

## UN-INTIM: KUNST ZWISCHEN ÖFFENTLICHKEIT UND POLITIK

Tim Zulauf

In öffentlichen Medien wird Aufmerksamkeit zunehmend von Werbung und privatwirtschaftlichen Interessen eingefordert. In dem Mass aber, in dem öffentliche Aufmerksamkeit privatisiert wird, verliert Öffentlichkeit ihre politische Funktion, denn die Ressource Aufmerksamkeit ist begrenzt.<sup>1</sup> Diese Beobachtung gilt nicht nur für städtische Räume oder mediale Öffentlichkeiten wie Printmedien, Fernsehen, Radio und Internet, sondern zunehmend auch für soziales Verhalten. Werbung ist nicht mehr nur, was auf Werbeträgern öffentliche Räume einnimmt, sondern die Weise, in der Menschen ihren öffentlichen Ausdruck privatisieren, die Kontrolle ihres Arbeitsverhaltens und die Modellierung ihres individuellen Bildes übernehmen und zu Werbeträgern ihrer Selbst werden. Öffentlicher Raum, in dem Identität so zum warenförmigen «Image» abflacht, provoziert keine politischen Identitäten mehr. Der genuin politische Konflikt zwischen dem Versprechen, dass alle Menschen gleich seien, und den Ungleichheiten, die demokratische Gesellschaften herstellen, bleibt unbearbeitet.

Im Folgenden möchte ich eine Reihe von Beispielen aus gegenwärtigen Ansätzen der politischen Theorie vorstellen, die mir hinsichtlich der Schnittflächen von Kunst und Öffentlichkeit zentral scheinen. In den Beispielen verknüpfen sich Fragen nach kollektiver Identität, öffentlichem Raum und politischer Aktivität. Zusammengenommen geben sie die Grundlage ab für einen Bestimmungsversuch derjenigen künstlerischen Arbeit, die in «Öffentlichkeit» ihr primäres Medium erkennt.

### 1. IDENTITÄT UND UNTERDRÜCKUNG

«Die Phantasie des Einheimischen besteht genau darin, den Platz des Herrn einzunehmen und gleichzeitig seinen Platz in der rächenden Wut des Sklaven zu behalten.» Homi K. Bhabha<sup>2</sup>

Im Essay «Die Frage der Identität» beschreibt der Kulturwissenschaftler Homi K. Bhabha, wie Zerrissenheit und Distanz das Selbstbild des schwarzen Sklaven unter dem Kolonialherrn zeichnen. Unmittelbar leuchtet der Schmerz ein, mit dem die Bezeichnung im Bruchstrich zwischen dem «Herrn» und der eigenen Position zur Selbstbezeichnung wird. Eine gespaltene Repräsentation geht der Identität des Sklaven voraus: Der Wunsch, den begehrten Platz einzunehmen, führt zu einem anderen Selbstbild als der Wunsch, gegen diesen Platz die eigene Position zu behaupten und die Wut «des Sklaven» zu behalten. Die Distanz zwischen diesen Positionen und das gleichzeitige Verlangen nach beiden vereint sich zur widersprüchlichen Identität: Nicht bloss unterdrückt und zum Sklaven gemacht zu sein, sondern in der zerrissenen Geste auf dem Sklave-Sein zu beharren.

Die beiden Pole dieser gespaltenen Identität stehen für ein grundlegendes Dilemma im Kampf um Gerechtigkeit. Im begehrten «Platz des Herrn» manifestiert sich das Bedürfnis nach

---

<sup>1</sup> «Das Problem mit der Transformation der Stadt in einen Werbeträger ist, dass der öffentliche Erlebnisraum dem Zugriff privater Geschäftsinteressen ausgeliefert wird. Der Raum, der eigentlich allen gehört, wird in bestimmter Hinsicht privatisiert. [...] Die Aufmerksamkeit, die BenutzerInnen und BetrachterInnen des Stadtraums auszugeben haben, wird systematisch abgesaugt.» Georg Franck im Interview mit Christa Kamleithner und Udo Häberin: Zur urbanen Ökonomie der Aufmerksamkeit. In: *dérive*, Zeitschrift für Stadtforschung 7 (2002). S. 8.

