

11. Suspension

Ganz grundsätzlich könnte man Suspension analog zu Hegels Begriff der *Aufhebung* bestimmen. Aufhebung bezieht sich bei Hegel auf drei Dinge: auf Beendigung und Annullierung (z.B. die Aufhebung eines Rechts oder das Ende eines Verbots), Aufhebung als Aufbewahrung (das hebe ich mir auf) und Erhöhung (etwas vom Boden aufheben). Dialektik ist bekanntermaßen die Kombination aller drei Bedeutungen, in der ursprüngliche Bedeutungen genauso aufgehoben wie aufbewahrt und erhöht werden.

In seiner gängigsten Version, wir hatten es angedeutet, wird Suspension vor allem als negierende Aufhebung verstanden, z.B. als Beendigung, Verzicht etc. Üblicherweise hat man mit dieser Negation zugleich eine produktive Seite verbunden, so wenn Adorno die »Suspension des Ichs« als Voraussetzung für eine neue Gesellschaft ansieht (Adorno 2003: 79).

Bei Carl Schmitt findet sich wohl die radikalste Version dieses aktivierenden Suspensionsbegriffs. So ermöglicht die Suspension des Rechtszusammenhangs im *Ausnahmestand* souveräne, d.h. allumfassende Entscheidungsfähigkeit. Dabei bezieht sich die Suspension genau genommen gar nicht auf die Einschränkung des Rechts, sondern vielmehr auf die Steigerung der Aktivitätspotentiale des Souveräns. So ist ein allmächtiger Souverän nicht derjenige, der im Ausnahmestand alles entscheiden darf, sondern vielmehr derjenige, der »über den Ausnahmestand entscheidet« (Schmitt 2004: 13). Die Suspension nimmt hier die radikalste Form an, weil die Suspension nicht als Einschränkung von Handlungsfähigkeit verstanden wird, sondern deren transzendente Radikalisierung darstellt: Wer stellt die Bedingung der Möglichkeit universaler Handlungsfähigkeit in einer politischen Ordnung bereit?

Eine komplexe Dialektik der Suspension findet sich auch in Freuds Theorie der *Verdrängung* bzw. Sublimierung (Freud 1967d). Verdrängung beschreibt zum einen eine Aufhebung, die den Trieb annulliert. Diese Verdrängung ist aber keine reine Negation, sondern dialektisch, d.h. produktiv. Sie verschiebt die Triebenergie in andere Bereiche. Die gesamte Kultur kommt erst durch allumfängliche Verdrängungen zustande: Wir sind Kulturwesen, weil wir Triebe verdrängen und in Kulturleistungen transformieren (Sublimationsthese).⁴² Auf ähnlich dialektische Weise versteht Slavoj Žižek auch den Todeswunsch bei Freud (Freud 1967c): der Todeswunsch ist nicht der Wunsch zu Sterben, sondern der Wunsch

42 So gesehen hat auch der Psychoanalytiker in Freuds Theorie seine kulturbildende Funktion: er ist der Dialektiker, der die Individuen von der zwanghaften Verdrängung ihrer Triebe befreit, diese Triebe auf einer höheren Ebene auflöst und damit kulturelle Evolution in Gang hält.

nach der Aufhebung des Todes: der Todeswunsch ist die Suspension des Reproduktions- und Lebenszyklus (Žižek 2006: 6).

Aufhebung oder Suspensionen in die Schweben

Bei den drei Formen der Hegel'schen Aufhebung und ihren verschiedenen theoriesystematischen Weiterführungen fällt jedoch das Fehlen einer Form ganz offensichtlich ins Auge. Aufhebung wird immer schon von ihrem Gegenteil her gedacht: vom Ablegen (Beendigung, Aufbewahrung, Erhöhung) oder von dem, was sie produziert. Aufhebung kann aufgrund der dialektischen Methode, die immer schon von der Auflösung der Widersprüche her gedacht ist, nie als Schwebezustand verstanden werden: Aufhebung ist immer schon ihr Ende, nie aber ihre Mitte.

Mit dem Begriff der Suspension wollen wir hingegen explizit diese von Hegel nicht thematisierte vierte Form der Aufhebung ins Spiel bringen: Suspendieren heißt als das lateinische *suspendere* auch *Aufhängen* und *Schwebenlassen*. Auf diesen Umstand hat in gewisser Weise bereits Giorgio Agamben in seiner Lektüre des Schmitt'schen Ausnahmezustands hingewiesen. Für Agamben ist der Ausnahmezustand tatsächlich ein Schwebezustand, eine Zone der Unbestimmtheit, in der der Souverän sowohl innerhalb als auch außerhalb der rechtlichen Ordnung steht: »die souveräne Gewalt öffnet eine Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Gesetz und Natur, Außen und Innen, Gewalt und Recht« (Agamben 2002: 75). So erlaubt es diese rechtliche Zone der Unbestimmtheit z.B. jenseits der Regeln einer normativen Ordnung zu töten: Ein Tötungsakt im Ausnahmezustand ist dann weder Mord noch rituelles Menschenopfer (ebd. 123). So radikalisiert Agamben die Konzeption Schmitts und treibt sie noch einmal über ihn hinaus:

