

Interpassivität heute

Vorbemerkung

1.

342

347

Der Begriff der Interpassivität, den ich 1996 vorgeschlagen habe, erfüllte zunächst eine vorwiegend kritische Funktion für die Kunst- und Medientheorie. Gedacht war er, um die damals drückende Vorherrschaft des Diskurses der Interaktivität zu relativieren und abzumildern. Vor allem den Künstlern, die sich unter diesem Druck panisch mit der Frage befassten, ob und wie sie die Betrachter in ihre Arbeiten einbeziehen könnten, sollte die Idee von einer »negativen Größe« der Interaktivität etwas Raum zu einer distanzierteren Betrachtung verschaffen (siehe dazu den ersten, einleitenden Aufsatz in diesem Band).

Inzwischen ist der Theorie der Interpassivität dieser Gegner weitgehend abhanden gekommen. Der Hype um die Interaktivität ist vorbei, und angesichts der euphorischen Texte, die damals verfasst worden sind, wird man sich vielleicht schon bald wundern, dass jemals so etwas geglaubt wurde. Auch unter den Verwunderten freilich wird es einige geben, die ihre Hoffnungen mit derselben Intensität und Selbstverständlichkeit an andere, sehr ähnliche Mythen heften – wie z.B. an den der Partizipation.

Die Theorie der Interpassivität war ihrem Opponenten jedoch von Anfang an nicht so sehr verbunden, dass sie mit ihm hätte untergehen müssen. Denn die beiden unterschieden sich grundlegend in ihrer diskursiven

Funktion: Während der Diskurs der Interaktivität vor allem ein Wiederaufleben sehr alter Wünsche und Utopien war, die inzwischen eine nicht näher befragte Evidenz angenommen hatten (eher eine Ideologie mithin als eine Theorie), bestand das Denken der Interpassivität aus einer Reihe verstörender Beobachtungen, Fragen und Überlegungen, von denen zunächst niemand – auch nicht diejenigen, die sie vorantrieben – wusste, wohin sie führen würden. Solche Ungewissheit und Offenheit unterscheidet eine Theorie von einer Ideologie.

2.

Von Anfang an jedoch funktionierte das Wort »Interpassivität« als ein Schibboleth, als Kennzeichen einer philosophischen Parteilichkeit (denn jede Offenheit beruht auf konstruktiven Vorentscheidungen). Es war ähnlich, wie es Étienne Balibar einmal in Bezug auf den Namen Louis Althusser bemerkte: Man brauchte ihn nur auszusprechen, um festzustellen, dass man Freunde hatte.¹ Philosophen (wie, allen voran, Slavoj Žižek, Mladen Dolar und Henry Krips) erkannten, dass der Begriff eine theoretische Perspektive eröffnete. Sie begannen, sich auf das Abenteuer einzulassen, und entwickelten eigene Forschungen zu den damit verbundenen Fragen. Psychoanalytiker, Medientheoretikerinnen, Kuratorinnen, Kunsttheoretiker und später viele andere – aus Bereichen wie Tanz, Theater-, Film-, Literaturwissenschaft, Kulturanthropologie, Religionswissenschaft etc. – folgten ihnen.

Von Anfang an hatte der Begriff auch äußerst starke Resonanz bei Kunstschaffenden. Mit sicherem Gespür für den Wert der »Demarkationslinie«, die er zog, erkannten sie zentrale Gedanken ihrer eigenen Arbeit oder ihrer Reflexion zur Gegenwartskunst in ihm wieder; manche (wie Adi Hoesle und Jso Maeder) begannen, mit seinem Erfinder Kontakt aufzunehmen.

