

TEXTE ZUR KUNST

HELMUT DRAXLER

THE WE-IDEAL

Toward a Critique of Collectivity



Bernadette Corporation, „Get Rid of Yourself“, 2003

Since the Covid-19 pandemic began, appeals to the spirit of community and solidarity have been a central political instrument serving to mobilize a feeling that we are all in this together. Under the polarized social and economic conditions of contemporary capitalism, that sense of cohesion has been under pressure to demonstrate its legitimacy for some time. If we conceive of equality as everyone having equal access to political agency – which is also to say, to the basic prerequisites of that agency, such as health care, education, housing, and income – we have reason to doubt that the prevailing social inequities can be easily resolved to produce an idealized communality. As this survey of psychoanalytic theories of processes of group dynamics reveals, communality never exists as a harmonious whole; rather, its structure is fundamentally conflictual and antagonistic. As Helmut Draxler argues, a fuller awareness of collectivity's internal contradictions is necessary, especially for reflections on the political.

1.

Collectives are the rage these days. As assemblies and associations, coalitions and cooperatives, platforms, networks, forums, or contexts, they appear to promise an escape from the atomistic isolation of liberal possessive individualism into a world of community, diversity, and solidarity. Collectives anticipate that better world, as it were; embodying both the path and the destination, they allow for a utopian enjoyment in the here and now. There can be no doubt that it is collectives that unlock the imaginative horizon of a “coming community.” Still, we have little reason to idealize them. For collectives always reveal flip sides shaped by violence; they are inherently not just inclusive but invariably also exclusive, of necessity limited and finite. The infinite and

HELMUT DRAXLER

DAS WIR-IDEAL

Zur Kritik der Kollektivität

Die Anrufung von Gemeinsinn und Solidarität ist seit Ausbruch der Corona-Pandemie ein zentrales politisches Instrument zur Mobilisierung eines Wir-Gefühls, das unter den polarisierten sozialen und ökonomischen Bedingungen des Kapitalismus der Gegenwart schon länger unter Legitimationsdruck steht. Versteht man Gleichheit als gleichen Zugang aller zu politischer Handlungsfähigkeit – und das heißt auch: zu deren Grundvoraussetzungen wie Gesundheitsversorgung, Bildung, Wohnen und Einkommen –, sind mithin Zweifel angebracht, ob die herrschenden sozialen Ungleichheiten sich im idealisierten Gemeinsamen problemlos auflösen lassen. Vielmehr beweist ein Blick in die psychoanalytische Theoriebildung gruppendynamischer Prozesse, dass Gemeinschaftlichkeit nie als ein harmonisches Ganzes existiert, sondern wesentlich konfliktuell und antagonistisch strukturiert ist. Helmut Draxler zufolge ist die Bewusstmachung dieser inneren Widersprüchlichkeit des Kollektiven besonders für die politische Reflexion notwendig.

1.

Kollektive stehen derzeit hoch im Kurs. In Form von Versammlungen und Assoziationen, Koalitionen und Kooperativen, Plattformen, Netzwerken, Foren oder Zusammenhängen scheinen sie ein Versprechen darzustellen, aus der atomistischen Isolation des liberalen Besitzindividualismus heraus in eine gemeinschaftliche, diverse und solidarische Welt zu führen. Kollektive geben gleichsam einen Vorschein auf diese bessere Welt; sie verkörpern den Weg und das Ziel zugleich und erlauben derart ein utopisches Genießen im Hier und Jetzt. Zweifellos eröffnen sie erst den Vorstellungshorizont einer „kommenden Gemeinschaft“, und doch gibt es wenig Grund zur Idealisierung. Denn Kollektive haben stets gewaltförmige Kehrseiten; sie sind grundsätzlich nicht nur inklusiv, sondern stets auch exklusiv, notwendigerweise begrenzt und endlich. Das Unendliche und Universale, das einzig den Namen

„Kommunismus“ als Inbegriff einer besseren Welt verdiente, entgleitet ihnen konstitutiv; genauso wenig befreien sie von Rivalität oder Hierarchie. Ganz im Gegenteil bleiben die Kollektive Einsätze im höchst kompetitiven Kampf und entwickeln hierfür ihre je eigenen Narrative und Formen der Durchsetzung.

Was die Kollektive jedoch besonders fragwürdig macht, ist ihre Anziehungskraft für den Mainstream der institutionellen Kultur. Im Gegensatz zu den alternativen, autonomen und selbstorganisierten Projekten der 1980er und 1990er Jahre, die sich zumeist kategorisch als anti-institutionell verstanden, werden Kollektive heute von Institutionen von der Documenta bis zum Turner Prize und in vielen Biennalen und Kunsthallen prominent nominiert, in entscheidende Positionen gesetzt oder ausgestellt.¹ Ganz offensichtlich drückt sich hierin die Vorstellung aus, dass Kollektive möglichst authentisch gesellschaftliche Zielsetzungen zwischen Autonomie und Originalität, Gleichheit und Gerechtigkeit zu verkörpern in der Lage seien. Gerade dies zeigt mithin keinen strikten Gegensatz zur dominanten bürgerlichen Kultur an, sondern deren grundlegende Wertorientierung. Man muss nur die institutionellen Begründungen der Entscheidungen für die Kollektive nachlesen, um zu sehen, dass es die heilige Trias der neoliberalen Mobilisierung in Form von Innovation, Aktualität und Relevanz ist, die hier abgeschöpft werden soll – ohne dass dabei der Abschöpfungsakt selbst in irgendeiner Art reflektiert würde.² Das heißt, gerade in dieser institutionell angeeigneten Form stellt das Kollektiv nicht ein Gegengift zu den entfremdeten und ausbeuterischen Verhältnissen dar, sondern bloß eine andere Variante hiervon. Dabei wird deutlich, dass sich in ihm grundsätzlich und auf

universal that alone merits the title communism as the quintessence of a better world constitutively eludes them; nor do they extricate their members from rivalries and hierarchies. On the contrary, they are stratagems in what remains a highly competitive struggle, for which they devise their various particular narratives and forms of self-assertion.

What makes collectives especially questionable, however, is the appeal they hold for the mainstream of institutional culture. In contradistinction to the alternative, autonomous, and self-organized projects of the 1980s and 1990s, most of which saw themselves as categorically anti-institutional, today's collectives are nominated, installed in key positions, or exhibited by prominent institutions from Documenta to the Turner Prize as well as in many biennials and Kunsthallen.¹ This turn to collectives manifestly bespeaks a belief that they are especially capable of authentically embodying societal aspirations between autonomy and originality, equality and fairness. Far from articulating adamant opposition to the dominant bourgeois culture, then, it reflects that culture's fundamental value orientation. We only need to read the statements from institutions explaining their embrace of collectives to see that the objective is to tap into the holy trinity of neoliberal mobilization – innovation, currency, relevance – while avoiding any reflection on this act of co-optation as such.² In other words, the collective, especially once it is appropriated by the institution, far from being an antidote to alienation and exploitation, represents merely another variant of these realities. The phenomenon illustrates that the collective – no less than the individual – is at its core, and often in highly ambivalent ways, an amalgam of progressive and regressive, liberating

and constraining impulses. Clearly, there can be no political work or organization without collective formation, just as neither can do without the dedicated efforts of individuals. But this observation only underscores the need for a political reflection on collectives' rituals and structures, their differentiations and their dynamics.

What, then, do collectives make possible by launching agitation initiatives, establishing contexts of reflection, nurturing therapeutic or awareness-building milieus, or setting incentives to promote the plastic self-formation of a social body? And what do they obstruct in so doing, blurring social differences in an idealized communality, transforming political participation into economic "sharing," or even ostensibly anchoring the political in social interaction as such? Where is the tipping point at which their progressive momentum veers into regression, the provision of means becomes an end in itself, or the certainty that anti-institutionalism holds the solution reveals itself to be an institutional problem? The core deficit, it seems to me, is that political reflection has virtually no criteria or concepts at hand that would allow us to address this categorical ambivalence of collectives between ideal and ideology. Between deterministic and emancipatory, macro- and micro-sociological determinations, between conceptions wedded to an ontology of presence and ones attentive to media representations, collectives are caught in an epistemological straitjacket that hampers an understanding of their concrete modes of operation, their potentials and limitations.

2.

When people today talk about collectives in political or artistic contexts, they typically mean

vielfach höchst ambivalente Weise progressive und regressive, befreiende und beschränkende Momente vermengen – wie im Individuum auch. Zwar kann es zweifellos keine politische Arbeit bzw. Organisation ohne kollektive Formierung geben, genauso wenig wie es ohne individuellen Einsatz geht. Doch gerade deshalb ist die politische Reflexion ihrer Rituale und Strukturen, ihrer Differenzierungen und ihrer Dynamiken nur umso wichtiger.