»In Wahrheit steht der Ausnahmezustand weder außerhalb der Rechtsordnung, noch ist er ihr immanent, und das Problem seiner Definition betrifft genau eine Schwelle oder eine Zone der Unbestimmtheit, in der innen und außen einander nicht ausschließen, sondern sich unbestimmen. Die Suspendierung der Norm bedeutet nicht ihre Abschaffung, und die Zone der Anomie, die sie einrichtet, ist nicht ohne Bezug zur Rechtsordnung.« (Agamben 2004: 33)

Nun operiert Agamben mit dieser Vorstellung zum einen auf der Ebene der politischen und juristischen Ordnung, zum anderen ist der Schwebezustand nur Teil der Ausnahme. Zwar beansprucht Agamben, wie zuvor Schmitt, mit der Analyse der Ausnahme eine Einsicht in die gesellschaftliche Logik zu liefern, die nicht über den Normalzustand, sondern nur darüber zu verstehen sei, wie sie mit den Ausnahmen umgeht. In dieser differenztheoretischen Logik sind Normalzustand und Ausnahmezustand

logisch nicht voneinander zu trennen. Und gerade die auf rechtlichen Ordnungen beruhenden demokratischen Gesellschaften, so Agamben, leben von der Schaffung außerjuristischer Zonen. Allerdings hat die Agamben'sche These Grenzen in ihrer Anwendbarkeit auf andere Bereiche: Der Schwebezustand wird hier als Ausnahmezustand bestimmt und damit werden Unbestimmtheits- und Schwebezustände aus der Normalität ausgeschlossen. Demgegenüber geht es uns nicht darum, Suspensionen über die Unterscheidung von Normalität und Ausnahme zu erschließen. Letztlich muss man darauf hinarbeiten, die Binarität von Normalität und Ausnahme zu überwinden und die Normalität selbst als einen Schwebezustand verstehen zu lernen. Dementsprechend geht es uns um die alltäglichen Verfahren, in denen Kommunikationen, Entscheidungen und Handlungen in der Schwebe gehalten werden.

Im Folgenden werden wir uns nun solchen Theorien zuwenden, die Suspensionen genuin als normale Schwebezustände oder präziser: als Schwebebewegungen konzipiert haben.

Der Suspensionsbegriff in der Biologie und Anthropologie

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass die Mehrzahl der naturwissenschaftlichen Diskurse den Begriff der Suspension ganz selbstverständlich im Sinne solcher normalen Schwebebewegungen verstehen. Sie sind keine Ausnahme. So indiziert eine Suspension im biochemischen Diskurs ein heterogenes Gemisch, in der Geologie beschreibt es Schwebstoffe (»suspendierte Stoffe«) und in der Fahrzeugtechnik eine Aufhängung.

In den biologischen und anthropologischen Diskursen des frühen 20. Jahrhunderts wurde der Begriff der Suspension auf besondere Weise eingesetzt. Er diente dort in erster Linie der Abgrenzung gegen die Vorstellung einer Lebenskraft im klassischen Vitalismus. So hat der Biologe und Neovitalist Hans Driesch das Konzept der Entelechie bei Aristoteles geradezu als ein Suspensionsgeschehen umgedeutet. Aristoteles, zunächst Biologe und nicht Philosoph, hatte für diese Kraft und ihre spezifischen Verlaufsmuster den Begriff der Entelechie geprägt. Nach dieser Vorstellung geht die Entstehung von Leben auf eine den belebten Entitäten inhärente Energie zurück, kraft derer sich ein Individuum aus sich selbst heraus zu dem Lebewesen formt, das es ist. Alle wichtigen Informationen, Eigenschaften und Energien eines Lebewesens sind im Kern der für es typischen Lebensform bereits vollständig enthalten. Gegen eine solche Vorstellung der genetischen Antriebsenergien haben sich *Neovitalisten* wie Hans Driesch und Henri Bergson gewandt. Dabei hat die Rezeption diese entscheidende Umstellung von Antriebskraft auf Suspension oft

gänzlich übersehen, was sich z.B. dann zeigt, wenn man den *Élan vital* von Henri Bergson nach wie vor als eine solche Lebenskraft identifiziert (Coreth et al. 2008: 141). Genau genommen geht es sowohl Bergson als auch Driesch um das gerade Gegenteil, und sie entfalten ihre Theorien vor dem Hintergrund einer expliziten Vitalismuskritik.

Besonders Driesch hat das Entelechiekonzept von individueller Aktivität auf Wechselbeziehungen und Suspension umgestellt (Seyfert 2011a, 2012b). Für Driesch geht eigentlich nichts vom Körper aus, es geschieht nichts ausgehend von einem aktiven Körper, der wie der Samen bereits alle Bestimmungen und Kräfte in sich enthielte. Vielmehr geht alles Geschehen von außen (bzw. einer Immanenz) aus und der biologische Körper suspendiert aktives Geschehen. Dabei handelt es sich nicht um aktive Eingriffe, besteht die Suspension doch genau genommen nur im Verhindern bestimmter Bewegungen: »Die Entelechie suspendiert Aktualität absolut; ohne sie würden alle möglichen chemischen Reaktionen bis zur Erreichung des ›Gleichgewichts‹ mit der durch die anorganischen Umstände gegebenen Geschwindigkeit vor sich gehen« (Driesch 1921: 446, Fn. 1). Im Kontrast zur schöpferischen Lebenskraft ist die Entelechie für Driesch reine Suspension. Alles Geschehen ist hier auf die Ebene des Anorganischen verwiesen und Leben ist Suspension dieses Geschehens: »Wir lassen nicht einmal die Schöpfung von Bewegung durch Entelechie zu, sondern nur die Regulierung existierender Bewegung« (ebd. 452, Fn. 2). Damit liegt gleichsam ein invertiertes Modell zur Vorstellung einer Lebenskraft, genetischer Ursprünge und individueller Aktivitäten vor. Zugleich liegt auch ein Gegenmodell zur Freud'schen Triebstruktur und der autopoietischen Systemproduktion vor: Individuelle Körper und Lebewesen sind nicht mit Triebstrukturen oder autopoietischen Fähigkeiten ausgestattet, sondern haben vielmehr die Fähigkeit, bestimmte Entwicklungen zu steuern. Lebendig sind Lebewesen nur deshalb, weil sie bestimmte Entwicklungen suspendieren.