Die philosophische Gemeinsamkeit bestand in einer Position, die mit der Philosophie Althusser zusammenhing – nämlich dem tiefen Misstrauen gegenüber der Annahme, dass »Aktivität« grundsätzlich gut und mithin die Aktivierung der Betrachter immer ästhetisch gewinnbringend und politisch befreiend sei. Aktiv zu werden, zum Subjekt zu werden können jedoch keine universellen politischen Lösungen sein, wenn man den Gedanken Althusser ernst nimmt, dass Subjektwerdung der Zentralmechanismus ideologischer Unterwerfung ist.² Über Interpassivität nachzudenken, hieß darum nicht weniger, als eine Grundannahme infrage zu stellen, die von den meisten emanzipatorischen Bewegungen seit 1968 unhinterfragt vorausgesetzt wurde: dass Aktives besser sei als Passives, Subjektives besser als Objektives, Eigenes besser als Fremdes, Veränderliches besser als Festes, Immaterielles besser als Materielles, Konstruiertes besser als Essenzielles etc. – mithin jenes theoretisch-humanistische Paradigma der »Wiederaneignung«, das von Gianni Vattimo präzise beschrieben³ und, nach Althusser, auch von der neueren psychoanalytischen Theorie aus guten Gründen kritisiert worden ist.⁴ Dieses Paradigma hat den Neomarxismus mit seiner Kritik an Verdinglichung und Entfremdung ebenso geprägt wie den Feminismus mit sei-

ner Kritik am Objektstatus der Frau, z.B. aber auch die in den letzten Jahren beliebte Theorie »immaterieller Arbeit«. (Zur Auseinandersetzung zwischen der Interpassivitätstheorie und den Positionen des theoretischen Humanismus siehe insbesondere den Aufsatz »Das Schibboleth des Glücks« in Abschnitt 3 sowie die Aufsätze im 5. Abschnitt dieses Bandes.)

Diese Perspektive – der »theoretische Anti-Humanismus« des Begriffs der Interpassivität – vereinte von Anfang an alle, die sich für ihn interessierten. Es gab aus diesem Grund massive Sympathien für eine *Theorie* der Interpassivität. So, wie Althusser theoretischer Anti-Humanist war, waren wir theoretische Interpassive. Ob man auch für die *Praktiken* der Interpassivität Sympathie empfinden sollte oder nicht, war zunächst jedoch eine ganz andere, noch vollkommen offene Frage.

3.

Die ersten Fragen, mit denen die Theorie sich auseinanderzusetzen hatte, betrafen das eigentümliche Verhältnis der Interpassivität zum Genuss. Offenbar weichen interpassive Personen ihrer Lust aus, indem sie diese anderen Personen, Tieren, Maschinen etc. übertragen. Aber warum, und mit welchem Gewinn? Wieso wollen manche Leute nicht selbst fernsehen, Kunst betrachten, lachen, kochen, Liebe machen etc., sondern dies alles lieber von anderen Akteuren an ihrer Stelle erledigt sehen? Und wieso können sie es nicht einfach bleiben lassen?

Vorziehen = preferieren

Neben dem grundlegenden ästhetischen bzw. libido-ökonomischen Paradoxon, dass hier das Delegieren eines Genusses offensichtlich dem eigenen Genuss vorgezogen wird, stellte sich auch die Frage, welche Beziehung zwischen den interpassiven Personen und ihren Stellvertretern besteht: Handelt es sich um Identifizierung? Um Liebe? Um erweiterten Narzissmus? Oder musste hier ein neuer Typ von Verhältnis konzipiert werden? (Siehe dazu Abschnitt 1 in diesem Band, insbesondere die Dostojewski-Studie »Die Parasiten des Vaternordes«.)

vertreten: *remplacement*

4.