Was also ermöglichen Kollektive, indem sie Initiativen zur Agitation, Kontexte der Reflexion, therapeutische bzw. bewusstseinsfördernde Milieus oder auch Anreize zur plastischen Selbstformierung eines sozialen Körpers schaffen? Und was verhindern sie, indem sie genau dies tun und dabei im idealisierten Gemeinsamen die sozialen Differenzen verwischen, politische Teilhabe in ökonomisches *sharing* transformieren oder gar das Politische in der sozialen Interaktion selbst zu verankern meinen? Wo liegt der Kippunkt, an dem ihr progressives Moment in ein regressives umschlägt, die Mittelhaftigkeit sich zum Zweck verselbständigt oder die anti-institutionelle Lösungsgewissheit sich selbst als ein institutionelles Problem offenbart? Das eigentliche Defizit scheint mir vor allem darin zu liegen, dass die politische Reflexion kaum über Kriterien oder Begriffe verfügt, die diese kategorische Ambivalenz von Kollektiven zwischen Ideal und Ideologie zu adressieren erlauben. Verfangen zwischen deterministischen und freiheitsbezogenen, makro- und mikrosoziologischen, präsensontologischen und medialisierten Bestimmungen, verfügen Kollektive über wenig Spielraum im Verständnis dessen, was ihre konkreten Funktionsweisen, ihre Möglichkeiten und ihre Unmöglichkeiten betrifft.

2.

Wenn in politischen oder künstlerischen Kontexten heute von Kollektiven die Rede ist, dann sind damit meist Gruppen gemeint, das heißt weder die sozialen Großformen von Nation, Klasse, *race* oder Geschlecht noch jene diffusen Massen, von denen das frühe 20. Jahrhundert so angetan war. Gruppen erfahren als besondere kleine oder mittelgroße Kollektive mit möglichst informeller Organisationsstruktur – im Gegensatz zu Parteien, Korporationen oder Genossenschaften – seit Ende der 1930er Jahre und insbesondere nach dem Krieg ein zunehmendes, bis heute immer weiter anschwellendes Interesse.³ Eine Gruppe konstituiert sich als ein konkretes, empirisches Wir, das sowohl eine Abgrenzung – vor allem zu anderen Gruppen – als auch eine gewisse Durchlässigkeit zu einem allgemeinen Wir verspricht: jenem politischen Wir, wie es Jacques Rancière als das entscheidende Register der Universalisierung im Namen von „Wir Proletarier*innen“, „Wir Bürger*innen“ oder „Wir Frauen“ ins Spiel gebracht hat.⁴ Gegen die Identifikation von sozialem und politischem Subjekt und den gleichsam automatischen Umschlag von einem zum anderen, wie es sich vom frühen Marx an bis hin zu heutigen Identitätspolitiken findet,⁵ betont Rancière den durchaus individuellen Aneignungsakt und die dadurch ermöglichte Dis-Identifikation der Proletarier*innen mit ihrem sozialen Status.⁶ Erst aus solchen Akten erwächst die politische Dimension und somit die Notwendigkeit, so könnte man folgern, hierfür soziale Formen zu finden: die der Lesegruppe, der bewusstseinsbildenden Gruppe, der Gemeinbesitzgruppe, der Agitations- und schließlich der Kampfgruppe. Diese konkreten Gruppen und das ihnen entsprechende politische Wir bleiben

groups, which is to say, neither the large-scale social forms of nation, class, race, or gender nor the diffuse masses the early 20th century was so fond of. The interest in groups as distinctive small or medium-size collectives with comparatively or markedly informal organizational structures – in contrast with parties, corporations, or cooperatives – was born in the 1930s, rose considerably after the war, and has continued to swell ever since.³ A group constitutes itself as a tangible, empirical *we*, one that promises both distinction – in particular, from other groups – and a certain permeability toward a universal *we*: a political *we* of the kind that Jacques Rancière put into play as the pivotal register of universalization in “our” name – “we proletarians,” “we citizens,” “we women.”⁴ Contesting the identification of the social and political subjects and the virtually automatic transmutation of one into the other in theories from the early Marx to today’s identity politics,⁵ Rancière underscores the distinctly individual act of appropriation and the dis-identification of proletarians with their social status that it allows for.⁶ It is such acts that give rise to the political dimension and, we may conclude, the need to find a social form for it: the reading group, the awareness-building group, the commons group, the agitation group, and, finally, the combat group. Yet these concrete groups and their corresponding political *we* inevitably remain dependent on their respective counterparts; the proletarian *we*, for example, depends on the bourgeois *we* that determines its precarious social status. Moreover, the different forms of the political *we* overlap, so that the *we* of women cannot be subsumed under the proletarian *we* or the bourgeois *we*.⁷ Finally, no empirical *we* can actually represent the collectives of proletarians, of women, of the bourgeois in

their entirety, let alone the truly universal community of all. The split between empirical reality and transcendental aspiration, then, is constitutive especially of the political *we*. The universal underlies every empirical assertion, but it eludes any specific invocation.

That is to say, no concrete empirical *we* can speak for a universal *we* without problem. It remains dependent on the threefold constraint imposed on the political by the socioeconomic realm, the manifold differences of the social itself, and the transcendental aspect of its orientation toward the universal as a concrete impossibility. Because of these same constraints, it necessarily develops a *we-ideal*, an aspiration of the particular group as a group that is meant to make the constraints seem surmountable. Like the ego-ideal,⁸ the *we-ideal* is what enables the group to constitute itself as such in the first place, to speak on its own behalf and in the name of a universal *we*. Given the constraints that make it possible, however, this ideal is necessarily ideological, a gateway for imaginary delusions as well as for its neoliberal appropriation. This distinctive role, it appears to me, makes it a vital category – whose significance has remained largely unappreciated – in which processes of political formation with their social, economic, and psychological conditions intersect.

It follows that *we-ideals* are needed for political consciousness to be engendered in the first place; they are by no means only representatives of a “malady of ideality.”⁹ And yet they are constitutively incapable of subsuming or overcoming possessive individualism, because they are premised on it – the individual members of a group “possess” this ideal, as it were, whereas egotists only think of themselves.¹⁰ That is to say, the trope of

Tanya Leighton



The Scratch Orchestra, „The Scratch Cottage“, 1971

jedoch notwendigerweise von dem jeweiligen Gegenüber abhängig, das proletarische Wir etwa von dem bürgerlichen Wir, das seinen prekären sozialen Status erst bestimmt. Hinzu kommt, dass die unterschiedlichen politischen Wir-Formen einander überlagern und deshalb das Wir der Frauen weder im Wir der Proletarier*innen noch in dem der Bürger*innen aufgeht.⁷ Und schließlich, dass kein empirisches Wir tatsächlich die Gesamtheit der Proletarier*innen, der Frauen, der Bürger*innen repräsentieren kann und schon gar nicht die tatsächlich universelle Gemeinschaft aller. Gerade für das politische Wir ist daher die empirisch-transzendente Spaltung konstitutiv. Das Allgemeine bedingt zwar jede empirische Setzung, entzieht sich jedoch gleichzeitig jeder konkreten Beanspruchung.

Kein konkretes empirisches Wir kann daher problemlos für ein allgemeines Wir sprechen. Es bleibt von der dreifachen Beschränkung des Politischen im Sozio-Ökonomischen, in den vielfältigen

Differenzen des Sozialen selbst und im Transzendentalen seiner Ausrichtung am Allgemeinen als einem konkret Unmöglichem abhängig. Gerade dieser Beschränkungen wegen bildet es notwendigerweise ein Wir-Ideal aus, eine Zielsetzung der jeweiligen Gruppe als Gruppe, die die Beschränkungen überwindbar erscheinen lassen soll. Wie das Ich-Ideal auch,⁸ ermöglicht das Wir-Ideal erst, sich als Gruppe zu konstituieren, im Namen der Gruppe und im Namen eines allgemeinen Wir zu sprechen. Dieses Ideal ist jedoch, der Beschränkungen wegen, die es erst ermöglichen, notwendigerweise ideologisch, Einfallstor imaginärer Verblendungen ebenso wie seiner neoliberalen Aneignung. Gerade deshalb scheint es mir eine bislang weitgehend unterschätzte Kategorie darzustellen, an der sich politische Formierungsprozesse mit ihren sozialen, ökonomischen und psychologischen Bedingungen überkreuzen.

Wir-Ideale sind mithin notwendig, um überhaupt politisches Bewusstsein zu erzeugen;

Tanya Leighton

„Sandra Mujinga: Seasonal Pulses“,
Croy Nielsen, Wien / Vienna, 2019,
Ausstellungsansicht / installation view



a renunciation of individualism reproduces a key structural aspect of individualism itself, as the latter constitutes the social ground on which we can stake out our positions. Individuals in the strict sense can exist only when everyone is an individual.¹¹ This implies both atomization and categorical substitutivity as stipulated by capital, as well as the possibility of critical mobilization against them in an effort to lay claim to our equality as individuals.¹² In this light, there can be no simple sublation or redemption of the individual in a communal, dividual being-with.¹³ On the contrary, the latter constitutively obfuscates

the pivotal emancipatory dimension charted in *The Communist Manifesto*: “the free development of each is the condition for the free development of all.” This tension hints at the empirical difficulty of a universal emancipation while also fueling the collective or group-related desire. To do justice to it – therein lies the theoretical as well as political challenge – we accordingly need not only a collective mobilization but also a specific critique of *collectivity* that sets the imaginary ideality and the empirical possibilities of specific groups in relation to their transcendental aspirations. This undertaking in turn presupposes a critique of

