Grenzen, und deswegen ersetzt im Regime der Kontrolle die Chiffre das polare System von Signatur und Zahl: Zeichnen sich Disziplinar-Regime nach Deleuze durch die Identifikation und Zählung von individuellen Körpern und Massen-Körpern aus, so ist die Signatur der Kontrollgesellschaft die „Chiffre eines ‚dividuellen‘ Kontroll-Materials“.⁴⁸ In einer Geschichte von Guattari, deren Plot Deleuze nicht als Fiktion deutet, wird eine Stadt ausgemalt, in der die Dystopie der *gated community* überwunden scheint. Die Stadt ist nicht durch Barrieren, Mauern, Absperrungen in erlaubte und nicht erlaubte Zonen aufgeteilt, sie ist durch eine Maschine moduliert, die die Position der einzelnen Elemente in einem offenen Milieu erfasst. Dank ihrer dividuellen elektronischen Karten können die Einzel-

48 Ebd., 262.

nen, die jene Stadt bevölkern, ihre Wohnungen, Straßen, Viertel verlassen, aber – und das ist der Haken: „die Karte könnte auch an einem bestimmten Tag oder für bestimmte Stunden ungültig sein“.⁴⁹ Es handelt sich hier nicht etwa um technisches Gebrechen, die Fragilität des elektronischen Materials. Es sind gerade bestimmte Stunden oder auch nur Sekunden, in denen bestimmte Territorien unbetreibar werden. Die Ungültigkeit mag im Individuum begründet liegen, das die Karte bei sich trägt, dessen Signatur gewisse Bewegungen nicht zulässt. Doch vielleicht liegt das Problem der Gültigkeit auch gar nicht in der Identität und Zahl des Individuums, sondern etwa in auffälligen Bewegungen von Einzeldingen und Mengen, die die temporäre Schließung eines Territoriums verursachen. Insofern ist weniger die Karte selbst individuell als jene maschinischen Gefüge, deren Chiffren Relais der Öffnung und Schließung steuern und die sich durch eine große Zahl von individuellen Karten als „individuellem Kontroll-Material“ hindurchbewegen.

⁴⁹ Ebd., 261.

Ritornell 7, 1798/1853. Undulismus

[: Irgendwo in Leningrad, September 2014, eine ver-soffene Spätsommernacht. Zu spät, um ein beliebiges Auto zu stoppen. Irgendwer ruft ein Taxi. Der Taxifahrer spricht englisch. Anstelle des Taxameters eine komplexe digitale Anzeige, Indizes, Grafiken. Tanzende Balken, wellenförmige Bewegungen, Display der individuellen Linien. Er erklärt, dass er Taxifahrer nur nebenbei sei, beschleunigt auf 90 km/h und schlängelt sich etwas schleudernd durch die Stockungen des späten Verkehrs. Hauptsächlich beschäftigt er sich mit Trading und Algo-Trading. Die Ausschläge am Display bewegen sich laufend, und er scheint sie irgendwie zu manipulieren. Zwei Promille Nebel verschwimmen mit den Wellen der Aktienkurse. Immer schneller, ich muss mich übergeben. Crash, Riss, Totalschaden.

Das Wellenhafte [*ondulatoire*], das kontinuierlich Modulierende, das ständig sich Verformende des „Menschen der Kontrolle“ wiederholt einen seltenen Begriff aus dem Katalog des Hässlichen bei Karl Rosenkranz. In der Ästhetik des Hässlichen erscheint der Begriff am Beginn von Rosenkranz' Überlegungen über die Arten der Formlosigkeit, hier vor allem der Amorphie, der ästhetischen Gestaltlosigkeit, der Abwesenheit jeder Begrenzung nach außen. Rosenkranz unterscheidet zwei verschiedene Arten, das *Werden als Vergeben*, das Übergehen der Unterscheidung ins Nichts zu konzeptualisieren: Während das grenzenlose Auf- und Abwogen der Welle in der Natur als schön angesehen werden kann, ist das Undulistisch-Wellenhafte in der Kunst ausschließlich negatives Sinnbild der Vernebelung, der Verweichlichung, der Kraftlosigkeit.

Das Undulistische ist *die Mattigkeit der Begrenzung, wo diese als eine entschiedene notwendig wäre; die Unklarheit des Unterschiedes, wo er hervortreten müsste; das Unverständliche des Ausdrucks, wo er sich zu markieren hätte.* Für Rosenkranz scheint eine klare Trennlinie zu bestehen zwischen der naturhaften Schönheit des Vergehens und einem hässlichen Werden der Gestaltlosigkeit, das er mit den Begriffen Nebulismus und Undulismus belegt: Das Vernebelte und mangelhaft Wellenförmige zieht er der Verwaschenheit, des Verblässens und der Verstörung. Schon in Goethes Aufsatz „Der Sammler und die Seini-gen“ von 1798 war der Begriff des Undulismus als Indiz für das Weichliche, Schwächliche, Biegsame erschienen. Undulisten sind wie nicht erwachsen werden Wollende, die in den Wellen spielen, Künstler wie Sammler, denen es an Ernsthaftigkeit mangelt: *Sie wurden auch Schlängler genannt. Diese Schlängelei und Weichheit bezieht sich sowohl beim Künstler als Liebhaber auf eine gewisse Schwäche, Schläfrigkeit und, wenn man will, auf eine gewisse kränkliche Reizbarkeit. Solche Kunstwerke machen bei denen ihr Glück, die im Bilde nur etwas mehr als nichts sehen wollen, denen eine Seifenblase, die bunt in die Luft steigt, schon allenfalls ein angenehmes Gefühl erregt. Es fehlt ihnen Bedeutung und Kraft, und deswegen sind sie im allgemeinen willkommen, so wie die Nullität in der Gesellschaft.*

Im Zeitalter des Maulwurfs hieß die Modulation Undulismus. Die Schlange war das Tier der Kontrollgesellschaften und die fließende Oberfläche der Welle im Wasser, an Land und in der Luft ein ausgezeichnetes Medium des Wellenreitens, Skatens, Skysurfens. Die Ströme des Algo-Trading beschleunigen, stocken, fahren zur Hölle ... und setzen sich wieder neu zusammen, zerlegen sich, nehmen Geschwindigkeit auf. :]

Algorithmus, Logistik, Linie

Der Algorithmus spornt die alten Fantasien des Kapitals an, seine Abhängigkeit von der lebendigen Arbeit endlich zu beenden. Wenn nicht mehr ManagerInnen, BankerInnen, BrokerInnen, sondern Programme Kalkulationen und Berechnungen durchführen und auf solche Kalkulationen und Berechnungen reagieren, dann scheint es, dass nicht mehr die Menschen mit den Programmen operieren, sondern umgekehrt die Programme mit den Menschen. Nicht nur, dass diese sich den Maschinen unterordnen, dass sie Teile der Maschine würden wie die Arbeiter in Marx' Maschinenfragment, sie sollen gänzlich weggefegt werden von der selbsterweiternden Fantasie ihrer Bildschirme. Das ist das Bild, das Stefano Harney in seinem Text „Algorithmische Institutionen und der Logistische Kapitalismus“⁵⁰ von der erfindungsreichen und zugleich (selbst-)mörderischen Wirkung des Algorithmus zeichnet. In der Fantasie der Logistik sprechen die Dinge direkt mit den Dingen. Reduktion aller maschinischen Verhältnisse auf Ding-Beziehungen, Invertierung des Anthropozentrismus: Anstelle des Menschen wird das Ding essenzialisiert.

Harney beschreibt aber auch, wie lange schon vor der Ausbreitung im Finanzwesen, im industriellen Verfahrensmanagement der Körper, Maschinen, Instrumente, Lastwagen, Warenhäuser und Fabriken mithilfe des

⁵⁰ Stefano Harney, „Istituzioni algoritmiche e capitalismo logistico“, aus dem Englischen von Matteo Pasquinelli, in: Matteo Pasquinelli (Hg.), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Verona: ombre corte 2014, 116–129.

Algorithmus unsere eigenen Hände, unsere eigene Arbeit, unser eigenes Begehren eine Welt entstehen ließen, die eine Welt ohne uns zu werden wünschte. Operations Management ist die Wissenschaft und Praxis des Verhältnisses von variablem und konstantem Kapital *in Bewegung*, für das tägliche Leben vielleicht einflussreicher und heimtückischer sogar als das Finanzwesen. Das Fließband ist Ausgangspunkt aller Überlegungen dieses einst marginalen Bereichs der Management-Theorie. Und es ist das Fließband, auf Englisch *assembly line*, aus dem Harney auch seine zentrale Begrifflichkeit der *line* entwickelt. Entlang „der Linie“ tauchen ArbeiterInnen und Maschinen auf, indem sie die Linie „machen“. Damit wird ein komplexeres Puzzle zusammengesetzt als die Perspektive auf Maschinen, auf ArbeiterInnen oder auch das einseitige Verhältnis des Menschen zur Maschine. Es ist das maschinische Verhältnis von Menschen, Maschinen und allen anderen Komponenten zur Linie und ihrer Bewegung, das zählt. All diese Komponenten ziehen die Linie und werden von ihr gezogen, für die kontinuierliche Bearbeitung und Verbesserung des Prozesses indienstgenommen, nicht auf ein statisches Produkt hin, sondern auf die unaufhörliche Optimierung der Linie aus.

Die Logistik ist eine Subdisziplin des Operations Management, die Objekte bewegt, sich durch Objekte bewegt, sich durch Objekte hindurch bewegt. Die zeitgenössische Geschichte der Logistik beginnt mit der Containerisierung, mit den erweiterten Wertketten der globalen Märkte. „Logistik, Umkehrlogistik, *user communities*, und später *relationship marketing* wurden als Teil eines andauernden Prozesses verstanden, der andauernd verbessert werden konnte, bevor Inputs in die

Fabrik gelangten, während sie in der Fabrik transformiert wurden und nachdem Outputs die Fabrik verlassen hatten.“⁵¹ Die Konzentration auf das Produkt, auf dessen Effizienz und Qualität, wird abgelöst durch eine Linie, die in Spiralen und Feedbackschleifen verläuft, deren frühere Linearität und Gerichtetheit neu gedacht werden muss: als eine nunmehr endlose, alineare Linie, eine Linie, die in alle Richtungen geht, eine Linie, die sammelt, ansammelt, versammelt, nicht mehr *assembly line*, sondern *line of assembly*.

Arbeiten auf/in/an/entlang der Linie impliziert in der mehrdeutigen Formulierung *work on the line* mehrerlei. *on the line* zu arbeiten bedeutet zunächst eine gewisse Gefährdung, einen ständigen Balance-Akt. Es spielt aber auch auf die digitale Vernetzung der *online*-Arbeit an. Und wenn die Fantasie der Logistik die Menschen zunehmend als auszuschaltenden Faktor sieht, bedeutet das keineswegs, dass maschinischer Kapitalismus ohne Menschen funktioniert. „Die Linie“ impliziert für die menschlichen Komponenten das erweiterte Fließband der *fabbrica sociale*, wie es die postoperaistische Theorie formuliert hat, der „sozialen Fabrik“, die sich zugleich auch als das verbindende Band einer dienstbar gewordenen Kooperation installiert hat. Christian Marazzi beschreibt diese Entwicklung in ihrem letzten Stadium als allumfassende Durchsetzung des Modells Google. Dieses pseudohorizontale Modell, das nicht mehr das Produkt, sondern die Beziehungen zwischen Produktion und Konsum ins Zentrum setzt, verbreitet sich auch in den gar nicht virtuellen Bereichen der Industrie und der Dienstleistungen. Es setzt – wie oben beschrie-

51 Ebd., 121.

ben – auf die Aktivierung der KonsumentInnen als AnwenderInnen, sogar „in der hypermateriellen Welt des Automobils“. ⁵²

Die *line* bezieht sich innerhalb der Unternehmen auch auf eine vertikale Linie, vor allem im Begriff der *line managers*, der Linienvorgesetzten. Die *line managers* haben, wie Harney schreibt, in „algorithmischen Institutionen“ hauptsächlich die Funktion, dienstbar die algorithmische Metrik zu bedienen. Selbst wenn das Wort Strategie an allen Ecken und Enden in den Unternehmen auftaucht, ist es in seiner Bedeutung des strategischen Handelns von ManagerInnen völlig ausgehöhlt. Statt wie früher strategisch vorzugehen, besteht die Aufgabe des Managements nun darin, die Fehleranfälligkeit und Langsamkeit menschlicher Entscheidung in der Führung möglichst zu vermeiden. ManagerInnen wissen buchstäblich nicht, was sie tun. Sie versuchen, die Linie in Bewegung zu halten, am Ende nur noch, sie zu exekutieren, um die algorithmische Institution nicht zu stören: „Typischerweise wendet eine solche Institution die algorithmische Metrik bis zu dem Punkt an, dass die Linienvorgesetzten völlig *deskilled* sind und nur mehr als Vollstreckungsorgane und Polizei in der Institution agieren können. Sie geben keine Richtungen vor und haben keine Erklärung für die Richtung, die die Organisation nimmt. Sie sind konsequenter- und typischerweise defensiv, mobbend, unsicher und darauf beschränkt, Losungen der Institutionsleitung wiederzugeben. Sie scheinen mit Mikro-Management beschäftigt, in Wahrheit hat die Metrik von ihnen Besitz ergriffen

⁵² Christian Marazzi, *Verbranntes Geld*, aus dem Italienischen von Thomas Atzert, Zürich: Diaphanes 2011, 57f.

und operiert durch sie.“⁵³ Das Unverständnis all dessen, was hier top-down zu vermitteln ist, geht zusammen mit vertikaler Dienstfertigkeit, Deskillung mit hilflosem Polizeigehabe. Derweil üben sich, zumindest in der Fantasie von Operations Management und Unternehmensleitungen, die Algorithmen im Selbstmanagement, Nachfahren des Marx'schen automatischen Subjekts. Es bleibt nur noch eine Aufgabe für das Management, alt und neu zugleich: Die Linienvorgesetzten sind hauptsächlich damit beschäftigt, die algorithmische Selbstorganisation vor dem Widerstand der ArbeiterInnen zu beschützen. Der gefügte Charakter ist dafür gemacht, das gesamte Gefüge gefügig zu halten.

Und schließlich bedeutet *on the line* zu arbeiten auch, buchstäblich an der Linie selbst zu arbeiten, sie ständig zu verbessern, zu erweitern, ihr etwas hinzuzufügen, bis dazu, „eine neue Linie vorzugeben“. Das ist dann auch die neue Funktion des leitenden Management, der Bosse, die keine ManagerInnen sind, sondern *leaders*. Aufgrund seiner Komplexität können sie das Unternehmen nicht mehr befehlen. Eine Linie vorgeben heißt nun die Linie interpretieren, sie erzählen wie eine Geschichte. Der Linie folgen, sie im Folgen verstehen und im Verstehen erzählen, sie nach/zeichnen mit jeder neuen Wendung, mit jedem plötzlichen Bruch, mit jedem unerwarteten Sprung. Führen heißt in dieser paradoxen Logik der Linie folgen.

Die ständige Reform und Deformierung der Linie ist allgegenwärtige Grundlage des Arbeitens an ihr. Wenn die Linie kontinuierlich in jedem Moment der Gegenwart verbessert wird, dann soll auch ihre Zukünftigkeit bestimmt werden. Metrik ersetzt die Messung,

⁵³ Harney, „Istituzioni algoritmiche e capitalismo logistico“, 125f.

der Algorithmus setzt auf ein nunmehr relatives, abgeleitetes, derivatives, metrisches Maß, das Effizienz bewertet, nur um mit ihr zu spekulieren. Die andauernde Modulierung und Glättung des Maßes, die unaufhörliche Neukalkulation braucht die komplexe Logik des Algorithmus. Damit wird die Linie eine spekulative Linie: keine, die vorrangig den Wert einer Ware, einer Firma, eines Konzerns im Auge hat, sondern den Prozess und die Spekulation mit der Linie selbst. Was aus der Linie wird, ist das Ziel aller Berechnungen.

Schließlich ist die Linie auch jene abstrakt-dividuelle Linie, die viele Einzeldinge durchquert. Sie verbindet nicht nur die soziale Fabrik als neues Fließband, sie sammelt, bündelt auch die zusammenpassenden Teile von verschiedenen Einzeldingen, um aus dieser Neuordnung Mehrwert zu schlagen. Randy Martin schreibt in seinem Buch *Knowledge Ltd* über diese Umkehrung des klassischen Produktionsprozesses: „Während das massenhafte Fließband all seine Inputs an einem Platz versammelte, um eine straff integrierte Ware zu erzeugen, die mehr war als die Summe ihrer Teile, spulte das *financial engineering* diesen Prozess verkehrt ab, indem es eine Ware in ihre konstituierenden und veränderlichen Elemente zerlegte und diese Attribute zerstreute, um sie zusammen mit den Elementen anderer Waren zu bündeln, die für einen global orientierten Markt für risikogesteuerten Austausch interessant sind. Alle diese beweglichen Teile werden mit ihrem Risiko-Attribut wieder zusammengesetzt, sodass sie als Derivat mehr wert werden als ihre individuellen Waren.“⁵⁴

54 Randy Martin, *Knowledge Ltd: Toward a Social Logic of the Derivative*, Philadelphia: Temple University Press 2015, im Erscheinen. Dank an Randy Martin für die Zurverfügungstellung des Manuskripts des ersten Kapitels.

Logistik ist nicht mehr zufrieden mit ökonomischen Diagrammen und Flüssen, mit Kalkulation und Voraussagen, mit Repräsentationen, die der Aktion der ManagerInnen vorausgehen. Sie will, wie Stefano Harney und Fred Moten in *Undercommons* schreiben, nicht nur den Warenfluss von menschlicher Zeit und menschlichem Irrtum bereinigen, sondern im Konkreten selbst leben, im Raum zugleich, in der Zeit zugleich, in der Form zugleich.⁵⁵ Mathematische Modelle berechnen in diesem Run auf das Konkrete nicht mehr einfach Risiken, um sie zu kontrollieren und zu minimieren, sondern spielen geradezu mit immer größeren Risiken. Sie sollen in die Zukunft sehen, *futures* hervorbringen, auf der Basis der gegenwärtig erreichbaren Daten Wahrscheinlichkeiten berechnen. Was unwahrscheinlich ist, kann dennoch eintreten, und heißt dann „schwarzer Schwan“.⁵⁶ Unwahrscheinlichkeit liegt dabei immer noch im Rahmen der Verwaltung und Ausbeutung von Risiken, die nun nicht mehr das subsistenzuelle Risiko der Verletzbarkeit, des Prekärseins allein betreffen, sondern auch derivative oder sekundäre Risiken, die in der Sammlung und Rekombination von großen Massen von Daten entstehen können, maschinisch-dividuelle Risiken.

Zugleich sind die Algorithmen immer auf der Jagd nach dem, was außerhalb ihres Territoriums und dessen Un/Wahrscheinlichkeiten liegt, geradezu definiert durch das, was sie noch nicht sind und was sie mögli-

⁵⁵ Harney/Moten, *Undercommons*, 87-99.