Auch Bergson operiert innerhalb des Suspensionsparadigmas. Biologische Körper individuieren sich durch die Einführung eines Intervalls (das Äquivalent zur Suspension). Organisches Leben ist nicht Produktion, sondern *Suspension*: Der *élan vital* ist nichts Anderes als aufgespeicherte Energie, die in entsprechender Menge zur Entstehung explosiver Vitalphänomene führen kann:

»Was aber stellt nun dieser Sprengstoff dar, wenn nicht eine Aufspeicherung von Sonnenenergie, Energie, deren Entwertung somit an einigen der Punkte, auf die sie sich ergoß, vorübergehend ausgesetzt wird. Die nutzbare Energie [wäre] schon früher verbraucht gewesen, wenn nicht ein Organismus zugegen gewesen wäre, um ihrer Vergeudung Einhalt zu gebieten, sie zurückzubehalten und aufzusummieren« (Bergson 2013: 279).

Durch die Unterbrechung energetischer Ströme, die sonst zu einem Gleichgewicht geführt hätten, wird Leben zu einem Energiespeicher mit schöpferischer Kraft. Nicht-organisches Leben ist unvermittelt und ohne Differenzen miteinander verknüpft, wohingegen organisches Leben dort auftritt, wo »ein von der Materie empfangener Reiz sich nicht in eine notwendige Reaktion verlängert« (Bergson 1964a: 64). Leben ist keine abstrakte Kraft, sondern Suspension. Die Aufhebung des Reiz-Reaktions-Kreises macht Körper zu »Zentren der Indeterminiertheit, die auf Leben schließen lassen« (ebd. 90). Die Entkoppelung von Ursache und Wirkung definiert lebendige Körper als Zonen der Unbestimmtheit, macht sie aber nicht vollständig autonom oder souverän: Jeder Reiz hat eine Reaktion zur Folge, jeder Effekt wird eine Wirkung haben, nur sind die Reaktionen und die Wirkungen nicht mehr *unmittelbar* raum-zeitlich gekoppelt: Wir sehen mit den Augen und reagieren mit der Hand; wir sehen etwas jetzt, reagieren aber später etc. Nach Bergson und Driesch halten Lebewesen demnach die Antworten auf Reize und Ursachen in der Schwebe – ein Lebewesen kann alles Mögliche aus ihnen machen.

Weitergeführt wurde diese Idee der Suspension in verschiedenen anthropologischen Diskursen, am deutlichsten in der *Philosophischen Anthropologie* (Fischer 2008). So findet sich die Idee der Suspension z.B. in der Fetalisationshypothese von Louis Bolk (1926), die später auch für Adolf Portmann von entscheidendem Einfluss sein sollte (Portmann 1941). Fetalisation besagt, dass sich der Mensch durch körperliche Merkmale definiert, die seine evolutionären Vorfahren nur in frühen Wachstumsphasen aufweisen. Zum Beispiel entspricht die Behaarung des erwachsenen Menschen derjenigen eines Primatenbabies. Man kann den Menschen also »in körperlicher Hinsicht als einen zur Geschlechtsreife gelangten Primatenfetus« bezeichnen (Bolk 1926: 8). Mit anderen Worten, der Mensch ist die Verkörperung einer verweigeren biologischen Spezifizierung. Spezifizierung ist Festlegung und damit eine Entscheidung, die andere Möglichkeiten ausschließt. Demgegenüber versteht die Philosophische Anthropologie den Menschen als das offene und nicht festgestellte Tier (Herder und Nietzsche), als dasjenige Lebewesen also, das solchen Festlegungen entgeht. Dabei besteht das Novum der Philosophischen Anthropologie nicht darin, das Wesen des Menschen durch transzendente Eigenschaften zu definieren, seien es nun biologische (Krone der Schöpfung) oder kulturelle (Gerichtshof der Vernunft). Weder bricht die menschliche Lebensform mit dem biologischen Leben, noch ist sie schlechterdings ununterscheidbar von anderen Lebensformen. Vielmehr führt die Menschenform mithilfe des Geistes eine »Unterbrechung im Leben« selbst ein (Fischer 2006: 70). So hat Max Scheler die menschliche Lebensform strikt suspensions-theoretisch bestimmt (und ihr dabei eine sehr puritanische Note

gegeben): »Der Mensch ist das Lebewesen, das kraft seines Geistes sich zu seinem Leben [...] prinzipiell *asketisch* – die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend [...] – verhalten kann. Mit dem Tiere verglichen, [...], *ist der Mensch der ›Neinsagenkönner, der ›Asket des Lebens‹, der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit*« (Scheler 1991: 55).