sie stellen keineswegs nur Repräsentanten einer „Krankheit an Idealität“ dar.⁹ Und doch erreichen sie konstitutiv niemals die Aufhebung oder Überwindung des Besitzindividualismus, denn sie haben diesen selbst zur Voraussetzung – die einzelnen Mitglieder einer Gruppe „besitzen“ gleichsam dieses Ideal, während die Egoist*innen nur an sich selbst denken.¹⁰ In der Denkfigur einer Abgrenzung vom Individualismus reproduziert sich mithin ein wesentlicher struktureller Aspekt des Individualismus selbst, stellt dieser doch den gesellschaftlichen Grund dar, von dem aus wir uns überhaupt erst positionieren können. Individuen kann es im strengen Sinn nur geben, wenn alle Individuen sind.¹¹ Dies impliziert sowohl die Atomisierung bzw. kategorische Ersetzbarkeit im Sinne des Kapitals als auch die Möglichkeit, sich dagegen kritisch zu mobilisieren und die Gleichheit als Individuen einzuklagen.¹² Vor diesem Hintergrund kann es keine einfache Aufhebung bzw. Erlösung des Individuums in einem gemeinschaftlichen, dividuellen Mit-Sein geben.¹³ Ein solches vernebelt vielmehr konstitutiv jene entscheidende emanzipatorische Dimension, von der im Kommunistischen Manifest die Rede ist: dass nämlich „die freie Entwicklung eines Jeden die Bedingung für die freie Entwicklung Aller“ ist. Es ist dieser Spannungsbogen, der die empirische Schwierigkeit einer allgemeinen Emanzipation andeutet und gleichzeitig das kollektive bzw. gruppenbezogene Begehren anheizt. Um diesem Spannungsbogen gerecht zu werden – darin besteht die ebenso theoretische wie politische Herausforderung –, bedarf es deshalb nicht nur einer kollektiven Mobilisierung, sondern ebenso einer spezifischen Kritik der Kollektivität, in der die imaginäre Idealität und die empirischen Möglichkeiten je konkreter Gruppen zu ihren

transzendentalen Zielsetzungen ins Verhältnis gesetzt werden. Dies wiederum setzt eine Kritik der Idealität generell und eine konkrete Analytik der Gruppen voraus.

3.

Ideale stellen keineswegs grundsätzlich eine bessere, symbiotische Welt dar, die wir verloren haben und wieder anstreben sollten; sie werden vielmehr notwendig, weil wir – um mit Melanie Klein zu sprechen – diese symbiotische Welt in unserer paranoid-schizoiden Fantasiewelt auf eine für uns selbst unerträgliche Weise immer schon zerstört haben. Idealisierung ist hier verbunden mit der Verleugnung der je eigenen Aggressivität, in diesem Fall mit den Nöten und Privilegien des immer schon vorausgesetzten Liberalismus. Freud hatte sich in den Jahren zwischen 1919 und 1923, als er an der Entwicklung seiner zweiten Topik arbeitete, mit den Grenzen des eigenen Liberalismus in den Begriffen der Massenpsychologie und des Todestriebs auseinandergesetzt. In diesem begrifflichen Rahmen entwickelt er die Differenzierung von Ich-Ideal, Ideal-Ich und Über-Ich, die ansatzweise jenes Verhältnis von gesellschaftlicher Introjektion von Identitätsangeboten (im Über-Ich) und der projektiven Identifizierung mit einem Ideal-Ich anzeigt. Das Ich-Ideal – der bei Freud am wenigsten ausgearbeitete Begriff – ließe sich dementsprechend so verstehen, dass es weder in der Reproduktion der gesellschaftlichen Struktur noch in einer „halluzinatorischen Wunscherfüllung“, wie es bei Klein heißen wird, aufgeht. Diesen Spielraum gilt es, auch für das Wir-Ideal produktiv zu machen.

Ein Wir-Ideal gibt es jedoch weder bei Freud und Klein noch bei Lacan.¹⁴ Zum

ideality in general and a concrete analytics of the groups in question.

3.

It is a mistake to believe that ideals fundamentally represent a better, symbiotic world that we have lost and should aspire to return to. Rather, they become necessary because – to put it in Melanie Klein’s terms – we have always already destroyed this symbiotic world, in a manner that is unbearable to ourselves, in our paranoid-schizoid phantasy world. Idealization, in this context, is bound up with the denial of the aggression that lurks within each of us – in this instance, with the tribulations and privileges of a liberalism that is always already presupposed. Between 1919 and 1923, as Freud was working out his second topology, he grappled with the bounds of his own liberalism in the concepts of mass psychology and the death drive. In this conceptual framework, he developed the differentiation of ego-ideal, ideal ego, and superego, which very roughly maps onto the interrelation between the social introjection of identity templates (in the superego) and the projective identification with an ideal ego. It lets us understand the ego-ideal – the concept that is the least fleshed out in Freud – as subsumable neither under the reproduction of social structure nor under a “wish-fulfilling hallucination,” as Klein will call it. Therein lies the conceptual latitude that needs to be made productive for the we-ideal as well.

It should be noted that neither Freud and Klein nor Lacan knew of a we-ideal.¹⁴ The ideality of the group emerged as a theoretical-political stratagem in later developments, spearheaded by Félix Guattari and Gilles Deleuze’s anti-psychoanalytic turn. In the context of the antiauthoritarian

cultural revolution of the 1960s – with its communes and hippie-esque strategies of the appropriation or expropriation of a cultural or, for that matter, natural other, embodied in the insane and the animal as well as in cultural formations dismissed as minoritarian – the group rose to prominence as the crucial tactical device. “Groupuscles,” “anti-egos,” dividuals, “schizo,” and “socio” were mobilized as seemingly less delimited and more permeable conceptions of subjectivation against the ostensible individualism of psychoanalysis and its codification in powerful symbolic structural laws.¹⁵ Then again, this critique of individualism has obviously always been something that one must be able to afford; from today’s perspective, the projective identification with the insane or the other in general is problematic in many ways as well. Most saliently, however, this critique fails to recognize its own roots in a specific psychiatric-therapeutic and psychoanalytic tradition in which the group had long become a central agent. La Borde, the clinic where Guattari gained his experience in psychiatry, had clearly taken inspiration from the Tavistock Clinic in north London and the Menninger Clinic in Topeka, Kansas, where practitioners had been developing group-therapeutic and group-analytic conceptions since the 1940s.¹⁶

That is why the theoretically most ambitious reconstruction of group dynamics and a we-ideal is found not in Guattari but in Wilfred Bion, who joined the staff at Tavistock in the early 1940s, soon becoming a rigorous Kleinian before outlining his own theory design. His books *Experiences in Groups* (1961) and *Learning from Experience* (1962), in particular, set out the theoretical framework for this project. Decidedly skeptical of the enthusiastic embrace of groups as agents of

Tanya Leighton



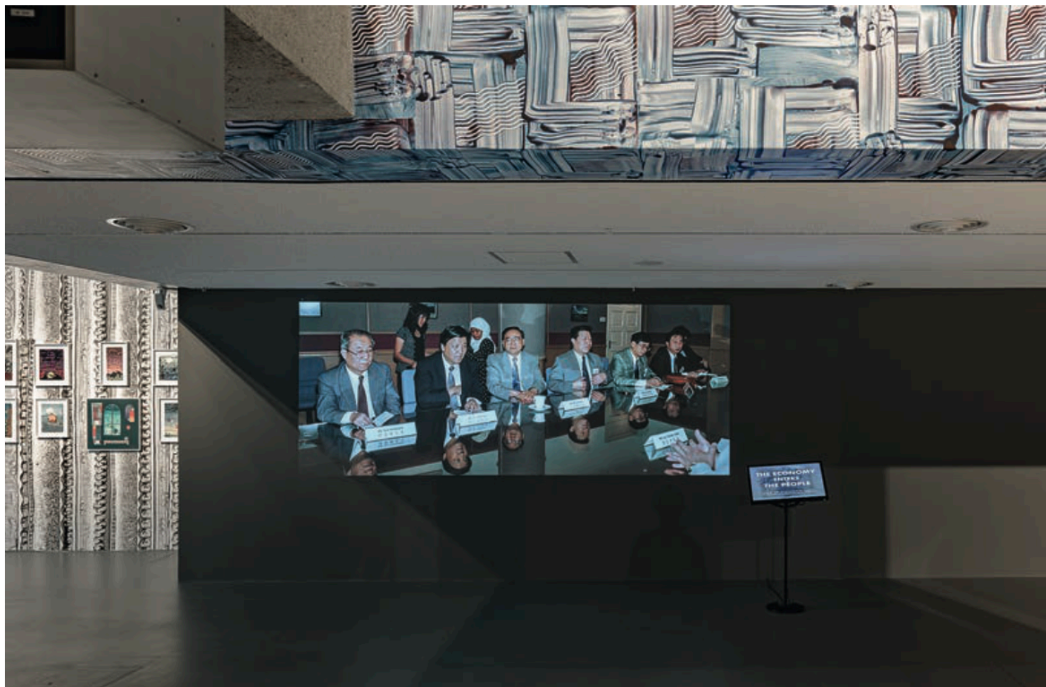
Studio for Propositional Cinema, „in relation to a Spectator“, 2017

theoretisch-politischen Einsatz wurde die Idealität der Gruppe vielmehr insbesondere im antipsychoanalytischen Aufbruch von Félix Guattari und Gilles Deleuze. Im Rahmen der antiautoritären Kulturrevolution der 1960er Jahre mit ihren Kommunen und hippiesken An- bzw. Enteignungsstrategien eines kulturellen oder auch natürlichen Anderen, verkörpert im Wahnsinn, im Tier, aber auch in minorisierten sozialen Formationen, wurde die Gruppe zum entscheidenden taktischen Einsatz. Gegen den vermeintlichen Individualismus der Psychoanalyse und dessen Fixierung in mächtigen symbolischen Strukturgesetzen werden „Gruppuskeln“, „Anti-Ichs“, Dividuen, „Schizo“ und „Sozio“ als scheinbar weniger abgegrenzte und durchlässige Subjektivierungskonzepte mobilisiert.¹⁵ Doch zweifellos muss man sich diese Kritik am Individualismus immer schon leisten können, und auch die projektive Identifizierung mit dem Wahnsinn oder dem Anderen generell ist aus heutiger Perspektive in vielerlei Hinsicht problematisch. Vor allem

jedoch verkennt diese Kritik ihre eigene Verankerung in einer spezifischen psychiatrisch-therapeutischen und psychoanalytischen Tradition, in der die Gruppe längst zu einer zentralen Akteurin geworden war. La Borde, die Klinik, an der Guattari seine psychiatrische Erfahrung sammeln konnte, war zweifellos von der Tavistock-Klinik im Norden Londons und der Menninger-Klinik in Topeka/Kansas angeregt worden, wo bereits seit den 1940er Jahren an gruppentherapeutischen und gruppenanalytischen Konzepten gearbeitet wurde.¹⁶