⁵⁶ Vgl. Nassim Nicolas Talebs Konzept von „Weißen“ und „Schwarzen Schwänen“ (Erstere stehen für das genaue Eintreten der perfekten Vorhersage, Zweitere für die ideale Bedingung des Unwahrscheinlichen) in ders., *Der Schwarze Schwan: Die Macht höchst unwahrscheinlicher Ereignisse*, aus dem Englischen von Ingrid Proß-Gill, München: Hanser 2008.

cherweise nie werden können. Und mit ihnen jagen die Traders des *Blank Swan*⁵⁷, wenn sie gleichsam aus dem Nichts heraus Derivat-Verträge schaffen, schreiben, unter/zeichnen: Während Weiße und Schwarze Schwäne auf Wahrscheinlichkeiten basieren, ist der Blank Swan das Tier des Unwissbaren, dessen was jenseits jeder Wahrscheinlichkeitsrechnung liegt. Für den Ex-Trader Elie Ayache ist der Blank Swan das Nicht-Wissen der Zukunft, das Markt geworden ist. Der menschliche Faktor maschinischen Kapitalismus besteht in dieser Perspektive im Schaffen des Ereignisses der Zeichnung: Die Arbeit der Traders besteht im Schreiben und Zeichnen des Derivats als *creatio ex nihilo*. Das Bild der voraussetzungslosen *tabula rasa* durchzieht ihre Fantasien. Ohne vorgängiges Wissen, Voraussicht oder Vorhersagen transportieren sie sich nach Ayache in die Zukunft.

Und immer noch steht die Beziehung zur Zukunft im Zentrum. Auch wenn es eine Zukunft ohne Vorhersagen sein soll, vergessen die Traders auf ihrer gehetzten Jagd nach der Zukunft auf die Gegenwart. Der Blank Swan bleibt genauso wie der Weiße und der Schwarze Schwan in der Logik der Algorithmik und Logistik, immer auf der Jagd nach dem, was sie nicht ist. „There is some/thing logistics is always after“, schreiben Harney und Moten, und in einer für sie typischen Bewegung der leichten Verschiebung nennen sie dieses Vor, dieses Außen, dieses Jenseits der Logistik, nur wenig abweichend von seinem gehetzten, ewig algorithmisch nachholenden Widerpart: *logisticality*.⁵⁸

⁵⁷ Vgl. Elie Ayache, *The Blank Swan. The End of Probability*, Hoboken: Wiley 2010.

⁵⁸ Harney/Moten, *Undercommons*, 92f.

Derivate.

Subprime-Krise, Schuldenkrise, Finanzkrise

In der herrschaftlichen Teilung, im Modus der patriarchalen Partition und des *dividuom facere* wie im pastoralen Panorama der Disziplinarmacht regieren geprägtes Geld und Gold als Eichmaß. Das Kontrollregime verweist nach Deleuze dagegen auf schwankende Wechselkurse, auf Modulationen, die als Chiffre einen Prozentsatz von verschiedenen Währungsproben einführen. Heute geht es um das Wetten auf die Wechselkurse, auf deren Steigen oder auch auf deren Fallen, in einem unendlichen Modus der Zerlegens und Neuzusammensetzens der dividuellen Linie.

Die US-amerikanische *subprime*-Krise von 2006 und 2007 ist, zumindest in Europa, oft einseitig moralisch interpretiert worden. Hier die simple Verantwortungslosigkeit der BankerInnen, die ihre KundInnen nicht genau genug geprüft hätten, dort die dummen, verlockten, verführten SchuldnerInnen, die Gelder aufnahmen, über die sie nie verfügen würden. An diesem Bild ist vieles falsch, die pauschale Unterstellung der Dummheit der Betroffenen, die falsche Einschätzung von Bankgeschäften als moralisch bedingt, das Verkennen einer Entwicklung der Finanzinstrumente, die nicht nur in den Krisen-Jahren im engeren Sinn vor sich ging, sondern mindestens in den letzten zwei Jahrzehnten. Doch vor allem die Voraussetzung, dass die Banken gleichsam unhinterfragt massenhaft extreme Risiken eingegangen wären, lässt sich bei genauerer Betrachtung der maschinischen Operationen der Finanzialisierung nicht halten. Die Stereotypenfamilie um das Beutemachen des Raubtierkapitalismus und den Gemeinplatz des *predato-*

ry lending fällt ebenso in diese Problematik der falschen, weil rein moralischen Interpretation der Abläufe wie das hartnäckige Insistieren einer Trennung von Real- und Finanzökonomie. Mit Angela Mitropoulos und ihrer radikalen Umdeutung der Finanzkrise als „Wucher von unten“ in *Contact and Contagion* kann man den „Betroffenen“ der *subprime*-Krise im Gegenteil auch einen ausgeprägten Subjekt-Status zuschreiben: „Es ist zu einfach anzunehmen, dass diejenigen, die die Kredite aufnahmen, keinen Sinn für das Risiko gehabt, keine Strategie entworfen hätten in den beengten Verhältnissen dessen, was schon lange vor dem Auftreten von *subprime*-Darlehen ein monetarisiertes, rassifiziertes, gegendertes Wohnregime war.“ Man könnte umgekehrt die desorganisierte Macht der *subprime class* als effektiv beschreiben: „Die *subprime class* verlängerte ihre Kredite, lebte über ihre Verhältnisse und erzeugte Mehrwert in höchst unproduktiver Weise.“⁵⁹

Arjun Appadurai hat in einem längeren Aufsatz zum „Reichtum der Dividuen im Zeitalter des Derivats“ unter anderem die finanzpolitischen Aspekte der Dividualisierung diskutiert.⁶⁰ Er setzt den „Aufstieg des Dividuums“, und zugleich die „Erosion des Individuums“ am Beginn der 1970er Jahre an, in denen der Begriff auch in der anthropologischen Literatur erscheint. Vor allem die Effekte der seit den 1990er Jahren erfolgten Ausbrei-

⁵⁹ Angela Mitropoulos, *Contact and Contagion. From Biopolitics to Oikonomia*, Wivenhoe/New York/Port Watson: Minor Compositions 2012, 216.

⁶⁰ Arjun Appadurai, „The Wealth of Dividuals in the Age of the Derivative“, unveröffentlichtes Manuskript, das im Zusammenhang eines größeren kollektiven Projekts zu *The Wealth of Societies* veröffentlicht werden wird. Dank an Arjun Appadurai und Randy Martin für die Zurverfügungstellung des Manuskripts.

tung des Derivats als zentralen Werkzeugs im Finanzkapitalismus hätten eine räuberische Form des Dividualismus (*predative dividualism* im Gegensatz zu *progressive dividualism* oder *truly socialized dividualism*) produziert, die in ihrer Vervielfachung opaker und völlig unlesbarer Vorgänge vor allem jeder Prüfung, jeder Regulierung, jeder sozialen oder demokratischen Kontrolle entgehen. Appardurai erklärt den komplexen Ablauf der *subprime*-Krise folgendermaßen: Das Instrument der Hypothek auf Wohnungen und Häuser, Grundlage einer ganzen Kaskade von Finanz-Mechanismen, ist schon für sich gesehen keine ganz einfache Form des „Besitzes“. „HausbesitzerInnen“ besitzen darin nur die Hypothek, nicht das Haus, zumindest bis zum Ende eines langen Prozesses der Amortisierung. Die kreditgebende Bank ist die wirkliche Besitzerin, während die HypothekenbesitzerInnen mit ihren Zinsen den Profit der Bank sichern. Während die sichtbare und materielle Form des hypothekenbelasteten Hauses relativ fix, begrenzt und unteilbar ist, hat seine finanzielle Form, die Hypothek, die Struktur der endlosen Teilbarkeit, Rekombinierbarkeit und Verkäuflichkeit angenommen.

Dieser hoch-abstrakte, dividuelle Aspekt des Wohnens wurde durch die Einführung eines zentralen, neuen Mechanismus auf einer weiteren Stufe abstrahiert: Das Derivat ist ein Finanzinstrument, das vom Preis anderer Waren „abgeleitet“ wird, das grundsätzlich mit dem möglichen, zukünftigen Wert einer Ware spekuliert. Mit der Komplizierung des Derivats als unendlich fortzusetzender Reihe von Derivaten des Derivats wurde das Instrument zu einem maschinischen Werkzeug des Handels mit Risiken, des Wettens auf Risiken. So wurden auch die Wohn-Hypotheken in eine riesige Welle

von Derivaten einbezogen, deren Werte in Bezug auf die realen Werte der Häuser und Wohnungen völlig außerhalb jeder Proportion waren.

Vor allem die Erfindung von Derivaten, die es vielen Erst-BesitzerInnen erlaubten, an Hypotheken zu kommen, war Grund für diesen Riesenspalt zwischen dem Wert des Hauses und jenem des Derivats. Die *subprime*-Krise heißt so, weil viele Banken Hypotheken an Leute vergaben, deren Kreditwürdigkeit „sub-prime“, von sehr geringer Bonität war. Brigitte Young beschreibt in ihrem Text über „Die Subprime-Krise und die geschlechtsspezifische Schuldenfälle“ die gegenderten und rassifizierten Bedingungen der *subprime*-Vergabe, gerade gegenläufig zu ihrem Entstehungskontext der Antidiskriminierungsgesetze der 1970er Jahre. Der Zugang zu günstigen Immobilienkrediten für alle Gesellschaftsschichten war über den Zeitraum von Jahrzehnten hinweg als „Bürgerrecht auf Eigentum“ erkämpft worden, doch diese egalitär und emanzipatorisch gedachte Politik machte auch den Weg frei für die gegenderten und rassifizierten Mechanismen, die in die Krise und die „Schuldenfälle“ führten. „Tragisch ist, dass just in dem Moment, in dem Frauen und Minoritäten durch massive private Verschuldung in die finanzielle Wertsteigerung des Immobilienmarktes integriert wurden, nach dem Motto ‚last in – first out‘, nun in zunehmendem Maß die einkommensschwachen Gruppen getroffen werden, die ihre hoch verschuldeten Immobilien durch Zwangsversteigerung verlieren.“⁶¹

61 Brigitte Young, „Die Subprime-Krise und die geschlechtsspezifische Schuldenfälle“, in: *Antworten aus der feministischen Ökonomie auf die globale Wirtschafts- und Finanzkrise*, Berlin: Ebert-Stiftung 2009, 15–25, hier 25.

Die Hypothekenvergabe an einkommensschwache Gruppen kann also einerseits aus einer längeren Genealogie der Kämpfe um Gleichstellung in Bezug auf ein Recht auf Wohnung erklärt werden, andererseits aus dem Umstand, dass die Finanzindustrien nach 1990 das Potenzial des Wohnungsmarktes in der Vermittlung von neuen derivativen Instrumenten immer höher einschätzten. Arjun Appadurai beschreibt, wie *mortgage-backed* und *asset-backed securities* es möglich machten, große Zahlen von Hypotheken zu bündeln, deren Einschätzung einerseits noch komplexer wurde und deren Masse auch genutzt wurde, *subprime*-Hypotheken zu „waschen“, indem sie mit anderen Hypotheken vermischt und durch diese versteckt wurden. Zugleich wurden mit dem Instrument der *collateralized default obligation* Bündel von Hypotheken aufgeteilt und in verschiedene Ebenen mit verschiedener Kreditwürdigkeit tranchiert. Auch dadurch wurden die toxischen Tranchen verdeckt, verdunkelt und verkleidet. Die gesamte Architektur der Derivate ermöglichte es vor allem, durch diese Vorgangsweisen der Verdunkelung das Gesamtkreditvolumen der Kreditinstitute enorm auszuweiten.

Während die Einzeldinge an ihrem Ort verharren oder sich bewegen können, geht der Verkehr der Derivate in alle Richtungen. Es handelt sich um einen hyperkomplexen Prozess der Bündelung und Teilung, der durch ebenso komplexe Kombinationen aus technischen und sozialen Maschinen gesteuert wird. Verglichen mit dem Prozess der industriellen Produktion könnte man sagen, dass auch hier diverse spezialisierte Verfahren neue Investitionsgüter herstellen, indem sie Teile aneinanderfügen, montieren, zusammen-

setzen.⁶² Doch in der finanzökonomischen Logik der Derivate gibt es auch den umgekehrten Vorgang: Neben der Zusammensetzung ist der Vorgang der Demontage genauso wichtig wie die völlige Offenheit und Unvorhersehbarkeit des Produkts.

Für den ganzen vielstufigen Prozess der Ableitung, Zerlegung und Neuzusammensetzung verwendet Appadurai die Metapher des Hauses mit einer wunderbaren Aussicht vom ersten Stock, dessen Keller jedoch undicht ist. Interessant ist an seiner Darstellung die Tatsache, dass diese Undichte gerade durch ein Instrument hergestellt wird, das viele Häuser zerlegt, ihre Teile neu ordnet und durch die schönende Darstellung einiger weniger erster Stöcke alle undichten Keller versteckt. Das ist exakt die Logik der Dividualität als eines Durchlaufens von Teilen (in mehreren Aggregatzuständen, hier flüssig und fest) anstelle der Verbindung von individuellen Ganzen. Die Unterwasser-Hypotheken wurden 2006 und 2007 für viele Hypotheken-BesitzerInnen zum Verhängnis, und das Derivat als Finanzinstrument betraf zu allem Überfluss auch nicht nur die Bereiche des Wohnens, sondern auch jene der Ernährung, der Gesundheit, der Bildung, der Umwelt und vieles mehr. Der Zusammenbruch des gesamten US-amerikanischen Finanzsystems konnte in den ersten Wochen der Obama-

⁶² Vgl. Martha Poon (zitiert in Marazzi, *Verbranntes Geld*, 36), die die AkteurInnen im „Produktionsablauf“ der Derivate folgendermaßen beschreibt: „Maklerunternehmen, die im direkten Kontakt mit den Konsumenten stehen, sowie Unternehmen, die die Vermittlung übernehmen, Kredite in großen Mengen kaufen und entsprechend den Vorgaben der Finanzinstitute und spekulativen Investmentfonds (oder Hedgefonds), die das Kapital bereitstellen, gruppieren und aggregieren; am Ende der Kette schließlich finden sich die Ratingagenturen, die darüber entscheiden, ob die Zusammensetzung der so geschaffenen Anlageportfolios ihren Qualitätskriterien genügt.“

Administration nur durch riesige Summen öffentlicher Förderung verhindert werden, worauf die Schuldenkrise der europäischen Staaten, vor allem Griechenlands, folgte.

In der Standard-Interpretation der Finanzkrise ist das Derivat einfach ein technischer Aspekt des Finanzwesens unter vielen, kontrolliert durch die maschinenförmige Effizienz des Marktes und die rationale Informationsverarbeitung von mathematischen Programmen. Nur die Flucht des Derivats von diesem, ihm rechtmäßig zukommenden Ort hätte es zu einem Instrument von ein paar wenigen Habgierigen gemacht, zu einem sich selbst vermehrenden Zauberbesen, den seine Zauberlehrlinge, die RegulatorInnen, für einen Moment unbeaufsichtigt gelassen hätten und der damit außer Kontrolle geraten wäre. Aber ähnlich wie es falsch wäre, das Finanzwesen getrennt von der „wirklichen Welt“ oder der „Real-Ökonomie“ zu sehen, zu der man zurückkehren müsste, um die moralische Integrität der Ökonomie wiederherzustellen, ist die Idee einer sich selbständig machenden Maschine der Derivate eine unterkomplexe Darstellung.

Die Finanzökonomie steht heute auf einer Stufe mit der Produktion von Gütern und Dienstleistungen und durchdringt alle ökonomischen Prozeduren. Die Automobil-Industrie etwa hängt heute weniger von der technischen Optimierung der Produktionsprozesse ab, als einerseits von auf Aktivierung und Affekten beruhenden Beziehungen zu ihren AnwenderInnen, andererseits von den konzerneigenen Finanzierungsgesellschaften.⁶³ Gewiss, Derivate kann man nicht essen, und man kann in ihnen auch nicht wohnen, aber die allseits ersehnte

⁶³ Marazzi, *Verbranntes Geld*, 28 und 58.

Rückkehr zur Realökonomie, Reindustrialisierung, Rematerialisierung ist definitiv kein Ausweg, der als Lösung der multiplen Krise offen steht. Eine Entflechtung von Real- und Finanzökonomie ist ebenso unmöglich geworden wie die marxistische Trennung zwischen industriellen und fiktiven Profiten oder jene zwischen einem produzierenden und einem immateriellen Sektor. Marazzis zentrale These fokussiert die Finanzialisierung stattdessen als eine Seite der allgemeineren Mutation, die hier als maschinischer Kapitalismus beschrieben wird: „Die Finanzialisierung ist kein unproduktiver und/oder parasitärer Umweg zu wachsenden Anteilen des Mehrwerts und der kollektiven Rücklagen, sondern vielmehr die Form der Akkumulation des Kapitals, die den neuen Produktions- und Wertschöpfungsprozessen entspricht.“⁶⁴

Arjun Appadurai interpretiert die Erfolgsgeschichte der Derivate als die Erfindung nicht nur eines neuen Finanzinstruments, sondern einer neuen Form von Vermittlung. Das Derivat vermittelt die Distanz zwischen Ware und Anlage, die im noch nicht realisierten Potenzial der Ware für zukünftigen Profit besteht. „Durch seine Vermittlung im kapitalistischen Markt wird das Haus zur Hypothek. Weiter vermittelt, wird die Hypothek zur Anlage, die wiederum als zukünftige Ware unsicheren Werts Gegenstand des Handels wird. Und noch einmal vermittelt, wird die Anlage Teil einer anlagengestützten Sicherheit, eine neue derivative Form, die weiter getauscht werden kann in ihrer Inkarnation als *debt-obligation*.“⁶⁵ Appadurais Interpretation ist

64 Ebd., 49.

65 Appadurai, „The Wealth of Dividuals in the Age of the Derivative“.

über weite Strecken äußerst aufschlussreich, allerdings scheint es mir in manchen Aspekten sinnvoll, sie über sich selbst hinauszutreiben. Schon die Begrifflichkeit eines „räuberischen Dividualismus“ ist zu sehr durch die Vorstellung einer linearen Entwicklung von einer vor- und außerkapitalistischen, nichtwestlichen Dividualität zum gezähmten Kapitalismus des Wohlfahrtsstaats hin und weiter zu einem postindustriellen Beute-Kapitalismus, schließlich zu dessen vage angedeuteter Überführung in einen „progressiven Dividualismus“ geprägt. Vor allem aber betont Appadurai als zentrale Funktionsweise des „räuberischen Dividualismus“ die unterschiedlichen Formen der Quantifizierung, besonders in Form der Monetarisierung.

Es trifft sicherlich zu, dass sich das zeitgenössische Finanzwesen die dividuellen Formen zunutze macht, die auch durch Quantifizierung produziert werden. Und dennoch entbehrt diese Betonung der Quantifizierung nicht einer gewissen Nostalgie für die Person als Ganzheit und einer impliziten Sympathie für das souveräne Individuum der kapitalistischen Moderne, das nun in der dividuellen Krise zu einer Nummer zu werden droht. Vor allem aber bedenkt der Fokus auf die Quantifizierung nur eine Seite eines allgemeineren Vorgangs der Modulation: die Modularisierung aller Vorgänge als Zählung, Messung, Rasterung. Es entgeht dieser Perspektive die zweite Seite der Modulation, die ständige Modulierung, die nicht nur als eine Hilfsoperation der Verdeckung von Quantifizierung zu verstehen ist, sondern eigenständige, komplementäre Wirkungen zeitigt: als Glättung aller möglichen Reterritorialisierungsversuche, auch jener der selbstbestimmten Streifung von Zeit und Raum.