<sup>2</sup> Homi K. Bhabha: Die Frage der Identität. Franz Fanon und das postkoloniale Privileg. In: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2000. S. 66.

materieller Gleichstellung. Die geforderte Angleichung von Besitz und Verdienst geht aber einher mit der Auflösung und Entdifferenzierung der eigenen Identität. Denn fordert der Sklave die Umverteilung von Gütern, so wird er die Gerechtigkeit anrufen, nach der ‹Hautfarbe› und ‹Kultur› in Anbetracht objektiver Arbeitsleistung keine Rolle spielen dürfen. Er wehrt sich gegen die rassendiskriminierende Arbeitsteilung, indem er die Gleichheit zwischen Schwarz und Weiss betont.

Im Beharren auf der ‹Wut› formuliert sich hingegen das Bedürfnis nach Anerkennung des versklavten, kulturellen Hintergrundes. Fordert der Sklave kulturelle Anerkennung ein, also die Anerkennung der kulturellen Werte, in deren Namen er sich bezeichnet, muss er auf seiner Herkunft und Prägung insistieren. Er wird als Sklave Anerkennung fordern, und daher die Verschiedenheit von Schwarz und Weiss betonen.

Dieses Dilemma hat Nancy Frazer als ‹Umverteilungs-Anerkennungs-Dilemma› bezeichnet und detailreich ausgearbeitet.<sup>3</sup> Gerade die zerrissene Identität des Sklaven verdeutlicht, wie wirtschaftliche und kulturelle Unterdrückung im Rassismus Hand in Hand gehen. Die Perfidie des Rassismus besteht darin, kulturelle und wirtschaftliche Unterdrückung zu einem Zustand zu vereinen, der auf der scheinbar unterlegenen ‹Natur› des versklavten Menschen fusst, und ihm jedes Recht abspricht – das auf Gleichheit ebenso wie das auf anerkannte Ungleichheit. Wirtschaftliche und kulturelle Bedürfnisse einer unterdrückten Identität sind daher nie so klar zu unterscheiden, wie es die begriffliche Trennung nahe legt: Die unterdrückende Macht begründet die wirtschaftliche Unterlegenheit der Unterdrückten in ihrer kulturellen Unterlegenheit und die kulturelle in der wirtschaftlichen. Ein Zirkelschluss, gegen den sich der in jeder Hinsicht rechtlose Sklave nur ‹rächend› aufzulehnen vermag.

Artikuliert sich im Verlauf eines Widerstands eine Forderung nach Gerechtigkeit, so wird sie nach der Seite der Anerkennung oder der Umverteilung ausschlagen und entweder die Differenzierung der Gruppenidentität oder deren Entdifferenzierung vorantreiben. Sich befreiende oder emanzipierende Gruppierungen verlieren daher entweder ihre Kontur oder schotten sich nach aussen ab, je nach dem, in welcher Phase des Kampfes um Anerkennung oder Umverteilung sie sich befinden.

## 2. AUSDIFFERENZIERUNG VON IDENTITÄTEN

Beispielhaft zeichnet Frazer für die Frauenbewegungen in den USA drei Entwicklungsstadien nach, vom Feminismus der sechziger bis achtziger Jahre, der die ‹Geschlechterdifferenz› betonte, über den Feminismus der Achtziger bis frühen Neunziger, der die ‹Differenzen unter Frauen› thematisierte bis hin zum dritten Stadium, in dem die ‹vielfältigen, sich überschneidenden Differenzen› mit anderen benachteiligten gesellschaftlichen Gruppen im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen.<sup>4</sup>

Im Verlauf dieser Entwicklung forderte die Beschäftigung mit der Geschlechterdifferenz erst die Befreiung weiblicher Werte von den zur menschlichen Natur erhobenen männlichen Werten, oder, aus einer Gleichheitsperspektive, die Hinfälligkeit der sexuellen Differenz überhaupt. Im nächsten Schritt musste die Vorstellung von einer einheitlichen Frauen-Perspektive verworfen werden. Es zeigte sich, dass der ‹Differenzfeminismus› die Interessen und Werte der weissen,

<sup>3</sup> Nancy Frazer: Die halbierte Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 2001. S. 27ff.