satisfaction

cahier

Wie eine heitere Nebenfrage wirkte zunächst das Problem, woher die Interpassiven die Gewissheit nahmen, im Genießen durch eine Person oder ein Gerät vertreten zu sein: Wieso waren sie z.B. sicher, dass ihr Gast für sie Bier trank und nicht für jemand anderen? Diese Frage enthüllte jedoch bald das reiche Potenzial an kulturtheoretischen Konsequenzen, das in den unscheinbaren Phänomenen der Interpassivität steckte. Es zeigte sich, dass interpassives Verhalten stets mit einer miniaturhaften Darstellung des Genussaktes verbunden war. Mithilfe des Fotokopierapparates spielten Intellektuelle in Bibliotheken Lesen. Nur wer die Darstellung veranlasste, konnte sich vertreten fühlen. Wie bei den von Freud entschlüsselten Ersatzhandlungen der Zwangsneurose war aber auch in diesen Fällen die Figurativität der interpassiven Ersatzhandlungen oft kaum erkennbar; den Akteuren war sie in der Regel

Handlung = action
entschlüsseln = déchiffrer

nicht bewusst. Und selbst wenn sie daran gedacht hätten, hätten sie selbst niemals daran geglaubt. Wer ist überhaupt imstande, den Einsatz eines Fotokopierers mit der Lektüre eines Intellektuellen zu verwechseln und das eine für ein vollwertiges Äquivalent des anderen zu nehmen?

Wir hatten es hier mit einem speziellen Typ von Einbildungen zu tun bekommen: Einbildungen, die nicht nur von bestimmten Leuten nicht geglaubt wurden, sondern offenbar niemals von irgendjemandem – ja, die sogar gänzlich ungeeignet schienen, jemals von irgendjemandem geglaubt zu werden. Dennoch konnten große Teile des alltagskulturellen Verhaltens sowie der Lustgewinne, die daraus entstanden, nur auf diesem Weg erklärt werden. Nur diesen »unglaublichen« Einbildungen und ihrer Präsenz in der Situation war es zu verdanken, dass Intellektuelle zufrieden mit ihrer Beute die Bibliotheken verließen, auch wenn sie die Kopien vielleicht nie mehr ansehen würden. Wir mussten uns an die Rekonstruktion dieser Einbildungen machen und klären, wen sie eigentlich überzeugen sollten. Diese Rekonstruktion der »Einbildungen ohne Eigentümer« bzw. der »Illusionen der anderen« brachte eine Reihe unvorhergesehener Entdeckungen mit sich – am Ende auch die einer neuen, von der psychoanalytischen Theorie bislang nur berührten, aber nicht begrifflich erfassten psychischen Beobachtungsinstanz: des »naiven Beobachters« (siehe dazu mein Buch *Die Illusionen der anderen* (2002); zu den damit verbundenen Interpassivitätsfragen siehe Abschnitt 4 in diesem Band).

Hinweis: Indication
Vertretung: *placement* ?
Substitution ?

5.

Die doppelte Delegation der Interpassivität – die Tatsache, dass interpassive Personen erstens ihren *Genuß* an eine stellvertretende Instanz und zweitens den *Glauben* an die von ihnen dargestellte Illusion an einen unbestimmt bleibenden naiven Anderen übertragen – lieferte den Hinweis für eine weitere Entdeckung. Nicht nur sind die Handlungen, mit denen interpassive Personen ihre Stellvertretung sicherstellen, Rituale (den von Freud analysierten »Zeremoniellhandlungen« der Zwangsneurotiker vergleichbar).⁵ Sondern auch umgekehrt: Sämtliche Rituale mussten nun ihrerseits unter dem Gesichtspunkt begriffen werden, interpassive Handlungen zu sein. Dies war keineswegs ein böswillig von außen an religiöse, staatliche oder andere Feierlichkeiten herangetragen Verdacht. Im Gegenteil: Durch diesen Gedanken ließ sich erst die oft erstaunliche Feindseligkeit erklären, die manche Religionen in bestimmten Momenten gegen ihre eigenen Rituale entwickeln.⁶ Was die Religionen in ihren eigenen Ritualen bekämpften, war gerade deren interpassive Funktion. Die Theorie der Interpassivität zeigte hier einen unvorhergesehenen Nutzen zur Lösung eines grundlegenden Problems der Kulturtheorie (siehe dazu Abschnitt 2).⁷

6.