Was Appadurai als *mediation*, Vermittlung bezeichnet, ist kein Verfahren der Einführung eines vermittelnden Dritten zwischen die Differenzen, kein Dazwischen-schieben und -mischen eines Mittleren wie im *Timaios*, sondern ein Verfahren der Anpassung, der Angleichung, der „Einelung“ der Differenz, ein Verfahren der Modulation. Der Modus der Modulation ist beides: Modularisierung und Modulierung – ein rasterndes, standardisierendes, modularisierendes Verfahren, zugleich aber auch permanente Neuformung, Modulierung durch die Formen und Raster hindurch, ständige Bewegung der Re-Formierung wie der De-Formierung. Modularisierung ist rasternde Reterritorialisierung und soziale Unterwerfung, säuberliche Trennung und Disziplinierung der Zeiten wie der Räume, Produktion von immer kleinteiligeren Modulen, Einsetzung von Standardmaßen. Modulierung dagegen ist dienstbare Deterritorialisierung und maschinische Indienstnahme, untrennbare, unendliche, grenzenlose Modulierung, Anrufung zur Variation und Glättung des Selbst.

Auch wenn Modularisierung und Modulierung völlig gegensätzliche Vorgänge zu beschreiben scheinen, greifen sie ineinander als doppelte Modulation. In alle Richtungen die Zeit und den Raum immer kleinteiliger zu kerben, immer kleinere Teile zu messen, die Maßstäbe endlos zu verkleinern, fügt sich ineinander mit dem Durchbrechen des Maßes bis zur maßlosen Inwertsetzung und Glättung von Zeit und Raum. Schichten, kerben und zählen aller Verhältnisse, jedes einzelne Modul in Form bringen, zugleich von einer Tonart in die andere gleiten, in noch unbekannte Sprachen übersetzen, alle möglichen Ebenen verzahnen.

Und dies ist auch die Wegscheide, an der der Kippunkt der Ähnlichkeit wieder relevant wird als entscheidende Vorbedingung von Messbarkeit. Modulierende, qualitative Anpassung ist eine Möglichkeitsbedingung des Quantifizierens, Messens, Modularisierens. Die Einführung des Maßes geht nur über Ähnlichkeitsprozesse der An- und Vergleichung, Prozesse des Einelns. Die Ähnlichkeit als Angleichung und Assimilation ist jener modulierende Prozess, der notwendig ist, um überhaupt neue Modi der Zählung, Rasterung und Modularisierung einzusetzen. Qualitative Angleichung als Voraussetzung von quantitativer Abstufung.

Die modulierende Assimilation fungiert dabei nicht über die Ähnlichkeit von Individuen. Es geht also nicht einseitig um das, was in kulturpessimistischen Argumentationen oft als Gleichmacherei bezeichnet wird. Es geht um Ebenen, die zugleich größer und kleiner, mehr und weniger als das Individuum sind, jene abstrakten Linien, die die Einzeldinge durchqueren, maschinisch durchsuchen und die Teile gemäß ihren Ähnlichkeiten neu anordnen: dividuelle Linien, dividuelle Maschinen. Wenn die Ähnlichkeit ins Messbare kippt, moduliert, dann kann sie auch von einer möglichen Nahtstelle sozialen Verkehrs zum Ordnungsprinzip werden. Und wenn sie das geworden ist, wird sie – wie Foucault mit Blick auf Descartes und Deleuze schreibt – durch den „gesunden Menschenverstand“ erkannt sein, denn dieser ist „die bestverteilende Sache der Welt“: Er „erkennt das Ähnliche, das ganz Ähnliche und das weniger Ähnliche, das Größte und das Kleinste, das Hellste und das Dunkelste“⁶⁶, und seine Erkenntnis ist Identifizierung,

66 Michel Foucault, „Theatrum philosophicum“, in: Gilles Deleuze / Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, aus dem Französischen von Walter Seitter und Ulrich Raulff, 21–58, hier: 41.

Verwandlung der Ähnlichkeit in Identität, Transformation des potenziell Verschiedenen ins potenziell Gleiche. Es bricht an ein neues „Zeitalter der Vergleichen“, aber ganz anders, als es Nietzsche als „äußere Unruhe, das Durcheinanderfluten der Menschen, die Polyphonie der Bestrebungen“ dargestellt hat (MA, I.1.23): viel eher ein Zeitalter, das die Polyphonie in eine vergleichbare Tonalität pressen, aus der Zusammenstimmung des Ähnlichen eine Übereinstimmung machen will.

Das Derivat ist dabei mehr als nur ein Vertrag über den Austausch einer bestimmten Warenmenge zu einem bestimmten zukünftigen Zeitpunkt und einem bestimmten Preis. Es ist das Instrument, das gegen die Vorstellung der Trennung von Finanzmarkt und realer Ökonomie gerade die Verbindung aller disparaten ökonomischen Sektoren und Kapitalsorten herstellt, sie miteinander kommensurabel macht und einem gemeinsamen Maß unterstellt. In den Worten Randy Martins: „Während uns die Waren aber als Einheit des Reichtums erscheinen, die Teile in ein Ganzes abstrahieren kann, sind Derivate noch immer ein komplexerer Prozess, in dem Teile nicht mehr einheitlich sind, sondern ständig zerlegt und wieder gesammelt werden, wenn unterschiedliche Attribute gebündelt werden und ihr Wert die ganze Ökonomie übersteigt, unter die sie einst summiert worden waren. Größenverschiebungen vom Konkreten zum Abstrakten oder vom Lokalen zum Globalen sind nicht länger externe Maßstäbe der Äquivalenz, sondern im Inneren der Zirkulation der gebündelten Attribute, die Derivat-Transaktionen vervielfältigen und in Bewegung versetzen.“⁶⁷ Dividualisierung der Ökono-

⁶⁷ Martin, *Knowledge Ltd*, im Erscheinen.

mie, in allen Größenordnungen. Es ist die Kommen-
surabilität und Vergleichbarkeit, die hergestellt werden
muss, um den dividuellen Austausch inwertzusetzen.

Queere Schulden: Spread, Wucher/n, Exzess

„[...] eine neue Gewohnheit [...] pflanzt sich allmählich in uns auf demselben Boden an und wird in Tausenden von Jahren vielleicht mächtig genug sein, um der Menschheit die Kraft zu geben, den weisen unschuldigen (unschuld-bewussten) Menschen ebenso regelmäßig hervorzubringen, wie sie jetzt den unweisen, unbilligen, schuld-bewussten Menschen – *das heißt die notwendige Vorstufe, nicht den Gegensatz von jenem* – hervorbringt.“ (Nietzsche, MA, I.2.107)

Während die individuelle Komponente im maschinischen Kapitalismus in den Hintergrund gerät, ist die herrschaftliche Logik der Partition unter dividuellen Bedingungen keineswegs ausgesetzt. Wie in der *subprime*-Krise deutlich zu erkennen, erweisen sich rassifizierte, gegenderte, nationale und geopolitisch bedingte Formen des Ausschlusses mehr denn je als probate Mittel, um hierarchische Differenzierung, gesellschaftliche Spaltungen und radikale Exklusion durchzusetzen. Sowohl bei den Bedingungen für die Kreditvergabe als auch vor allem bei den seit 2007 erfolgten Zwangsvollstreckungen und Räumungswellen von Wohnungen, deren Hypotheken nicht rückzahlbar waren, lässt sich eine extreme Einseitigkeit erkennen. Christian Marazzi vergleicht die für das Derivatssystem notwendige Einbeziehung möglichst der gesamten Bevölkerung, auch jener Menschen, die keine Garantien vorzuweisen haben, mit einem „Schneeballsystem, bei dem die Letzten, die sich beteiligen, den Ersten ermöglichen, ausgezahlt zu

werden“.⁶⁸ Die besseren Vermögenswerte der Reicheren wurden gerade durch die wachsenden Schulden der Ärmern gestützt, sodass zuletzt mathematische Risikomodelle darüber bestimmten, wer ein Dach über dem Kopf hat.

Das Derivatssystem und die zu einem guten Teil aus ihm hervorgehenden Finanz- und Schuldenkrisen haben die ungleiche Verteilung des Reichtums verstärkt und beschleunigt und die Welt des maschinischen Kapitalismus zu einem noch unsichereren Ort für viele gemacht. Die hyperproduktivistische Logik der Finanzialisierung treibt das Primat von Aktienkurs und Dividende auf die Spitze und betreibt die Kolonisierung der Gegenwart. Die Derivate erzeugen eine Bedingung des sich zuspitzenden Risikos, der Verschuldung, der Abhängigkeiten über unterschiedliche Zeiten und Räume hinweg. Zur subsistenzuellen Teilung kamen die dividuellen Effekte der Finanzialisierung, das Wetten auf die Risiken, die derivativen Machinationen im maschinischen Kapitalismus.

All das schreit nach einer Wiederaneignung der Gegenwart, die uns auf die andere Seite der dividuellen Ökonomie bringt. Wie also eine Ökonomie denken, die nicht auf individuellem Besitz beruht, nicht auf der Enteignung aller und jedes/r Einzelnen, und die zugleich die abstrakt-dividuelle Linie nutzt, um neue Formen der Sozialität zu komponieren? Eine Ökonomie, die in der Verteilung anders konzeptualisiert ist denn als Dividende, als die zu verteilenden Ansprüche von AktienbesitzerInnen: eine Dividende jenseits von Maß und Metrik, von Modularisierung und Modulierung, von Zahl

68 Marazzi, *Verbranntes Geld*, 40f.

und Chiffre, das zu Verteilende nicht durch Gemeinsinn und „gesunden Menschenverstand“ wohlgeordnet, als „beste Verteilung“, sondern als immer weitere und wilde Verteilung, *spread*, Streuung, *logisticality*, Wuchern des sozialen Reichtums? Was, wenn Deleuze und Foucault unrecht hätten, wenn die Ähnlichkeit ein weiteres Mal kippar wäre, nicht ewig gezeichnet als Verräterin der maßlosen Differenz und Übergang zur Messbarkeit, sondern als Potenzial einer widerständigen Dividualität?

Walter Benjamin verfasste 1933, im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung in Deutschland, einen kleinen Text mit nicht viel mehr als fünf Seiten, dessen Titel „Lehre vom Ähnlichen“ zwar eine umfangreichere Abhandlung erwarten lässt, der aber doch in seiner Intensität und begrifflichen Reichhaltigkeit nicht enttäuscht. Benjamin erwähnt den politischen Zeitbezug des Textes nicht, verweist aber auf einen „gewaltigen Zwang, ähnlich zu werden und sich zu verhalten“. Das betrifft entwicklungspsychologisch das Kind, das sich zunehmend an sein territoriales Umfeld anpasst, kulturhistorisch die Anpassungszwänge in begrenzten Gemeinschaften, zeithistorisch die faschistischen Ästhetiken einer instrumentell gleichmachenden Ähnlichkeit, die als Übergang zur Übereinstimmung, zur totalisierenden Einschließung dient. Statt aber mit diesen Evidenzen einer in die Anpassung zwingenden Ähnlichkeit den Begriff überhaupt zu verwerfen, stellt Benjamin dem Zwang zur Anpassung, Angleichung, Fügung, die über Ähnlichkeit hergestellt werden sollen, einen Begriff einer Ähnlichkeit gegenüber, die sich nicht fügen lässt. Er nennt diese Ähnlichkeit die unsinnliche Ähnlichkeit, und schreibt ihr zu, dass sie „Verspannungen“ stiftet.

Für die Erfindung der anderen Seite der individuellen Ökonomie ist dieses Kippen der Ähnlichkeit vom Anpassungszwang in etwas, das sich nicht fügen lässt, von enormer Bedeutung. Es existieren unterschiedliche Antworten und erste begriffliche Vorschläge zur Entwicklung der Kämpfe um diese Form der Ähnlichkeit, um eine Ähnlichkeit, die nicht dazu dient, das Nicht-messbare an die quantitative Ordnung der Äquivalenz auszuliefern. Allen diesen Vorschlägen ist gemeinsam, dass sie sich auf ein vages Terrain vorwagen und die Praxen einer individuellen Ökonomie nicht vorwegnehmen können und wollen.

Christian Marazzi weist auf die produktiven Widersprüche zwischen den Rechten gesellschaftlichen Eigentums und den Rechten des Privateigentums hin. Die in Darlehensverträgen übliche Formel 2+28 steht etwa dafür, dass die Hypothekenzinsen in den ersten beiden Jahren den Gebrauchswert spiegeln, um dann für 28 Jahre lang durch den Tauschwert dominiert zu werden. Die Praxis der ersten zwei Jahre ist Anzeiger für das Recht auf Wohnung, das dann in den darauffolgenden Jahren umso brutaler negiert wird. „Die Finanzlogik produziert so ein Gemeingut, ein Communes, um es in der Folge aufzuteilen und zu privatisieren; die Bewohner werden vertrieben, Mangel und Knappheit in allen Spielarten künstlich geschaffen, sodass es an finanziellen Mitteln und Liquidität ebenso fehlt wie an Rechten, Begehren und Macht.“⁶⁹ Gegen diese gewalttätigen Konsequenzen haben sich neue Widerstandsformen und instituierende Praxen wie Strike Debt in den USA oder die Räumungsproteste und Hausbesetzungen der Pla-

69 Ebd., 41f.

taforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) in Spanien gebildet.⁷⁰ Gerade das Recht auf Wohnung und die Verschuldung derjenigen, die sich dieses Recht nehmen, hat nicht nur kollektiven Widerstand und Hilfeleistung gegen die Räumungen zur Folge, sondern molekulare Alltagspraxen der Umkehrung des Begriffs der Schulden. Diese Umkehrung der Schulden nimmt verschiedene begriffliche Ausformungen an, in Marazzis Ansatz die Form der „sozialen Rente“: „Wenn, mit anderen Worten, bis heute der Zugang zu einem Gemeingut die Form der *Privatschuld* annimmt, so ist es von nun an legitim, das gleiche Recht unter der Form *sozialer Rente* zu denken – und zu fordern. Soziale Rente bezeichnet die Form, in der unter den Bedingungen des Finanzkapitalismus die (Um-)Verteilung des Einkommens auftritt, die Gestalt, in der die Gesellschaft das Recht einer und eines jeden anerkennt, ein Leben in Würde zu führen. Daher lässt sich die soziale Rente auf viele Bereiche beziehen, so insbesondere auf den Bereich Bildung und Wissenszugang, in dem sie die Form des Rechts auf ein *garantiertes Stipendieeinkommen* annimmt.“⁷¹

Hinter diesen Forderungen nach sozialer Rente und Umkehrung der Schulden steckt auch eine Idee der substanzialen Teilung, in der die Unhintergebarkeit einer spezifischen Form des gegenseitigen Verschuldetseins anklingt. Schulden sind sicherlich das erste Mittel

⁷⁰ Vgl. Ada Colau / Adrià Alemany, *Mortgaged Lives (From the Housing Bubble to the Right to Housing)*, Los Angeles/Leipzig/London: Journal of Aesthetics & Protest Press 2014.

⁷¹ Marazzi, *Verbranntes Geld*, 96. Vgl. dazu auch Tiziana Terranova, „Red Stack Attack!“, die den Begriff Red Stack als Programm für die „Erfindung konstituierender sozialer Algorithmen“ und sozio-technische Innovation auf den drei Ebenen virtuelles Geld, soziale Netzwerke und Bio-Hypermedien vorschlägt.

zum Einspannen in die Maschinen, zur Fügung der gefügigen Charaktere, je eher, desto effektiver. Zugleich sind Schulden aber auch ein Terrain der molekularen Revolution.⁷² Stefano Harney und Fred Moten verstehen Schulden in diesem Sinn als Komponente von Wechselseitigkeit und Sozialität, gegen den asozialen Kredit, der Mittel zur Privatisierung ist: „Wir suchen nicht nach Kredit, noch nicht einmal nach Schulden, sondern nach schlechten Schulden, das heißt nach wirklichen Schulden, nach Schulden, die nicht zurückgezahlt werden können, nach Schulden auf Distanz, Schulden ohne Gläubiger, schwarzen Schulden, queeren Schulden, kriminellen Schulden. Exzessive Schulden, unkalkulierbare Schulden, Schulden ohne allen Anlass, Schulden jenseits von Kredit, Schulden als ihr eigenes Prinzip.“⁷³ Vielleicht ist es im Deutschen mit seiner engen Verwobenheit der Begriffe Schuld und Schulden noch schwieriger, sich einen paradox-positiven Begriff von „schlechten“ oder „queeren“ Schulden zu machen. Es geht hier um mehr als im Konzept der sozialen Rente, das eine – noch so zutreffende – Forderung an den Staat bleibt, eine Forderung der Umverteilung unter der Vermittlung des Staates. Das Konzept der queeren Schulden (*queer*

72 Zur vielfachen Bedeutung von Schulden vgl. Gilles Deleuze, „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“, vor allem 260: „Der Mensch ist nicht mehr der eingeschlossene, sondern der verschuldete Mensch.“; die auf Marx, Nietzsche und Deleuze/Guattari aufbauende Studie von Maurizio Lazzarato, *Die Fabrik des verschuldeten Menschen*, aus dem Französischen von Stephan Genee, Berlin: b_books 2012, sowie Randy Martin, „Mobilizing Dance. Toward a Social Logic of the Derivative“, in: Gerald Siegmund / Stefan Hölscher (Hg.), *Dance, Politics & Co-Immunity*, Zürich/Berlin: diaphanes 2013, 211: „[...] the social entailments of indebtedness are the basis of political engagement.“

73 Harney/Moten, *Undercommons*, 61.

debts) steht auf der Basis des wechselseitigen Verschuldeteins (ohne den moralischen Begriff der Schuld zu bedienen), und es meint zugleich eine offensive Praxis des Schulden-Machens, des Schulden-Exzesses, ohne Rücksicht auf Gewinne.

„Unbezahlte Schulden halten einfach gesagt die Möglichkeit aufrecht, dass ‚man über seine Verhältnisse lebt‘, wenn die Re-/Produktionsmittel nicht mehr in greifbarer Nähe sind“⁷⁴, schreibt Angela Mitropoulos über die Ausbreitung der Schulden als potenzielle Krise der kapitalistischen Zukünftigkeit. Sie analysiert das überraschende Wiederauftauchen des Begriffs Wucher in den moralischen Diskursen der Krise seit 2007 als Anzeichen von Schulden, die als maßlos, überzogen und illegitim denunziert werden, weil ihre Rückzahlung nicht garantiert ist. Während die potenziell einlösbare Schuld aus der Zukunft eine kalkulierbare Version der Gegenwart zu machen versucht, impliziert die Wiederkehr der mittelalterlichen Sünde des Wuchers ein unkalkulierbares, unwissbares und möglicherweise inflationäres Risiko.⁷⁵ Mitropoulos verbindet in ihrer Studie diese Wucherung des Risikos mit Praxen und Narrativen der Ansteckung in der Finanzwelt. Galt die Verbundenheit der Finanz-Institutionen früher als gegenseitige Versicherung gegen Liquiditätsschocks, wird sie nun – nach den Finanzkrisen von 1997 in Teilen von Asien und den multiplen Krisen seit 2007 – umgekehrt als epidemische Gefahr von toxischen Anlagen und subjektivem Risiko gesehen. Narrative der „wider- oder unnatürlichen Wertschöpfung“, der „Absenz von Produktivität“

⁷⁴ Mitropoulos, *Contract and Contagion*, 228.