Die theoretisch anspruchsvollste Rekonstruktion von Gruppendynamiken und eines Wir-Ideals findet sich daher nicht bei Guattari, sondern bei Wilfred Bion, der seit den frühen 1940er Jahren in Tavistock arbeitete und dort zum strengen Kleinianer wurde, bevor er sein eigenes Theoriegebäude entwarf. Insbesondere seine beiden Bücher *Experiences in Groups* von 1961 und *Learning from Experience* von 1962 haben hierfür den theoretischen Rahmen gesetzt. Gegenüber

Tanya Leighton



„Illiberal Arts“, Haus der Kulturen der Welt, Berlin, 2021, Ausstellungsansicht / installation view

change and vehicles of the “hope for a new path toward liberation of the self and others,” Bion, following Freud and Klein, homes in on groups’ defensive mechanisms.¹⁷ Grappling with the latter, he argues, is the prerequisite for an engagement with unconscious experience.¹⁸ That unconscious experience emerges as the central concept in his theory, designating a possible way not just to act out the persecuting internal objects – Klein’s split “bad” and “good” objects, which he calls β -elements – in projective identifications, but to process them on an unconscious level in dreams and phantasies or else in symptoms by means of α -elements. Where there is no unconscious, there is no repression and no oppression but also no

learning that would allow for further symbolization of the α -elements – in the direction of language, communication, abstract thought and knowledge.¹⁹ Now, the regression that any group entails throws the β -elements into relief. As “basic assumptions” concerning dependence, pairing, and fight/flight structures, they pose a threat to any we-ideal, the rationalized objectives of any group, which Bion calls the “work group.” The basic assumption of dependence points to a leader figure whom the group seeks to subjugate; coupling up points to reproduction and hoping for life to continue; and, finally, fight or flight points to an external enemy whom one confronts or flees.²⁰

der euphorischen Aufladung von Gruppen als Agentinnen von Veränderung und Trägerinnen einer „Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien“,¹⁷ setzt Bion mit Freud und Klein bei den defensiven Mechanismen von Gruppen an. Diese zu thematisieren wird zur Voraussetzung dafür, unbewusste Erfahrung überhaupt zulassen zu können.¹⁸ Unbewusste Erfahrung wird ihm zum zentralen theoretischen Begriff im Sinne einer Möglichkeit, jene verfolgenden inneren Objekte, die gespaltenen „bösen“ und „guten“ Objekte Kleins, die er β -Elemente nennt, nicht nur in projektiven Identifizierungen auszuagieren, sondern sie unbewusst im Traum, in Fantasien oder auch in Symptomen durch α -Elemente bearbeiten zu können. Wo es kein Unbewusstes gibt, gibt es keine Verdrängung und keine Unterdrückung, aber eben auch kein Lernen, durch das sich die α -Elemente weiter symbolisieren können – in Richtung von Sprache, Kommunikation, abstraktem Denken und Wissen.¹⁹ In der Regression, die jede Gruppe mit sich bringt, zeigen sich die β -Elemente nun in aller Deutlichkeit. Als „Grundannahmen“ (*basic assumptions*) von Abhängigkeit, Paarbildung und Kampf/Flucht-Strukturen bedrohen sie jedes Wir-Ideal, jene rationalisierten Zielsetzungen jeder Gruppe, die Bion die „Arbeitsgruppe“ nennt. Die Grundannahme der Abhängigkeit zielt auf eine Führungsfigur, der sich die Gruppe unterwerfen will; die Paarbildung auf die Reproduktion und die Hoffnung des Weiterlebens; und Kampf oder Flucht schließlich auf einen äußeren Feind, dem man sich zum Kampf stellt oder vor dem man flieht.²⁰

So gibt es bei Bion weder Individuen noch Gruppen als feststehende psychosoziale Einheiten, die man gegeneinander positionieren könnte.

Jedes singuläre Wesen ist von Anfang an auf andere bezogen; es hat stets Anteil an mehreren Objekt- und Subjektgruppen, und deshalb hat auch die therapeutische Gruppe keine wesensmäßige Identität. Sie lässt sich weder ausschließlich auf die institutionellen Gruppen, wie sie Freud anhand von Kirche und Heer in seiner Massenpsychologie untersucht hatte, noch auf die Familiengruppe oder informelle gesellschaftliche Formierungen beziehen.²¹ Es gibt hier also weder einen Herdeninstinkt noch ein kollektives Unbewusstes noch ein einziges symbolisches Gesetz, sondern bloß die Möglichkeit, gruppenspezifische Erfahrungen zu machen. Darin besteht die wiederum rationalisierte Zielsetzung, das Wir-Ideal jeder therapeutischen Gruppe.²² Durch die Deutung der Gruppenübertragungsprozesse werden die Einzelnen mit ihren *basic assumptions* als Gruppe konfrontiert. Sie erfahren darin ihre je eigenen psychotischen Anteile. Bion hütet sich davor, diese Regression selbst jedoch bereits für die befreiende Dimension zu halten. Bei ihm gibt es keine Idealisierung der Regression – so wie zumindest teilweise bei Guattari –, aber auch keine Heilung oder Rationalisierung. Vielmehr geht es ‚nur‘ darum, aus der Erfahrung mit den eigenen Spaltungstendenzen zu lernen und ein wenig depressive Strukturbildung zuzulassen.²³

Individualität steht der Gruppe mithin nicht entgegen, sondern ist nur im Durchlauf durch sie überhaupt vorstellbar. Denn Individualität ist selten, fragil und höchst instabil. Der verbreitete Denkansatz, dass wir unsere Individualität überwinden müssten, um solidarische Wesen zu werden, ist daher grundlegend falsch. Nur als Individuen können wir überhaupt solidarisch – und eben nicht symbiotisch – sein. Auch Autonomie und Freiheit stellen keineswegs per

It follows that Bion knows neither individuals nor groups as fixed psychosocial units that one could position vis-à-vis one another. Each singular being is related to others from the outset; each partakes of several groups of objects and subjects, and so the therapeutic group, too, has no essential identity. It cannot be understood with reference solely to the institutional groups that Freud had studied in his mass psychology, using the examples of church and army, or to the family group or informal social formations.²¹ There is accordingly neither a herd instinct nor a collective unconscious nor a single symbolic law, but only the possibility of group-specific experiences. The latter in turn constitute the rationalized objective, the we-ideal of any therapeutic group.²² The interpretation of the group's transference processes confronts the individuals with their "basic assumptions" as a group, letting them experience their particular psychotic components. Bion is careful, however, not to confuse this regression itself with the emancipatory dimension being sought. He neither idealizes regression – as Guattari, at least sometimes, does – nor promises healing or rationalization. The objective is "merely" to learn from the experience of one's own schizoid tendencies and make room for a modicum of depressive structural formation.²³

Individuality, therefore, does not conflict with the group; on the contrary, it is only conceivable in the passage through it. For individuality is rare, fragile, and highly unstable. The widespread belief that we need to overcome our individuality in order to become beings capable of solidarity is fundamentally misconceived. It is only as individuals that we can act in solidarity rather than exist in symbiosis. Similarly, autonomy and freedom as such are not individual properties

that we could affirm or oppose. The problem lies not in the "atomistic" conception of individuality but in its paranoid-schizoid foundation, which compels the delegation of our individual aggression, dependence, and rage to other subject-objects and engenders the semblance of placidity, independence, and loving, caring openness to the world that defines the liberal self-image. The fear of the other thus reveals itself as motivated primarily by the fear of the loss of individuality in the psychotic split, for which the excesses of conventional possessive individualism are in turn supposed to compensate. The fact that the ideality of autonomy and freedom tips over into ideology ultimately affects any effort to stake out a critical position, including one opposed to individualism.

Emancipation and liberation, in other words, cannot be achieved save by passing through aggression and dependence, fear and rage. That passage is their necessary condition, but not a sufficient one. The experience of group-specific "basic assumptions" also requires a depressive structural formation in order to be known and subjected to political reflection as such. Bion himself was by no means oblivious to the limitations of his method and argued that it needed to be complemented by an analysis of political power and economic symbolization. However, he lacked the theoretical frame of reference – provided, for example, by Lacan's conception of the "symbolic order" – that would have allowed for a better understanding of the capitalist, patriarchal, or, for that matter, colonial premises of modernity and the individuals' various positions within it.²⁴

4.