Im interpassiven Verhalten, so wurde nun deutlich, nehmen Menschen punktuell mit einer Sache Kontakt

auf, um sich ihr insgesamt dafür zu entziehen – und zwar nicht, wie wir zunächst wussten, in Bezug auf den Genuss, sondern vor allem auch in Bezug auf den Glauben, d.h. in Bezug auf die Identifizierung mit einer Einbildung. Interpassivität ist also eine Strategie, der Identifizierung und mithin der Subjektwerdung zu entgehen. Gerade dort, wo ihnen (durch eine »Anrufung« bzw. »interpellation« im Sinne Althussters)⁸ nahegelegt wird, zu selbstbewussten Subjekten zu werden, greifen Menschen zu interpassiven Mitteln, um sich in Selbstvergessenheit zu flüchten. Interpassivität ist darum ein anti-ideologisches Verhalten – oder aber es bezeichnet einen zweiten, ganz anderen Typ von Ideologie, der nicht auf Subjektwerdung beruht. Die Suche nach einer solchen Möglichkeit hat nicht allein die marxistische Theorie Althussters, sondern auch die Gender-Theorie Judith Butlers beschäftigt;⁹ es war die grundlegende Frage jeder Theorie, die nach Auswegen aus vorherrschenden Ideologien, dominierenden Modellen, hegemonialen Identitäten etc. suchte. Interpassives Verhalten schien eine unerwartete Lösung darzustellen. An diesem Punkt nun lag es nahe, nicht nur für die Theorie, sondern auch für die Praktiken der Interpassivität Partei zu ergreifen (die Überlegungen dazu sind in Abschnitt 3 versammelt).

7.

Die Rituale der Interpassivität, ihre »kleinen Gesten des Verschwindens«, gleichen magischen Akten. So, wie der Haitianer sich durch sorgfältiges Durchboh-

ren einer Puppe das Töten seines Feindes ersparen mag, ersparen Scharen von Interpassiven sich durch sorgfältiges Programmieren ihrer Videorekorder ganze Fernsehabend. Wie bei der Theorie der Rituale lässt sich auch hier das Erklärungsverhältnis produktiv in die Gegenrichtung umdrehen: Nicht nur muss interpassives Verhalten als eine unbemerkte »Magie der Zivilisierten« begriffen werden; sondern an jeglicher Magie gilt es die interpassive Dimension zu erkennen. *Magie beruht grundsätzlich auf Nichtglauben* (sowohl Ludwig Wittgenstein in seinen Anmerkungen zu Frazer als auch Sigmund Freud im Aufsatz über den Fetischismus haben dies bereits in unspektakulärer Weise bemerkt).¹⁰

Wenn nun die Magie auf Nichtglauben beruht – was ist dann von jener »Entzauberung der Welt« zu halten, die wir gegenwärtig beobachten: von der zunehmenden Feindseligkeit gegen alle eleganten und glamourösen Vergnügungen, z.B. gegen die Tabakkultur, den Gebrauch von Alkohol, das Vorkommen von sexuellen Anreizen oder »erwachsener Sprache«, gegen Schminke und Kostümierung oder auch gegen jedes sonstige Auftreten, das sich durch gesteigerte Förmlichkeit von privatem Benehmen unterscheidet? Liegt nicht auch den Argumenten der selbst ernannten Gesundheitsschützer immer jenes »Früher hat man geglaubt ...« (... dass Rauchen nicht schädlich sei) zugrunde, das schon die imperialistischen Kolonisatoren bei der Beobachtung von Stammeskulturen fälschlich auf diese angewandt haben? Gibt es hier nicht etwas, das sich immer zu Unrecht für eine Aufklärung, für einen emanzipatorischen Erkenntnisfortschritt hält? Wenn es aber kein solcher

ist, was ist es dann? (Max Webers Antwort wurde nun erst in ihrer ganzen Tragweite verständlich; siehe Abschnitt 4 und 5 in diesem Band.)