<sup>4</sup> Ebd., S. 253ff.

heterosexuellen Mittelstandsfrauen gegenüber denjenigen aller anderen Frauen privilegiert hatte, oder in seiner auf Gleichheit setzenden Variante angenommen hatte, alle Frauen seien den Männern auf dieselbe Art und Weise unterworfen (auf diejenige der weissen, heterosexuellen Mittelstandsfrauen). Demgemäss wurden die unterschiedlichen Bedürfnisse von Frauen verschiedener Ethnien, Nationalitäten, Klassen und sexueller Ausrichtungen betont, und es konnte erkannt werden, dass Frauen als Arbeiterinnen, Lesben und Schwarze mehrfacher Unterdrückung ausgesetzt waren, nicht nur derjenigen ›der Frau‹. Infolge dieser inneren Ausdifferenzierung und der Sensibilisierung für die mehrfache Unterdrückung begann der noch heute andauernde Versuch, die verschiedenen feministischen Kämpfe mit den sich überschneidenden Forderungen anderer unterdrückter Identitäten zu verbinden. So vereinen feministische Forderungen gegen die Herrschaft weisser, heterosexueller Mittelstandsmänner die Forderungen schwarzer Frauen, schwuler Männer und kulturell oder ethnisch unterdrückter Identitäten.

Auch das Beispiel der schwarzen Befreiungsbewegung verdeutlicht, dass die Identität des schwarzen Sklaven zuerst – in Hauptdifferenz zum weissen Mann – als männlich-schwarze Identität gefasst wurde, und interne Differenzen, wie die zwischen schwarzen Frauen und Männern oder schwarzen heterosexuellen Frauen und schwarzen homosexuellen Frauen, erst die Folge des nächsten internen Differenzierungsschrittes sein konnten.

Die Kämpfe um Anerkennung und Umverteilung verlaufen in beiden Fällen kontrapunktisch zwischen Entdifferenzierungen und Differenzierungen und verknüpfen sich in den jeweils neuen Stadien neu. Identität entwickelt sich also mit der Zeit – in der Zeit. Jeder Emanzipationsschritt produziert seinerseits Unterdrückungsformen und Ausschlüsse, entdeckt dadurch neue Bedürfnisse und Identitäten und eröffnet neue Kämpfe um die Macht, sich im Unterschied zu einem Aussen selbst zu benennen.

### **3. DEMOKRATIE ALS VERZEITLICHUNG VON IDENTITÄT – VERZEITLICHUNG VON IDENTITÄT ALS DEMOKRATISIERUNG**

Diese Doppelgesichtigkeit beschreibt Chantal Mouffe in ihrem Text ›Inklusion/Exklusion: Das Paradox der Demokratie‹<sup>5</sup> als grundlegenden Konflikt zweier staatstragender Logiken. Mit Carl Schmitt argumentiert sie, dass eine parlamentarische Demokratie den Widerspruch zwischen liberalen und demokratischen Grundsätzen nicht schlichten kann. Das demokratische Prinzip, das zwischen den zum ›Demos‹, zum Volk Gehörenden, und den vom ›Demos‹ Ausgeschlossenen unterscheidet, verträgt sich nicht mit dem liberal-normativen Grundsatz, dass alle Menschen gleich seien. Eine Welt- und Menschheitsdemokratie von Gleichen aber verunmöglicht sich dadurch, dass sie keinen Ausschluss mehr kennt, dem gegenüber sie sich als demokratische Einheit begreift. Eine absolute Menschheitsgleichheit ist also eine bedeutungslose Gleichheit, eine, die den Begriff von sich selbst verliert. Eine Nation, die alle Ausschlüsse integrieren würde, müsste ihre politischen Grenzen nach wirtschaftlichen oder moralischen Kriterien definieren und könnte sie nicht mehr politisch aushandeln. Die Kriterien für wirtschaftliche Leistung oder die Teilhabe an einer moralisch bestimmten Rationalität stehen aber keinem Wandel gegenüber offen. Politisch-demokratische Aushandlungen von Zugehörigkeit bedingen die Möglichkeit des

<sup>5</sup> Chantal Mouffe: Inklusion/Exklusion. Das Paradox der Demokratie. In: Peter Weibel und Slavoj Žižek (Hrsg.): Inklusion: Exklusion. Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration. Wien 1997. S. 75.