Die problematische Trennung in Anorganisches und Organisches bzw. in Tier und Mensch, die der Neovitalismus bzw. die Philosophische Anthropologie mit den Theorievarianten der Suspension geltend machen, habe ich bereits weiter oben diskutiert. Hier interessieren mich nun die Analysepotentiale einer Theorie der Suspension für soziologische Analysen.

Kulturen der Schwebе

Genau besehen geht Suspension über klassische Vorstellungen hinaus, die Kultur durch Triebunterdrückung und Zucht erklären. Kultur ist kein Hemmungssystem, wie der Kulturkyniker Sloterdijk im Anschluss an Freud glaubt (Sloterdijk 1999). Kultur ist nicht allein die Suspension und Sublimation enthemmender Triebe.

In der Kultur der Gegenwart lassen sich die Herstellung kollektiver Schwebezustände, die Schaffung von Uneindeutigkeiten und eine spezifische Suspension endgültiger Bestimmungen beobachten. Suspension kann in diesem Sinne durchaus Enthemmung sein, aber nur dann, wenn es sich nicht um die Verdrängung und Auslöschung von Trieben handelt, sondern um das Hervorbringen von Vagheit und Schwebezuständen.

So gesehen dreht das Theorem der Suspension die Annahmen der dominanten soziologischen Konzeptionen um. Das Geschehen ergibt sich nicht aus den Aktionen der beteiligten Akteurinnen – deren Handlungen und Entscheidungen man aktivieren oder verdrängen muss – vielmehr operieren verschiedene Passeure innerhalb eines sozialen Geschehens interpassiv, und zwar so, dass die Kommunikationen, Handlungen, Entscheidungen und Verhalten in der Schwebе bleiben.

Wir haben das Konzept der Suspension in Kontrast zum Handlungsbegriff, aber auch zum systemtheoretischen Begriff der Selektion und Entscheidung eingeführt. Selektionen haben zum einen eine aktivistische Konnotation: Eine Selektion ist ein Akt der Entscheidung. In der Systemtheorie sind Selektion und Entscheidung funktionale Äquivalente für Handlung: Man muss sich entscheiden. Insofern indiziert Selektion und Entscheidung nicht nur Aktivismus, sondern, wie schon häufig kritisiert, auch Eindeutigkeit: Selektionszwang heißt Entweder-oder. Sowohl-als-auch bzw. weder-noch sind explizit keine Optionen in der Systemtheorie. Der Begriff der Suspension soll jedoch nicht allein die Sonderform

des Sowohl-als-auch definieren, sondern Schwebezustände als zentralen Mechanismus aller Sozialität ins Spiel bringen.⁴³

Wir hatten mit Agambens Diskussion des politischen Ausnahmezustands bereits auf einen Fall hingewiesen, der Suspensionen nicht nur als Annullierung, sondern als einen Schwebezustand definiert. Ein ähnliches Argument findet sich bei Claude Lefort in seiner Idee, dass Demokratien den Ort der Macht unbesetzt lassen. Lefort spricht für Demokratien von einem leeren Ort der Macht: Da alle Macht vom Volke ausgeht, hat genau genommen niemand Zugang und Verfügungsgewalt über die Macht (Lefort 1999). Die Repräsentanten bevölkern den Ort der Macht nur auf Abruf und sind zu jeder Zeit ersetzbar. Genau genommen bleibt der Ort der Macht damit im eigentlichen Sinn nicht leer, vielmehr wird die Macht suspendiert: sie bleibt in der Schwebe und steht damit potentiell jedem zur Verfügung, ist aber doch nie im vollen Umfang verfügbar. Eine solche Konstruktion hat Konsequenzen für die praktische Ausübung der Macht. Wer Macht auf Abruf hat, wird bemüht sein, sich nicht angreifbar zu machen und eine klare Adressierung der Macht vor allem dann zu vermeiden, wenn der Misserfolg persönlich zugerechnet werden kann. In Demokratien wird die Machtausübung nicht durch persönliche Entscheidungen, sondern durch unpersönliche Verfahren legitimiert (Luhmann 1983). Durch Verfahren und den Verweis auf Experten hält man die eigene Machtausübung in der Schwebe und suspendiert Eigenverantwortlichkeit (z.B. durch die Einsetzung von Experten- und Untersuchungskommissionen, durch die Geltendmachung der Unschuldsvermutung und den Verweis auf ordentliche Verfahren).

Ich habe (zusammen mit Bernhard Giesen) an anderer Stelle eine ähnliche Bewegung für die Bildung und Aufrechterhaltung der *kollektiven Identität* nachgewiesen (Giesen/Seyfert 2013). Kollektive Identität operiert zwischen Geheimnis und Aufklärung, der Vorstellung, die Identität im kollektiven Diskurs aufklären zu wollen, sie aber durch die sich daran anschließenden, nicht enden wollenden Debatten gerade opak zu halten. Die allumfänglichen Debatten über die kollektive Identität führen gerade nicht zu einer definitorischen Bestimmung: Ihr entscheidender Mechanismus besteht darin, die Entscheidung über ihre Bestimmung zu suspendieren, d.h. im Vagen zu halten, die Diskussion aufgrund der trüben Lage dieses Schwebezustands aber beständig weiterführen zu müssen. So verstanden ist Suspension nicht Aufkündigung und Aufschub, sondern eben ein Schwebezustand, der den Abbruch des Diskurses auf zweifache Weise verhindert: Weder wird die kollektive Identität jemals vollständig aufgeklärt, noch kommen die Aufklärungsversuche jemals zu einem Ende. So

43 Es gibt andere Versuche die Dominanz zweiwertiger Theorieansätze zu überwinden, so z.B. Thomas Krons »Fuzzy-Logik für die Soziologie« (2005).

bleibt die Enddefinition der kollektiven Identität zwar unerreichbar, die Debatte selbst geht aber unaufhörlich weiter.