⁷⁵ Ebd., 209.

und der „magischen Anhäufung von Geld“ lassen die disruptive Gefahr des Einbrechens der Unmoral in die Ökonomie anklingen. Doch durch die nervöse, überzogene und in Teilen antisemitische Wiederaufnahme des moralischen Diskurses über den Wucher hindurch scheint die Gefahr der Epidemie von queeren Schulden. Die Rede vom Wucher hat nämlich auch mit der viralen Sozialität und ansteckenden Ausbreitung, kurz: dem *Wuchern* eines „Wuchers von unten“ zu tun: „Wucher lebt in den Poren der Produktion, denn das ist, wo viele leben oder zu leben versuchen.“⁷⁶

Auch Mitropoulos betont die subsistenzuelle Bedeutung der Schulden: „[...] es sind vor allem Schulden, die in Begriffen der unableitbaren, unkalkulierbaren gegenseitigen Abhängigkeit im Teilen einer Welt verstanden werden müssten.“⁷⁷ Diese Potenzialität der wechselseitigen Verschuldung, der Ansteckung und der Streuung in Raum und Zeit sucht Randy Martin nicht nur in der Umwandlung der Schulden in soziale Rente, queere Schulden oder Wucher, sondern genau im Zentrum der Finanzialisierung, direkt als soziales Potenzial der Derivate. Wenn Derivate Teile bündeln, die weit auseinander zerstreut subsistieren, dann stellt sich zunächst die Frage, warum und wie diese Eigenheit der Derivate auf andere Felder als das ökonomische zu übertragen ist, warum und wozu gerade das Unplanbare, das Derivat, als Grundlage des gesellschaftlichen Reichtums konzeptualisiert werden kann. Martins Antwort ist dreigeteilt: erstens für eine Konzeptualisierung des Fragmentierten, Zerstreuten, Isolierten als miteinander verbunden, ohne

⁷⁶ Ebd., 216.

⁷⁷ Ebd., 229.

als einheitliches Ganzes zu erscheinen – das ist die brennende Frage nach der Verkettung der Singularitäten in zerstreuter Produktion, mit Marxens Bild von den Parzellenbauern als Kartoffeln: einer politischen Neuzusammensetzung der Kartoffeln, die noch nicht einmal in einem Kartoffelsack nebeneinander zu liegen kommen; zweitens um den Wert unserer Arbeit inmitten von Flüchtigkeit, Unbeständigkeit, Volatilität zu artikulieren – an diesem Punkt verdichtet Martin die technische Zusammensetzung der Produktion als radikal in Bewegung; drittens um die *agency of arbitrage* anzuerkennen, die kleinen Interventionen in der Entwicklung der Derivate, im Schreiben der Derivate, Interventionen, die klein sind, nichtsdestoweniger aber einen Unterschied machen, vor dem Hintergrund eines „verallgemeinerten Versagens“ ein „schöpferisches Risiko“ eingehen.⁷⁸

Das Innere des traditionellen Felds der Ökonomie war nach Martin nie als Terrain der Ausbreitung und Dominanz der Derivate zu verstehen. Ganz im Gegenteil: Martin versucht die Derivate als Außen der Ökonomie zu beschreiben, das zur Krise von Ökonomie und ökonomischen Wissenschaften geführt hat, zu einer Rezession ihres Reichs, ja sogar als Totengräber der Ökonomie. Wenn Derivate die Enteignung des Selbst und des Besitzes vollziehen, dann wird damit auch der gute alte Besitzindividualismus zu Grabe getragen. Die Ökonomie bricht mit den Krisen des letzten Jahrzehnts mehr und mehr auseinander, und die Derivate sind Auslöser und zugleich Gegenstand dieses Auseinanderbrechens: „Die Derivate strömen aus dieser Bresche, sie

⁷⁸ Vgl. (auch für das Folgende) Martin, *Knowledge Ltd*, im Erscheinen.

lassen das Politische und die Schaffung von Reichtum untrennbar werden, sie lösen die Gegebenheit nationaler Bevölkerungen auf und eröffnen andere Aussichten auf wechselseitige Assoziation.“ Statt wie im traditionellen Blick auf die Derivate als phantasmatischem Bruch der linearen Zeit und Kolonisierung der Zukunft, geht es hier vielmehr um laterale Bewegungen und um neue Verkettungen von Räumen. Die derivative Sozialität erscheint als transnational im starken Sinn – jenseits von Nationalität, als Aussicht auf eine ganz andere Form der Verkettung auf planetarischem Niveau. „Während Derivate in einer Sprache der *futures* und *forwards*, der gegenwärtigen Vorwegnahme dessen, was zukünftig ist, konzipiert sind, [...] spricht der Akt der Bündelung von Attributen für eine Orientierung nach allen Seiten hin, die ein Effekt von gegenseitiger Kommensurabilität ist.“ Nach allen Seiten hin, als Deterritorialisierung der Grenze, als maschinisch-dividuelle Verkettung scheinbar nicht zusammengehörender Teile, so zieht sich die abstrakte Linie des Derivats. Die Zeitlichkeit der sozialen Logik des Derivats ist dagegen weniger die Vorwegnahme der Zukunft in den *futures* als eine ausgedehnte Gegenwart, die sich in multilateralem und wechselseitigem Austausch im Hier und Jetzt ausbreitet.

Man muss der hoffnungsvollen Interpretation Randy Martins nicht immer zur Gänze folgen, um die Derivate vielleicht weniger als Heilsversprechen, denn als Symptome einer Veränderung zu verstehen, die neue Öffnungen erzeugt – ohne Sicherheit, ob diese Öffnungen in nie dagewesene Formen herrschaftlicher Partition und Partizipation münden oder in Existenzweisen, in denen Martin zurecht die soziale Logik des Derivats erkennt, als „ein Exzess, der freigesetzt ist, aber nie völlig ab-

geschöpft werden kann, ein Rauschen, das nicht zum Schweigen gebracht werden muss, Schulden, die eingetragen sind, aber unmöglich zu begleichen.“ Wenn die Vielen sich wegstehlen aus den Zwängen des Kredits, Fluchtlinien ziehen auf und aus dem Immanenzfeld des maschinischen Kapitalismus, die schlechten Schulden zum Wuchern bringen – warum sollte nicht gerade die Dividualität der Derivate zeigen, dass selbst im Modus der Modulation Subjektivierungsweisen entstehen, die der Fügung entgehen?

IV.

CONDIVISION

Durch die Zeiten hindurch: Die De/Anthropologisierung der Dividualität

Menschen, die mehrere Individuen umfassen, Individuen, die mehrere Menschen umfassen, dividuelle Linien, die sich durch unzählige Menschen und Einzeldinge ziehen, dividuelle Linien, die die Zeit durchqueren und die Menschen mit ihren Vorfahren verbinden. Es war nur eine Frage der Zeit, dass sich das Dividuelle auch in der Lehre vom Menschen etablierte: Seit den 1970er Jahren erscheinen im Bereich der Anthropologie vereinzelte und geografisch sehr verstreute Untersuchungen über die diachrone oder synchrone Teilung der Person. Die meisten dieser Positionen suchen vor dem Hintergrund der Kritik reduktiver Begriffe des idiosynkratischen Individuums, und manchmal deutlicher: des Besitzindividualismus als okzidental-kapitalistischer Konstruktion, in ihren ethnologischen Feldforschungen nach alternativen Konzeptionen der Person.

Der südafrikanische Sozialanthropologe Meyer Fortes veröffentlicht 1971 einen Aufsatz über den Begriff der Person als Aspekt seiner langjährigen ethnografischen Forschungen bei den westafrikanischen Tallensi.⁷⁹ Er forciert eine Mauss'sche Vorstellung der Person eher als „Mikrokosmos der sozialen Ordnung“ denn als ganzheitlich integriertes Individuum. Diese Vorstellung be-

⁷⁹ Meyer Fortes, „On the concept of the person among the Tallensi“, in: Roger Bastide / Germaine Dieterlen (Hg.), *La notion de personne en Afrique noire. Acte du Colloque international du CNRS*, 544. Paris, Octobre 1971, Paris: L'Harmattan 1973, 238–319. Wieder veröffentlicht in: ders., *Religion, Morality, and the Person, Essays on Tallensi Religion*, Cambridge: Cambridge University 1987, 247–286. Deleuze und Guattari beziehen sich auf Fortes sowohl in *Anti-Ödipus* (180) als auch in *Tausend Plateaus* (285 und 290).

rücksichtigt zunächst die synchrone Teilung der Person in der Brechung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft. Als Personen können Lebewesen, Pflanzen, Dinge, Landschaften oder übernatürliche AkteurInnen gelten, heilige Krokodile ebenso wie ganze politische Gemeinschaften als „kollektive Objekte“.

Es lässt sich mit Fortes aber auch ein diachroner Aspekt denken, der die Person als entwicklungsgeschichtliche Figur versteht, die über den gesamten Verlauf eines Lebens anwächst. Auf dieser diachronen, nicht aber notwendigerweise linearen Achse stellt Fortes neben der Vorstellung einer sich im Lauf des Lebens erst entwickelnden Person auch die Verbindung der Person mit ihren Vorfahren in den Vordergrund. Aus dieser Sicht ist die Person paradoxerweise erst dann vollständig, wenn sie sich mit ihrem Tod in die Reihe der Vorfahren einreicht, selbst zur VorfahrIn wird. Persönlichkeit bleibt ein Leben lang reine Potenzialität. Die Vorfahren „auf der anderen Seite des rituellen Vorhangs“⁸⁰ entscheiden, ob ein Mensch eine Person gewesen sein wird. Wie Fortes jedoch – in dieser Hinsicht fast nietzscheanisch – die Person als Effekt von Moral und Abstammung bestimmt, so tendiert seine Sicht auf die dividuellen Kon- und Disjunktionen über die Generationen hinweg zu einem von westlicher Philosophie überformten Ursprungsdenken: Die Stammlinie wird zwar zur kollektiven Person, aber nur insoweit sie die Fortsetzung des gründenden Urahns in jedem seiner Nachkommen ausdrückt. Erst am Ende seines Textes erwähnt Fortes eine Ausnahme der strengen Abfolge des patrilinearen Prinzips: Die Nachkommen der weiblichen Linie, de-

⁸⁰ Ebd., 285.

ren Ahnin vier oder fünf Generationen vor ihnen gelebt hat, leben zerstreut, nicht zusammen im Territorium eines Clans. Ihr Verhältnis ist eines der uneingeschränkten Wechselseitigkeit jenseits von territorial bestimmten Verhaltenscodes, jenseits der Prägung der Individuen durch Moral und männliche Stammlinie.

1976 entwickelt der US-amerikanische Anthropologe McKim Marriott in seinem Aufsatz zu Person und Kaste in Indien, „Hindu Transactions: Diversity without Dualism“, nicht nur ein „dividualistisches Modell der Transaktion in Indien“, sondern führt konkret die Begriffe der „dividuellen Person“ und der „dividuellen AkteurIn“ in die anthropologische Diskussion ein.⁸¹ Er betont darin, dass Personen in Südasien im Gegensatz zur westlichen Tradition nicht als individuelle, untrennbare, abgegrenzte und damit begrenzte Einheiten gedacht werden, sondern grundsätzlich als fluide, nur lose abgegrenzt – dividuell. Marriotts ethnozoologische Perspektive versteht das Dividuelle als verwobenen Aspekt biologischer und ethisch-juridischer Instabilität.

Der trans-aktionale Ansatz, der die anthropologischen Theorien zu Tausch und Austausch in den 1970er Jahren erweitert, ist im Wesentlichen ein anti-essenzielistischer Versuch, Transaktionen nicht auf den Austausch von fest umgrenzten Dingen zwischen fest umgrenzten Personen zu beschränken. Der Austausch von Tieren, Muscheln, Essen, aber auch von Arbeit, Status und Macht ist als Transaktion zwischen Teilen der AkteurInnen zu verstehen, zugleich als Transformation der

81 McKim Marriott, „Hindu transactions: diversity without dualism“, in: Bruce Kapferer (Hg.), *Transaction and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues 1976, 109–142, hier 109.

AkteurInnen selbst. Transaktionen betreffen also zum einen die individuellen Körper als interne Transformation, zum anderen durchqueren sie Personen, Körper, aber auch – und das ist in der kolonialen und postkolonialen Interpretation des indischen Kastenwesens besonders relevant – verschiedene Kasten.

Dabei kommt ein Prozess der Aufnahme heterogener Materialien zum Tragen, die sich in und durch die Person hindurch bewegen, zugleich der Abgabe von „codierten Substanzen, Essenzen, Residuen oder anderen aktiven Einwirkungen“, die in anderen etwas vom Wesen der Personen, von denen sie stammen, reproduzieren. Es geht hier vor allem um den Zusammenhang zwischen Codes und Substanzen. Codes erweisen sich in diesem anthropologischen Kontext als Verhaltenscodes, die nicht getrennt werden können von spezifischen Verhaltensweisen und Selbstverhältnissen. Substanzen sind andererseits konträr zu klassischen Substanzbegriffen als immer in Veränderung begriffen und vielheitlich zu verstehen. Sie können nicht nur Körperteile, Organe oder Körperflüssigkeiten sein, sondern etwa auch gekochtes Essen, Alkohol oder Erde, aber auch Almosen und selbst Wissen. In Prozessen des Eltern-Werdens, Heiratens, Handelns, Feierns und des Austausches von Dienstleistungen und Wissen ereignen sich unaufhörlich Vorgänge der Trennung und Neuzusammensetzung. Die Trennbarkeit von Aktion und AkteurIn, von Code und Substanz ist aus dieser Sicht eine Abstraktion westlicher Philosophie. Daher schlägt Marriott den Begriff der Code/Substanzen oder der Substanz/Codes vor: Unterschiedliche Handlungs- und Verhaltensweisen sind ebensowenig von „ihren“ Substanzen zu trennen wie AkteurInnen von „ihren“ Aktionen. Sie werden von den

AkteurInnen verkörpert, und sie werden im Fluss der Dinge, die zwischen den AkteurInnen hin und her gehen, zu Substanzen.

Verkörperte Substanzen und Verhaltenscodes vermischen sich in den Körpern und sind zugleich völlig untrennbar von der Außenwelt. Das, was zwischen und was im Inneren von AkteurInnen vor sich geht, sind dieselben Prozesse der Mischung und Trennung. Dividualität verweist hier – wieder gegen klassische Substanzbegriffe – auf die Teilbarkeit der Substanz/Codes, auf die konstante Zirkulation der Substanz/Code-Teilchen, und schließlich auf die unvermeidliche Transformation aller Entitäten durch einen ständigen Prozess des Teilens und Rekombinierens ihrer Substanz/Codes.⁸²

Mit diesen theoretischen Entwicklungen der Verflüssigung von Codes und Substanzen gerät die dividuelle Linie auch in der Anthropologie in die Nähe der Diskussionen, die oben unter anderem mit dem Begriff der subsistenzuellen Teilung geprägt wurden. Es braucht allerdings die für anthropologische Verfahren signifikanten und oft problematischen großen Sprünge zwischen kaum vergleichbaren sozialen, historischen und geopolitischen Kontexten, in diesem Fall von westafrikanischen Extensionen der Person über Generationen hinweg zu den fließenden Personenvorstellungen im indischen Kastensystem und schließlich zum Geschenkaustausch auf den melanesischen Inselgruppen nordöstlich von

⁸² Ebd., 110. Marriott weist hier auch auf einen problematischen vierten Aspekt hin, der seine anti-essenzialistische Interpretation der Substanz/Codes zu unterwandern tendiert: Im indischen Denken wird oft explizit, dass das, was Marriott Substanz/Codes nennt, auf einen bestimmten Ursprung zurückgeht oder auf ein bestimmtes Ziel hinauswill. Das Problem ist in diesem Fall also nicht die westliche Perspektive der Stammlinie, sondern ihre indische Tradition.

Australien, um zu einer Vertiefung des Konzepts des Dividuellen zu kommen. 1988 setzt die feministische Anthropologin Marilyn Strathern in der Einleitung von *The Gender of the Gift*⁸³ zu einer konzeptuellen Invention an, die über die bisherigen anthropologischen Ansätze hinaus die Philosophie der Dividualität in einer theoretisch komplexen ethnologischen Arbeit kristallisieren lässt. Ohne Melanesien als präkapitalistisches Außen zu essenzialisieren, ohne auch die kolonialen und postkolonialen Übercodierungen in ihrem Feld zu kaschieren, gelingt es Strathern, melanesische Persönlichkeit im Gegensatz zur besitzindividualistisch externalisierten Beziehung des Individuums mit den Dingen als geteilt und zusammengesetzt zu beschreiben, durchzogen von sozialen Beziehungen und erfasst von den Dingen, verwundbar und teilbar.

Die erste grundlegende Voraussetzung von Stratherns Feldstudien in den Western Highlands von Papua Neuguinea ist die Problematisierung der klassisch westlichen Antinomie von Gesellschaft und Individuum.⁸⁴ Strathern beginnt ihre Einleitung über „anthropologische Strategien“ mit der ironischen Bemerkung, die westliche Wissenschaft könne wohl kaum erwarten, dass andere ein Interesse daran hätten, die metaphysischen Probleme westlichen Denkens für den Westen lösen zu wollen. Für diejenigen, die nicht aus dieser Tradition kämen, wäre es einfach nur absurd, ihre philosophischen Energien auf Fragen wie jene des Verhält-

⁸³ Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift*, Berkeley/Los Angeles: University of California 1988.

⁸⁴ Vgl. auch Stratherns knappe und klare Darstellung dieser Antinomie in: Tim Ingold (Hg.), *Key debates in anthropology*, London/New York: Routledge 1996, 50–55.

nisses zwischen dem Individuum und der Gesellschaft als ordnender und vereinheitlichender Figur zu konzentrieren. Vorannahmen von „Sozialisierungsprozessen“ einzelner AkteurInnen oder von politischen Aktivitäten, die notwendigerweise in soziale Strukturen räumlicher Integration und sozialer Kontrolle münden müssten, erweisen sich so als basale Komponenten eines okzidental-universalistischen Blicks. Strathern dreht dieses Verhältnis um, insofern sie die westliche Welt zunächst als partikular interpretiert und in eine duale Opposition melanesisch/westlich integriert. Gleichzeitig beschränkt sie sich nicht auf eine platte Umkehrung à la: „Weil ‚unsere‘ Vorstellungen ‚ethnozentrisch‘ sind, müssen wir auf ‚ihre‘ Vorstellungen sehen.“ Um derartige Simplifizierungen zu umgehen, bleibt sie immer zuerst interessiert an den eigenen, westlichen Diskursen und ihren unhinterfragten diskursiven Voraussetzungen.

Dabei geht es Strathern nicht nur darum, die Unbrauchbarkeit dieses oder jenes spezifischen westlichen Begriffs zu demonstrieren und damit die Antinomie zu bestätigen. Sie kreuzt den Dualismus Individuum – Gesellschaft mit zwei weiteren Dualismen und erzeugt durch deren Überlagerung ein heterogenes Feld von verschobenen Oppositionen. Zunächst ist das gemäß des Titels ihres Buchs jener von Geschenkökonomie und Warenökonomie. Keineswegs gibt die Geschenkökonomie dabei ein positives, gar herrschaftsfreies Gegenbild der kapitalistischen, besitzindividualistischen Gesellschaft ab. Vielmehr geht es Strathern darum herauszufinden, welche Form (gegerendete) Herrschaft in Geschenkökonomien annimmt.⁸⁵ Dazu

⁸⁵ Strathern, *The Gender of the Gift*, XII und 104.

kommt noch ein dritter Dualismus von anthropologischer und feministischer Theorie, der vor allem eine Distanznahme von anthropologischen Konstrukten durch feministische Kritik ermöglicht. Strathern betont, dass diese Kritik immer sozial interessiert ist und gerade in diesem sozialen Interesse ein indirekter Kommentar in Bezug auf anthropologische Engführungen liegt.