Auch innerhalb der Kunst scheint die Entzauberung der Welt stattzufinden – etwa wenn im Namen ihrer Politisierung die Inhalte forciert und die Formen vernachlässigt werden. Aus interpassiver Perspektive stellt sich auch hier die Frage, ob dies einen Gewinn an Erkenntnis oder nicht nur einen Verzicht auf Lust – sowie auf jegliche Möglichkeit der Kunst, Affekte zu verarbeiten – bedeutet. Indem man den Zauber der Kunst verbannt, beseitigt man möglicherweise ihre entscheidende Leistungsfähigkeit in Bezug auf das gesellschaftliche Unbewusste – und damit ihre wichtigste politische Dimension.

8.

In verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen wird derzeit vermehrt über das Verhältnis nachgedacht, das zwischen bestimmten Tätigkeiten und Menschen besteht, die diese Tätigkeiten beobachten oder spielen. Bezeichnenderweise wird dieses Verhältnis meistens als eines der zunehmenden Identifizierung gedacht: Die einen sehen nur zu, so meint man, um allmählich den anderen ähnlich zu werden und schließlich selbst zur Tat überzugehen – oder wenigstens dazu fähig zu werden. So wird der Genuss von unbewegt bleibenden Menschen am Verfolgen von Sport im Fernsehen heute meist mithilfe der Annahme von »Spiegelneuronen« erklärt. Diese Erkenntnisse werfen allerdings

mehr neue Fragen auf, als sie beantworten: Ob z.B. die Tatsache, dass viele Leute gegenwärtig eben nicht kochen, sondern stattdessen immer schönere Kochbücher kaufen, sich ebenso gut durch die Annahme von »Nicht-Spiegel-Neuronen« erklären ließe, wird die entsprechende Forschung noch untersuchen müssen.

Der Gedanke der Abstandnahme von großen Taten durch miniaturhaftes Spielen ist jedenfalls von zentraler Bedeutung für alle Fragen, die etwa das Verhältnis zwischen gewalttätigen Computerspielen und Gewalthandlungen von Jugendlichen oder auch das zwischen Pornografiekonsum und sexueller Gewalt von Erwachsenen (oder auch z.B. zwischen S/M-Spielen in Nazikostümen und realer faschistischer Aktivität) betreffen. Könnte es nicht sein, dass solches Spielen, ähnlich wie magische Akte, die Funktion einer Abwehrhandlung erfüllt und vor allem dazu dient, reale Gewaltakte zu ersparen? Dass Jugendliche, die an einem Schultag eine Menge Aggression ansammeln, eine Weile am Computer schießen müssen, um am nächsten Tag wieder einigermaßen entspannt in die Schule gehen zu können? Und dass ein britischer Formel-1-Funktionär, im Unterschied zu seinem Vater, eben genau deshalb kein Nazi zu werden brauchte, weil er im S/M eine Möglichkeit für sich gefunden hatte, solche Anwandlungen auf spielerische und spöttische Weise der Erledigung zuzuführen?

Die Tatsache, dass in den letzten Jahren die betreffenden Spiele mehr und mehr in den Verdacht gerieten, den realen Gewaltakten Vorschub zu leisten, deutet aus Sicht der Interpassivitätstheorie vor allem auf eine zunehmende theoretische Schwäche im *com-*

mon sense hin: dass nämlich die Gegenwartskultur sich eine mögliche Abwehrfunktion von Spielen immer weniger vorzustellen vermag; dieses schwindende Bewusstsein kann als eine Wirkung der »Entzauberung der Welt« begriffen werden. Eine Art von »ikonografischer Naivität« lässt den *common sense* immer nur den Inhalt eines Spiels mit dem Inhalt einer Gewalttat vergleichen und kommt dann zu eindeutigen, schlimmen Schlussfolgerungen über das Spiel (allerdings bezeichnenderweise, ohne diese, wie es konsequent wäre, auf Spiele wie Schach oder Kegeln auszudehnen). Der Gedanke, dass zwischen dem Spiel und der Tat, gerade aufgrund der Identität des Inhalts, und zugleich aufgrund der Differenz der Funktionen, eine *komplementäre* Beziehung bestehen könnte, fällt hier auffällig schwer: auch nicht der Anflug einer Idee davon, die Frage nach dem Verhältnis – der »Artikulation« – der beiden Praktiken zu stellen.¹¹ Kulturtheorie aber hat gerade solche historisch gewachsenen oder aktuell im Wachsen begriffenen Denkschwierigkeiten und epistemologischen Hemmungen zu beobachten und zu analysieren.