Ausschlusses. Jede Demokratie sieht sich gezwungen, in der Abgrenzung nach aussen die innere Unterscheidung zwischen Wahlberechtigten und Ausgeschlossenen zu riskieren – ob als Kriterium nun Wahlfähigkeit, Zugehörigkeit zum Volk oder zu den kulturellen Werten der Nation gilt.<sup>6</sup> Aus dieser schmerzhaften Einsicht folgert Mouffe aber nicht wie der konservative Antidemokrat Schmitt, dass liberale Demokratie paradox und daher unmöglich sei. Mouffe sieht gerade im Paradox die Möglichkeit ›radikaler Demokratie‹. Die Logik der Demokratie und die des Liberalismus benötigen einander, weil sie sich ausschliessen: Die liberale Gleichheitsforderung schiebt eine eindimensionale Schliessung der Demokratie auf, während die demokratische Logik Ausschlüsse erzeugt und das gesellschaftliche Feld unterteilt. Selbst wenn die Definition der Zugehörigkeit immer einen Bereich von Ausländern, Minderjährigen, Behinderten, Illegalen, Papierlosen usw. als zu Regierende von einer aktiven politischen Teilnahme ausschliesst, kann die politische Definition der ausgeschlossenen Identitäten doch nie festfahren.

Einer politisch verstandenen Identität kommt im Konzept der ›radikalen Demokratie‹ die Rolle eines beweglichen Sammelpunktes zu, in dem sich Begehren und Bedürfnis immer neu einen Namen geben. Öffentliche und private Räume sind daher keinesfalls einfach Behälter für politische Äusserungen. Vielmehr besteht die Artikulation der Identität gerade in der Verschiebung der Grenzlinien zwischen öffentlichen und privaten Bereichen und in der Einrichtung und Veränderung staatlicher Institutionen, wie sie Ernesto Laclau mit der ›Idee des Politischen, als dem einsetzenden (instituting) Moment der Gesellschaft‹ entworfen hat.<sup>7</sup>

Nun gibt es in den real existierenden Demokratien des Westens mindestens zwei Faktoren, welche die Verschiebung und die Verzeitlichung der Grenzlinien hemmen, beziehungsweise kontrollieren: Intimität und Kapital.

#### 4. INTIMITÄT ALS SPRACHLOSE IDENTITÄT

##### Naturhafte Identität

Richard Sennett beschrieb 1974 im Buch ›Verfall und Ende des öffentlichen Lebens‹<sup>8</sup> eine Entwicklung, in deren Verlauf ein zunehmend intimer Umgang das öffentliche Verhalten verdrängt und den öffentlichen Raum erodiert hat. Die gesellschaftliche Spaltung in öffentliche und private Sphären nimmt im 19. Jahrhundert ihren Ausgang und gipfelt in bürgerlichen Gesellschaften darin, Intimität als Keimzelle von Subjektivität zu begreifen. Intimität gilt als Raum, in dem das persönliche Verhalten sich natürlich gebärdet. Erst die im intimen Umfeld gesicherte Subjektivität stellt die Basis für das öffentliche Spiel mit Meinungen und Argumenten bereit. Weil Intimität

---

<sup>6</sup> Das ›Gesetz über die Wahl der Abgeordneten des Europäischen Parlaments aus der Bundesrepublik Deutschland (Europawahlgesetz – EuWG) in der Fassung der Bekanntmachung vom 8. März 1994 (BGBl. I S 423, 555)‹ schreibt vor: «Ein Deutscher ist vom Wahlrecht ausgeschlossen, wenn / er infolge Richterspruchs das Wahlrecht nicht besitzt, / zur Besorgung aller seiner Angelegenheiten ein Betreuer nicht nur durch einstweilige Anordnung bestellt ist; dies gilt auch, wenn der Aufgabenkreis des Betreuers die in § 1896 Abs. 4 und § 1905 des Bürgerlichen Gesetzbuches bezeichneten Angelegenheiten nicht erfasst, / er sich auf Grund einer Anordnung nach § 63 in Verbindung mit § 20 des Strafgesetzbuches in einem psychiatrischen Krankenhaus befindet. Ein Unionsbürger ist vom Wahlrecht ausgeschlossen, wenn / bei ihm eine der Voraussetzungen des § 6a Abs. 1 Nr. 1 bis 3 EuWG erfüllt ist, oder / er in dem Mitgliedstaat der Europäischen Gemeinschaft, dessen Staatsangehörigkeit er besitzt (Herkunftsmitgliedstaat), infolge einer zivil- oder strafrechtlichen Einzelfallentscheidung das Wahlrecht zum Europäischen Parlament nicht besitzt.»

<sup>7</sup> Ernesto Laclau: Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie. In: Chantal Mouffe (Hrsg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien 1999. S. 112.