Insgesamt impliziert dieser ineinander verschachtelte, übereinander gelegte, weniger intersektionale, als die Dualismen ständig verschiebende Ansatz keineswegs symmetrische Verhältnisse, Parallelen zwischen den einzelnen Paaren oder unerwartete Kompromisse. Er schafft stattdessen weitere Komplikationen, etwa dass in der Differenz zwischen westlicher und melanesischer Sozialität nicht einfach umstandslos westliche feministische Einsichten auf den melanesischen Fall erweitert werden können. Gegen die Dominanz des zwingend hierarchisch und kontrollförmig vorgestellten Verhältnisses von Frauen und Männern in melanesischer Sozialität entwickelt Strathern schon Ende der 1980er Jahre im Vergleich verschiedener Studien in unterschiedlichen Gebieten Melanesiens eine differenzierte Perspektive, die Gender berücksichtigt, jedoch nie als Unterwerfungsprozess vereindeutigt, die Frauen weder als „Problem“ noch eindimensional als „Opfer“ beschreibt, viel eher Männer „als Problem für sich selbst“, und zwar in vielen verschiedenen Weisen.

An einer zentralen Stelle des einleitenden Kapitels kommt Strathern auf den Ausgangspunkt ihrer Kritik zurück, auf die totalisierende westliche Fixierung in Bezug auf das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Strathern gibt den Begriff der Sozialität (im Gegensatz zu jenem der Gesellschaft) nicht auf, doch um die Schaf-

fung und Aufrechterhaltung von Beziehungen im melanesischen Kontext zu konzeptualisieren, besteht sie auf einem Vokabular, das Sozialität zugleich im Singular und im Plural erscheinen lässt. Genau dieselbe zweifache Möglichkeit besteht für die Personalität, und über diese schreibt sie:

„Weit entfernt davon, als einzelne Entitäten betrachtet zu werden, werden melanesische Personen als dividuell wie individuell wahrgenommen.“⁸⁶

Wichtig ist hier zunächst die Betonung des Wahrnehmungsaspekts: Es geht hier nicht um eine festschreibende Unterscheidung zwischen „Individuen“ und „Dividuen“, sondern zwischen einer dividuellen und einer individuellen Perspektive auf Personen. Personen werden in melanesischen Sozialitäten vor allem als der plurale und zusammengesetzte Ort der Beziehungen verstanden, durch welche sie erzeugt wurden. Während die individuelle Perspektive die Individuen, die die Gesellschaft bilden, mit der Formung der Individuen durch die Gesellschaft kontrastiert – sie werden in Gesellschaft zu sozialen Wesen (gemacht) –, sieht die dividuelle Perspektive die Einzelperson schon als „sozialen Mikrokosmos“, insofern geteilt und zusammengesetzt.⁸⁷

Das komplementäre Gegenbild der dividuellen Personalität besteht in einer Sozialität, z.B. jener in (männlichen) kultischen Performances, die, obwohl eine Zahl

⁸⁶ Ebd., 13.

⁸⁷ Man beachte die feine begriffliche Entwicklung: Bei Meyer Fortes hieß es noch, die Person sei ein „Mikrokosmos der sozialen Ordnung“, Abdruck und Miniatureffekt von Moral und Gesellschaft. Strathern dagegen verwendet den Begriff „sozialer Mikrokosmos“, der keine Hierarchie zwischen Sozialität und Personalität konstruiert.

implizierend, von einer Vielzahl von Personen bevölkert, dennoch als Einheit wahrgenommen wird. Strathern nennt dies einen „Prozess der Depluralisierung“, der, auch wenn er durch singuläre Ereignisse und die Fähigkeiten und Sehnsüchte der Vielen hervorgerufen ist, einen vereinheitlichenden Effekt hat. Nicht die Realisierung verallgemeinerter und integrativer Prinzipien macht hier die Sozialität, sondern das Zusammenbringen einer Vielzahl von internen Homogenitäten, zugleich disparaten Personen im kollektiven Ereignis. Strathern geht sogar soweit, die Singularitäten kollektiver Aktion zugleich als amoralisch und anti-sozial zu charakterisieren, in Abgrenzung zu westlichen Vorstellungen von hierarchischen Beziehungen auch als „selbstgenügsame Sozialität“.⁸⁸

Es reicht ihr jedoch nicht, die Antinomie einfach paradox umzukehren, das Zusammengesetzte am Individuum zu thematisieren wie das Einheitliche der Sozialität, was jenes unterstellte Verhältnis der Dominanz des einen über das andere nicht verändern würde. Um diese simple Umkehrung zu umgehen, kompliziert sie das Verhältnis von zusammengesetzter Personalität und anti-sozial vereinheitlichter Sozialität auch hier um eine weitere Dimension: Sie entwickelt zwei Formen (oder Modi oder Stadien eines körperlichen Prozesses), die sowohl dem Pluralen als auch dem Singulären eignen: Zusammensetzung und Dualität.⁸⁹ Während das Plura-

⁸⁸ Strathern, *The Gender of the Gift*, 349.

⁸⁹ Ebd., 14f., 275f., vor allem das Diagramm auf Seite 276. Gender bezieht sich dabei auch auf die internen Beziehungen zwischen Teilen der Person, nicht nur auf deren Externalisierung als Beziehungen zwischen den Personen. Stratherns Augenmerk liegt auf den gegenderten Formen innerhalb einer Person, die entweder einheitlich oder vielfältig erscheinen (vgl. 185).

le intern zusammengesetzt und extern dual ist, ist das Singuläre extern zusammengesetzt und intern dual. Die plurale Gruppe ist intern durch ihre Teile strukturiert und kann extern in dualer Weise auf eine andere Gruppe treffen. Die Singularität besteht in einem ganzen Spektrum von Beziehungen, die von der Person objektiviert und gefasst werden und ihre Mannigfaltigkeit auf das Bild einer dualen Beziehung reduzieren (etwa jener zur Familie der Mutter, zur Familie des Vaters etc.).

Dabei unterscheidet Strathern „unvermittelte Beziehungen“, in denen Personen einen direkten körperlichen und geistigen Einfluss haben, von „vermittelten Beziehungen“, die auf dem Austausch von Objekten beruhen. In der „unvermittelten Beziehung“ trennen Personen nichts von sich ab. Die Wirkung ist direkt, sie wirken direkt aufeinander ein, nicht wie in der vermittelten Beziehung durch einen Teil, der sich zwischen ihnen bewegt. Das Vermögen dieser direkten Wirkung einer Person auf Körper und Geist einer anderen erzeugt eine Asymmetrie zwischen den Parteien. Diesen ersten Modus bezeichnet Strathern etwas kontra-intuitiv als Austausch, sogar als Teil des „Geschenkaustausches“.⁹⁰ Es ist aber genau dieses Verfahren der unvermittelten Beziehung, des Einwirkens ohne Mittel, das über Mauss'sche und Derrida'sche Konzeptionen der Gabe hinaus Dividualität ohne die vermittelnde Funktion des Geschenks denken lässt. Strathern besteht darauf, diese paradox gabenlose Transaktion dennoch Geschenk-Beziehung zu nennen, weil die Unterschiede von „vermittelter“ und „unvermittelter Beziehung“ aufeinander bezogen sind, eine nicht ohne die andere zu denken.

⁹⁰ Ebd., 178f.

Die klassische Form der Geschenkökonomie bleibt die der „vermittelten Beziehung“. In Zeremonien des Austausches und der Transaktion werden Dinge, und selbst Personen, als Teile von Personen verstanden. Als Teile können die Dinge zwischen Personen zirkulieren und deren Beziehungen „vermitteln“. Insofern erzeugen Objekte Beziehungen. Aber nicht nur Objekte erzeugen Beziehungen, Transaktionen erzeugen umgekehrt auch Objekte – auch Personen als Objektivierungen („Personifizierungen“) von Beziehungen.⁹¹ Individuelle Subjekte machen sich zu Personen/Objekten im Ansehen auf Andere. Sie objektivieren sich selbst, und damit werden sie zu aktiven AgentInnen.

Ein Geschenk ist in diesem Kontext – einerlei ob es um „vermittelte“ oder „unvermittelte Beziehungen“ geht – kein Objekt, das von einem Subjekt gegeben wird, sei es als *munus*, Abgabe, Opfer, moralische oder ökonomische Schuld, sei es als amoralische Gabe, verpflichtender Exzess, Potlatsch. Die Gabe ist keine Abgabe im Sinne eines Verlusts für ein Subjekt, das sich durch diesen Akt des Aufgebens und Abgebens entweder unterwirft oder sich des Beschenkten bemächtigt. Auch wenn hier Dinge und Personen involviert sind – dividuelle Flüsse funktionieren nicht über Subjekt-Objekt-Spaltungen, sondern über Dis- und Konjunktion, Dis/Assoziierungen, Teilchen, die beschleunigt werden und andere, die in Hemmung oder Stabilität verharren. Das bringt uns auch einer Antwort auf die oben schon angesprochene zentrale Frage Statherns näher, welche Form Herrschaft in Geschenkökonomien annimmt. Sie gibt diese Antwort selbst am Ende des ersten Teils von *The Gender of*

⁹¹ Vgl. ebd., 313.

the Gift: „In einer Geschenkökonomie, so könnten wir behaupten, herrschen diejenigen, die die Verbindungen und Entbindungen bestimmen, die durch die Zirkulation von Objekten geschaffen werden.“⁹² Nicht ein rigides getrenntes und gegendertes Management von Öffentlichem und Privatem oder das „biomoralische Ranking“, wie es McKim Marriott in den individuellen Asymmetrien der Substanzen und Verhaltenscodes beschreibt, ist entscheidend für die Frage nach der Herrschaft, sondern die Schließung und Öffnung jener Relais, die die Bewegung der Objekte regieren.

Dieses fließende Verhältnis funktioniert nicht in der Logik der herrschaftlichen Ökonomie der Teilung und ist auch keines der Vermittlung im Sinne einer Übertragung vom einen auf das andere mithilfe eines Mittels. Viel eher impliziert dieses Verhältnis eine Mitte, die die Dinge als Personen wie die Personen als AkteurInnen mitreißt, ohne Mittel, ohne Medium, ohne Vermittlung. Diese Mitte ist ein Ort, an dem die Dinge Geschwindigkeit aufnehmen oder auch ins Stocken geraten, sie ist durchzogen von Asymmetrien und sich immer neu anordnenden Hierarchien. Strathern stellt in diesem Sinne auch klar, dass subsistenzielle Teilung und Verwundbarkeit in der Geschenkökonomie keineswegs abwesend sind: „Die Person ist verletzlich, sowohl durch die körperlichen Dispositionen anderer ihr gegenüber, als auch durch deren Willen und Wünsche.“⁹³

In den sozialanthropologischen Studien Marilyn Stratherns erscheint Dividualität vor allem als individuell-maschinische Zusammengesetztheit von Personalität

⁹² Ebd., 167.

⁹³ Ebd., 132.

und Sozialität. Doch gibt es auch eine dividuelle Linie, die die Zeiten durchquert, diachron, den Generationen entlang, durch die Geschichten hindurch: Die Person ist zusammengesetzt, durchzogen von sozialen Beziehungen, ein Mikrokosmos von Beziehungen, und das keinesfalls nur als strenge Gleichzeitigkeit. Die Zusammensetzung setzt sich aus verschiedenen Erinnerungen und Bezugnahmen auf die Vergangenheit zusammen, Körper zeigen die Eindrücke von vergangenen Begegnungen. Das betrifft bei Strathern vor allem das Gedächtnis eines verletzlichen Körpers, in dem sich eine Reihe von Ereignissen zeigt und „der aus den spezifischen historischen Aktionen von sozialen Anderen zusammengesetzt ist: aus dem, was Leute für eine/n getan haben, und aus dem, was sie einem/r angetan haben.“⁹⁴ Hier greift die Autorität des Urahns und seine Stammelinie nicht mehr, es handelt sich um Anzeichen einer komplexen Vermengung verschiedener dividueller Linien, die nicht nur individuelle Körper und soziale Räume, sondern auch Zeit-Räume durchqueren.⁹⁵

94 Ebd.

95 Der anthropologische Ansatz Stratherns, der radikal sein Zentrum, den Menschen, als Zentrum aufgibt und die Verhältnisse zwischen Sozialitäten und Dingen, Bewegungen, Linien, Ströme, die co-emergent mit den Teilen sind, in den Blick nimmt, zeitigte auch gewichtige Einflüsse auf über die Sozialanthropologie hinausgehende Theorien, bis etwa zu Donna Haraway (*The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm 2003, 8). Für neueste Weiterentwicklungen der Position von Strathern vgl. John Frow, *On personhood in public places*, Melbourne: Research Unit in Public Cultures 2012; Casper Bruun Jensen / Kjetil Rodje, „Introduction“, in: dies. (Hg.), *Deleuzian Intersections: Science, Technology, Anthropology*, New York: Berghahn 2012, 1–35; sowie einige der Beiträge der Sonderausgabe von *Theory, Society & Culture* 31, 2014 zu Marilyn Stratherns Arbeiten. Einiges, was im Feld der Anthropologie und Ethnologie nach Strathern und teilweise auch

mit Bezug auf sie geschrieben wurde, bleibt weit hinter ihrer Theorie zurück. Missverständnisse der Dividualität als inverser Identität statt als Bewegung des Durchquerens oder als Gefahr für die Integrität des Individuums suchen die anthropologischen Untersuchungen des Dividuellen gleichsam zyklisch heim. Vgl. die konservativen, kulturpessimistischen Wendungen des Dividuums etwa bei Mark Mosko, „Partible penitents: dividual personhood and Christian practice in Melanesia and the West“, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 16, 2010, 215–240, Karl Smith, „From dividual and individual selves to porous subjects“, in: *The Australian Journal of Anthropology* 23, 2012, 50–64 oder den essenzialistisch-ökofeministischen Ansatz von Maria Mies: Ohne auf Marilyn Strathern oder andere feministische Quellen zu verweisen, entwickelt Maria Mies ihren Diskurs zur Dividualität als Zerstückelung des Individuums und Vermarktung des Körpers, seiner Reproduzierbarkeit und seiner Organe vor dem Hintergrund der „industriellen Vermarktung der Kinderproduktion“ („Vom Individuum zum Dividuum, oder: Im Supermarkt der käuflichen Körperteile“, in: Maria Mies / Vandana Shiva, *Ökofeminismus. Beiträge zur Praxis und Theorie*, Zürich: Rotpunkt 1995, 271–283, hier 281–283).

Ritornell 8, 211 v.chr.Z. - 2014. Irdische Kräfte und Fluchhilfe

[: *Derweilen auf geglätteter Welle Ein Boot, darein samt ihrer Magd Das Mädchen sprang vom Schrecken gejagt, Sie rettend trägt an diesen Strand. Sie stehen sich davon, fliehen die Herrschaft der Teilung, Unterwerfung, Einschiffung, Versklavung. Sie haben Angst in der Weite, und doch ziehen sie eine Linie ins Meer. Sie teilen die Weite des Wassers durch ihre Linie. Sie geraten außer Atem, werden von der Linie weitergezogen, rudern, so gut es geht, hinter ihrer Linie her. Sie ist so etwas wie der erste Ansatz der Stabilisierung mitten im Chaos. Die Linie selber ist bereits ein Sprung: Sie ist nicht gerade, sie ist unregelmäßig, krümmt sich, setzt aus und wieder an. Sie teilt das Chaos, springt aus dem Chaos zu einem Beginn von Ordnung im Chaos, und sie läuft auch jederzeit Gefahr, verwischt zu werden, sich aufzulösen, zu zerfallen.*

Was seh ich? Was? Auf schwankem Boot Zwei Mädchen allein, in Todesnot! Doch sieh, die Welle, die sie bedroht, Riss sie vom Felsen ans Ufer heran, Nein, besser kann's kein Steuermann. Sie kämpfen darum, die Kräfte des Chaos zu besänftigen, draußen zu halten, sie versuchen die Linie zu zähmen und von ihr an Land gespült zu werden. Wenn es schief geht, werden sie von ihr verschluckt. Wenn es gut geht, spuckt sie die Linie ans Land.

Das Land ist kein Weiß auf der Karte, keine *tabula rasa*, kein leerer Raum, um darauf Sandburgen zu bauen. Es sind schon irdische Kräfte da, „unsere Kräfte“, deren Territorien derart rigide geteilt und aufgeteilt sind, dass „wir“ die Aufteilung gar nicht mehr sehen. „Daheim“, Partition „unserer Länder“, „unserer Meere“,

mare nostrum, terra nostra, Europa nostra. Der heutige Mittelmeerraum ist die Fortschreibung eines okzidentalen Gewalttraums, der flüssig-festen Mitte der Gewalt als *mediterraneum*. Aber weit mehr als nur die Säume des Übergangs zwischen Meer und Festland, zieht sich dieser Raum bis in die Kraftzentren in der Mitte, aus denen die Gewalt noch stärker verströmt als aus dem Wasser-Grab der namenlosen Vielen und aus den wassernahen Rändern.

Das Gegengift ist nicht die große Erzählung, heroische Erinnerung an bessere Zeit, es muss irgendwo in der Jetztzeit der individuellen Linien zu finden sein, in den molekularen Poren des Alltags. Wiederkehr des Sprungs in Raum und Zeit, zwischen dem gegenwärtigen Werden und dem Vergehen. Zwischen den Kräften des Chaos sich wegstehlen, in den Lücken und minimalen Zwischenräumen der kosmischen und irdischen Kräfte neue subsistenzielle Territorien schaffen, Chaosmen, Schmugglerinnen, *barraga*, Flucht, Fluchthilfe auch und gerade auf dem trügerisch sicheren Grund der herrschaftlichen Mitte Europas. :]

Die Erfindung des dividuellen Rechts: Sumak kawsay und die neuen subsistenzuellen Territorien

Es ist nicht gesagt, dass Recht immer nur eine erhaltende Macht ist, Knecht einer schon längst konstituierten Macht, Werkzeug etablierter Institutionen, instrumentelles Mittel eines Staatsapparats. Eine Linie der möglichen Nichtdienstbarkeit des Rechts ist – die gängige Lesart als abhängige Rechtsanwendung durchbrechend – das weite Feld der Rechtsprechung. Sie operiert nicht auf dem Niveau von Begriffen wie „Rechtsstaat“ oder „Allgemeine Menschenrechte“ im Universellen, sondern erreicht im Gegenteil mit jedem Spruch eine neue Aktualität. Damit bewegt sie sich keineswegs schon auf dem Terrain einer wo auch immer situierten Souveränität, geht aber dennoch weit hinaus über die statische Gewalt einer reinen Bewahrung und Bekräftigung des Rechts, der Rechtserhaltung. Das betrifft die Entscheidungen ganz normaler Gerichte, und umso mehr die Sphären der Verfassungsgerichtsbarkeit, des informellen Rechts, des *community law*, der *truth commissions* oder der indigenen Rechtsprechung.

Die eurozentrisch-koloniale Genealogie des Rechts schreibt das Recht indes in eine dienstbare, rasternde und gerasterte Logik ein, die Logik des Besitzes und des Primats des Individuums. Zu den Vorbedingungen eurozentrisch-juridischer Diskurse zählt die Instanz eines verantwortlichen und unteilbaren Individuums, einer Rechtsperson, die vermittels ihrer Identifizierbarkeit auch ungeteilte Verantwortung übernehmen kann. Recht und Eigentum sind gebunden an ein individuelles Subjekt einerseits, an ein Territorium andererseits.

Diese Konstruktion individuellen Rechts wird seit der Moderne nicht nur als Basis jeden möglichen Rechts angesehen, sie wird auch auf das Recht der Antike, insbesondere der römischen, projiziert.