Insofern unterscheidet sich der *Suspensionismus* auch vom Dekonstruktivismus: Es geht nicht allein um eine Kritik an der Entscheidung, an klaren Selektionen und individuellen Aktivitäten. Suspensionen sind nicht einfach nur Aufschub der Entscheidung. Hierin besteht sicher auch der größte Unterschied zwischen Suspension und *différance*. So bezieht sich Derrida u.a. auf Freud, wenn er den Unterschied zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip als Aufschub, als Umweg bezeichnet. Für Derrida ist der Aufschub ein Supplement, die Differenz, die sich zwischen Signifikat und Signifikant schiebt. Insofern ist die *Différance* für Derrida ein Mechanismus der Bedeutungsverschiebungen und der Nichtabgeschlossenheit. Als solche ist sie Subversion: »[S]ie stiftet zur Subversion eines jeden Reiches an« (Derrida 1999: 47). Subversion mag an sich sympathisch sein, aber genau wie der Ausnahmezustand Agambens handelt es sich um eine spezifische Form der Sozialität.

Suspension soll hier nicht als Verdrängung im Sinne Freuds, als Ausnahmezustand im Sinne Schmitts und Agambens, als masochistischer Aufschub im Sinne von Deleuze (1997), als Derridas Subversion der Differenz, als Zögern und Zaudern (Vogl 2007), als kritische Entschleunigung (Rosa 2013) oder Entnetzung (Stäheli 2013) verstanden werden. Suspension dient hier gerade umgekehrt als Herstellung spezifischer Sozialbeziehungen und steht nicht für deren permanenten Aufschub. Suspension ist ein Konzept zur Gegenwartsanalyse, der Analyse des Alltäglichen und Normalen, die konstitutiv das Außeralltägliche und Anomische beinhalten. Wir wollen hier keine Binaritäten erzeugen, die die Suspensionen nur auf Seiten des Anomischen verorten, vielmehr muss es um die Auflösung dieser Binarität gehen. So kann man zeigen, dass die Binarität auf beiden Seiten der Binarität erneut auftaucht: Genauso wie das Normale anomisch ist, ist die Anomie normal. Suspension ist nicht die andere Seite des Normalen, sie ist nicht Kritik, Subversion und Anomie, sondern das Normale selbst: Suspension ist eine normale soziale Beziehung, sie definiert sich als *Anschlüsse in der Schweben*.

Zugleich entzieht man sich mit dem Suspensionsparadigma der Kritik am Produktionsparadigma, wie sie u.a. Jean Baudrillard mit Blick auf die Theorien von Foucault und Deleuze/Guattari formuliert hat (Baudrillard 1977). Die Kritik Baudrillards an der Theorie von Deleuze und Guattari wurde prominent aufgegriffen (Badiou 2003, Žižek 2005), und man hat sie explizit in einen produktionsparadigmatischen Denksammenhang gebracht (Hallward 2006: 162, Kaufman 2012: 16). Dominik Schrage fasst die Kritik am Produktionsparadigma folgendermaßen zusammen: Es handele sich um »eine auf die Mehrung des kollektiven Lebens ausgerichtete Disposition [...], die dieses ›Leben‹ auf der Grundlage biologischer Modelle auffasst und es mit Hilfe wissenschaftlicher und

technologischer Verfahren progressiv und quantitativ zu steigern sucht« (Schrage 2004: 292). Gemäß Baudrillard passen Theorien der Ströme und des Werdens nur zu gut zum neoliberalen Regime der Flexibilisierung und der Optimierung des Selbst. Alles wird zum Strömen gebracht, aufgelöst und dem Produktionsparadigma unterworfen.

Nun könnte man gegen die Kritik Baudrillards bereits mit Deleuze und Guattari leicht theorieimmanente Antworten finden: Das Problem, das Baudrillard beschreibt, besteht gar nicht in übermäßiger Flexibilisierung und darin, alles zum Fließen zu bringen. Das Problem ist vielmehr, dass das Werden des sozialen Lebens axiomatisch kanalisiert wird, dass es immer auf dieselbe Art und Weise zur Zirkulation gebracht wird. Es ist der Versuch das Anders-Werden in ein *Gleich-Werden* zu übersetzen (Standardisierungen!). Das Problem ist nicht die Flexibilisierung der Individuen, sondern der Umstand, dass sie in der Tat nicht besonders flexibel sind. Die Aufforderung, flexibel zu sein, gilt nur unter der Bedingung, dass diese Flexibilität identisch mit der aller anderen ist. Man hat das radikale Anders-Werden ausgeschaltet.

Im vorliegenden Ansatz ist die Differenz zwar positiv, d.h. konstitutiv, folgt aber nicht dem Produktionsparadigma. Die Differenz muss nicht hervorgebracht werden, sondern sie ist vielmehr Teil einer sozialen Immanenz und lässt sich dort konkret in den Wechselwirkungen, im konstitutiven Zwischen lokalisieren. Konzeptionell überwindet das Konzept der Suspension als Differenzparadigma also das Produktionsparadigma.