<sup>8</sup> Richard Sennett: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt a. M. 1986. S. 329–340.

gerahmt ist von Werten wie Vertrauen, Rücksicht und sprachlosem Verständnis, findet das Subjekt in ihr zum unverstellten Ausdruck. Öffentlicher Ausdruck hingegen zwingt nach dieser Annahme zur Verbiegung des Selbst. In der damit einhergehenden moralischen Wertung fällt die Unterscheidung von öffentlichem und privatem Verhalten mit der Unterscheidung von wahrhaftigem und vorgetäuschem Verhalten zusammen. Nur im intimen Verhältnis scheint eine Person mit sich selbst identisch. Aber der Narzissmus der mit sich selbst identischen Person scheut die öffentliche Artikulation und die formalisierte Festlegung. Er weicht dem Identitätskonflikt mit einem ungleichen Gegenüber aus.<sup>9</sup> Sennett kritisiert, dass die narzisstische Intimität das öffentlich-formale Spiel der Meinungen verhindere. Wie ich ihn verstehe, akzeptiert er selbst Intimität aber als unbespielbare und formlose Zone und beschreibt sie als notwendige Gegenseite eines von ihm positiv in Spiel und Formalisierung begründeten Öffentlichkeitsbegriffs. Damit dreht er die Wertung in der Unterscheidung aber lediglich um und verkennt in der ‹narzisstischen Intimität› die machtvoll durchgesetzte Behauptung von Natürlichkeit.

Wenn öffentliches Verhalten mit beweglichen Masken spielt und intimes Verhalten als Naturzustand des Menschlichen spielfrei gehalten werden soll, dann schliesst Intimität Fremdheit aus. Mit anderen Formen und anderen kulturellen Konstruktionen von Intimität wird die narzisstische Intimität sich nicht zurecht finden – sie hält sich für die einzig verbindliche Artikulation einer Person. Dieser fatalen Fundierung im Intimen kann nur begegnet werden, indem die begrifflichen Kategorien ‹öffentlich-privat› nicht entlang der Linie ‹formal-intim› und ‹gespielt-natürlich› geteilt werden. Solange das Zusammenfallen dieser Unterscheidungslinien nicht aufgelöst wird, versandet Sennetts Aufforderung, die passive Öffentlichkeit durch die ‹Wiederentdeckung der Stadt› als ‹Wiederentdeckung der Grundlagen politischen Verhaltens› zurückzugewinnen.<sup>10</sup>

Anders als Sennett würde ich argumentieren, dass gerade der Bereich des Intimen dem Spiel zu öffnen sei, wobei ich unter ‹Spiel› die Variierung der Linien ‹privat-intim-natürlich› meine, ihre Verschiebung mittels immer neu eingeschriebener Unterscheidungslinien und Begriffspaare. Vergewaltigung in der Ehe kann nur veröffentlicht werden, wenn Frauen einen Intimitätsbegriff etablieren, der es erlaubt, das Problem zu benennen und es nicht – als ‹das, was in besten Familien vorkommt› – der Natur oder dem Privaten zuzuschlagen. Erst mittels variiertes Intimität können verdrängte, ins Privatleben eingeschlossene Bedürfnisse ‹ausbrechen› und anhand von ‹Fluchtlinien›<sup>11</sup> und subalternen Gegenöffentlichkeiten in die Öffentlichkeit vorstossen. Diese geöffnete Vorstellung von Intimität scheint mir heute für jeden kollektiven Zusammenschluss grundlegend zu sein, der Öffentlichkeit nicht privatisieren, sondern sie politisieren möchte.

### **Die Koppelung von Weiblichkeit und Materialität**

Die Koppelung von Intimität mit naturhafter Nicht-Sprachlichkeit findet sich übertragen auf einen Raster biologischer Geschlechtlichkeit. Die abendländische Tradition verbindet Weiblichkeit noch in den neusten psychoanalytischen Modellen regelmässig mit Nichtsymbolisierbarkeit. So bemerkt Judith Butler in ‹Körper von Gewicht›, dass Slavoj Žižeks Theorie der Kontingenz (als Theorie, die kulturelle Konstruktion zufälligem geschichtlichem Wandel unterworfen sieht, Anm. des Autors.) ‹das Gesetz der Kastration nicht als eine kontingente ideologische Formulierung auffasst›.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Ebd., S. 406ff.