9.

Die Denkschwierigkeiten des *common sense* sind umso auffälliger, als viele Praktiken der Gegenwartskultur sich durchaus in die Richtung des Ersparens im Spiel entwickeln. Was theoretisch unbemerkt bleibt, erfreut sich in der Praxis zunehmender Beliebtheit. Einmal mehr scheint Blindheit des Bewusstseins eine günstige

Bedingung für das Gedeihen seines Objekts zu sein. Was gegenwärtig als »Kulturkapitalismus« oder auch als Anteil der »immateriellen Arbeit« an den aktuellen Konsumgütern bezeichnet wird, besteht genau aus solchen Ersparnisfunktionen der Produkte. Wie Slavoj Žižek bemerkt, dienen materielle Objekte immer mehr lediglich als Requisiten für eine Erfahrung, für Teilhabe an einem bestimmten Lebensstil oder einer Überzeugung.¹² Bestimmte Äpfel sind nicht nur Obst, sondern Versprechen von gesundheitsbewusstem Leben, sogar von ökologischem Protest. Spezielle Turnschuhe dienen nicht nur als Sportgeräte, sondern zugleich als modische Requisiten, als Zeichen des informierten Einspruchs gegen Kinderarbeit in China oder gar, gerade dank ihres besonderen Logos, als definitive Überwindungen des Logo-Wahnsinns.¹³

Nun wird es wenigstens in der Geschichte der kapitalistischen Produktionsweise kaum möglich sein, Produkte zu finden, die nicht bereits mit solcher Bedeutung aufgeladen sind. Roland Barthes hat dies in seinen *Mythen des Alltags*¹⁴ klar analysiert: Auch ein Auto wie die berühmte 1955 eingeführte DS von Citroën war nicht nur ein Fortbewegungsmittel, sondern zugleich ein »Mythos« – in diesem Fall: ein Versprechen von Modernität und utopischer Eleganz. Wenn man »Kulturkapitalismus« von traditioneller Ausbeutung von Arbeitskraft durch Kapital begrifflich unterscheiden will, würde sich als Kriterium diesbezüglich allenfalls ein verändertes quantitatives Verhältnis anbieten (etwa: »früher machten Werbung, Mythenbildung, branding etc. weniger als 50 Prozent vom Wert eines Produktes aus, heute dagegen mehr«).