So wie das Primat des Individuums sich diskursiv in die Vergangenheit ausdehnt, so soll es auch das gegenwärtige Werden kolonisieren. Selbst wo in den letzten Jahrzehnten, vor allem aus einer breiteren ökologischen Perspektive, Überlegungen zu einem nicht anthropozentrischen Recht entstehen, entfernt sich die Basis dieser Überlegungen keineswegs vom grundlegenden Bezug auf das Individuum. Wenn etwa der südafrikanische Umwelt-Anwalt Cormac Cullinan 2001 seine Thesen des *Wild Law* entwickelt, tritt er zunächst gegen die falsche Dichotomie zwischen dem Wilden und dem Recht, zwischen Natur und Zivilisation auf.⁹⁶ Seine Grundhaltung bleibt dabei aber einerseits zutiefst universell-humanistisch, mit einem wohlmeinenden Blick auf den Menschen als guten Wilden, das gute wilde Tier, die gute wilde Natur, andererseits kann er sich die Einbeziehung des Wilden ins Recht nur in einem Prozess der Anerkennung als Subjekt vorstellen. So wie in der Konstruktion der juristischen Person Firmen, Vereine und andere „Personengesamtheiten“ nach dem Muster des Individuums zu personalen Rechtssubjekten verrechtlicht werden, funktioniert analog die vage Vorstellung davon, dass andere Entitäten wie Tiere, Bäume, Verstorbene, Gottheiten und die Erde als Ganzes „Rechte haben“ sollten.⁹⁷ Auch wenn etwa im Kontext von Tierrechten in einigen Staaten schon Fortschritte in diese

⁹⁶ Cormac Cullinan, *Wild Law*, Devon: Green Books 2011, 30.

⁹⁷ Vgl. ebd., 95–98.

Richtung erreicht wurden, setzt sich hier die lineare Erfolgsgeschichte des Individuums fort: als immer weitere Ausweitung des Kampfes gegen den Ausschluss aus der Individualität, zuerst gegen die Versklavung als Ausschluss des Menschen – hier ist die zeitliche Parallele der Forcierung der Kolonisierung und des SklavInnenhandels mit der Ausrufung der universellen Menschenrechte bemerkenswert –, dann gegen den Ausschluss von Tieren, dann gegen den Ausschluss von anderen Lebensformen aus der individuellen Sphäre des Rechts.

Zweifellos sind diese ersten Schritte auf dem neuen Terrain eines im weitesten Sinn ökologischen Rechts äußerst schwierig. Die holistische Position zur Erweiterung des Rechts bleibt eingeschränkt auf ein organisches Paradigma (und dessen neuen Hierarchien wie bei Cullinan etwa jener von „Great Jurisprudence“, „Earth jurisprudence“ und „species jurisprudence“⁹⁸). Statt einer organischen Ökologie von Körpern/Geistern, Dingen und Sozialitäten, wie sie Félix Guattari in seinen Büchern *Die drei Ökologien* und *Chaosmose* entwickelt, paart dieses organische Paradigma Zivilisationskritik mit oberflächlicher Kapitalismuskritik. Mit „der Natur“ als universellem Referenzpunkt, deren Ordnungen grundsätzlich zur Nachahmung zu empfehlen wären, verschiebt sich im organischen Paradigma Cullinans die rechtliche Position lediglich vom Objekt zum Subjekt. Individuelle Beziehungen, maschinische Verhältnissetzungen, Sozialitäten als primäre Bezugspunkte des Rechts, die ganz verschiedene Subjektivierungsweisen vor und jenseits der Identifizierung als Individuum oder der strukturellen Analogie zum individuellen Recht er-

98 Ebd., 112f.

zeugen können, entziehen sich dieser Sichtweise ebenso wie nicht-essenzialistische Formen des Bezugs auf Erde, Natur, Landschaft und Territorium.

Félix Guattari hat solche Bezüge vor allem im Begriff des „existentiellen Territoriums“ eingefangen. Existentielle, oder auch hier besser: subsistenzuelle Territorien sind keineswegs ursprünglich-substanzielle Böden, vielmehr „Territorien, die also nie als Objekte gegeben sind, sondern immer als intensive Wiederholung, als lanzinierende existenzielle Affirmation.“⁹⁹ Subsistenzuelle Territorien sind nichts als Ritornelle, die in ihren Wiederholungen, in ihren heterogenen Weisen der Reterritorialisierung und Deterritorialisierung die Territorien ständig aufs Neue entwerfen und ausdifferenzieren. Das Ritornell trägt immer Erde mit sich, die *terra* des Territoriums und die gegenständliche Erde, und zugleich ist es Ritornell des Aufbruchs, der Deterritorialisierung. Dividualität und radikale Inklusion sind in den subsistenzuellen Territorien keine einander ausschließenden Faktoren. „Es ist ein und dasselbe, diese Territorien als partiell zu deklarieren und dennoch als geöffnet auf die verschiedenartigsten Alteritätsfelder: was erklärt, dass die autistischste Abschließung in direkter Verbindung steht mit den umgebenden sozialen Konstellationen und dem umgebenden maschinischen Unbewussten, den historischen Komplexen und den kosmischen Aporien.“¹⁰⁰

Vorstellungen eines dividuellen Rechts implizieren nicht, dass die Sphäre des Dividuellen und ihre subsistenzuellen Territorien paradisische Landschaften sind.

⁹⁹ Félix Guattari, *Chaosmose*, aus dem Französischen von Thomas Wäckerle, Wien: Turia+Kant 2014, 42.

¹⁰⁰ Ebd., 150.

Sie sollen aber auch nicht vereindeutigt und gleichgesetzt werden mit herrschaftlichen Prozessen der Entrechtung, der Einführung von rechtslosen Zuständen oder der gouvernementalen Informalisierung des Rechts. Vielmehr ist es notwendig, Dividualität als potenzielle Überwindung des eurozentrischen Rechts auf dessen eigenem Terrain, aber auch als potenzielle Vereinnahmung durch dasselbe und als Ausdehnung des Staatsapparats auf scheinbar außerstaatliche Bereiche anzuerkennen.

Boaventura de Sousa Santos hat in seinen frühen Texten schon die Informalisierung des Rechts als Teils eines Prozesses der „Desorganisation auf Gemeinschaftsebene“ bezeichnet: „Das Neue an derzeitigen Informalisierungs- und Gemeinschaftsprogrammen ist, dass während die unterdrückten Klassen bis heute auf individueller Ebene desorganisiert wurden, also als BürgerInnen, WählerInnen, WohlfahrtsempfängerInnen, sie in Zukunft auf Gemeinschaftsebene desorganisiert werden. Ich behaupte, dass staatlich geförderte Gemeinschaftsorganisation die spezifische Form der Desorganisation im Spätkapitalismus sein wird.“¹⁰¹ Das war 1980, und mit der zunehmenden Inwertsetzung informeller Arbeit und zivilgesellschaftlicher Ordnungsansätze bis zu den Anrufungen der *big society* hat die staatlich gesteuerte „Desorganisation“ ein bemerkenswertes Ausmaß angenommen. Santos' Text hat hier antizipatorische Qualität, auch in der Weise, wie er den Begriff des Chaosmischen¹⁰² zur Erklärung

101 Boaventura de Sousa Santos, „Law and Community: The Changing Nature of State Power in Late Capitalism“, in: *International Journal of the Sociology of Law*, 8, 1980, 379–397, hier: 390.

102 Der Begriff Chaosmos findet sich schon in James Joyces *Finnegans Wake*, und ab den späten 1960er Jahren in den Schriften von Gilles Deleuze und Félix Guattari, bis zur Aufnahme als zentralem Begriff in Guattaris letztem Buch *Chaosmose*.

der Desorganisierung durch Informalisierung verwendet: „In dem Ausmaß, in dem der Staat [...] mit diesen Reformen versucht, die Sanktionsgewalt in die aktuellen sozialen Beziehungen zu integrieren, schließt er tatsächlich seine kosmische Macht an die chaosmische Macht an, die bis jetzt außer seiner Reichweite gewesen war.“¹⁰³ Aus einer Situation der klaren Trennung von kosmischen Kräften des Staates und chaosmischen Kräften der sozialen Beziehungen wird eine zunehmend einseitige Indienstnahme: In Santos' Foucault- (und implizit Guattari-)geleiteter Interpretation der Desorganisation ist die Übercodierung der chaosmischen Macht durch den Staatsapparat als Ausweitung des Staats zu verstehen. Informelles Recht wird vereinnahmt. Wo der Staat vorgibt sich zurückzuziehen, erweitert er sich. Was als Delegalisierung erscheint, ist in Wahrheit Relegalisierung.

Was hier als dividuelles Recht bezeichnet wird, soll diese Prozesse der De- und Relegalisierung nicht verharmlosen oder verleugnen. Doch im Folgenden geht es um die emanzipatorischen Seiten jener Entwicklungen innerhalb des Rechts, die auf eine Veränderung von dessen kolonialer Bestimmtheit aus sind und die – wie oben angedeutet – nicht als Intervention von außen, sondern als immanente Bewegung verstanden werden sollen. Ein derart verstandenes dividuelles Recht wäre nicht einfach nur rechtsvernichtend, sondern zugleich auch Teil einer rechtsetzenden, chaosmischen Macht, gegebene Rechtskonzepte hinterfragend und angreifend, zugleich aber neue Weisen des Rechts setzend. Diese Rechtsetzung würde Breschen in das herrschende Recht schlagen, indem das Ungerasterte immer wieder die juristischen

¹⁰³ Santos, „Law and Community“, 391.

Maßstäbe und ihre Komponenten der Rasterung, des Besitzes und der Individualisierung durchkreuzte. Hier ging es um ein Recht, Verfassungen, Konstitutionen, die nicht auf dem Einzelnen und seinem Eigentum beruhen, sondern auf der Einzigartigkeit mannigfaltiger Ökologien jenseits von Besitz und Individualisierung. Ein Recht, das für „jede Generation eine neue Konstitution“ bringen würde, mit Antonio Negri eine konstituierende Macht als absoluter Prozess, ein konstituierender Prozess.¹⁰⁴

Schon der Moment der Einsetzung ist für jede weitere Konstituierung virulent. Insofern beginnt das dividuelle Recht beim instituierenden Akt jedes verfassungsgebenden Prozesses, und es ist ein entscheidender Unterschied, ob dieser instituierende Akt die Setzung eines Souveräns ist, der die gezählte Masse repräsentiert, oder ein mannigfaltiger Prozess der zahllosen Vielen. Nur im Zusammenwirken der Formen und Inhalte der Rechtsetzung lässt sich ein dividuelles Recht denken, das zugleich rechtsvernichtend und rechtssetzend wirkt, das dominante Recht von Individuum und Territorium als Besitz attackiert und zugleich neue Weisen der dividuellen Rechtsetzung erfindet.

Die lateinamerikanischen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte können auch als Schritte in die Richtung des dividuellen Rechts interpretiert werden. Nach dem zapatistischen Aufstand in Mexico 1994, nach der Rebellion von Quito 1999 und vielen anderen sozialen Kämpfen gegen Diktatur und neoliberale Transformation kam es

104 Zur Frage der konstituierenden Macht in der politischen Geschichte sowie in der Geschichte der politischen Theorie vgl. Antonio Negri, *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State*, aus dem Italienischen von Maurizia Boscagli, Minneapolis/London: Minnesota 1999.

zu linken Wahlsiegen auf dem ganzen Kontinent, die in der Folge auch entscheidende Brüche in der Rechtssetzung nach sich zogen. Als Hugo Chávez 1998 die Präsidentschaftswahlen von Venezuela gewann und im Februar 1999 sein Amt antrat, setzte er Wahlen zu einer verfassungsgebenden Versammlung an, die im Laufe des Jahres in einem ausgedehnten Verfahren der Mitsprache der Bevölkerung die neue „Bolivarianische Verfassung“ entwickelte. Wenn Partizipation und Aktivierung der Bevölkerung auch an keinem Ort des maschinischen Kapitalismus den Geruch der maschinischen Indienstnahme abschütteln können, war es genau diese Form der breiten Beteiligung, die in Gegensatz trat zu den gewohnten Formen der Repräsentation, etwa der auktorialen Einsetzung eines beschränkten Gremiums, das die Bevölkerungsgruppen vertreten soll und im Alleingang den Verfassungstext entwirft. Die Inhalte der neuen Verfassung wurden nicht nur breit diskutiert, sondern gingen in einigen Punkten in ihrem emanzipatorischen Potenzial über herkömmliche Verfassungstexte weit hinaus, etwa in den Bereichen der Frauen-, Indigenen- und Umweltrechte.¹⁰⁵

In Ecuador begannen 2007 die Diskussionen einer verfassungsgebenden Versammlung.¹⁰⁶ Von November

105 Vgl. zu Venezuela Dario Azzelinis Arbeiten, die Negris Begriff der konstituierenden Macht weiterentwickeln und auf den Bolivarianischen Prozess in Venezuela anwenden. <http://www.azzellini.net/>

106 Ein weiteres Beispiel eines konstituierenden Prozesses ist Bolivien, wo Evo Morales 2005 als erster Indigener zum Präsidenten gewählt wurde. Auch hier wurde 2009 das Prozedere der Rechtssetzung durch eine neue Verfassung gewählt. Am 22. April 2009 wurde auf Betreiben von Evo Morales derselbe Tag von der Generalversammlung der UNO zum „International Mother Earth Day“ ausgerufen. Ein Jahr später wurde bei einer People's World Conference on Climate Change and Mother Earth's Rights in Cochabamba die Universal Declaration of the Rights of Mother Earth proklamiert.

2007 bis Juli 2008 tagte die Constituyente, deren Vorschlag im September 2008 mit fast 64 Prozent der Stimmen angenommen wurde. Auch hier war die Beteiligung der Bevölkerung, und wichtiger noch: von Seiten der sozialen Bewegungen zentral. Magdalena León T. sieht die zwei bestimmenden Züge der Verfassung demgemäß in der „Cosmovision und Praxis der indigenen Völker“ und in der „feministischen und ökologischen Ökonomie der letzten Jahrzehnte“.¹⁰⁷

In den Verhandlungen der verfassungsgebenden Versammlung und in den Diskursen rund um sie erscheint zum ersten Mal eine Version der Begriffsfamilie um den indigenen Begriff des *sumak kawsay* im Zusammenhang mit einer verfassungsrechtlichen Diskussion. *sumak kawsay* beschreibt das Prinzip eines guten Lebens und Zusammenlebens in Fülle, im Austausch und wechselseitigem Verkehr von verschiedenen Lebensformen.¹⁰⁸

107 Magdalena León T., „El ‚buen vivir‘: objetivo y camino para otro modelo“, in: Irene León (Hg.), *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito: FEDAEPS 2010, 105–123, hier: 107f.

108 Mit den Worten des Vorsitzenden der verfassungsgebenden Versammlung, Alberto Acosta: „Das *Buen Vivir* wird als ein Leben in Harmonie der menschlichen Wesen mit sich selbst, mit ihresgleichen und der Natur verstanden. Ebenso wie wir die Menschenrechte verteidigen und stärken müssen – und wie wir das seit nunmehr 60 Jahren tun –, müssen wir auch die Allgemeine Deklaration der Rechte der Natur berücksichtigen. Wenn wir nicht begreifen, dass die Natur die Grundlage des Lebens ist, können wir gar nicht erst beginnen, die Menschenrechte zu verteidigen.“ Ders., „Respuestas regionales para problemas globales“, in: Irene León (Hg.), *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito: FEDAEPS 2010, 89–104, hier: 100. Acosta weist explizit darauf hin, dass es sich in den Bezügen auf die indigene Spiritualität keineswegs um die Idee einer bloßen Rückkehr zu einem Zustand vor der Kolonisierung handelt (vgl. ebd., 99). Vgl. auch die Texte zu „Políticas del *sumak kawsay*“, in: *Revista de Antropología Experimental* 14, 2014, <http://www.ujaen.es/huesped/rae/>.

Fußend auf den indigenen Forderungen nach autonomer Selbstverwaltung (auch von Justiz und Ökonomie) wird hier der enge Zusammenhang des subsistenzuellen Territoriums (als auf die Vorfahren zurück gehender Lebensraum und Raum der *pachamama*) und der politischen, rechtlichen und ökonomischen Selbstorganisation klar. Mit Blick auf die dringend notwendige Einschränkung der Ausbeutung von Rohstoffen umfasst der materielle Aspekt des Territoriums nicht nur das Land (im Sinne von rechtlich zugeschriebenem Landbesitz), sondern auch den Luftraum und die Bodenschätze. Das subsistenzuelle Territorium hat hier auch eine zeitliche Komponente, die chaotische Verkettung des Hier und Jetzt mit dem längst Vergangenen, des gegenwärtigen Werdens mit dem Vergehen. Verbunden mit diesen zeitlichen Verkettungen sind auch die immateriellen Rechte bis hin zur Wissensproduktion, zur Wissenschaft und Technologie Teil einer Vorstellung vom gelungenen Zusammenleben.¹⁰⁹

Es gibt viele Formen, in denen sich dieser Zusammenhang des Zusammenlebens mit einer nicht einfach rückwärtsgewandten Form der Reterritorialisierung sprachlich manifestiert: *suma qamaña* (Aymara in Bolivien), *sumak kawsay* (Kichwa in Ecuador), *ñande reko* (Guaraní in Paraguay) und *vivir bien* oder *buen vivir* im Spanischen sind unterschiedliche Aspekte betonende, zugleich komplementäre Begriffe. Ihre Übersetzung ist teilweise schwierig, weil mit den Begriffen ganze Weltansichten transportiert werden, die ihrerseits schwer in andere Sprachen zu übertragen sind. Francesco Salvini weist diesbezüglich darauf hin, dass es gerade die un-

¹⁰⁹ Vgl. Magdalena León T., „El ‚buen vivir‘“, 114.

übersetzbaren Nuancen in den Übersetzungen *zwischen* den indigenen Versionen, aber auch ihren europäischen Verwandten, *sumak kawsay*, *suma qamaña*, *la buona vita*, *el buen vivir*, *the beauty of living* usw. sind, die ein neues Territorium der Imagination eröffnen.¹¹⁰

kawsay ist kein Substantiv, bedeutet also nicht „das Leben“ wie z.B. im italienischen „la buona vita“, sondern „zu leben“. Zu leben heißt hier vor allem zusammen zu leben im Sinne einer nicht-individuellen Perspektive auf mentale, soziale und Umwelt-Ökologien. Die Bedeutung von *sumak* schillert zwischen gut und schön, das Adverb steht in Bezug auf das Verb *kawsay* nicht in untergeordneter Position. Man könnte *sumak kawsay* auch als „Kunst, schön zu leben“ bezeichnen.¹¹¹ Es geht hier allerdings nicht um ein gutes, schönes Leben im Sinne einer individuellen Lebensweise, die bestimmten, noch so strengen ethischen und ästhetischen Normen folgt. Schön zu leben bezieht sich vielmehr auf *ein* Leben als singuläres Gefüge von Subjektivierungsweisen, das zugleich ein individuelles Leben ist, nie ganz, sondern immer vor der Ganzheit, vor dem Unteilbar-, Ungeteiltsein (das auch die Negation des Teilens impliziert), im mannigfaltigen Austausch mit allen Lebensformen. „Schön zu leben“ – das Schöne versteht sich hier auch nicht als adjektivische Bei- und Unterordnung, sondern als adverbiale, daher eigensinnige, autonome Qualität. Das Leben, um das es hier geht, *ist* nicht einfach schön, sondern es entsteht in schöner Weise.