<sup>10</sup> Ebd., S. 427.

<sup>11</sup> Eine Integration von Gilles Deleuzes und Félix Guattaris Konzeption der ‹Fluchtlinie› in Frazers Begrifflichkeit der ‹ausbrechenden Bedürfnisse› kann hier nur angedeutet bleiben.

<sup>12</sup> Judith Butler: Körper von Gewicht. Frankfurt a. M. 1997. S. 270.

Zizek impliziere damit, dass Männlichkeit in den Diskurs und das Symbolische verlegt und Weiblichkeit als Fleck ausserhalb dieses Diskurses verankert sei.<sup>13</sup> Gilt diese Verankerung selbst aber nicht als kontingent, wirkt in ihr die bürgerliche Ideologie der Verschmelzung von Weiblichkeit, Materialität, Sprachlosigkeit und Intimität fort.<sup>14</sup> Diese Verschmelzung wirkt als mächtige strukturelle Massnahme zum Ausschluss von Frauen aus der öffentlichen Diskussion. Als Strategie zur Auflösung der Kopplung von weiblichem, biologischem Geschlecht an Materialität schlägt Butler vor, von der einfachen Gegenüberstellung von «Sex» als biologischem, aussersprachlich gegebenem Geschlecht und «Gender» als modifizierbarem, kulturell variierbarem Spiel mit Geschlechterrollen gänzlich abzulassen: «Bei einer solchen Analyse geht es also nicht bloss darum, vor einer leichthin vollzogenen Rückkehr zur Materialität des Körpers oder der Materialität des biologischen Geschlechts zu warnen, sondern zu zeigen, dass sich auf Materie berufen heisst, eine abgelagerte Geschichte sexueller Hierarchien und sexueller Auslöschungen heraufzubeschwören, die sicherlich ein Gegenstand feministischer Untersuchung sein sollte, die aber als eine Grundlage feministischer Theorie ganz problematisch wäre. Die Rückkehr zur Materie erfordert eine Rückkehr zur Materie als einem Zeichen, welches in seinen Verdoppelungen und Widersprüchen ein unausgereiftes Drama sexueller Differenz inszeniert.»<sup>15</sup>

Erst eine körperliche Materialität, die als Zeichen begriffen und dadurch in sich teilbar ist, öffnet sich dem Spiel der Identität. Das «unausgereifte Drama» hält die Rollen weiblicher Identität offen. Nur so können die Ausschlüsse bearbeitet werden, die der Verlauf der «Emanzipation der Frau» produziert. Butler argumentiert weiter, dass die Materialität sich damit nicht einfach in Sprache verflüchtigt.<sup>16</sup> Vielmehr erzwingt die zur Sprache gebrachte Materialität den Umgang mit der Materialität der Sprache, denn Sprache teilt die beschriebene Materialität in die nur scheinbar handhabbare Materialität ihrer Signifikanten. Die Signifikanten aber, sobald sie hinsichtlich ihrer eigenen Materialität und Referenzialität befragt werden, verweisen auf Diskurse und Differenzgefüge und verschwinden im unabschliessbaren Prozess der Interpretation. Sie verschieben sich vom privaten zum akademischen, vom betroffenen zum gewalttätigen oder ästhetischen Diskurs, verschieben sich von Stilistik zu Stilistik, vom Laut in die Schrift, von der Maschinerie der Druckerpressen in flüchtige Datenströme. Diese Verflüchtigung der Zeichen-Materialität gewinnt Brisanz am menschlichen Körper, denn sie verfestigt sich in ihm als Bedürfnis nach einer anderen Identität, stiftet Ausschluss und wird politisch.

## 5. KAPITALISMUS ALS KONTROLLE DER VERZEITLICHUNG

«So wie Marx selbstbewusst feststellte, dass sich die Waren zum scheinhaften Ausdruck der Persönlichkeit des Käufers entwickelten, so deuteten andere, die sich ihrer Eindrücke weniger

<sup>13</sup> Judith Butler: Körper von Gewicht. Frankfurt a. M. 1997. S. 270.

<sup>14</sup> Frazer hat festgehalten, dass der Sexismus bürgerlicher Zivilgesellschaft und Demokratie – die Trennung in weiblich-häusliches und männlich-öffentliches Verhalten – im 19. Jahrhundert ein spezifisches Abgrenzungsmerkmal gegenüber der aristokratischen und der plebejischen Klasse gewesen ist. Siehe Frazer 2001 (wie Anm. 3), S. 114–115.