Die Betonung der Suspensionen verweist nicht nur korrigierend auf die Überschätzung interaktionistischer und ordnungstheoretischer Obessionen der Soziologie, sondern auch auf die Überschätzung von Subjektformationen und Distinktionspraktiken. Anstelle von Subjektformen und Distinktionen treten nun aktuelle Formen suspensiver Sozialbeziehungen in den Blick.

Ich hatte bereits auf den gesellschaftsanalytischen Wert des Suspensions-Begriffs hingewiesen. Gegenwärtige Sozialbeziehungen lassen sich, besonders wenn sie sich auf urbane Räume beziehen, gut als suspensive Beziehungen deuten. Anhand von Phänomenen der Suspension personaler Entscheidungen – die z.B. Fragen persönlicher Identität, des Geschlechts, der Kultur, der Herkunft etc. umfassen – zeigt sich der zeitgemäße Zuschnitt dieses Paradigmas.

Distinktionssuspension

Die Gegenwartsgesellschaft lässt sich suspensionstheoretisch beschreiben. Gegenstand einer solchen Beschreibung wären freilich nicht die Interessen, Antriebe und Motive von Akteuren oder Systemen, sondern die gegenwärtig identifizierbaren Formen der Suspension; denn wohin man

auch schaut, allenthalben ist Aufschub und die Tendenz prominent, Entscheidungen in der Schweben zu halten und Entwicklungen aufzuhalten. Die verschiedenen Suspensionsbewegungen der Gegenwartsgesellschaften kann man sehr gut entlang progressiver und konservativer bzw. hyperkultureller und kulturessenzialistischer (Reckwitz 2016) Tendenzen exemplifizieren.

In beiden Formen, Hyperkultur und Kulturessenzialismus, besteht die suspendierende Bewegung nicht primär in der aktiven Hervorbringung spezifischer Lebensformen, sondern in Suspensionen: Aufschub von Entscheidungen (Sicherung der Kontingenz) und Aufhalten des Werdens (Aufhalten der Dekadenz).

Im Fall des Kulturessenzialismus liegen die Suspensionsbewegungen auf der Hand. Besonders mit dem Konservatismus und dem Rekonstruktivismus liegen ganz klassische Suspensionsbewegungen vor. Jeglicher Bezug auf das Gewesene, auf das Alte, auf Traditionen, auf Authentisches beansprucht die Suspension des aktuellen Werdens oder sogar die Suspension des Gegenwärtigen. Das Neue soll an der Durchsetzung gehindert werden, nur um es nach dessen Durchsetzung umso intensiver vor Veränderungen zu schützen.

Der spezifische Charakter der kosmopolitischen Hyperkultur besteht hingegen in der Offenheit gegenüber Kontingenz. Alle Einschätzungen, Bewertungen und Entscheidungen werden als hochgradig ungewiss angesehen: Es könnte immer auch anders kommen. Kontingenzbewusstsein heißt jedoch nicht nur Entscheidungen zu managen, sondern Kontingenz zu wollen: Es soll immer alles anders möglich sein können. Eine solche Offenheit kann dadurch aufrechterhalten werden, Entscheidungen zu suspendieren oder sich so zu entscheiden, dass alle anderen Entscheidungen weiterhin möglich bleiben. Exemplarisch steht dafür der Lebensstil des *NormCore*. Weder übersteigert-individualisiert noch spießig-normal, suspendiert dieser Lebensstil eine Entscheidung für einen Stil. Normcore ist ein Lebensstil, der an eine größtmögliche Vielzahl anderer Lebensstile anschlussfähig bleiben will. Dessen modische Kennzeichen sind T-Shirt, Jeans und Sneakers: Sowohl Abendgarderobe als auch Sportkleidung, kann man Sneakers sowohl im Theater als auch im Stadion tragen.

Das Trend Forecasting Unternehmen *K-Hole* aus New York hat 2013 eine öffentlichkeitswirksame Gegenwartsanalyse zum *NormCore* vorgelegt, die auch für unsere Diskussion recht hilfreich ist. Man sollte den Anspruch einer Trendvorhersage nicht allzu ernst nehmen, handelt es sich doch bei diesem Konzept bei genauerem Hinsehen um nichts anderes als um die aktuelle Beschreibung der Gegenwartskultur – um Gesellschaftsanalyse. Genau genommen kann man in der Sprache des Marketings die empirische Bestätigung der Nachahmungs- und Suspensionstheorien erkennen.

Der Umstand, dass es sich bei *K-Hole* um ein kulturindustrielles Unternehmen handelt, erklärt zugleich die theoriesystematische Unschärfe, die zu Missverständnissen in der öffentlichen Diskussion dieser Analyse geführt hat. So waren sich seriöse Beobachter (*The New York Times*, *Die Welt*) zu Anfang nicht sicher, ob es sich tatsächlich um eine ernst gemeinte Analyse oder nicht doch eher um einen veritablen Witz handelt (Williams 2014, Praschl 2014). Ein Artikel im *New York Magazin*, das *K-Hole* die erste angemessene feuilletonistische Rückendeckung verschaffte, stellt *Normcore* schlicht und einfach als Neues Normalsein vor (Duncan 2014). Diese Deutung (und möglicherweise auch der unglücklich gewählte Name) hat dazu geführt, dass der Begriff des *Normcore* seit 2014 zwar an Viralität gewonnen hat, zugleich aber nur noch zur Identifizierung mit jeder normal aussehenden und handelnden Person verwendet wurde. Aus der Betonung auf den Verzicht auf individuelle Besonderheiten, auf Distinktionen, Abweichungen, Besonderheiten und Authentizität hat man geschlossen, es mit der Feier einer *Neuen Normalität* zu tun zu haben.