110 Francesco Salvini, „Sumak kawsay or the politics of joyful living“, <http://eipcp.net/n/1384760094>.

111 Salvini (ebd.) verwendet die freie Übersetzung „beauty of living together“.

In der ecuadorischen Verfassung taucht der Begriff des *sumak kawsay* schon als gesellschaftliches Ziel in der Präambel auf. Die zentrale Formulierung lautet dort: „Wir beschließen, eine neue Form des staatlichen Zusammenlebens in Diversität und Harmonie mit der Natur, um das *buen vivir, sumak kawsay* zu erreichen.“¹¹² In weiteren Artikeln wird diese Forderung weiter ausgeführt, als Recht, in einer gesunden und ökologisch ausgeglichenen Umwelt zu leben (Art. 14), auch mit dem expliziten Verweis auf indigene Justiz (Art. 171) und indigene territoriale Bezirke (Art. 257). Wenn diese rechtlichen Ausweitungen auch in der politischen Realität in höchstem Maß widersprüchlich bleiben¹¹³, so erhält die indigene Justiz und ihre Verankerung in der Verfassung dennoch die Funktion des nicht zur Gänze Fass- und Messbaren im Inneren des von Besitz-Territorium und Individuum geprägten Rechts.

Boaventura de Sousa Santos schlägt in einer von ihm koordinierten Studie von 2012 zur Reflexion der überlappenden Praxen von staatlicher und indigener Justiz in Bolivien und Ecuador zwei zentrale Konzepte vor: Der erste begriffliche Vorschlag betrifft die *interlegalidad*, das Wissen, das unter Umständen entsteht, wenn Personen zwischen zwei Formen der Justiz entscheiden können.

112 „Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*.“

113 Vgl. etwa die Widersprüche zwischen staatlich gefördertem Extraktivismus und der Verrechtlichung der indigenen Forderung nach einem Leben in einer ökologisch ausgeglichenen Umwelt in der Verfassung. Eine diesbezügliche Kritik etwa an Argentinien, Bolivien und Ecuador findet sich u.a. bei Sandro Mezzadra und Brett Neilson, „Extraction, logistics, finance. Global crisis and the politics of operations“, in: *Radical Philosophy* 178, März/April 2013, 8–18.

Der zweite begriffliche Vorschlag betrifft die *híbridos jurídicos*, Rechtsbegriffe und –prozeduren, die Aspekte aus verschiedenen rechtlichen Systemen aufgreifen. Santos spricht hier auch von einer Bilingualität in Sachen des Rechts.¹¹⁴ An die Stelle einer rigiden und wechselseitig ausschließenden Dualität des indigenen und des staatlichen Rechts soll nach Santos eine *ecología de saberes y de prácticas jurídicas* entstehen, eine komplexe Ökologie der Wissensformen und juristischen Praktiken. In der Entwicklung von Interlegalität und juristischen Hybriden wird klar, dass die Figur des gegenseitigen Ausschlusses von dividuellem und klassischem Recht nicht greift.¹¹⁵ Eher ist es das Recht der indigenen Justiz, das sowohl die Verfassung als auch die Praxis der Rechtsprechung potenziell von innen her verschiebt, und zwar vor allem in Bezug auf das Primat des Individuums. Das Recht des *sumak kawsay* beschränkt sich nicht einfach auf eine kontinuierliche Erweiterung des klassisch auf diesem Primat des Individuums aufbauenden Rechts, um es kontinuierlich auf alle Menschen sowie auf über den Menschen hinausgehende Lebensformen auszudehnen. Es ist kein

114 Boaventura de Sousa Santos, „Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad“, in: *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, hg. v. Boaventura de Sousa Santos/Agustín Grijalva Jiménez, Quito: Abya Yala 2012, 13–50.

115 Die zwei strukturellen Gefahren verschwinden damit nicht einfach: Anstelle der autonomen Entscheidung, mithilfe welchen Rechts und welcher Sprache man sich in der *interlegalidad* und den *híbridos jurídicos* ermächtigen will, kann es geschehen, dass man in den Zwischenraum zwischen den beiden Ordnungen fällt und einer Lage der Entrechtung/Rechtlosigkeit ausgesetzt ist. Anstelle einer Bresche in die konstituierte Macht des traditionellen Rechts kann es auch zur Vereinnahmung/Übercodierung der chaotischen Macht, der sozialen Beziehungen durch den Staatsapparat kommen.

bürgerliches Recht, nicht auf die StaatsbürgerIn, nicht auf Menschen beschränkt, und nicht auf individuelle Lebewesen. Das Recht hängt hier nicht mehr an den beiden Aspekten von Besitz und Individuum. Das Territorium ist nicht mehr jenes des Landbesitzes mitsamt seiner rigiden Katasterung selbst der Vergangenheit des Besitzes (und mit dieser rigiden Aufteilung geht auch die Bedeutsamkeit des Gedächtnisses der früheren BesitzerInnen oder BewohnerInnen verloren). Der Anspruch auf Selbstverwaltung des subsistenzuellen Territoriums durchbricht tendenziell die Logik des Besitzindividualismus. Dieser Bruch setzt nicht einfach andere, kollektive Identitäten an die Stelle des Individuums, seien es ethnische, nationale oder andere Gruppen-Identitäten, sondern die Notwendigkeit eines Rechts, das auf dem Zwischen der singulären Subjektivierungsweisen, auf der Mitte der dividuellen Ökologie aufbaut.

Eine dividuelle Ökologie zieht die Subjektivierungsweisen in Betracht (als mentale Ökologie), das Zwischen der Sozialität (als soziale Ökologie) und schließlich auch die Erde (als Ökologie der Umwelt im engeren Sinn).¹¹⁶ Diese komplexe Akkumulation von ökologischen Modalitäten hilft uns, über essenzialistische Konnotationen von Natur, Erde und Kosmos hinauszukommen. Es sind die Fallstricke des anthropologischen Exotismus, die zur Fehldeu-

116 Félix Guattari bezeichnet diese drei Ebenen in den *Drei Ökologien* (aus dem Französischen von Alec A. Schaerer, Wien: Passagen 1994, 32, 75 und passim) als „im Entstehen begriffene Subjektivität“, das „zwischenmenschliche Gewebe im Zustand des Wandels“ und die „Umwelt, wo sie sich neu erfinden kann“. Es sind „drei Modalitäten von Praxis und Subjektivierung, die drei Typen von Enunziationsgefügen spezifizieren, die sowohl eine Sache der Psyche, der menschlichen Gesellschaften, der lebendigen Welt, der maschinischen Arten als auch letztlich des Kosmos selbst sind.“ (Guattari, *Chaosmose*, 137).

tung des *sumak kawsay* als esoterischen Ursprungsglauben führen. Nicht einfach die Rückwärtsbewegung hin zu einer Gemeinschaft der Vorväter, die Anrufung der Scholle oder andere essenzialistische Figuren sind die Basis der hybriden und dividuellen Ökologie des *sumak kawsay*. Wenn sich die Argumentation um das *sumak kawsay* auf eine Vergangenheit *vor* der Kolonisierung und Unterwerfung bezieht, so geschieht das in erster Linie, um deren vorübergehenden Charakter hervorzuheben. Noch davor allerdings steht das Primat der Kämpfe, die subsistenzuelle Teilung und die dividuelle Verfasstheit des Sozialen, historisch je veränderlich, und dennoch unhintergebar.

Aus den Fluchtlinien der indigenen wie der im engeren Sinn ökologischen und feministischen Kämpfe entwickeln sich notwendig auch die gegenwärtigen Felder des Kampfes: Monopolistischer Landbesitz, Extraktivismus, Strategien der Vertreibung und die neuerliche Kolonisierung im/materieller Commons verlangen nach der Konstituierung neuer, nicht mehr auf das Primat des Individuums zurückgreifender Subjektivierungsweisen. Die Ökologie des *sumak kawsay* entsteht vor allem als Wiederkehr der Erfahrung der antikolonialen Kämpfe, der dekolonialen Kritik, des Widerstands gegen die kolonialen Genealogien. Diese Wiederkehr aktualisiert sich in der prekären Politik einer unzeitgemäßen Gegenwärtigkeit, die die Kunst, schön zu leben, aus den Kämpfen entwickelt. Das gegenwärtige Werden, das ausgedehnte Hier und Jetzt des *sumak kawsay* ist also keineswegs geschichtslos, aber es ist auch nicht die Erfahrung eines Übergangs, wie sie in manchen staatsnahen Interpretationen des *sumak kawsay* gelesen wird.¹¹⁷

117 Z.B. bei René Ramirez, „La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir“, in: León (Hg.), *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*, 125–141, hier: 141.

Das gegenwärtige Werden des *sumak kawsay* entsteht in den antilinearen Sprüngen, die das Kontinuum kolonialer und selbst antikolonialer Geschichtsschreibung aufbrechen und andere Narrationen, andere Ereignisgefüge, andere Schreib- und Erzählweisen begründen. Diese Sprünge springen uns nicht aus der Vergangenheit an wie Zombies, untote Geister, die Satisfaktion fordern für die Störung ihrer Grabesruhe, und sie sind auch nicht einfach „unsere“ Sprünge, voluntaristische Aneignung der Vergangenheit, die uns einfach so zur Verfügung stehen würde. Die Wiederkehr des Sprungs in der Zeit ereignet sich vielmehr zwischen den Zeiten, zwischen dem gegenwärtigen Werden und dem Vergehen. Der Sprung zwischen den Zeiten ist keine Anrufung großer Zeiten, sondern jene Form der dividuellen Linie, die rücklings in das Vergangene sticht, eine Linie zu Vorfahren, die nicht unbedingt unsere Ahnen sind, keine Stammlinie, keine Abstammungslinie, sondern eine Linie zu Gegenständen, die niemandem gehörten, eine Linie zu vergangenen Sozialitäten, die keine großen Erzählungen lieferten. Sprünge zwischen den Zeiten, dämonisch hüpfend, nicht hängen bleibend, sich gabelnd, immer neue Formen des Widerstands aufsuchend im Vergangenen wie im Werden. Minoritär-Werden auf dem subsistenzuellen Territorium, das keine große Zukunft verspricht, aber auch nicht in die lineare Vergangenheit der Vorväter zurück- und hineinzieht, hinunter zieht in die Erde von Blut und Boden.¹¹⁸

118 Als eine ähnliche Figur des Sprungs zwischen den Zeiten möchte ich auch jene Figur lesen, die Guattari „neues ästhetisches Paradigma“ nennt. Er unterscheidet ein proto-ästhetisches organisches Paradigma, ein kapitalistisches, bipolar-modernes Paradigma und ein neues ästhetisches Paradigma. Die Präfixe „proto-“ und „neu“ verweisen hier nicht auf eine lineare Logik der Entwicklung und

Immanenz, Vielheit von subsistenzuellen Territorien, Ausbreitung des dividuellen Rechts im Inneren des Gesetzbuches: *sumak kawsay* impliziert, dass gut zu leben auch schön zu leben heißt. Es bringt das Maßlose bis in die Verfassung, aber sein Chaos ist komponiertes und komponierendes Chaos. Diese Zusammengesetztheit und Neuzusammensetzung entspricht ihrer Entstehung aus den indigenen Kampf- und Wissensformen der Cosmivision und jenen der linken Bewegungen Lateinamerikas. Die subsistenzuellen Territorien, die in den heutigen sozialen Kämpfen entstehen, produzieren auch jene Sphären dividuellen Rechts, aus denen neue Chaosm visionen wachsen können. Vielleicht entfalten sich dabei konstituierende Prozesse nicht nur für den lateinamerikanischen Raum, sondern als Ausweitung der dekolonialen Kritik auch in den Ausgangsgeografien des Kolonialismus. Das Vergehen im gegenwärtigen Werden des *sumak kawsay* entspricht dann jenem kommenden Gespenst, das in der reißenden Mitte der multiplen Krisen auf der Suche nach Form und Namen auch in Europa umgeht.

des Fortschritts. Guattari ist es für die Neuzusammensetzung eines gegenwärtigen ästhetischen Paradigmas auch keineswegs darum zu tun, einen Weg der Rückkehr zu den holistischen Ökologien und den „territorialisierten Äußerungsgefügen“ des proto-ästhetischen Paradigmas zu bahnen. Vgl. Guattari, *Chaosmose*, 133. Das ästhetische Paradigma überschneidet sich auch mit ethischen Aspekten. Gutes und Schönes sind nicht voneinander zu trennen. Damit wird das ästhetische Paradigma ein ethiko-ästhetisches Paradigma. Guattari deutet den Begriff dieses ethiko-ästhetischen Paradigmas schon in *Die drei Ökologien* (26) an. Hier allerdings werden die Aspekte des Ethischen (Verpflichtung, Einwirkung auf Instanzen) und des Ästhetischen (Neuerfindung) noch relativ konventionell und getrennt voneinander analysiert, vgl. 29–31. Zu dividuellen Ästhetiken vgl. die Arbeiten von Michaela Ott, vor allem ihr Buch *Dividuationen*, Berlin: b_books 2015.

Molekulare Revolution und Condividualität

Das Dividuelle ist keine metahistorische Konstante. Vielleicht gibt es Anzeichen dafür, dass der in der Früh-scholastik entwickelte Begriff und seine Komponenten heute als Dividuell-Werden der Produktion und der sozialen Verhältnisse die Stimmungen und Tonlagen der abstrakten und der revolutionären Maschinen vorgeben. Es ist dann eine Sache der Perspektive, ob man den Begriff des Dividuellen einseitig einsetzt als Beschreibung der neuesten kapitalistischen Transformationen oder ob man ihn auch als vielfältige Komponente aktueller sozialer Kämpfe sieht, die – je nach politischer und theoretischer Positionierung – den kapitalistischen Produktionsweisen vorausgehen oder sich mit ihnen im Handgemenge herumschlagen.

Gerade in diesem vieldeutigen Hoch des Dividualismus zwischen neuen Formen der maschinischen (Selbst-)Unterwerfung und der Suche nach adäquaten Waffen erscheint die Frage nach der Verkettung umso dringlicher. Während die Komponente der Teilung durch Division und Dividuelles ausreichend begrifflich bezeichnet sein mag, steht etwas aus auf der Seite der Artikulation und Organisierung, der „politischen Zusammensetzung“ der Vielheit. Welches -Mit- also für die Mannigfaltigkeit? Welche Form, welche „Mit-Förmigkeit“ kann die Dis-/Assoziierung von Singularitäten annehmen, welches -Mit-, das nicht Ver-band ist, Gemeinschaft, *communitas*? Wie kann eine solche Mit-Förmigkeit gedacht werden, ohne sie aus dem Einen herzuleiten oder zum Einen zu verschmelzen, jenseits der Alternative, ob das Viele sich aus dem Einen entfal-

tet oder nach dem Motto *e pluribus unum* das Eine anstrebt, in einem ewigen Band des Bezugs vom Einen auf das Viele und vom Vielen auf das Eine? Welche Begrifflichkeit ist adäquat für eine spezifische Form der Dis-/Assoziierung, die auf die Komponente des Singulären insistiert, die affirmative Weise der Trennung und Teilung *und* die Komponente der Zusammensetzung, der Verkettung, des -Mit-? Wie können transversale Formen der Dis-/Assoziierung von Singularitäten gedacht und auf den Begriff gebracht werden, ohne die Singularitäten individuell zu stratifizieren und/oder zu totalisieren? Wie kann diese Dis-/Assoziierung sich den traurigen Figuren der Selbstteilung, der Spaltung, des Opfers, der Schuld, der Minuierung entziehen? Wie kann die Dis-/Assoziierung geschehen, ohne zum bloßen glättenden Gleitmittel für die Transformationen maschinisch-kapitalistischer Produktionsweisen zu verkommen, ohne Ausbeutung, Herrschaft und Unterwerfung auch noch zu beschleunigen?

Sicher, die Anrufung der Multitude währt auch schon bald zwei Jahrzehnte. „Es genügt aber nicht zu rufen *Es lebe die Mannigfaltigkeit!*, so schwer dieser Ausruf auch fallen mag. [...] Das Mannigfaltige *muss gemacht werden*.“ Die Mannigfaltigkeit zu machen, deren Teilung und deren -Mit-, bedeutet die Erfindung einer nunmehr molekularen Revolution.¹¹⁹ Die Komponenten der molekularen Revolution erscheinen als Aktualisierungen

119 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 16. Für den Begriff der „molekularen Revolution“ vgl. Félix Guattari, *La révolution moléculaire*, Editions Recherches 1977; Félix Guattari / Suely Rolnik, *Molecular Revolution in Brazil*, Los Angeles: Semiotext(e) 2007, sowie Félix Guattari, „Molecular Revolutions and Q&A“, in: Sylvère Lothringer / David Morris (Hg.), *Schizo-Culture. The Event 1975*, Los Angeles: Semiotext(e) 2013, 184–195.

der Komponenten des Individuellen: Noch einmal Streuung, Singularität, Ähnlichkeit. Streuung als abstrakte Linie, die sich durch die Einzeldinge hindurch bewegt anstatt sie als Einheiten zu konzentrieren. Singularität als singuläre Subsistenz statt Verallgemeinerung der vielen Einzeldinge in einer ursprünglichen oder universellen Substanz. Ähnlichkeit nicht als Schritt auf dem Weg der Gleichmachung, Angleichung, Mittel des Zweckes Gleichheit, sondern als Bedingung der viel-förmigen, abstrakten Linie, die das Mitförmige durchzieht.

1. Streuung, abstrakte Linie

Subjektlose Entsetzung, Besetzung ohne Subjekt, asubjektive Zusammensetzung. Keine Einheit, kein Subjekt, keine identifizierbare Klasse. Klassische Revolutionstheorien würden dieses Fehlen als Problem einordnen. Das (revolutionäre) Subjekt als eine Bedingung der Möglichkeit von Aufstand, Insurrektion, Revolution, als fester Bestandteil einer Theorie der Etappen: Erst wenn das Subjekt am Horizont sich als einheitliches zeigt, als molarer Block, als Arbeiterklasse, als Einheitsfront, kann aus dieser Sicht die Revolution beginnen.

Dass das Subjekt fehlt, muss aber nicht als Mangel interpretiert werden. Es kann ganz im Gegenteil auch eine neue Qualität der Revolution, von nunmehr molekularer Revolution und von deren Primat der Mannigfaltigkeit anzeigen. Wenn das Subjekt fehlt, steht es nicht einfach aus, als Lücke, die (noch) klafft, um geschlossen zu werden. Für die Komposition einer molekularen Revolution braucht es keine Vereinheitlichung, und auch keine Repräsentation des einheitlichen (Klassen-)Subjekts durch Führer, Partei und Avantgarde.

Die Zurückweisung des Primats der Klasse oder einer spezifischen „Klasse“ (sei es „die Arbeiterklasse“, sei es „das Prekariat“, sei es eine von Deklassierung bedrohte Mittelschicht) bedeutet keinesfalls eine Ausblendung der herrschaftlichen Teilung, wie sie in der aktuellen kapitalistischen Produktion radikaler denn je vor sich geht. Maschinischer Kapitalismus rastert die Vielheit, hierarchisiert sie und setzt sie in Wert. Die molekulare Revolution weckt keine Hoffnung in all jene Vorstellungen von Widerständigkeit gegen diesen dividuell-maschinischen Kapitalismus, in denen ihrerseits die Homogenisierung und Totalisierung der Vielheit betrieben wird. Selbst in ihrer negativen Erscheinung gibt es keinen Weg hinter die Mannigfaltigkeit zurück, sondern nur ihre dis/kontinuierliche Entfaltung.