For this reason, an unrestrained acting-out of we-ideals is not a promising strategy in today's

se individuelle Eigenschaften dar, die wir affirmieren oder bekämpfen könnten. Das Problem liegt nicht im „atomistischen“ Verständnis von Individualität, sondern in deren paranoid-schizoider Grundlage, derentwegen die je eigene Aggression, Abhängigkeit und Wut auf andere Subjekt-Objekte delegiert werden muss und der Schein von Friedfertigkeit, Unabhängigkeit und liebevoll-sorgender Weltzugewandtheit im liberalen Selbstbild überhaupt erst entstehen kann. Die Angst vor den Anderen zeigt sich hier vor allem als durch die Angst vor dem Individualitätsverlust in der psychotischen Spaltung motiviert, die wiederum durch die Exzesse des geläufigen Besitzindividualismus kompensiert werden soll. Davon, dass die Idealität von Autonomie und Freiheit ins Ideologische kippt, ist letztlich jede Form kritischer Positionierung, auch die gegen den Individualismus gerichtete, immer schon mit betroffen.

Das heißt, Emanzipation und Befreiung kann es nur im Durchgang durch Aggression und Abhängigkeit, Angst und Wut geben. Darin liegt ihre notwendige, nicht jedoch ihre hinreichende Bedingung. Die Erfahrung von gruppenspezifischen „Grundannahmen“ braucht auch depressive Strukturbildung, um als solche gewusst und politisch reflektiert werden zu können. Bion selbst sah durchaus die Grenzen seiner Methode und forderte darüber hinaus die Thematisierung von Fragen politischer Macht und ökonomischer Symbolisierung ein. Es fehlte ihm jedoch der theoretische Bezugsrahmen, etwa einer „symbolischen Ordnung“, mit dessen Hilfe im Anschluss an Lacan die kapitalistischen, patriarchalen oder auch die kolonialen Bedingungen der Moderne und die je eigene Positionierung darin besser erfasst werden können.²⁴

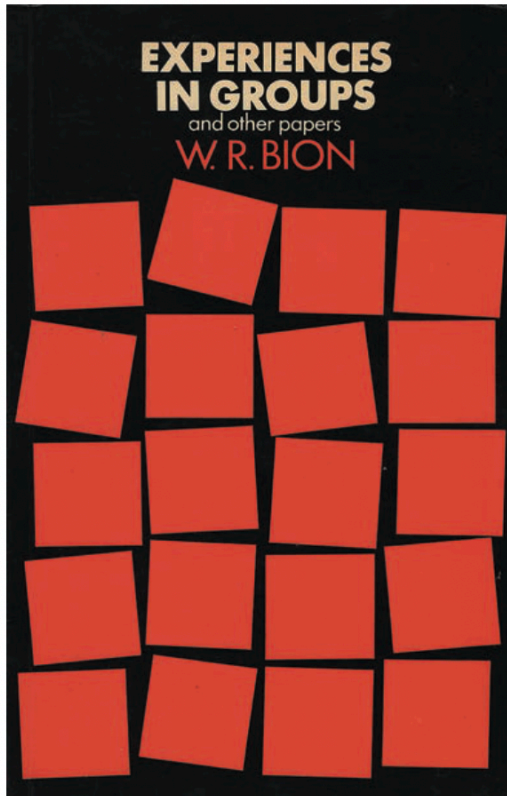
4.

Vom ungebremsten Ausagieren von Wir-Idealen in der heutigen politischen, medialen und künstlerischen Welt ist deshalb wenig zu erwarten. Ganz im Gegenteil muss das Kollektive sich durch die Schnittstellen des Besonderen und des Allgemeinen, des Einzelnen und der Vielen hindurchbewegen, um etwas sein zu können, das weder in Ideal noch in Ideologie aufgeht. An diesen Schnittstellen lässt sich erst das Ökonomische vom Sozialen, das Soziale vom Politischen und das Politische vom Künstlerischen unterscheiden und insofern die je eigene soziale und symbolische Bedingtheit als Voraussetzung jeder politischen Positionierung adressieren. Für die Einzelnen heißt dies primär, sich ihres Anteils an verschiedenen – etwa unterschiedlich privilegierten – Gruppierungen ebenso gewahr zu werden wie des Verhältnisses zu jenen, an deren Kollektivierungsformen man selbst keinen Anteil hat. Guattaris Transversalitätskonzept hatte seine Stärke genau darin, die Verknüpfung unterschiedlicher Gruppen in ihren sozialen und institutionellen bzw. klinischen Positionierungen jenseits vorgegebener Hierarchien und Ordnungen zu fordern – im Sinne einer Dynamik von Veränderung in Bezug auf den antiautoritären ‚Gruppenwunsch‘. Die wunschrevolutionäre Mobilisierung scheitert jedoch notwendigerweise an ihren eigenen Voraussetzungen. Transversalität kennzeichnet nicht einfach die Lösung, sondern stets auch das Problem, das im Aufeinandertreffen von unterschiedlichen Gruppen besteht: wenn etwa die institutionelle Findungskommissionsgruppe der Documenta auf die selbstorganisierte, aktivistische Gruppe ruangrupa stößt, wenn wie auch immer imaginierte akademische, künstlerische, politische „Zusammenhänge“ oder

political, media, and art worlds. On the contrary, the collective needs to traverse the intersections between the particular and the universal, the individual and the many, for it to be something that transcends both the ideal and ideology. It is only in these intersections that the economic can be distinguished from the social, the social from the political, and the political from the artistic, opening the door to an engagement with the particular social and symbolic conditions that inform any effort to stake out a political position. For individuals, this primarily means building awareness of their involvement in different – which is also to say, for example, differently privileged – group formations as well as their relation to those in whose forms of “collectivation” they do not participate. The strength of Guattari’s concept of transversality was that it called for linkages between different groups in their social and institutional or clinical positions beyond preestablished hierarchies and orders, initiating a dynamic of change with respect to the antiauthoritarian “group wish.” Yet the wish-revolutionary mobilization is necessarily defeated by its own premises. Transversality, far from simply designating the solution, always also indicates the problem that arises in the encounter between different groups: when, say, Documenta’s institutional finding committee encounters the self-organized and activist group *ruangrupa*, or when academic, artistic, political “contexts,” however one imagines them, or different social formations or individuals with widely divergent experiences clash. In such scenarios, one must always be mindful of a kind of negative transversality that particularly affects the procedures of symbolic appropriation and the constitutive subversion of reciprocal processes of recognition.

Any critique of collectivity, then, must reflect both on a group’s internal psychosocial dynamics and on those (negatively) transversal points of interconnection between the different groups. And it is, in the end, by no means a matter solely of the optimum “synchronization” of singular efforts, wishes, or intentions.²⁵ Rather, the point is to keep open in this very synchronization something that constitutively eludes all collectivation, that impossible totality or universal without which there can be no emancipation. Thus, in political terms, the question is never only what “we” can do but always also what is latent in our doing and what we therefore had perhaps better not do.²⁶ It is not the projective identification with the particular we-ideal and the imaginary fusion with the other that justifies the political dimension of a group, but only the passage through the difference that is indelibly ingrained in it. Most signally, the boundaries of the group itself typically seem to be sublated by the we-ideal and yet are enacted afresh time and time again.

So affirming the boundaries of a political or artistic group – in an effort to bolster its autonomy – can make sense, at least on the tactical level. Tactics, in this regard, must be assessed with a view to the particulars of the given social situation and the question of how liberation or emancipation are conceivable in each case. As long as and wherever capitalist reproduction goes hand in hand with the establishment of authoritarian structures, liberation can be understood as rebellion against any adaptation to such structures. The informal groups then resist adaptation by their very nature, marking a critical stance vis-à-vis the authoritarian collectivations of family, nation, religion, and state. That is why, for the longest time, adaptation was widely incriminated, encapsulating



Geschenk von Andrea Fraser an den Autor, Köln, 1990 /
gift from Andrea Fraser to the author, Cologne, 1990

unterschiedliche soziale Formationen bzw. Individuen mit den unterschiedlichsten Erfahrungen aufeinandertreffen. Hier gilt es stets eine Art von negativer Transversalität zu bedenken, die vor allem die Prozeduren symbolischer Aneignung und die konstitutive Unterminierung wechselseitiger Anerkennungsprozesse betrifft.

Jede Kritik der Kollektivität muss daher sowohl die inneren psychosozialen Dynamiken einer Gruppe reflektieren als auch jene (negativ-)transversalen Bezugspunkte zwischen den unterschiedlichen Gruppen. Und schließlich ist es keineswegs nur eine Frage der bestmöglichen „Synchronisierung“ singulärer Einsätze, Wünsche oder Absichten.²⁵ Vielmehr geht es darum, gerade in diesem Synchronisieren etwas offenzulassen, was sich jeder Kollektivierung konstitutiv entzieht, jenes unmögliche Ganze oder Allgemeine, ohne das es keine Emanzipation geben

kann. Politisch gewendet lautet daher die Frage niemals nur, was „wir“ tun können, sondern stets auch, was sich in diesem Tun verbirgt und was wir deshalb vielleicht besser lassen sollten.²⁶ Nicht die projektive Identifizierung mit dem jeweiligen Wir-Ideal und die imaginäre Verschmelzung mit dem Anderen rechtfertigt die politische Dimension einer Gruppe, sondern nur der Durchgang durch die Differenz, die ihr unaufhebbar eingeschrieben ist. Vor allem sind es die Grenzen der Gruppe selbst, die im Wir-Ideal meist aufgehoben zu sein scheinen und doch immer wieder von Neuem in Szene gesetzt werden.