Wenn es hier jedoch eine scharfe Trennlinie gibt, dann verläuft sie nicht zwischen der Präsenz eines Mythos und seiner Abwesenheit. Die entscheidende Frage ist vielmehr: Ist der Mythos einer der Teilhabe, oder besitzt er bereits die für unsere Zeit typische interpassive Dimension der Ersparnis? Kunden, die eine Citroën DS erwarben, wollten damit wohl sichtbar an einer neuen Zeit teilhaben und dies zeigen. Heutige Kunden hingegen, die sich einen allradgetriebenen Geländewagen oder ein sogenanntes SUV («Sports Utility Vehicle») kaufen, wohnen mehrheitlich in der Stadt und kennen das schwer befahrbare Gelände oder das Landleben überhaupt eher vom Hörensagen. Mit dem rustikalen Auto verschaffen sie sich darum ein Gefühl von »off road«, ohne jemals dort sein zu müssen. Hatte der Philosoph Alain zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch pointiert geschrieben: »Was einem Städter vor allem am Land gefällt, ist die Tatsache, daß er hinfährt; das Tun bildet die Grundlage des Begehrens«,¹⁵ so muss diese Formulierung für kulturkapitalistische Verhältnisse umgekehrt werden: Was dem SUV-Besitzer am Land gefällt, ist der Umstand, dass er nicht hinfährt. Das Nichttun bildet die Grundlage für die Erfüllung seines Begehrens. Das geländegängige Fahrzeug (und sei es auch nur eines, das nur so aussieht – z.B. ein SUV ohne Allradantrieb), erspart ihm jeden Ausflug ins Gelände. Das Charakteristische am Kulturkapitalismus besteht, wie Mark Slouka hellichtig bemerkt hat, darin, dass mit der Ware ein Stück Leben gekauft wird¹⁶ – und zwar mit dem Ziel, es nicht selbst leben zu müssen. Das SUV erledigt das für uns; es ist für uns ländlich-müßig; genauso ist der Apfel an unserer Stelle

gesund, und der Turnschuh an unserer Stelle sportlich (schließlich werden Turnschuhe immer häufiger von Leuten getragen, die immer weniger Sport betreiben). Mit anderen Worten: Kulturkapitalistische Waren sind Erlediger stellvertretenden Lebens; sie sind interpassive Medien.

10.

Warum aber wollen die Leute ihr Leben und ihre Genüsse nicht haben? Warum streben sie danach, sich gerade darin durch andere vertreten zu lassen? – Interpassivität hat, wie wir in der Untersuchung der Rituale erkennen mussten, mit dem Heiligen, und zwar dem »alltäglichen Heiligen« (entsprechend dem Begriff von Michel Leiris)¹⁷ in der Kultur zu tun. Da das interpassive Handeln immer auf eine Ersparnis abzielt, müssen wir es als ein Verhalten zur Abwehr dieses Heiligen begreifen. Leute greifen folglich immer dann zu interpassiven Verhaltensweisen, wenn sie fürchten müssen, sonst zu sehr mit etwas Heiligem in Berührung zu kommen. Dies gilt auch für den Gebrauch der kulturkapitalistischen Freizeitgeräte, die zum Ersparen von Leben und Muße dienen: Denn so wie das Leben gehörte auch der Müßiggang, wie Paul Lafargue sehr gut wusste, zu den heidnischen Heiligtümern.¹⁸

Diese Abwehrbewegung verrät die Spuren des ältesten, untrüglichsten Verhältnisses zum Heiligen in der Kultur: der heiligen Scheu. Denn das Heilige ist alles andere als bekömmlich oder leicht verträglich. Es ist vielmehr ambivalent und wird genau darum mit Wor-

ten bezeichnet, die zugleich »erhaben« und »schmutzig« bedeuten.¹⁹ Vor diesem Hintergrund wird deutlich, wie verfehlt aktuelle Praktiken sind, die sich unentwegt bemühen, Leute »partizipativ« mit bestimmten Dingen in Berührung zu bringen: wenn z.B. die Nützlichkeit von – bezeichnenderweise nunmehr privatisierten, voll rechtsfähigen – Museen an der Zahl ihrer Besucher gemessen wird. Orte wie Museen erfüllen ihre Hauptfunktion doch nicht darin, dass sie besucht werden! Ihr größter Nutzen besteht vielmehr darin, dass man weiß, dass die Kunst in ihnen gut aufgehoben ist und man nicht ständig hinzugehen braucht, um sie anzusehen. Die Idee, solche Orte seien nutzlos, wenn nicht pausenlos ein menschliches Gesicht nach dem anderen vor einem Artefakt auftaucht, ist eine seltsame, kulturvergessene Idee. Sie entstammt einem gleichsam kindlichen Vertrauen in die unbegrenzte Bekömmlichkeit kultureller Objekte. Und sie verdankt sich der Blindheit dafür, auf welche Weise wir im Alltag Dinge wie z.B. Geländewagen verwenden.