Es geht hier nicht um eine absolute Deterritorialisierung, in der jede Reterritorialisierung, auch jeder Versuch der Organisierung ausgeschlossen bleibt. Vielmehr geht es um molekulare Organisationsformen, um die Instituierung von immer neuen subsistenziellen Territorien, die den Schließungen, Vereinheitlichungen, maschinischen Indienstnahmen und Inwertsetzungen etwas entgegen setzen. Statt die molaren Organisationsnarrative der Revolutionsgeschichte (und ihrer strukturalisierenden Geschichtsschreibung) als einzig mögliche anzuerkennen und unendlich zu reproduzieren, braucht es Erfindungskraft und Vervielfältigung der revolutionären Praxen und Narrative. Dann wird aus dem einen großen Ereignis eine nicht abreißende Kette instituierender Praxen, aus der Übernahme des Staatsapparats eine Verstetigung konstituierender Macht, aus der Institutionalisierung der Revolution die Erfindung immer neuer Monster-Institutionen.

Streuung, Zerstretheit, Verstreuung existieren schon völlig offensichtlich in den zeitgenössischen Produktionsweisen des maschinischen Kapitalismus, in aktuellen Lebensweisen, in aktuellen Weisen der Subjektivierung. Die Multitude ist zur technischen Zusammensetzung der postfordistischen Produktion geworden, aber nicht nur im naheliegenden Sinn der individuellen Produktion in der Zerstretheit, in neuen Formen etwa der globalen Heimarbeit, sei sie „materiell“ oder „immateriell“. Die Marx'schen Parzellenbauern als Kartoffeln in einem Kartoffelsack geben sicherlich ein gutes Bild für den Aspekt der monadenhaften Techniken in der Produktion ab. Doch die maschinischen Produktionsmonaden sind heute mitnichten kommunikationslos oder gar kommunikationsunfähig, nur weil sie zerstreut sind. Im Gegenteil, sie müssen sich geradezu mitteilen, um zu überleben.

Die Vorstellung von zerstreuter Produktion ist auch zu statisch, solange sie nur als internationale Arbeitsteilung und als Verteilung der Produktionsorte über den Planeten hinweg gesehen wird. Zugleich und neben ihr wirkt eine nur scheinbar gegensätzliche Tendenz der zunehmend ortlosen oder nomadischen Produktion. Das betrifft nicht nur AkteurInnen des globalen (Finanz-) Management, sondern ein Kontinuum, das Projektarbeit und Arbeitsmigration ebenso umfasst wie extreme Verhältnisse der Flucht aus Sklaverei, Gewalt, Krieg und aus neuen Formen der radikalen Ausbeutung.

Zerstretheit und absolute Deterritorialisierung der Kooperation bleiben nur unzusammenhängende Fragmente einer Interpretation zeitgenössischer Produktion, solange ihre Perspektive auf die Individuen und deren Kommunikation beschränkt bleibt. Nicht individuelle

AkteurInnen und ihre Kooperationen sind im Zentrum dieser Produktionsweisen, sondern mehr und mehr die abstrakt-dividuellen Linien, die die Individuen durchziehen. Dividualität impliziert Geteiltheit, aber weder in Bezug auf individuelle Teile noch auf ein imaginier-tes Ganzes ihrer Gemeinschaft. Nicht die Getrenntheit der ganzen Einzeldinge, sondern eine Verteilung, *spread*, Streuung, die sich durch verschiedene Einzeldinge hin-durch ausdehnt. Das Dividuelle entsteht im Ziehen der abstrakten Linie, die die konkreten Einzeldinge durch-quert und verkettet. Abstrakt ist die Linie insofern, dass sie subsistenzielle Territorien und Teilchen von der individuell-ganzheitlichen Konkretion losreißt und sie zugleich verbindet. Auf den abstrakt-dividuellen Linien versammeln sich die getrennten, über verschiedene In-dividuen verstreuten, subsistenziellen Komponenten des Dividuellen.

Während sich auf der Ebene der Produktionsweisen Zerstreuung, Vielheit und Kooperation in der Form ei-nes dividuellen Kommunismus des Kapitals durchgesetzt haben, blieb die Mannigfaltigkeit der politischen Orga-nisation in den letzten Jahrzehnten scheinbar dahinter zurück, so als verhinderten die alten Formen politischer Zusammensetzung eine nicht-identitäre Komposition der zerstreuten Vielheit. Gewiss, Gewerkschaften, Par-teien und andere traditionelle Institutionen fungierten in ihrer starren, strukturalisierten Gestalt oft als Kö-der und Hemmnisse für die Imagination und Invention einer molekularen politischen Organisation. Doch im Schatten der Aushöhlung von Sozialismus, Sozialdemo-kratie, Wohlfahrtsstaat und liberaler Demokratie meh-ren sich repräsentations- und identitätskritische Praxen, dezentrale, polyzentrische, molekulare Organisations-

weisen. Es häufen sich die lokalen Erfahrungen der molekularen Reterritorialisierung, ihre konstituierende und institutive Macht, die bis in die Erfindung neuer Institutionsformen hineinwirkt. Die individuell-abstrakte Linie streut sich auch zusehends quer durch die sozialen Bewegungen hindurch. Sie vollzieht keine Ausweitung durch die Vermittlung von Parteien und Medien, keinen traditionellen Prozess der Internationalisierung, sondern erscheint an verschiedenen Orten zugleich, translokal, über die zerstreuten Plätze hinweg.

Was für die individuelle Streuung im Raum gilt, gilt ebenso für die alineare, individuelle Linie in der Zeit. Aktuelle soziale Bewegungen sind zweifellos durchzogen von genealogischen Linien früherer Bewegungen und Aufstände. Die amphibischen Wege der revolutionären Maschinen brauchen allerdings heute keinen beständigen Maulwurfsbau mehr, um sich durch die Welt zu graben und hier oder dort, in unterschiedlichen geopolitischen Situationen, in alt-neuer Form ans Tageslicht zu treten. Sie brauchen nicht einmal die Gestalt der Schlange, die sich ihren Weg nach allen Seiten hin immer wieder aufs Neue bahnt, ohne ein festes System von Gängen zu bauen, ohne sich auf das eine Element der Erde zu beschränken und ohne Spuren zu hinterlassen. Und doch kehren die vielfältigen Komponenten sozialer Kämpfe wieder, als alineare, singuläre Wiederkehr eines individuellen Wissens. Gestische Techniken des Social Forum, alte anarchistische Aktionsweisen, basisdemokratische Versammlungsformen, das *human microphone*, ausschwärmende Formen der Demonstration, Techniken der Horizontalität, autonome Praxen des Besetzens von Häusern, Wohnungen, Plätzen und Medien, all dies steht in keinem linearen Verhältnis, das einen Ursprung

hier oder da vermuten lässt. Es gibt lediglich Ähnlichkeiten, Rekombination, implizite wie explizite Bezugnahmen, Übersetzungsvorgänge in alle Richtungen und produktive Fehlübersetzungen in allen Dimensionen.

2. Singuläre Subsistenzen und Mehrere-Werden

Das Dividuelle regiert mitnichten nur die Produktionsweisen und die politische Organisation im engeren Sinn, als technische Zusammensetzung, die nur zur politischen Zusammensetzung führen muss. Die dividuellen Linien der molekularen Revolution durchziehen die Lebensweisen, die Subjektivierungsweisen, die singulären Subsistenzen. Molekularität meint die Poren des Alltags, Transformation der Moleküle der Sozialität, revolutionäre Querung der Dinge statt Universalität. Wenn das Dividuelle in verschiedenen Einzeldingen ist, steht es nicht einseitig als Allgemeines dem Individuum gegenüber. Es durchbricht die Dichotomie von Individuellem und Allgemein-Gemeinschaftlichem, führt eine neue Dimension ein, in der die Teile eines Nicht-Ganzen in ein nicht-universelles, transversales Verhältnis gesetzt werden. Die dividuelle Abstraktion ist keine verallgemeinernde Trennung, Getrenntheit, Disjunktion vom Konkreten, sondern eine Abstraktion als konjunktive Disjunktion. Molekulare Organisation der Singularität bedeutet nicht: Wie bringe ich die Kartoffeln in einem Kartoffelsack zum Kommunizieren?

Es wäre falsch, die Entstehung und Ausbreitung des Mannigfaltigen in der Logik des Zählens durch Addition und quantitative Vermehrung zu erklären. Die Überwindung der additiven Logik des (Hinzu-)Zählens ist Grundlage der Produktion von Mannigfaltigkeit wie

die Zurückweisung des Einen, das erst im (Ab-)Zählen (von) der Mannigfaltigkeit entsteht. Das Subjekt, das Eine, das Ganze, wo es denn nicht mehr fehlt, ist nicht einem Sammlungs-, Formierungs-, Vereinheitlichungsprozess der vielen Einzelnen, Vereinzelten, Zerstreuten geschuldet, die sich zu einem molaren Block zusammensetzen. Das Eine entsteht erst dann, wenn die Logik des Zählens, Einteilens und Festlegens ihre Raster über die Mannigfaltigkeit gelegt hat, wenn das Unzählbare im Vorgang des Abzählens gezähmt wird. Das Subjekt kann nur erscheinen im Minus, in der Minuierung, in der Subtraktion aus der Mannigfaltigkeit.

Wenn die Logik der Repräsentation und der Identität zurückgewiesen, wenn keine Forderung gestellt, das Primat des Gesichts und des Namens abgelehnt, Gesichts- und Namenlosigkeit ausgerufen wird, wenn keine Intellektuellen oder Parteisekretäre als Stimmen der Bewegung, keine Sichtbarkeit in den Mainstream-Medien und den Social Media etabliert werden, bleibt immer noch das Problem der Ausbreitung bestehen, und mit ihm die alte Frage: Wie können wir mehr werden? Die Frage ist falsch gestellt. Vom Wir ausgehend, landen wir immer bei der Frage nach der Mehrheit. Mehr-Sein als Mehrheit ist Wunschvorstellung und Zielpunkt einer linearen Vorstellung von Ausbreitung über Sender und Empfänger, Wissensproduktion und -rezeption, RepräsentantInnen und Repräsentierte. Erst in der Verschiebung der Frage der Mehrheit und des Mehr-Seins eines Wir zu einer Frage des Mehrere-Werdens lässt sich die dominante Logik der Repräsentation und Identifizierung wenden.

Mehrere-Werden spielt sich immer in den Dimensionen der Mannigfaltigkeit ab. Die Mehrheit spielt in

diesen Dimensionen keine Rolle. Vermehrung und Verbreitung nicht als Addition von einem Individuum zum anderen, sondern vor allem im Modus des Dividuell-Maschinischen. Hier verlieren Medien ihre Qualität als Mitte in einem linearen Prozess von der Produktion zur Rezeption. Es geht nicht mehr um Zielgruppen-Objekte, die durch möglichst reichweitenstarke Massenmedien und ihre AutorInnen-Subjekte „erreicht“ werden. Die dividuelle Mitte ist die Mannigfaltigkeit selbst. Nicht aus der Wurzel, sondern aus dem Stengel wächst die Mannigfaltigkeit, und sie wächst sich aus. Medien sind hier nicht Mittel, sie sind Teil der Produktion von Sozialität, sie werden in einem neuen Sinn soziale Medien. Diese Formen von Social Media verweigern sich einer simplen Instrumentalisierung als Kupplungen zwischen Aktiven und Passiven, Produktion und Rezeption. Sie sind technopolitische Dispositive, die die Möglichkeiten von Medialität und Sozialität radikal erweitern, und zwar in selbstorganisierter Weise.

Mehrere-Werden heißt radikale Inklusion: keineswegs die differenzlose, farce-förmige Wiederholung eines Hippie-Traums, romantische Projektion der Aufhebung von Klassenschranken und nationalen Grenzen, Phantasie von einer umstandslosen Verbrüderung. Der Begriff zeichnet nicht einfach nur das Bild einer offenen Türe (wie in „die Türe einen Spalt weit offen lassen“), des Einlassens *in* einen Raum und *auf* die oder den Eingelassene/n, der möglichen Integration in ein schon bestehendes Territorium. Radikale Inklusion meint vielmehr die Potenzialität der Offenheit des subsistenzuellen Territoriums selbst, eines inklusiven, torlosen, schwellenlosen, nicht von vornherein von Grenzen umgebenen und durchzogenen Territoriums, zugleich einer inklusi-

ven Weise der Reterritorialisierung von Raum und Zeit. Das impliziert den Bruch mit einer strikten Präformierung des Territoriums, die tendenzielle Unmöglichkeit linear-strategischer Planung, die Unvorhersehbarkeit, die soziale und organisatorische Offenheit der molekularen Reterritorialisierung.

Radikale Inklusion bedeutet die Asymmetrien auszuhalten, zu affirmieren, und darin immer weiter zu differenzieren, zu multiplizieren, als kontinuierliche Erweiterung der Mannigfaltigkeit: Asymmetrie zwischen den differenziert hierarchisierten Prekären, vielfältige geopolitische Asymmetrie, Asymmetrie zwischen verschiedenen Gruppen von Obdachlosen, von Obdachlosigkeit Bedrohten und um ihr Recht auf Wohnung Kämpfenden, Asymmetrie der militanten Ausdrucksweisen von jüngeren und älteren Generationen, Asymmetrie jener, die bei Versammlungen körperlich anwesend sein können und jener, die das nicht können, deren Präsenz dennoch zusehends möglich wird durch eine postmediale Ökologie der Livestreams, Tweets und sozialen Netzwerke. Endlich: Radikale Inklusion impliziert keineswegs, Reterritorialisierung als Rassismen oder Sexismen zuzulassen. Im Gegenteil, die Mannigfaltigkeit soll Mit-Formen zur Verfügung stellen, die jeder diskriminierenden Identifizierung den Boden entzieht.

3. Ähnlichkeit und Mitförmigkeit und Condividualität

Wenn das Dividuelle begrifflich durch Geteiltheit bestimmt ist, wie kommt die nicht-universell verkettende Funktion der Dividualität zustande? Wie stehen Trennung und Verkettung, Loslösung und Zusammenwachsen zueinander? Welches Prinzip bestimmt die Que-

rungen der abstrakten Linie? Der Schlüssel zu diesen Fragen liegt in einem komplexen Verständnis von Ähnlichkeit und Mit-Förmigkeit, durch die die molekulare Revolution zur condividuellen Revolution wird. -Mit-.

Im maschinischen Kapitalismus wird nicht nur die atomare Ebene der individuellen Begehren zur Selbstzerteilung moduliert, indienstgenommen und zu neuen gefügigen Gefügen angeordnet. Auch die molekulare Ebene der dividuellen Begehren wird inwertgesetzt. Das geschieht um den problematischen Kippunkt der Ähnlichkeit herum. Die Ähnlichkeit kann unter dem Gesichtspunkt der Gleichartigkeit oder unter jenem der Mannigfaltigkeit verhandelt werden. Einerseits kann sie damit als Instrument des Maßes, der Angleichung der Teile und der Assimilation dienen, also als Vorbedingung des Übergangs zur Quantität, zum Messen, zur An- und Vergleichung der Vielheit. Andererseits kann sie unter dem Vorzeichen der Mannigfaltigkeit einen Exzess der Kon-/Disjunktion bewirken, der sich nicht gleichmachen lässt. Dann dient Ähnlichkeit nicht als Schritt auf dem Weg der Anpassung und Fügung ins Maß, sondern dazu, im Ziehen der dividuellen Linie unvergleichbar zu werden. Kein Führen der Führung, keine Fügung des Sich-Fügenden, keine Formung der Form. Die unsinnlichen, unfassbaren, unfügsamen Ähnlichkeiten lassen sich nicht auf einer geraden, angleichenden, gleichmachenden Linie versammeln. Sie entstehen in den Brüchen, Sprüngen, Verspannungen, in der Entbindung der Gebinde, in der Delinealisierung der Linie.

Die dividuelle Linie verbindet das Ähnlich-Mitförmige in den verschiedensten Einzeldingen, sie affirmiert aber auch deren Trennung. Die Teile der dividuellen Linie, ihre Komponenten sind mit Gilbert „mitförmig,

nicht nur obwohl, sondern gerade weil sie verschieden“ sind, allerdings nicht mehr nur zahlenmäßig Verschiedene. Ungefügigkeit und Mitförmigkeit sind nicht einander ausschließend, sondern einander bedingend. Mitförmigkeit ist Form-Mannigfaltigkeit. Sie impliziert die dividuelle Ausrichtung auf die spezifische Zusammen-, aber nicht Übereinstimmung der Form. Mit-Förmigkeit ist zugleich Viel-Förmigkeit, orgische Organisationsform der molekularen Revolution. Statt Formlosigkeit maßlose Organisation, statt Konformität das Kippen ins Mannigfaltige, statt Formalismen und Methoden-Fetischismen ein Mit-Formen der unendlich vielen Organisationsformen des Ungefügigen.

In den Kämpfen gegen Partition und Partizipation, in den Nachbarschaftszonen der Division, blitzt schließlich ein vierter Modus des Teilens auf, ein subsistenzielles Sich-Verteilen, das die starre Ordnung, den Besitz, das Territorium, die Gemeinschaft der Abgabe und die herrschaftliche Teilung in Unruhe versetzt. Springend, sprunghaft, alinear, und dennoch in der Potenzialität der Verkettung, durchwehen orgische Weisen der Teilung die Vereinigungsmechanismen der organischen Teilung, verstört die Condividualität die wahrhaft Partizipierenden. Nichts wird aufs Ganze bezogen, die Mannigfaltigkeit zieht mit den Singularitäten. Nichts ist Partition, die Teile begrenzend und abtrennend. Der Condividualität wohnen Dis- und Konjunktion inne. Wenn das -Mit- der stockenden und reißennden Mitte zum Dividuellen hinzutritt, entsteht ein Begriff für die Verkettung von Singularitäten, die ihre Sprünge und ihre Fugen nicht nur benennt, sondern auch betreibt, die Con/Division.

Ritornell 9, Jetztzeit. Welches Tier für ein gegenwärtiges Werden?

[: *Am Leitfaden einer Linie bricht man aus der Burg aus, lässt sich hinaus ziehen, wagt eine Improvisation. Allerdings wird der Kreis nicht geöffnet, die Tore nicht durchschritten, die Mauern nicht bewegt. Das Kind verlässt das Territorium, ohne seine Grenzen zu überschreiten. Es fliegt. Die absolute Deterritorialisierung, ohne gesehen zu werden, unsichtbar zu fliegen. Nur an den Stellen, an denen das Kind aus dem Modus der absoluten Glätte in das subsistenzuelle Territorium zurückkehrt, an den Schwellen zwischen Unwahrnehmbarkeit und Wahrnehmbarkeit, an den Übergängen vom Flug zur Erde, muss es sich hüten.*

Doch das Kind ist nicht allein: die Menge der Berts, Jeannies, Scotties und Shelmerdines begleitet es, molekulare Leichtbauflieger, Flaschengeister ohne Flasche, beflügelte Dreiräder, Doppeldecker, Luftschiffe ohne Helium, bezaubernde Quantenteleportationen. Unter dem Radar des Molaren, manche von Lebewesen bevölkert, manche unbemannt und deswegen nicht weniger sozial, Drohnen. Sie klären die Bewegungen der Polizei auf, befördern Fliehende, schleusen und schleppen, schmuggeln geheime Botschaften in unbekannte Länder.

Und sie bewegen sich durch die Luft, leicht und leise manche, mit stotternden Motoren und allzu leicht wahrzunehmen andere. Schwimmende Maulwürfe, fliegende Schlangen, die Elemente durchquerende Tier-Maschinen undulieren sich durch alles hindurch. Und nicht nur durch viele Elemente hindurch bewegen sie sich, auch ihre Aggregatzustände sind viele. Flüssige, feste Maschinen, Gase. Strudel, Beben, Wirbel. Schere, Papier, Stein.

Ungefüge. :]