Das Missverständnis besteht darin, dass hier von einer Art Lebensstilanalyse ausgegangen wurde: Es geht im *Report* von *K-Hole* aber weder um Lebensstile, Persönlichkeitsstile oder Subjektformen, sondern um die Beschreibung spezifischer Sozialbeziehungen der Gegenwart. Die Gegenwart wird hier nicht mehr ausgehend von individuellen Authentizitätsbemühungen und Distinktionszwängen, nicht von Subjektformen im Sinne Foucaults, sondern ausgehend von bestimmten Formen sozialer Beziehungen erschlossen. Man könnte diese als *spontane und flüchtige Teilhabebeziehungen* bezeichnen. Das Operieren der Persönlichkeiten unterhalb der Aufmerksamkeitsschwelle, das Vermeiden des Besonderen, Auffälligen, Kreativen und Anderen ist nicht so sehr der Versuch, sich dem permanenten Distinktionszwang zu entziehen, wie manche Kommentatoren fälschlicherweise angenommen haben (Praschl 2014). Vielmehr liegt der Analyse die Einsicht über das Ausmaß universeller Nachahmungen zugrunde, eine Einsicht, die mit dem Eingeständnis der Illusion individueller Distinktionen einhergeht. Statt individueller Besonderheiten herrschen weit und breit Wiederholungen: »Auf die Art und Weise, wie Videos viral werden, wird potentiell alles viral« (*K-Hole* 2013: 4 [hier und im Folgenden meine Übersetzung]).

Der Fokus auf Distinktionszwänge wird umgelenkt und der Blick richtet sich nun auf die Affektivität sozialer Beziehungen: »man gibt nicht vor, über der Erniedrigung der Zugehörigkeit zu stehen« (ebd. 28). Statt der Forderung nach der Freiheit zur individuellen Besonderheit beschreiben die Autoren hier den kollektiven Willen nach der »Freiheit, mit jedem zu sein« (ebd. 28). Bei diesen Teilhabebeziehungen geht es nicht um totalitäre oder tribale Gemeinschaften, um soziale Kreise, enge Assoziationen etc., sondern um möglichst umfängliche und spontane Anschlüsse.

Wir haben es hier mit einer konkreten Analyse komplexer urbaner Sozialbeziehungen zu tun, Beziehungen, die weder rational noch normativ, dezisionistisch oder funktional definiert sind.

Diese Sozialbeziehungen beruhen weder auf kollektiven Ideologien, weder auf individuellem Distinktionszwang noch auf dem Willen, sich normal zu verhalten und in der Masse unterzugehen. Man hat es hier auch nicht mit einer Beschreibung post-tribaler Sozialbeziehungen im Sinne Michel Maffesolis (1988) zu tun. Vielmehr geht es um interpassive Beziehungen in komplexen ausdifferenzierten Gesellschaften. Diese basieren weder auf dem reinen Egoismus von Distinktionsjunkies noch auf den rationalen Nachahmungsselektionen Tardes. Sozialität in der Schwebelage ist auch unterschieden von Simmels Theorie sozialer Kreise. Zwar kommt es bei Simmel auch zur Suspension der Individualität, aber diese Suspension wird wiederum dialektisch aufgehoben: Zum einen wird die Persönlichkeit durch die Zugehörigkeit zu sozialen Kreisen zunehmend von außen determiniert, dialektisch hebt sich das Individuum aber insofern auf eine höhere Ebene (hebt sich auf), als es sich als ein ganz einzigartiger Knotenpunkt völlig heterogener sozialer Kreise versteht. Insofern wird das Individuum durch zunehmende soziale Differenzierung einerseits (inhaltlich) entwertet, gewinnt aber andererseits an (formaler) Besonderheit: Es gibt jeweils nur eine Person, die diese spezifische Kombination sozialer Kreise aufweist. Nach Simmel ergibt sich Individualität in Gesellschaften nicht aus der schönen und möglichst einzigartigen Innerlichkeit bzw. körperlichen Besonderheit, sondern aus der besonderen Vielfalt und Überkreuzung der Kreise: die in jedem Fall nur ein einziges Mal gegeben ist (1992c).

Eine solche Theorie setzt selbst relativ feste soziale Kreise voraus. Demgegenüber beschreibt die Theorie der sozialen Suspension sowohl Individualität als auch soziale Beziehungen als in der Schwebelage. Die sozialen Beziehungen sind hier spontan und temporär, sie sind weder tribal noch sind es feste Kreise.