11.

Die Bestrebungen nach verstärkter Partizipation zielen darauf, die Individuen, gegen deren offensichtliche Widerstände, zur Identifizierung mit den jeweiligen Kulturprozessen oder politischen Vorgängen zu bringen. Die Identifizierung der Individuen wird über deren gesteigerte Präsenz vor Ort sowie deren aktive Beteiligung herzustellen versucht. (Demgegenüber hat Jacques Rancière allerdings zu Recht darauf hingewie-

sen, dass es oft nicht die Aktivität, sondern vielmehr die Passivität ist, durch die ausgebeutete Arbeiter sich befreien.²⁰)

Diese Tendenzen beruhen, wie es scheint, auf einem grundlegenden Missverständnis des platonischen Begriffs der Teilhabe (Methexis). Dieses Missverständnis setzt voraus, dass nur diejenigen, die bei einem Vorgang anwesend sind und aktiv zu ihm beitragen, auch etwas von diesem Vorgang haben. Jedoch, wie vom Kapital – gerade derzeit besonders augenscheinlich vom neoliberalen Kapital – zu lernen ist, sind diejenigen, die von einem Vorgang profitieren, keineswegs die Anwesenden und aktiv Mitarbeitenden. Viel eher sind die Profiteure jene unsichtbaren Abwesenden, die als stille Teilhaber der Sache fungieren. Teilhabe im Sinn von *shareholding*, und nicht im Sinn von Partizipation, ist darum die theoretisch korrekte Übersetzung des Begriffs der Methexis. Teilhabe dieser Art muss als das politische Ziel begriffen werden: Es besteht darin, eine Gesellschaft herzustellen, in der *alle* ihrer Angehörigen, einer Strategie der Interpassivität folgend, abwesend und desidentifiziert sein können, um von ihr zu profitieren.

12.

Die Aufsätze, die bereits an anderer Stelle erschienen waren, sind in diesem Band weitgehend unverändert abgedruckt. Das soll es möglich machen, die Entwicklung der Überlegungen zur Interpassivität zu verfolgen. Dass es dabei zu Wiederholungen kommt, ist

Wiederkehr politischer ...
unvermeidlich. Ich muss dafür um Nachsicht ersuchen.
Es ist allerdings nicht allein ein Problem der Darstellung.
Vielleicht sollte man nicht vergessen, dass das Denken der Interpassivität eines ist, das sich immer an Paradoxien, Denkschwierigkeiten und Erkenntnishindernissen abarbeiten musste. Wenn man im Winter ein Auto durch Anschieben aus einer verschneiten Parklücke befreien will, gelingt dies auch meist nicht mit dem ersten Schub. Man muss die Technik des »Schaukelns« einsetzen, bei der das Fahrzeug nach vorne gestoßen, dann wieder zurückrollen gelassen und wieder nach vorne gestoßen wird. Genau so muss man es wohl auch beim Denken über Interpassivität und verwandte Probleme machen. Die Wiederkehr bestimmter Überlegungen und Beispiele sollte nicht als Mantra wahrgenommen werden (wenngleich auch Mantras ja eine feine interpassive Dimension zu besitzen scheinen), sondern, ähnlich wie beim steckengebliebenen Auto, als eine Form des Schwungholens.

immanent - Vorle

- 1 Vgl. Balibar 1994: 21.
- 2 Vgl. Althusser [1969].
- 3 Vgl. Vattimo 1990: 28 ff.
- 4 Vgl. Grunberger / Dessuant 2000.
- 5 Vgl. Freud [1907b].
- 6 Vgl. Humphrey / Laidlaw 1994: 1.
- 7 Vgl. auch Pfaller 2008.
- 8 Vgl. Althusser [1969].
- 9 Vgl. Butler 1995.
- 10 Vgl. Wittgenstein 1993; Freud [1927c].
- 11 Vgl. dazu Althusser 1993: 149.

2 Seiten