<sup>15</sup> Ebd., S. 80.

<sup>16</sup> «Die Materialität der Sprache, im Grunde die des Zeichens, das versucht «Materialität» zu bezeichnen, verdeutlicht, dass es nicht der Fall ist, dass alles, einschliesslich der Materialität, immer schon Sprache ist. Die Materialität des Signifikanten (eine «Materialität», die sowohl Zeichen als auch deren signifikatorische Wirksamkeit umfasst) impliziert vielmehr, dass es keine Bezugnahme auf eine reine Materialität geben kann, ausser auf dem Weg der Materialität.» Ebd., S. 104.

sicher waren, das flüchtige Bild der äusseren Erscheinung als Hinweis auf einen inneren, dauerhaften Charakter.» Richard Sennett<sup>17</sup>

Die im Kapitalismus käufliche Zugehörigkeit kann einerseits kritisiert und für das Verschleifen traditioneller Gruppenbindungen verantwortlich gemacht werden. Sie führt potenziell aber das Gemachte jeder Zugehörigkeit in die Auseinandersetzung um Zugehörigkeiten ein und öffnet dem geschichtlichen Zugang eine kritische Perspektive auf gesellschaftliche Mikroräume. Nur zielt, wie Sennett darlegt, die gemachte Zugehörigkeit in der spätkapitalistischen Gesellschaft auf Intimität – und Intimität kann als Instanz der Selbstmodellierung nicht bespielt werden. Das Sich-Selbst-Zur-Identität-Abrichten ist der intimste Kern heutiger Subjektivität. Weil «das flüchtige Bild der äusseren Erscheinung als Hinweis auf einen inneren, dauerhaften Charakter» gilt, kennt das Spiel mit Zugehörigkeiten scharfe Grenzen innerhalb jeder Gruppe, die sich ihre Identität käuflich erwirbt. Denn die Prozesse, die den Zugehörigkeitserwerb diktieren und durchführen, finden im Rahmen intimer Vorgänge statt und sind als solche unaussprechlich, tabuisiert. Daraus ergibt sich eine merkwürdige Situation: Alle wissen, dass ihre Zugehörigkeiten gekauft und daher leicht veränderlich sind, aber dieses Wissen muss im Innersten verborgen sein. Wird die Bindung der Identität an Ware ironisch aufgelöst, droht Identität ins Nichts abzurutschen.

Traditionelle politische Parteien oder Gruppenidentitäten, die ihre Bedürfnisse öffentlich artikulieren, unterscheiden sich voneinander aufgrund sozialer Differenzbeziehungen. Sie stellen chronologische lineare Ordnungen her, Erzählungen, in denen jede Unterscheidung benannt werden kann. Solche Differenzbeziehungen, die alle ihre eigene Zeitlichkeit haben, versucht die mystifizierte, personalisierte Ware zu unterlaufen. Gruppenidentitäten und Parteizusammenhänge werden in Käuferschichten zerlegt, die ihre jeweiligen Ansprüche an Persönlichkeit mit dem Nimbus bestimmter Marken und Labels ausstatten. Das widerständige, geschichtlich-differenzielle Gefüge politisierter Gruppen, an dem Reibung, Konfrontation und Relativierung stattfindet, ist ausser Gefecht gesetzt. Es ist ersetzt durch das kapitalistische Versprechen, immer wieder «jetzt», mit der neusten Mode- und Produktgeneration, den Entwurf von Identität selbst in die Hand zu bekommen.

Diese Art von beweglicher Identitätsfindung ist nach Massgabe des Marktes getaktet. Identität und Innovationszyklen sind damit so fest aneinander gekoppelt, dass aus der generalisierten Tradition, die der Markt erzeugt, kaum mehr ausgebrochen werden kann. Identitäten aber, die sich lediglich parallel zur Differenzierung des Marktes artikulieren, verlieren ihr politisches Potenzial, als «das ausgeschlossene Andere» der demokratischen Gesellschaft aufzuscheinen. An diesem von Kaufkraft bestimmten, heimlichen Identitätswettbewerb nicht teilnehmen zu können, bedeutet Verlust von Distinktionsmöglichkeit und Persönlichkeit, Bedeutungslosigkeit statt Selbstbild.