Der Charakter der Zugehörigkeit innerhalb suspensiver Sozialbeziehungen ist eher interpassiv, als interaktiv. Ihnen geht die vollständige Suspension eines jeglichen Urteils und jeglicher Entscheidung voraus: sowohl über das Selbst als auch über die Gemeinschaft. So heißt urbane Teilhabe auch dann mitmachen, wenn man weder das Interesse an der Sache teilt noch viel von der Sache versteht: »Man versteht vielleicht die Regeln von Football nicht, kann aber dennoch vom Grölen der Massen in Erregung versetzt werden« (K-Hole 2013: 28). Die Gegenwart ist dominiert von dieser Art suspensiver Beziehungen, von Beziehungen, die Dinge in der Schwebelage halten und alternative Anschlüsse herstellen. Dabei ist Anschlussfähigkeit nicht systemtheoretisch oder informationstheoretisch zu verstehen. Es geht nicht um ein kommunikationstheoretisches Modell, es geht auch nicht um Informationsübertragung, um

sozialen Sinn oder systeminterne Differenzierungen. Vielmehr geht es um vage Verbindungen, Verbindungen in der Schweben, in denen man weder den Inhalt noch die Regeln der Kommunikation verstehen muss (»man versteht vielleicht die Regeln nicht«), kann aber trotz allem an der sozialen Beziehung teilhaben und affektiv betroffen sein kann (»in Erregung versetzt werden«). Suspendierte Sozialbeziehungen können z.B. über Kreuz gekoppelt sein: man versteht zwar den Sinn der sozialen Beziehungen nicht, ist aber affektiv an die Gemeinschaftspraktiken angebunden. Wir ahmen andere nach, ohne den Sinn der Handlung zu verstehen, wir genießen die Ekstase im Stadion, ohne uns für das Spiel oder Ergebnis zu interessieren – oder umgekehrt: wir interessieren uns für den Sinn einer Sache, die uns nur ekstatisch affizieren sollte (z.B. Religionen). Das ist der Kern der Suspensionen. Sie halten Dinge in der Schweben und erlauben damit Anschlüsse vielfältiger Art. Das setzt voraus, Urteile zu suspendieren, Missverständnisse für normal, ohne gleichzeitig soziale Beziehungen für unwahrscheinlich zu halten. Suspension suspendiert Entscheidungen und Handlungen, genauso wie sie die Vorstellung der Unwahrscheinlichkeit (von Ordnung, Kommunikation etc.) suspendiert. Man muss nicht urteilen, entscheiden und handeln, um in sozialen Beziehungen zu sein.

Übergang

Die passiven Beziehungen der Nachahmung, die ich mit den Konzepten der Interpassivität und der Suspension entwickelt habe, ergänzen die Soziologie der sozialen Beziehungen. Es sind Ergänzungen gängiger Ansätze, die sich mit der Rolle von Nachahmungen in sozialen Beziehungen beschäftigt haben: z.B. in der Handlungs- und Interaktionstheorie, aber auch in der Massentheorie. Die Soziologie der Interpassivität geht davon aus, dass Interaktionen und bewusste Nachahmungen, wie wir sie aus der Rollenübernahme und dem Rollenspiel kennen, besonders dann, wenn sie reflexiv verstanden werden, eher die Ausnahme als die Regel sind. Für Tarde haben diese geradezu antisoziale Tendenzen.

In den nächsten Kapiteln wird es mir um den gesellschaftsanalytischen Einsatz der interpassiven und suspensiven Soziologie gehen. Passivität hat, wie ich bereits angedeutet habe, auch mit Formen der *Rezeptivität* zu tun. Viel entscheidender als das intendierte und reflexive Handeln von Akteuren ist eine grundlegende Rezeptivität der Passeur. In den folgenden beiden eher empirisch orientierten Kapiteln werde ich zeigen, dass die Herstellung eines sozialen Bandes immer auch von spezifischen passiven Formen sozialer Beziehungen abhängt und dass diese sozialen Beziehungen dabei nicht nur passiv, sondern auch deaktivierend und desubjektivierend sind. Mit dem Sprachgebrauch

der Desubjektivierung könnte sich für die ethisch-politisch Besorgten der Eindruck verstärken, diese Soziologie sei politisch unverantwortlich. Besorgte Gemüter bringen Begriffe wie individuelle Transgression, Desubjektivierung, Entindividualisierung gerade nicht mit der Herstellung sozialer Beziehungen in Verbindung, sondern eher mit sozialen Katastrophen wie Auschwitz. Daher gilt es notgedrungen abermals zu unterstreichen, dass Interpassivität hier nicht massentheoretisch verstanden werden soll. Vielmehr ist passive Nachahmung ein zutiefst mikrosoziologisches Phänomen. Passive Nachahmungen sind intensive soziale Beziehungen, und sie beschreiben soziale Beziehungen im Übergang, d.h. von Individuen im *subjektiven Übergang*, im *subjektiven Werden*. Wie die beiden Fallbeispiele zeigen werden, sind diese Formen desubjektivierender Sozialbeziehungen deshalb zutiefst sozial, weil die Herstellung bestimmter (neuer) Sozialbeziehungen immer mit Prozessen der Desubjektivierung und sich daran anschließenden Prozessen der Resubjektivierung verbunden sind. Mit anderen Worten: Desubjektivierung ist ein differenztheoretischer Begriff für *Subjekt-im-Werden*. Es handelt sich um einen Begriff, der Subjektivierung nicht ausgehend von dem fertigen Subjekt denkt, sondern von seiner Mitte, seinem Werden her. So setzt die Hervorbringung heterologischer Gesellschaftsformen – Gesellschaften, die auch nicht-menschliche Gruppenmitglieder akzeptieren – die Suspension des anthropozentrischen Subjekts voraus. Ebenso erfordert die Immersion in ein algorithmisches Börsenhandelssystem die Überwindung einer Finanzmarktsubjektivität, die auf personaler Souveränität und Autonomie beruht.