Die Grenzen einer Gruppe zu affirmieren – im Sinne der Autonomie einer politischen oder künstlerischen Gruppe – kann also zumindest taktisch durchaus sinnvoll sein. Das Taktische bemisst sich hier im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Gegebenheiten bzw. zu der Frage, wie darin Befreiung oder Emanzipation jeweils denkbar sind. Solange und wo immer die kapitalistische Reproduktion mit der Etablierung autoritärer Strukturen Hand in Hand geht, lässt sich Befreiung als Rebellion gegen jede Anpassung an solche Strukturen verstehen. Die informellen Gruppen sind dann in ihrem So-Sein bereits unangepasst und kritisch gegenüber den autoritären Kollektivierungen von Familie, Nation, Religion und Staat. Dementsprechend war Anpassung lange Zeit jener vielfach inkriminierte Begriff, der jede Befreiung verunmöglichte und deshalb auch das Schicksal der Psychoanalyse in den USA zu besiegeln schien, als Heinz Hartmann ihn zu einem Schlüsselbegriff seiner Ich-Psychologie machte. Doch Anpassung und mithin Befreiung müssen neu gedacht werden, wenn es keine strikte autoritäre Instanz, die eine solche Anpassung fordert, mehr gibt, sondern nur noch

everything that stood in the way of liberation; when Heinz Hartmann made it the key concept of his ego psychology, that seemed to seal psychoanalysis's fate in the United States. Yet adaptation and, hence, liberation need to be rethought when there is no longer a strict authority demanding such adaptation but only a multiplicity of norms of deviation, of creative destruction ("Things must not stay the way they are"²⁷) and the incessant mobilization of difference that animates the "new spirit of capitalism."²⁸ The informal group loses its maladapted quality under this spirit, in fact becoming one of its forms of mobilization.

Günter Ammon, who had worked in Topeka before implementing the milieu therapy concept in group-analytic settings in Berlin in the late 1960s, was aware early on that adaptation and liberation are not antithetical – that, on the contrary, any liberation implies adaptive aspects and vice versa. Outlining the issue in an essay in 1970, he condensed it into the pointed formulation "adaptation (to the group) is emancipation."²⁹ That is no doubt a fallacy, but it suggests the problem that adaptation to the rhetoric of liberation posed and still poses. Informal groups do not resolve this problem but in fact throw it into sharp relief. Preserving their political dimension accordingly requires "liberating" them in and from the imaginary of the certain belief in their privileged possession of the solution and reflecting on the work on the limitations – the limitations that are constitutive of the group, the transversal, and, finally, the transcendental limitations (in their orientation toward the infinite) – of collectivity. Such reflection, however, will be impossible without the productive experience of each group's and each individual's aggression and dependence, fear and rage.

Translation: Gerrit Jackson

Notes

- 1 See, for example, the front page to the Documenta 15 website: "ruangrupa is the Artistic Direction of the fifteenth edition of documenta. The Jakarta-based artists' collective has built the foundation of their documenta fifteen on the core values and ideas of *lumbung* (Indonesian term for a communal rice barn). *lumbung* as an artistic and economic model is rooted in principles such as collectivity, communal resource sharing, and equal allocation, and is embodied in all parts of the collaboration and the exhibition" (<https://documenta-fifteen.de/en/>). See also the Tate website text on the 2021 Turner Prize: "This is the first time a Turner Prize jury has selected a shortlist consisting entirely of artist collectives. All the nominees work closely and continuously with communities across the breadth of the UK to inspire social change through art. The collaborative practices selected for this year's shortlist also reflect the solidarity and community demonstrated in response to the pandemic" (<https://www.tate.org.uk/whats-on/herbert-art-gallery-and-museum/exhibition/turner-prize-2021>).
- 2 For a paradigmatic example, see the finding committee statement on the "About" page of the Documenta 15 website: "At a time when innovative power emanates in particular from independent, collaborative organizations, it seems logical to offer this collective approach a platform in the form of documenta" (<https://documenta-fifteen.de/en/about/>). Not that there is anything wrong with *ruangrupa* or the decision to appoint them, but you have to marvel at this logic. Catherine David's Documenta X featured a "Hybrid WorkSpace" that spawned activist initiatives including "No one is illegal" and stood in dynamic contrast to the rest of the exhibition program. This decision, on the other hand, is an act of ostensibly progressive self-abolition, effectively declaring the artistic exhibition program to be dispensable. The anti-institutional stratum becomes the spearhead of institutional mobilization.
- 3 A specific group-dynamic mode of thinking was charted in the late 1930s by Kurt Lewin and Jacob Levy Moreno, who worked in the orbits of gestalt psychology and systems or field theory.
- 4 For a reconstruction and critique of Rancière's conceptual framework, see Antonia Birnbaum, "'Nous femmes': que voulons nous?," *Filozofski vestnik* 38, no. 2 (2017): 53–69, <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/view/6683/6340>.

eine Vielzahl von Normen der Abweichung, der schöpferischen Zerstörung („So wie es ist, darf es nicht bleiben“²⁷) und der ständigen Mobilisierung von Differenz, die den „neuen Geist des Kapitalismus“ beseelt.²⁸ Die informelle Gruppe verliert hier ihr Unangepasstes; sie wird selbst zu einer seiner Mobilisierungsformen.

Günter Ammon, der in Topeka gearbeitet hatte, bevor er in den späten 1960er Jahren das milieuthérapeutische Konzept in Berlin in gruppenanalytische Settings implementierte, skizzierte bereits 1970 das Problem, dass Anpassung und Befreiung keine Gegensätze darstellen, dass vielmehr jede Befreiung Aspekte von Anpassung impliziert und umgekehrt. Die ultimative Zuspitzung, die er in der Formulierung „Anpassung (an die Gruppe) ist Emanzipation“ fand,²⁹ stellt zweifellos einen Kurzschluss dar; sie macht jedoch das Problem deutlich, das in der Anpassung an die Rhetorik der Befreiung auch noch heute besteht. Die informellen Gruppen lösen dieses Problem nicht; sie bringen es vielmehr in aller Deutlichkeit zutage. Sie in ihrer politischen Dimension zu erhalten, setzt somit voraus, sie aus dem Imaginären ihrer je eigenen Lösungsgewissheit heraus zu „befreien“ und die Arbeit an den Grenzen der Kollektivität – den gruppenkonstitutiven, den transversalen und schließlich den transzendentalen Grenzen (in ihrer Ausrichtung am Unbegrenzten) – zu reflektieren. Dies wird jedoch nicht ohne die produktive Erfahrung der je eigenen Aggression und Abhängigkeit, Angst und Wut möglich sein.

Anmerkungen

- 1 Etwa: <https://documenta-fifteen.de/#main>: „ruangrupa kuratiert die fünfzehnte Ausgabe der documenta. Das Künstler*innenkollektiv aus Jakarta hat ihrer documenta fifteen die Werte und Ideen von lumbung (indonesischer

Begriff für eine gemeinschaftlich genutzte Reisscheune) zugrunde gelegt. Als künstlerisches und ökonomisches Modell fußt lumbung auf Grundsätzen wie Kollektivität, gemeinschaftlichem Ressourcenaufbau und gerechter Verteilung und verwirklicht sich in allen Bereichen der Zusammenarbeit und Ausstellungskonzeption.“ <https://www.tate.org.uk/whats-on/herbert-art-gallery-and-museum/exhibition/turner-prize-2021>: „This is the first time a Turner Prize jury has selected a shortlist consisting entirely of artist collectives. All the nominees work closely and continuously with communities across the breadth of the UK to inspire social change through art. The collaborative practices selected for this year's shortlist also reflect the solidarity and community demonstrated in response to the pandemic.“

- 2 Exemplarisch hierfür ist die Stellungnahme der Findungskommission auf der Documenta-Website: „At a time when innovative power emanates in particular from independent, collaborative organizations, it seems logical to offer this collective approach a platform in the form of documenta.“ Nichts gegen ruangrupa und nichts gegen die Entscheidung für ruangrupa, aber was für eine Logik! Während auf Catherine Davids Documenta X noch ein „Hybrid Workspace“ eingerichtet wurde, aus dem aktivistische Initiativen wie „Kein Mensch ist illegal“ hervorgingen und der im spannungsvollen Kontrast zum restlichen Ausstellungsprogramm stand, wird nun das künstlerische Ausstellungsprogramm im Sinne einer scheinbar progressiven Selbstabschaffung für überflüssig erklärt. Der anti-institutionelle Ansatz wird so zur Speerspitze institutioneller Mobilisierung.
- 3 Ein spezifisches gruppenspezifisches Denken entwickelt sich vor allem im Umfeld von Gestaltpsychologie und System- bzw. Feldtheorie bei Kurt Lewin und Jacob Levy Moreno in den späten 1930er Jahren.
- 4 Zur Rekonstruktion und Kritik der Rancière'schen Begriffe siehe: Antonia Birnbaum, „‘Nous femmes’: que voulons nous?“, in: *Filozofski vestnik*, Vol. 38, 2, 2017, S. 53–69. <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/view/6683/6340>.
- 5 Marx spricht zwar an wenigen expliziten Stellen davon, dass das Proletariat zur „Klasse für sich“ nur in einem politischen Akt werden kann, dennoch implizieren sowohl die frühe Verelendungstheorie des Proletariats als auch die späte Krisentheorie des Kapitals einen Automatismus des Umschlags vom Sozialen bzw. Ökonomischen ins Politische; hierzu siehe: Jan Gerber, *Karl Marx in Paris: Die Entdeckung des Kommunismus*, München 2018.
- 6 Siehe Birnbaum 2017, S. 53f.: „Rancière stellt fest, dass