## 6. UN-INTIME KUNST

Wie Bhabha aus der Lektüre von Franz Fanons Schriften schliesst, müssen wir heute nachdenken «über das repetitive Begehren, uns selbst auf doppelte Art zu erkennen: als in den solidarischen Prozessen der politischen Gruppe dezentriert und doch auch zugleich wir selbst, als bewusst engagierte, sogar individuierte Agenten der Veränderung – als Inhaber unserer Überzeugung.»<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Sennett 1986 (wie Anm. 8), S. 192.

<sup>18</sup> Bhabha 2000 (wie Anm. 2), S. 96.

Hier geht es nicht um die Ungeheuerlichkeit einer Analogie zwischen dem unwiederbringlich zerrissenen Selbstbild des versklavten Schwarzen und unserem privilegierten, post-kolonialen Selbst. Vielmehr realisieren wir am Extrempunkt der Unterdrückung, dass wir in der narzisstischen Spiegelung unsere eigene Unvollständigkeit und die von uns konkret erzeugten Ausschlüsse vergessen, und damit die Vorstellung von Identitäten verlieren, die unterdrückt sind oder unterdrückend.

Die von mir vertretene Hypothese versteht kulturelle Identität daher nicht als stabilen Sockel, von dem herab Interessen vorgetragen und politisch verhandelt werden. Umkämpfte und produktive Identität hat vielmehr Anteil an der Politisierung der Gesellschaft, indem sie gesellschaftliche Einrichtungen stiftet, auflöst oder in Bewegung hält. Wo Identitäten und Institutionen so viel gelten wie Steine und Regeln eines Spiels, die selber nicht zur Debatte stehen, muss gefragt werden, wer Interesse an diesen festgeschriebenen Regeln und Figuren hat und andere Regeln und Figuren in die Unbenennbarkeit verdrängt. Kunst, die sich mit Fragen der politisch verstandenen Identität auseinandersetzt, bezeichnet damit in Bezug auf sich selbst einen doppelten Ausschluss: Sie riskiert die Gefahr, in Begriffen der institutionalisierten Kunst keine mehr zu sein und in Begriffen offizieller Politik nie Politik zu werden. Erst dieses Dilemma zwischen dem politischen Wunsch und dem Beharren auf der eigenen künstlerischen Position ist in der Lage, sich von überkommenen Kunstwerkidentitäten zu lösen, das Inkommensurable der Kunst der Kunst selber gegenüberzustellen und Institutionen zwischen Kunst und offizieller Politik einzurichten. Künstlerische Arbeit in der Öffentlichkeit wäre somit aufgefordert, eigene, quasi-institutionelle Grenzen zu ziehen und die binäre Teilung in institutionelle und nichtinstitutionelle künstlerische Arbeit weiter auszudifferenzieren.

Durch das Insistieren auf der Materialität künstlerisch-sprachlicher Mittel und Symbolsysteme bringt künstlerische Arbeit Widerstände hervor und modifiziert das Feld, in dem gefragt werden kann, worin, wann und wie sich das Versprechen allgemeiner Gleichheit und die Gewalt des Ausschlusses gemeinsam verkörpern. Un-intime öffentliche Kunst repräsentiert damit nicht bestehende soziale Anliegen, sondern artikuliert artifizielle Identitäten und durchbricht Innovationszyklen mittels der ihr eigenen Zeitlichkeit. Sie überschreitet die hergebrachten Grenzziehungen zwischen privat-persönlich-intimen und öffentlich-politischformalen Verhaltensweisen nach allen Richtungen. Denn, wie für demokratische Politik besteht für diese Kunst das Hauptziel nicht darin, «[...] Leidenschaft zu eliminieren oder sie in die Privatsphäre zu verbannen, um einen rationalen Konsens möglich zu machen, sondern vielmehr darin, diese Leidenschaft für das Vorantreiben demokratischer Designs zu mobilisieren. Weit davon entfernt, die Demokratie zu gefährden, ist die agonale Konfrontation vielmehr deren Existenzbedingung.»<sup>19</sup>

Un-intime Vorhaben würden den Versuch unternehmen, die Leidenschaft aus narzisstisch privatisierten Kunst-Interessenssphären hinauszutragen und sich im Bereich zwischen Kunst und dem, was wir heute unter Politik verstehen, einen Namen zu geben.

---

<sup>19</sup> Mouffe 1997 (wie Anm. 5), S. 88.