- 5 Although Marx is explicit in a few scattered passages about the need for a political act to transform the proletariat into a “class for itself,” both the early theory of the proletariat’s immiseration and the later theory of the crisis of capital always imply an automatism of this transformation; see Jan Gerber, *Karl Marx in Paris: Die Entdeckung des Kommunismus* (Munich: Piper, 2018).
- 6 See Birnbaum, “‘Nous femmes,’” (53–54): “Rancière notes that the working class finds itself serialized under the form of exclusion and competition. His collective is a concurrence of atoms that are on the scene only because each occupies the place of another: the place of the boss who, because he does not work, assigns to the worker his manual worker’s place as his destiny; the place of another worker who expects to occupy it and who transforms the hated place into a place to be defended. Capitalist atomization forges an inert social bond: it crushes those whom it employs, it makes everyone the one who steals the other’s liberty [...]. What, then, is a worker who speaks as worker? It is a worker who has ceased to be one. By way of this indirection, one encounters again all the characteristics of split consciousness.” (Translated by Gerrit Jackson.)
- 7 Birnbaum, in “‘Nous femmes,’” underscores this aspect of imbrication, which Rancière does not discuss in any depth; by connecting it to Lacan’s “pas tout,” the theory of sexuation from Seminar XX, she suggests that difference remains ingrained even in Rancière’s idea of equality.
- 8 Freud first discusses the concept of the ego-ideal in *On Narcissism* (1914), where it represents the lost narcissism of childhood, which is repeatedly projected onto substitute objects. In *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921), Freud introduces the distinction between ego-ideal and ego, while emphasizing the convergence of the individual ego-ideals in a “collective ideal,” which can come to be aligned, for example, with a political leader. Ego-ideal and superego fuse in *The Ego and the Id* (1923), which also does not clearly distinguish between ideal ego and ego-ideal. Lacan addresses the difference between them both in the mirror stage and in Seminar XI. See Jean Laplanche and Jean-Bertrand Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, trans. Donald Nicholson-Smith (New York: Norton, 1974), s.vv. “ego-ideal,” “ideal ego.” See also Janine Chasseguet-Smirgel, *L’idéal du moi: essai psychanalytique sur la maladie d’idéologie* (Paris: Tchou, 1975).
- 9 In Chasseguet-Smirgel’s sense in *L’idéal du moi*.
- 10 For the concept of possessive individualism, see C. B. Macpherson’s classic study *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1962); and Isabelle Graw, “Das gehört mir! Überlegungen zu Eigentum und Wert in künstlerischer Produktion,” *Texte zur Kunst* 117 (March 2020): 38–51.
- 11 “‘Individual’ designates not only the singular person – but, by the same token, *everyone*: every human being is an individual. That is the nucleus, as it were, of the post-Hobbesian thinking of individuality.” Hans Bernhard Schmid and David P. Schweikard, eds., *Kollektive Intentionalität: Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009), 18. (Translated by Gerrit Jackson.)
- 12 Accordingly, the individual is necessarily always already “with” other individuals; in its undividedness, the individual is divided or shared with other undivided ones. That is what constitutes society. Durkheim was not the only one who sought to identify that as the fundamental prerequisite of all solidarity. Moreover, it is always individuals who want collectivity; humans dominated by collective structures, by contrast, tend to long for “a room of one’s own.”
- 13 For the concept of the dividual, see the two instructive yet widely divergent attempts at reconstruction: Michaela Ott, *Dividuationen: Theorien der Teilhabe* (Berlin: b_books, 2015) and Gerald Raunig, *Dividuum: Machinic Capitalism and Molecular Revolution* (South Pasadena, CA: Semiotext(e), 2016). For the concept of “being-with,” see Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, trans. Robert D. Richardson and Anne E. O’Byrne (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000).
- 14 The early Lacan still builds directly on the Freudian-Kleinian conceptual framework; the structuralist Lacan, by contrast, short-circuits subject and structure, I and other, without admitting the latitude of groups.
- 15 Félix Guattari laid the foundations for these concepts in writings from the 1960s that were published in 1972 under the title *Psychanalyse et transversalité*; an English translation by Ames Hodges titled *Psychoanalysis and Transversality: Texts and Interviews 1955–1971* (South Pasadena, CA: Semiotext(e), 2015) also contains Gilles Deleuze’s introduction “Three Group-Related Problems.” The distinction between a “buffered” and a “porous self” may also be found in the work of Charles Taylor; see his *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).
- 16 The staff at Tavistock included Enid Balint, Michael Balint, John Bowlby, Wilfred Bion, and Ronald D. Laing; at the Menninger Clinic, Will Menninger developed his “milieu therapy” model.
- 17 The cloying phrase appears in the subtitle of Horst-Eberhard Richter’s book *Die Gruppe*; first published in 1972, it became a bestseller of the 1970s, with around 100,000

- sich die Arbeiterklasse in Form von Ausschluss und Wettbewerb serialisiert. Sein Kollektiv ist ein Zusammenreffen von Atomen, die nur deshalb da sind, weil jedes an der Stelle eines anderen steht: an der Stelle des Chefs, der, da er nicht arbeitet, dem Arbeiter seinen Platz als den eines körperlich Arbeitenden als Schicksal bestimmt; an der Stelle eines anderen Arbeiters, der darauf wartet, ihn einzunehmen, und der den verhassten Ort in einen zu verteidigenden Ort verwandelt. Die kapitalistische Atomisierung schafft ein träges soziales Band: Sie zermalmt den, den sie beschäftigt, sie macht jeden zu dem, der dem anderen die Freiheit stiehlt. [...] Was ist dann ein Arbeiter, der als Arbeiter spricht? Er ist ein Arbeiter, der aufgehört hat, einer zu sein. [...] er spricht mit gespaltenem Bewusstsein“. (Übers.: HD).
- 7 Birnbaum (Anm. 4) betont die bei Rancière weitgehend ausgeblendeten Überschneidungen und bringt sie mit Lacans „pas tout“, der Theorie der Sexuierung aus dem Seminar XX, in Zusammenhang, womit die Differenz noch in Rancières Idee von Gleichheit eingeschrieben bleibt.
 - 8 Freud diskutiert den Begriff Ich-Ideal erstmals in „Zur Einführung des Narzissmus“ von 1914, wo es für den verlorenen Narzissmus der Kindheit steht, der immer wieder auf Ersatzobjekte projiziert wird. In „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ (1921) differenziert sich das Ich-Ideal vom Ich, und gleichzeitig betont Freud die Konvergenz der individuellen Ich-Ideale hin zu einem „kollektiven Ideal“, das sich etwa an einem politischen Führer ausrichten kann. In „Das Ich und das Es“ (1923) verschmelzen Ich-Ideal und Über-Ich. Auch Ideal-Ich und Ich-Ideal sind hier nicht klar unterschieden. Lacan wird die Differenz sowohl im Spiegelstadium als auch im Seminar XI bearbeiten. Siehe: Jean Laplanche/Jean-Bertrand Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1972. Einträge zu Ich-Ideal und Ideal-Ich ferner: Janine Chasseguet-Smirgel, *Das Ichideal. Psychoanalytischer Essay über die ‚Krankheit der Idealität‘*, Frankfurt/M. 1987, S. 215–238.
 - 9 In diesem Sinne: Chasseguet-Smirgel 1987.
 - 10 Zum Begriff des Besitzindividualismus siehe die klassische Studie von C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* von 1962. Hierzu: Isabelle Graw, „Das gehört mir! Überlegungen zu Eigentum und Wert in künstlerischer Produktion“, in: *Texte zur Kunst*, 117, 2020, S. 38–51.
 - 11 „Individuum“ bezeichnet nicht nur den Einzelnen – sondern gleichzeitig auch alle, jeder Mensch ist ein Individuum. Das ist gleichsam der posthobbesianische Ansatz des Individualitätsdenkens.“ So Hans Bernhard Schmid und David P. Schweikard in: *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt/M. 2009, S. 18.
 - 12 Dementsprechend ist das Individuum notwendigerweise immer schon „mit“ anderen Individuen, es ist in seiner Ungeteiltheit geteilt mit anderen Ungeteilten. Darin besteht Gesellschaft. Nicht nur Durkheim wollte darin die grundlegende Voraussetzung jeder Solidarität sehen. Zudem sind es stets Individuen, die Kollektivität wollen; die von kollektiven Strukturen dominierten Menschen sehnen sich hingegen eher nach „a room of one's own“.
 - 13 Zum Begriff des Dividuums siehe die beiden instruktiven und doch äußerst unterschiedlichen Rekonstruktionsversuche von Michaela Ott und Gerald Raunig. Siehe: Michaela Ott, *Dividuation. Theorien der Teilhabe*, Berlin 2015; Gerald Raunig, *Dividuum. Maschiner Kapitalismus und molekulare Revolution*, Wien 2015. Zum Begriff des „Mit-Seins“: Jean-Luc Nancy, *singular plural sein*, Zürich 2016.
 - 14 Während der frühe Lacan noch unmittelbar an die Freud-Klein'schen Begrifflichkeiten anknüpft, verschaltet der strukturalistische Lacan Subjekt und Struktur, Ich und den Anderen unmittelbar, ohne noch den Spielraum der Gruppen zuzulassen.
 - 15 Grundlegend für diese Begrifflichkeiten sind die Texte von Félix Guattari aus den 1960er Jahren, die 1972 unter dem Titel *Psychanalyse et transversalité* veröffentlicht wurden. Eine deutsche Teilübersetzung ist unter dem Titel *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse* 1976 bei Suhrkamp erschienen. Sie enthält auch das Vorwort von Gilles Deleuze, „Drei Gruppenprobleme“. Eine Unterscheidung zwischen einem „buffered“ und einem „porous subject“ kennt auch Charles Taylor, siehe: Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass. 2007.
 - 16 In Tavistock arbeiteten etwa Enid Balint, Michael Balint, John Bowlby, Wilfred Bion, aber auch Ronald D. Laing, an der Menninger Klinik entwickelte Will Menninger sein Konzept einer „Milieu Therapy“.
 - 17 So die betuliche Formulierung, die Horst-Eberhard Richter als Untertitel seinem Buch *Die Gruppe* mit auf den Weg gab, das 1972 erstmals erschienen war und sich im Laufe der 1970er Jahre zu einem Bestseller mit rund 100.000 verkauften Exemplaren entwickelte. Siehe: Horst-Eberhard Richter, *Die Gruppe. Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien. Psychoanalyse in Kooperation mit Gruppeninitiativen*, Reinbek bei Hamburg 1972.
 - 18 Durch die englische Übersetzung von Freuds Begriff der Massenpsychologie als *group psychology* war im Englischen die Nähe von Masse und Gruppe und damit auch die defensive Dimension der Gruppe, wie sie Freud in der Masse am Werk sah, stets gegenwärtig.

copies in circulation. See Richter, *Die Gruppe: Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien. Psychoanalyse in Kooperation mit Gruppeninitiativen* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1972).

- 18 Given the choice of Freud's English translators to render his "Massenpsychologie" as "group psychology," the affinities between the mass and the group and hence the defensive dimension of the group that Freud saw at work in the mass were always on theorists' minds.
- 19 As Bion writes in *Learning from Experience* (New York: Basic Books, 1962), (6–7): "Beta-elements are not amenable to use in dream thoughts but are suited for use in projective identification. They are influential in producing acting out. These are objects that can be evacuated or used for a kind of thinking that depends on manipulation of what are felt to be things in themselves as if to substitute such manipulations for words or ideas [...] Alpha-function transforms sense impressions into alpha-elements which resemble, and may in fact be identical with, the visual images with which we are familiar in dreams, namely, the elements that Freud regards as yielding their latent content when the analyst has interpreted them. Failure of alpha-function means the patient cannot dream and therefore cannot sleep. As alpha-function makes the sense impressions of the emotional experience available for conscious and dream-thought the patient who cannot dream cannot go to sleep and cannot wake up."
- 20 In the decades since Bion's book was published, theorists have framed a series of additional "basic assumptions"; see Parthenope Bion Talamo, Franco Borgogno, Silvio A. Merciai, eds., *Bion's Legacy to Groups* (London: Routledge, 1998).
- 21 Even the leader figure remains a function of the group, and so has no claim whatsoever to a superior individual right to realization, as Gustave Le Bon and Freud had thought.
- 22 Bion interprets psychoanalysis itself as a characteristic "pairing group" in which everything revolves around the relationship of libidinous transference between analyst and analysand, sustained by the hope for a messianic child.
- 23 For my general critique of Guattari on behalf of Kleinian concepts including the "depressive position," which allows for a cautious disassociation from the "paranoid-schizoid position," see Helmut Draxler, "Ein Lob der Depression," in Félix Guattari, *Die Couch des Armen: Die Kinotexte in der Diskussion*, ed. Aljoscha Weskott et al. (Berlin: b_books, 2011), 91–101.
- 24 In his *Transformations: From Learning to Growth* (1965), Bion introduces the element o, representing the absolute that cannot be known or experienced. This move is typically regarded as a kind of transcendental mysticism; be that as it may, it anchors the psychoanalytic experience in the field between the poles of knowledge and unknowing. For a general discussion of the philosophical dimension of Bion's oeuvre, see Joan and Neville Symington, *The Clinical Thinking of Wilfred Bion* (London: Routledge, 1995).
- 25 Kai van Eikels, *Synchronisieren: Ein Essay zur Materialität des Kollektiven* (Berlin: b_books, 2020).
- 26 On this point, see the symposium "Was tun? Was lassen? Denken und Kritik der Politik," which I co-organized with Antonia Birnbaum at the University of Applied Arts Vienna in January 2021, <https://www.denkenundkritikder-politik.uni-ak.ac.at/>.
- 27 That was the slogan of Christian Lindner's Free Democrats in the 2021 German election campaign.
- 28 Marion von Osten, ed., *Norm der Abweichung* (Zurich: Edition Voldemeer, 2003); Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper & Brothers, 1942); Luc Boltanski and Ève Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, trans. Gregory Elliott (London: Verso, 2005).
- 29 Günter Ammon, *Von der spätbürgerlichen Psychoanalyse zur Emanzipation in der Gruppe* (Berlin: Kleine Schriftenreihe der Pönelgesellschaft, 1970, no. 8), 8.

- 19 So schreibt Bion in *Learning from Experience*, 1962, S. 6f.: „Beta-elements are not amenable to use in dream thoughts but are suited for use in projective identification. They are influential in producing acting out. These are objects that can be evacuated or used for a kind of thinking that depends on manipulation of what are felt to be things in themselves as if to substitute such manipulations for words or ideas [...] Alpha-function transforms sense impressions into alpha-elements which resemble, and may in fact be identical with, the visual images with which we are familiar in dreams, namely, the elements that Freud regards as yielding their latent content when the analyst has interpreted them. Failure of alpha-function means the patient cannot dream and therefore cannot sleep. As alpha-function makes the sense impressions of the emotional experience available for conscious and dream-thought the patient who cannot dream cannot go to sleep and cannot wake up.“
- 20 Eine Reihe weiterer basic assumptions sind in der Zwischenzeit formuliert worden. Siehe: Parthenope Bion Talamo/Franco Borgogno/Silvio A. Merciai (Hg.), *Bion's Legacy to Groups*, London, New York 2018.
- 21 Selbst die Führungsfigur bleibt eine Funktion der Gruppe. Ihr kommt also keineswegs ein größeres individuelles Verwirklichungsrecht zu, so wie es Gustave Le Bon und Freud gesehen hatten.
- 22 Bion deutet die Psychoanalyse selbst als typische pairing group, in der alles um die libidinöse Übertragungsbeziehung zwischen Analytiker*in und Analysand*in gehe mit der Hoffnung auf ein messianisches Kind.
- 23 Zu meiner generellen Kritik an Guattari im Namen Kleinanischer Begriffe wie der „depressiven Position“, die eine behutsame Distanzierung von der „paranoid-schizoiden Position“ erlaubt, siehe: vom Vf., „Ein Lob der Depression“, in: Félix Guattari, *Die Couch des Armen. Die Kinotexte in der Diskussion*, Berlin 2011, S. 91–101.
- 24 In *Transformations. From Learning to Growth* von 1965 führt Bion das Element o ein, das für das Absolute, Unerkennbare und Unerfahrbare steht. Dieser Schritt wird meist als eine Art von transzendentaler Mystik verstanden; es verankert in jedem Fall die psychoanalytische Erfahrung im Spannungsfeld von Wissen und Nichtwissen. Generell zur philosophischen Dimension von Bions Werk siehe: Joan und Neville Symington, *The Clinical Thinking of Wilfred Bion*, London, New York 1995.
- 25 Kai van Eikels, *Synchronisieren: Ein Essay zur Materialität des Kollektiven*, Berlin 2020.
- 26 Hierzu siehe die von mir gemeinsam mit Antonia Birnbaum organisierte Tagung, die unter dem Titel „Was tun? Was lassen? Denken und Kritik der Politik“ im Januar 2021 an der Universität für angewandte Kunst in Wien stattfand. Siehe: <https://www.denkenundkritikderpolitik.uni-ak.ac.at/>.
- 27 So der Slogan der von Christian Lindner geführten FDP im deutschen Wahlkampf 2021.
- 28 Marion von Osten (Hg.), *Norm der Abweichung*, Zürich 2003; Joseph A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Stuttgart 2005; Luc Boltanski/Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Köln, 2006.
- 29 Günter Ammon, *Von der spätbürgerlichen Psychoanalyse zur Emanzipation in der Gruppe*, Berlin (Kleine Schriftenreihe der Pinelgesellschaft e.V. Nr. 8) 1970, S. 8.